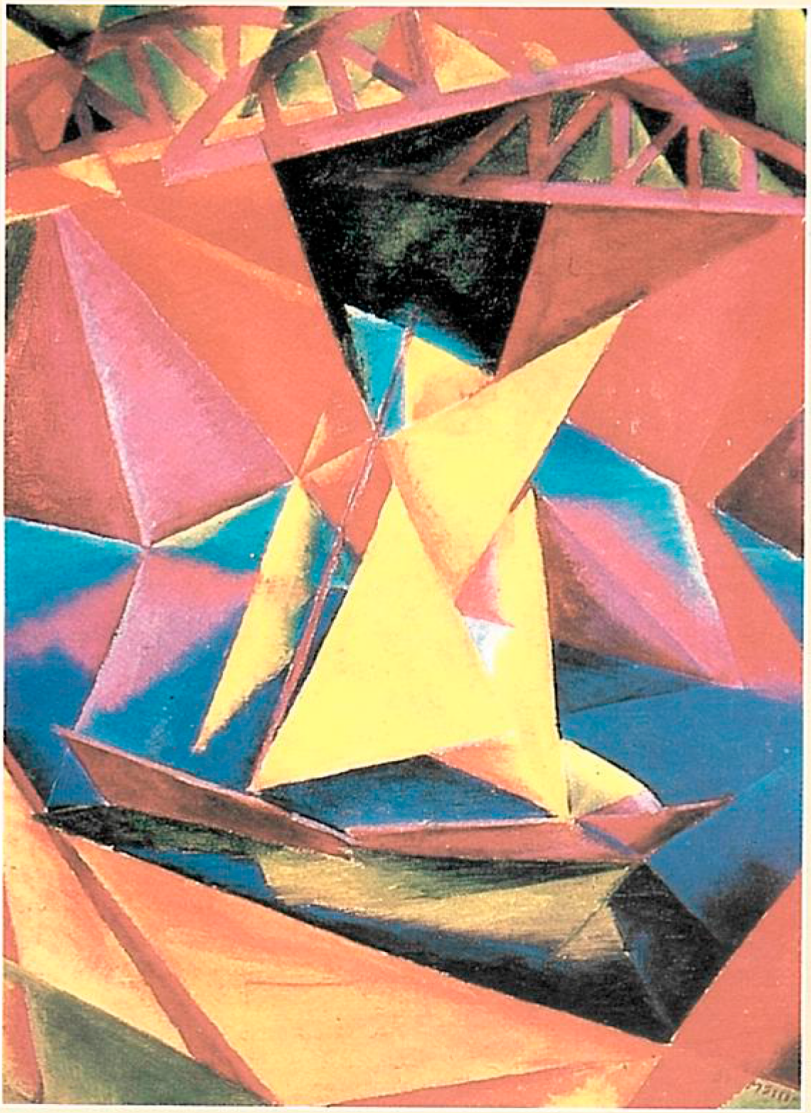
ISSN 0104-7876

IDÉIAS

Ano 2 nº 2 julho/dezembro 1995



Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UNICAMP

IDÉIAS

Ano 2 nº 2 julho/dezembro 1995

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UNICAMP

IDÉIAS

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

ISSN 0104-7876

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 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 - Luis Roberto Monzani - Márcio Bilharinho Naves - Pedro Paulo Abreu Funari

Secretário de Redação: Márcio Bilharinho Naves

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

Setor de Publicações: Elisabeth S. Oliveira - Mada Penteado - Magali Mendes - Marilza Aparecida da Silva

Produção:
Editoração: Marilza A. Silva
Revisão: Márcio B. Naves / Marilza A. Silva
Projeto da capa: Carlos Roberto Fernandes
Impressão: Gráfica Central da UNICAMP

Capa: "Barco com vela amarela", de Otto Möller, 1921.

SUMÁRIO

5 Metafísica e Política na *Ousia* Aristotélica
Alcides Hector Rodriguez Benoit

29 O Nascimento do Herói no Escudo de Heracles
Jaa Torrano

37 A "Diferença Oriental" de Voltaire a Marx
João Quartim de Moraes

53 No Fio da Navalha: As Lutas Escravas na História e na Política
Silvia Hunold Lara

69 O Prazer no Casamento
Margareth Rago

89 O Estranho Mundo de Keynes e Cassandra
Reginaldo C. de Moraes

127 Trabalho e Teoria Social: Habermas, Gorz e o Conceito de Sociedade Dual
Josué Pereira da Silva

RESENHAS

151 Jay A. Levenson, Circa 1492, Art in the Age of Exploration
(P. Miceli, J.Q. Moraes e *P.P.A. Funari)*

159 Alan K. Bowman, Life and Letters on the Roman Frontier, Vindolanda and its People
(Pedro Paulo A. Funari)

163 Eric Alliez, A Assinatura do Mundo - o que é a Filosofia de Deleuze e Guattari?
(Luiz B. L. Orlandi)

169 José Mario Ortiz Ramos, Televisão, Publicidade e Cultura de Massa
(Rafael José dos Santos)

173 Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, Terre-Patrie
(Thales Novaes de Andrade)

179 Suzeley Kalil Mathias, Distensão no Brasil: O Projeto Militar (1973-1979)
(Eduardo Mei)

METAFÍSICA E POLÍTICA NA *OUSIA* ARISTOTÉLICA

*Alcides Hector Rodriguez Benoit**

"Que significa o fato que o ente propriamente dito (*das eigentlich Seiende*) seja compreendido como *ousia*, *parousia*, isto é, no fundo, como 'presença' (*Anwesen*), a propriedade imediatamente e a cada instante presente (*der unmitellbar und jederzeit gegenwärtige Besitz*), o bem ou o 'ter' (*Habe*)?"
(M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 44, p. 217)

1. Refletiremos neste artigo a respeito da materialidade do vocabulário dito "metafísico" que constitui a filosofia grega e nos perguntaremos a respeito da possibilidade de entrecruzar proposições de âmbitos diferentes. Particularmente, nos interessa perguntar pelas significações aparentemente não pensadas que irrompem de tais entrecruzamentos. Para desenvolver esta problemática, tomemos, como ponto de partida, algumas reflexões de Pierre Aubenque a respeito da *Metafísica* de Aristóteles.

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

Sustenta Aubenque[1] que Aristóteles teria sido o primeiro filósofo a tomar a linguagem como tema explícito de investigação e que esta constatação não valeria somente para as obras de lógica e de retórica, o que seria relativamente óbvio, mas também, para a *Metafísica*. Se examinarmos as proposições que constituem a *Metafísica*, diz ele,[2] "on s'aperçoit que très peu d'entre elles portent sur le monde, sur la réalité". Estas proposições, segundo Aubenque, seriam compostas principalmente por termos que não teriam referente extra-linguístico; estes termos sem referência externa seriam precisamente aqueles que constituem o que ele chama o "vocabulário 'metafísico'", e cita como exemplos: "ato", "potência", "matéria", "forma", "substância", "acidente", "ser", etc. De fato, escreve Aubenque.[3]

> "Aristote pressent -bien avant Wittgenstein et Carnap- qu'il y a deux usages possibles du langage: un usage objectif, tourné vers les choses, et un usage "réflexif", selon lequel le langage se prend lui-même pour objet. Toute la théorie aristotélicienne de l'être (qui "n'est pas un genre") et des catégories (qui ne sont pas réalités empiriques, mais des "significations" de l"être) témoigne de la reconnaissance par Aristote de la spécificité de ce second type de langage".

Ou seja, Aristóteles teria claramente diferenciado uma proposição objetiva e sintética de uma proposição que faz apenas a descrição de uma relação interna à linguagem. Nesse sentido, seria exatamente este último tipo de proposição que caracterizaria a

---

[1] P. 322, "La philosophie aristotélicienne et nous", in *Aristote aujourd'hui*, estudos reunidos sob a direção de M.A. Sinaceur, Paris, Ed. Unesco-Erès, 1988.
[2] *Id., ibid.*
[3] *Id., ibid.*

Metafísica e, portanto, suas proposições não poderiam ser julgadas, verificadas ou falseadas por procedimentos externos às próprias "significações" ali estabelecidas e ali delimitadas. Existiriam exceções? Segundo Aubenque, somente a passagem cosmológica-teológica do livro Λ.[4]

Realmente, parece ser bastante evidente e incontestável que Aristóteles, como disse Aubenque, pressentiu, antes que o pensamento contemporâneo, que existem dois usos possíveis da linguagem e que teve consciência da diferenciação entre proposições objetivas, voltadas para as próprias coisas, e proposições nas quais a linguagem se toma a si própria como objeto. No entanto, como se sabe, os termos do chamado "vocabulário metafisico", em sua totalidade, foram extraídos da língua grega falada e possuíam assim um uso também "objetivo", ou "voltado para as coisas".[5]

2. Por exemplo, *energéia* que na *Metafísica* se costuma traduzir por "ato", no seu uso concreto é "aquilo que está *em trabalho* (*en-érgon*)", inclusive *érgon* em Homero é o próprio ato de trabalhar a terra;[6] *dynamis*, que naquela obra se traduz por

---

[4] *Id., ibid.* E acrescenta ele em trecho que é interessante citar integralmente: "La métaphysique d'Aristote est donc bien en ce sens le premier essai de thématisation des structures, à la fois syntaxiques et sémantiques, du discours ordinaire. Discours au second degré, la métaphysique d'Aristote pourrait bien être la première tentative d'un "métalangage". Ceci va évidemment à l'encontre d'une tradition invétérée qui, pour s'en réjouir ou pour s'en plaindre, voit dans la métaphysique une science du suprasensible, un dépassement -que certains tiennent pour réussi et d'autres pour illusoire- de l'expérience." *(id., op. cit.,* pp. 322-323).

[5] Para usar expressões do próprio Aubenque, *op. cit.*, p. 322.

[6] Cf. Homero, *Ilíada*, XII, 283: "os fecundos trabalhos (*erga*) dos homens". *Ergon* pode designar também o trabalho doméstico, *Ilíada*, III, 422: "para os

"potência", é no seu uso comum "força" (seu sentido mais geral), sendo que em Homero indicava principalmente "a força física", "a força do corpo";[7] por outro lado, a noção que por excelência encarna, em Aristóteles, a existência "em potência", a noção de *hylé*, que na *Metafísica* se traduz por "matéria", originalmente significava "bosque", "floresta";[8] depois "madeira cortada" e daí "material para produzir navios ou outros objetos", e só então "matéria"; como se vê, essas noções, nos seus usos concretos, nos remetem às práticas reais dos homens e, sobretudo, ao trabalho humano. Isto fica claro quando tomamos, fora da *Metafísica,* textos do próprio Aristóteles. Assim, por exemplo, na *Política* (III, 4, 1276b 39) escreve Aristóteles: "é preciso que cada cidadão cumpra corretamente o seu trabalho (*érgon)*". O mesmo autor, ao fazer reflexões econômicas, afirma:[9] "entendo por matéria (*hylén*) o substrato (*hypokeimenon*) a partir do qual algum trabalho (ergon) é realizado, por exemplo, para um tecelão isto será a lã e para um escultor o bronze". Como se vê, nesta passagem, em texto do próprio Aristóteles, aparecem três termos do vocabulário dito "metafísico" (*hylé*, *hypokeimenon* e *ergon*), mas aqui, com os seus sentidos extra-lingüísticos ou "objetivos".

Tomemos outra palavra que também é utilizada por Aristóteles na *Metafísica*: *génos*, que se traduz na *Metafísica* por "gênero", enquanto a noção oposta a *eidos* ("espécie"); como se sabe, esta é uma palavra fundamental na *Metafísica*, aparece nas suas principais proposições e *"aporias"*, já que é a partir do

---

trabalhos (*erga*) retornaram as criadas...". E também o trabalho da guerra, *Ilíada*, II, 338: "que não possuem experiência nos trabalhos (*erga*) da guerra..."

[7] Cf. Homero, *Odisséia,* XX, 237: "verás o que vale o meu braço e minha força (*dynamis).*Tradução V. Bérard, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1947.

[8] Cf. *Id., ibid.*, XIII, 246-247: descreve-se Ítaca, como possuindo vários tipos de "floresta" (*hylé*).

[9] Cf. Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256a 8-9.

génos que se constrói qualquer definição e qualquer ciência. Ora, como indica Benveniste,[10] esta palavra é derivada da raiz indo-européia *gen-*, que indica o nascimento físico, mas também, o nascimento enquanto um fato social e, numa sociedade de classes, isto significa a legitimidade do nascimento que garante determinados direitos e privilégios(sobretudo aqueles de herdar a cidadania e a propriedade), legitimidade que valia nas sociedades indo-européias principalmente para as pessoas do sexo masculino. Como escreve o mesmo autor,[11] "é aos homens que se aplicam os derivados coletivos tirados desta raiz *gen-*, designando aqueles aos quais se reconhece um ancestral comum em linhagem masculina. Estas condições exprimem o essencial da noção: nascimento livre, legítimo e descendência masculina; elas ajudam a melhor definir estes termos paralelos e de mesma camada, o avéstico *zantu*, o latim *gens*, o grego *génos*". Assim, esta palavra tão fundamental na *Metafísica,* no seu uso comum era um termo de parentesco que indicava uma certa situação social. Como se sabe, em Atenas, inclusive, o *génos* era a estrutura básica a partir da qual se construiam as *frátriai* e destas a *fylé* (tribo).[12] Mais uma vez, se formos para a *Política* de Aristóteles, podemos encontrar o próprio autor utilizando uma noção "metafísica", neste caso, *génos*, com o seu sentido usual: "a natureza do rei, escreve Aristóteles, deve diferir da dos seus súditos, ainda que

---

[10] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. Minuit, 1969, vol. I, pp. 315-316.

[11] *Id., ibid.*

[12] Como observa Benveniste (*op. cit.* p. 316), segundo a constituição de Atenas, 30 *géne* formavam uma *frátria* e três destas formavam uma *fylé*; parece inclusive que diversas classificações eram pensadas analogicamente ao ordenamento social, assim é que, por exemplo, Xenofonte, na sua *Econômica,* ao classificar os objetos da casa, as armas, os instrumentos de tecelagem, aqueles da cozinha, se refere a cada um destes grupos como sendo uma certa "*fylé*" (cf. IX, 7, p. 73, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1949).

sendo da mesma raça (*génei*) que eles".[13] Da mesma forma, ao definir em outra passagem o que ele chama de "poder político", escreve Aristóteles:[14] "é uma forma de poder que se exerce sobre os que são iguais na raça (*génei*) e livres".[15] Evidentemente, são também do mesmo grupo de *génos*, e assim remetendo a termos de parentesco, o verbo *gignomai* ("nascer") e suas formas, tão usadas na *Metafísica* (para indicar o que ainda permanece inacabado ou no devir), como *gignesthai* e *to gignómenon*.[16] Como nos relata Chantraine, em torno do verbo "*gignomai*" se constituiram um grande grupo de formas nominais que se

---

[13] Aristóteles, *op. cit.*, I, 12, 1259b 15; tradução J. Tricot, Paris, Vrin, 1982.

[14] *Id., ibid.*, III, 4, 1277b 7-8.

[15] Em este outro trecho utiliza Aristóteles palavras diretamente derivadas de *génos*: "são mais cidadãos os *gennaióteroi* (Tricot traduz "os homens de bem") do que os *agennôn* (Tricot traduz "os de nascimento vulgar"), e a *eugéneia* ("nobreza de origem") é motivo de honra (...); pois a *eugéneia* é virtude do *génous*" (*Política*, III, 13, 1283a, 35-37).

[16] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris, Ed. Klincksieck, 1983, verbete "γιγνομαι, γενος, γονος, etc.", vol. I, pp. 221-224. Certos derivados dessa mesma raiz, como aponta ainda Chantraine (*op. cit.*, p. 223), designam inclusive os próprios elementos constitutivos da família, "pai" (γονευς), "irmão" ou "irmã" (ομογνητος=ομογενης), "filho legítimo" (γνησιος por oposição a νοθος, "filho bastardo, nascido de uma escrava ou de uma concubina", cf. no dicionário de A. Bailly e naquele de Liddell e Scott). Inclusive, curiosamente, o substantivo γνωτος que também significa "irmão" ou "parente" e que pertence à mesma raiz dessas palavras anteriores, possui adjetivo homônimo γνωτος, que significa "conhecido" e deriva-se do verbo γιγνωσκω ("conhecer", "reconhecer"), de onde vem a palavra "gnosis". Apesar das diferenças etimológicas, esta homonímia não indicaria (algo tão presente na épica, na tragédia grega e provavelmente no pensamento indo-europeu), que sempre "conhecer" e "revelar" é, na verdade, "reconhecer", reconhecer os parentes, reconhecer a legitimidade genealógica? Pense-se nos temas de Ulisses e de Orestes, assim como nos guardiães sonhados por Sócrates, que (como Argos) deviam *reconhecer* os *filoi* e latir para os inimigos (cf. Platão, *República*, 275a e sgs.).

relacionam à noção de "nascimento", "família", "raça", assim como à noção de "devir", o que confirma o sentido original da raiz contida naquele verbo.[17] Do ponto de vista da nossa reflexão, é interessante ainda ressaltar a amplitude semântica das palavras com o tema *gn-*, que aparece no presente *gignomai*; se estas palavras possuem o sentido original de " nascimento", "geração", "raça", no entanto, de maneira aparentemente paradoxal, o verbo gignomai, evoluiu não só para a noção de "devir", como também, bem cedo, tornou-se, como observa Chantraine,[18] quase um substituto do verbo filosófico por excelência, o verbo "ser" *(einai)*.[19] A própria noção de "ser", tão fundamental na *Metafísica* e em toda a filosofia grega, estaria assim envolvida, ela também, pelos laços poderosos de significações "concretas" e "objetivas"? Isto parece relativamente evidente se examinarmos as suas utilizações e derivações 'pré' e para-filosóficas.

Tomemos primeiramente o próprio verbo *einai* que costumamos traduzir por "ser". Muitos estudos existem, e há longo tempo, sobre as significações originárias deste verbo e muitas são as suas significações.[20] Mas, como observa Cordero,

---

[17] *Id., ibid.*, pp. 221-222.

[18] *Id., ibid.*, p. 224.

[19] Cf. Homero, *Odisséia,* XVI, 437; XXIV, 84; XVIII, 79; nestes exemplos, ocorre uma utilização conjunta e quase sinônima dos verbos *gignomai* e *einai* a partir de um deslizar entre as noções de "nascer", "estar presente" ('estar presente' no próprio tempo presente, assim como no passado ou no futuro) e "ser".

[20] Desde M. Müller (1868), E. Boisacq, J.B. Hofmann, W. Brandenstein, H. Frisk, Ch. H. Kahn, P. Chantraine, J. Kinzel, E. Schwyzer, R. Falus, J. Klowski, H. Ebeling e R. J. Cunlife; ver bibliografia, histórico e comentário de N.-L. Cordero, em *La signification du verbe* Einai *dans la littérature pré-parménidienne,* pp. 214-233, in *Les Deux Chemins de Parménide*, Paris, Ed. Vrin-Ousia, 1984; M. Heidegger, *Zur Grammatik und Etymologie des Wortes*

a significação principal, enquanto núcleo significativo original é "o fato de estar presente", "o fato de possuir realidade efetiva", "o fato de existir".[21] Assim, o sentido originário de *einai*, como já se notara em antigos léxicos,[22] seria equivalente ao sentido do verbo *hyparchein*, ou seja, "estar presente". Mas, o "estar presente" de *hyparchein* é esclarecedor para a compreensão de uma das formas do "estar presente" de *einai*. *Hyparchein* é um "estar presente" no sentido de "estar no começo", "estar na *arché*", e daí "estar sob o poder de", "estar sob o domínio de", "estar ao alcance de", "estar à disposição de", ou seja, é um "estar presente" que significa "estar presente *para* alguém", indicando diretamente a noção de "posse".[23] Ora, é exatamente este sentido de "estar presente", isto é, "estar presente *para*" enquanto "posse", também um dos sentidos fundamentais do "estar presente" do verbo *einai*; uma *presença para* um determinado sujeito, *para* a "posse" e mesmo *para* a "apropriação". Como comenta Cordero,[24] referindo-se a esta

---

"sein", pp. 40-56, in *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.

[21] Cf. *op. cit.* p. 221; segundo este autor, a partir desta significação original podem ser descritas três nuances possíveis: uma primeira que, possuindo valor absoluto, é a própria utilização existencial; uma segunda que, possuindo valor relativo, é a utilização predicativa; e uma terceira que, possuindo valor modal, é a utilização 'impessoal', enquanto "ser possível", "ser necessário", etc... (cf. p. 222); segundo o autor, as duas primeiras, sobretudo, possuiriam continuidade, já que a utilização copulativa de *einai* apenas indica que o sujeito além de *ser*, de possuir existência, é tal ou tal coisa (cf. pp. 230-231).

[22] Cf. *Etymologicum magnum*, Ed. Th. Gaisford, Lipsiae, 1718, fol. 65v; *Etymologicum graecae linguae*, Lipsiae, 1818, p. 188; cf. Cordero, *op. cit.*, p. 224, nota 34.

[23] Cf. verbete υπαρχω in Bailly e Liddell-Scott; um exemplo desta significação de *hyparchein* em Aristóteles: *Pol.* I,8, 1256b 28, "*possuir* (*hyparchein*) ...as riquezas..."; Tricot traduz "avoir sous la main".

[24] Cf. *op. cit.*, p. 227.

acepção de presença do verbo *einai*: "esta presença está em relação com o sujeito sob a forma de posse, de alguma coisa que existe para o sujeito (isto é, que está presente para ele), na medida em que ele a tem no interior do seu 'ter' ". O autor cita então diversos exemplos homéricos onde o verbo *einai* indica a noção de "posse". Na *Ilíada* (I, 300), Aquiles raivoso, discutindo com Agamenão, e justamente em torno da apropriação (lamentava-se de que o rei se apossava de todas as coisas), diz a este: "das outras coisas que *tenho* (*moi esti*) no barco veloz de cor negra, não levarás parte alguma..."; isto é, literalmente, "do que *é presente para mim*, nada levarás...".[25] Como observa Benveniste,[26] a construção de "ser" com dativo (como no exemplo anterior) define um *predicado de posse,* enquanto que a construção de "ser" com genitivo define um *predicado de pertencimento* que serve para definir o objeto. Neste último caso ocorre a utilização, em geral, respondendo à pergunta "a quem pertence tal coisa?". Benveniste dá um exemplo homérico: "de Zeus (*tou Dios*) é (*esti*) a força suprema". Assim, Aristóteles, na sua *Política*, definindo o que entende por "propriedade" *(ktma)*, diz que a propriedade é como a noção de "parte", "a parte não somente *de outro é* (*allou esti*) parte, mas ainda [é] *de outro* absolutamente; o mesmo ocorre em relação à propriedade".[27] Da mesma forma, usando o verbo "ser" com genitivo, define

---

[25] Outros exemplos: *Odisséia* , XVIII, 232, Telêmaco se queixa que *não possui* auxiliares (εμοι δ ουκ εισιν αρωγοι), isto é, "não existem para mim auxiliares..."; *ibid.*, XX, 365, Teoclímeno diz que *tem* olhos, ouvidos e pés (εισι μοι οφθαλμοι ...), isto é, literalmente, "existem ou são para mim olhos, ouvidos e pés...".

[26] Cf. E. Benveniste, *Problemas de lingüistica geral*, São Paulo, Editora Nacional/EDUSP, 1976, p. 215.

[27] Cf. *Pol.* I, 4, 1254a 8-11.

Aristóteles o que é o escravo 'por natureza', uma propriedade, um *ser de outro* (allou einai).[28]

Como se vê, este uso do verbo *ser*, enquanto próximo da noção de *ter*, não é uma exceção ou uma característica exclusivamente homérica ou arcaica, não é também, no entanto, uma característica exclusivamente da língua grega ou das línguas indo-européias, ao contrário, é um fenômeno relativamente amplo. Aquilo que é uma raridade na maioria das línguas não-indoeuropéias é, justamente, o verbo *ter* enquanto lexema. Na própria língua grega, como na maioria das línguas indo-européias, o verbo *ter* (em grego εχω) é uma inovação relativamente tardia que levou muito tempo para se estabelecer.[29] O verbo *ter*, segundo Benveniste,[30] exprime uma relação de posse e teria evoluído historicamente a partir do verbo *ser*, seria um *ser-de invertido*; isto é, quando se indica a noção de posse com o verbo *ter*, aquilo que, numa expressão de posse com o verbo *ser*, era *sujeito* gramatical passa a ser nesta outra expressão *objeto*.[31] Ocorre assim da posse enquanto *ser-de* para a posse enquanto *ter* uma inversão sintática entre sujeito e objeto, mas não somente sintática. Semanticamente a expressão se transforma: passa-se de uma posse *transitória* para uma posse que ganha *fixidez*. Isto fica bastante claro a partir de alguns exemplos dados

---

[28] Cf. *Pol.* I,5, 1254b 20-21: "é por natureza escravo o que possui a capacidade de *ser de outro* (αλλου ειναι)."

[29] Cf. A. Meillet, "Le développement du verbe avoir", *Antidôron J. Wackernagel,* 1924, pp. 9-13 (*cit.* por Chantraine, in *op. cit.*, p. 392, verbete εχω; e por Benveniste, *op. cit.*, p. 213).

[30] Cf. originalmente in *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, LV, Paris, 1960, pp. 120-126; depois in Benveniste, *Problemas de linguística geral, ed. cit.*, sobretudo, pp. 212-213; Chantraine concorda com essas colocações, cf. *op. cit.* p. 392.

[31] Exemplo: a expressão "sapatos são para mim" quando construída com o verbo *ter* se transforma em "eu tenho sapatos".

pelo próprio Benveniste, sobretudo, aqueles exemplos tirados de línguas africanas. Na língua ewe (Togo),[32] a expressão *"ga le asi-nye"*, literalmente, significa "dinheiro (*ga*) é (*le*) na mão (*asi*) minha (*nye*)", ou seja, "dinheiro está ao alcance da minha mão", e que traduzida na noção de posse expressa com o verbo *ter* se transforma em *"eu tenho dinheiro"*. Da mesma forma, na língua chamada "vai" da Libéria, para expressar a propriedade de uma casa se diz *"casa existe na minha mão"*, ao invés de *"eu tenho uma casa"*.[33] Ora, é evidente que nessas expressões africanas de posse, como naquelas gregas (sobretudo, aquelas construídas com dativo), a posse indica uma transitoriedade que desaparece quando se constróem as mesmas expressões com o verbo *ser-de invertido*, isto é, o verbo *ter*. Nas primeiras expressões se parte das coisas (elas são sujeito gramatical) *para* alguém que as alcança provisoriamente com suas mãos, ao contrário, nas expressões com o verbo *ter* se parte do sujeito proprietário que possui de maneira fixa as coisas, um sujeito que subjaz como proprietário fixo e estável do sentido das coisas.

Certamente, essa inovação lingüística relativamente tardia dos indo-europeus, e não por acaso deles, a transformação da presença *transitória* do *ser* em presença *estável,* em algo que permanece, é inseparável das transformações históricas que levaram da noção de *posse transitória* para a noção de *propriedade privada*. O entrelaçamento dessas duas transformações se manifesta, paradoxalmente, em uma palavra também do vocabulário dito "metafísico", talvez justamente a palavra mais importante da *Metafísica* de Aristóteles, a palavra *ousia*, que nesta obra se costuma traduzir por "substância" ou por "essência".

---

[32] Benveniste nos remete para: D. Westermann, *Wörterbuch der Ewe-Sprache,* I, p. 321.

[33] Cf. Benveniste, *op. cit.*, p. 214.

3. A palavra *ousia*, como se sabe,[34] é o único derivado importante do particípio do verbo *einai* (ser). Possui na língua grega dos séculos V e IV, dois sentidos fundamentais, o sentido filosófico e o sentido utilizado na língua comum. Em textos filosóficos pode nomear uma ampla série de noções: "o que é", "essência", "qüidade", "forma", "o composto de matéria e forma", "o universal", "o ser individual", "o substrato" (enquanto sujeito de uma proposição), a noção de "substância" (que, conforme as interpretações diversas, pode coincidir somente com o "substrato" ou com alguma das noções anteriores).[35] Apesar da multiplicidade dos sentidos filosóficos da palavra *ousia*, no entanto, uma significação geral unifica todas essas noções diversas que ela nomeia: *ousia* filosoficamente significa uma presença que permanece, significa algo que não é transitório, algo que é estável, por oposição, justamente, àquilo que se transforma permanentemente, àquilo que está mergulhado no devir, na absoluta multiplicidade. Isto fica claro a partir do que afirma o próprio Aristóteles no livro Δ da *Metafísica*.

---

[34] Cf. Chantraine, *op. cit.*, verbete ειμι, p. 322. Como observa o autor, "um verbo com este sentido não se presta a fornecer derivados nominais", além de *ousia*, de maneira direta, se derivou o nome εστω (da 3ª pessoa do singular *esti)*, cujo sentido é igual àquele de *ousia*, e algumas outras palavras de pouca importância (excluindo-se evidentemente as palavras compostas).

[35] Cf. entre outros, J. Owens, *The english translation of aristotelian terms*, pp. 139-154, in *The doctrine of being in the aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies of Toronto, 1963; G. G. Granger, *Les trois déterminations de la substance*, pp. 230-235 in *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, PUF, 1977, particularmente, p. 136, nota 2; J.-F. Courtine, *Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'ousia et la compréhension romano-stoicienne de l'être)* pp. 33-87, in P. Aubenque (org.), *Concepts et catégories dans la pensée antique,* Paris, Vrin, 1980

Segundo ele, as duas significações fundamentais de *ousia* são: a *ousia* enquanto *hypokeimenon*, isto é, "o que subjaz" e assim *permanece* sob todas as predicações acidentais; e a *ousia* enquanto um *algo determinado*, isto é, algo que *permanece* na medida em que é *forma* (*morfé*) e *espécie* (*eidos*).[36] A *presença permanente* é assim a geral significação filosófica de *ousia*. Como já Heidegger observara ao comentar *ousia* e *parousia*, "significa a permanência (*Beständigkeit*) na presença (*Anwesenheit*)".[37] É importante ainda ressaltar que, sobretudo, o uso *filosófico* da palavra *ousia* é bastante recente. Parmênides, por exemplo, parece não tê-la utilizado, apesar das suas reflexões sobre a imobilidade,[38] será em Platão e, principalmente, em Aristóteles que a palavra se consagra como conceito filosófico.

Ousia é também relativamente recente no seu uso comum ou usual, no entanto, certamente, este uso é anterior ao filosófico. Tanto é assim que, no seu uso comum, já aparece com bastante freqüência em Heródoto, nos trágicos, e posteriormente, também se conserva nesta utilização comum tanto nos oradores áticos como também mesmo em Platão e Aristóteles. No seu sentido usual ou comum da língua grega dos séculos V e IV significava exatamente uma noção derivada do verbo *ser*, ainda "algo presente", mas, como na sua significação filosófica, não uma presença transitória e sim uma presença estável, uma presença fixa e com permanência, ainda uma presença *para*, e assim uma presença que indica a noção de "posse", mas, mais exatamente, a noção de "posse" enquanto um *ser-de-invertido*, a

[36] Cf. *op. cit.* 1017b, 23-26.
[37] Cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1953, p. 296.
[38] Cf. D. O'Brien, "Index des mots grecs", in P. Aubenque (org.), *Études sur Parmenide*, Paris, 1987, tome I, pp. 119-134. Parmênides parece também não ter utilizado a palavra εστω.

noção de "posse" enquanto *ter* ou, mais precisamente, enquanto "o que se tem", "o que é propriedade". Quando nesse período se designa a noção de "propriedade", a palavra *ousia* é alternada com *kthma* ("o que se possui") e com *ktesis* ("a ação de possuir").[39]

Vejamos alguns exemplos de *ousia* utilizada enquanto "propriedade". Heródoto nos conta que Crésos mandou matar o homem que conspirara contra ele e que "confiscou sua *propriedade* (την ουσιην αυτου)".[40] A palavra *ousia* aparece enquanto "propriedade" também em Sófocles, em Aristófanes, em Eurípedes, em Lísias e em outros autores não filosóficos,[41] mas os exemplos mais interessantes deste uso "comum" são justamente aqueles que aparecem em textos dos autores que, por excelência, consagraram o *outro* uso, o uso "filosófico" de *ousia*: Platão e Aristóteles. Ambos utilizam *ousia* tanto no seu uso "filosófico" ou "metafísico" como no seu uso "comum".

Assim, no livro II da *República* (374a), após descrever o crescimento da primeira comunidade, a expansão das suas terras e das suas riquezas, o personagem Sócrates afirma que será necessário também o crescimento do exército para defender toda

---

[39] Estas duas palavras são derivadas do verbo *ktáomai* que significa "adquirir" e no perfeito "possuir, ser proprietário", possivelmente, este verbo seria aparentado de κτιζω que significou originalmente "ocupar um terreno"; a forma micênica *kitijesi* quer dizer "plantar, arrotear uma terra" e *kitimeno* pode ter significado "lavrado" e daí "individual", justamente por oposição a *kekemeno* que seria "o que é comum"; o particípio perfeito micênico *kekemena* descrevia as terras mantidas em comum, inclusive, a partir dessa palavra levanta-se a hipótese para a explicação, através da raiz *kei-*, da palavra *koinós* ("comum" por op. a *idios*, "particular"); esta última, evidentemente, mais uma palavra do vocabulário "metafísico"; Cf. Chantraine, *op. cit.*, verbetes κταομαι, κτιζω, κοινος.

[40] Cf. Herodotus, I, 92, Oxford, Loeb Classical Library, 1990, vol. I, p. 120.

[41] Cf. in Liddell-Sott, verbete *ousia*.

essa *propriedade* (της ουσιας απασης). Mas, se aqui *ousia* já aparece com o sentido de "propriedade", ainda é de maneira um pouco vaga, neste contexto poderíamos talvez traduzir *ousia* por "riquezas" ou "posses"; ao contrário, no entanto, em célebre passagem do livro III da *República* (416d), *ousia* aparece realmente com o seu sentido mais preciso e mais determinado, ou seja, significando realmente "propriedade", propriedade no sentido plenamente sócio-jurídico. Neste trecho, quando o personagem Sócrates descreve o modo de vida que deverão seguir os guardiães da *polis* projetada, se lê: "Em primeiro lugar, nenhum deles deve possuir nenhuma *propriedade* (ousian) como privada (*idian*), exceto o absolutamente necessário".[42] Aqui, realmente *ousia* expressa a noção sócio-jurídica de "propriedade", como fica explícito não só pela própria proposição citada, como também pelos desenvolvimentos que serão feitos sobretudo até o livro V da *República*. Por exemplo, uma afirmação em 464d, diretamente, explica o que anteriormente fôra chamado de "exceto o absolutamente necessário" e reafirma a negação quase absoluta da *ousia* (isto é, *propriedade*) enquanto privada; assim, referindo-se aos guardiães, diz Sócrates que "exceto o corpo (*tó sôma)*, nada vão *possuir* (εκτησθαι) como particular e todas as outras coisas serão comuns (*tà d'alla koiná*)". Para referir-se à noção de "apropriação" significativamente aqui utiliza o infinitivo do verbo *ktáomai* (εκτησθαι) de onde se derivam as palavras que, juntamente com *ousia*, designam a noção mesma de "propriedade": *ktesis* e *ktema*. E nas linhas seguintes (464d-e), afirma-se justa-

[42] Este trecho, provavelmente por razões ideológicas, em geral, é muito mal traduzido; parece-me fiel a tradução de B. Jowett (que inclusive, em edição já clássica, estabeleceu com L. Campbell o texto da *República*); Jowett traduz esta passagem: "In the first place, none of them should have any property of his own beyond what is absolutely necessary"; (in *The dialogues of Plato*, Ed. Encyclopaedia Britannica, 1955, p. 341).

mente que os guardiães, pelo fato de nada possuírem enquanto propriedade privada, serão livres das lutas internas (*astasiástois*), pois "os homens lutam entre si internamente (στασιαζουσιν) por causa do *ato de apropriação* (κτησιν) das riquezas (χρηματων), das crianças e das famílias (ξυγγενων)". Ainda explicitando esta questão da *ousia* não-privada, em 464b-c, se diz que os guardiães *não terão*, ou melhor, que *não será para estes* a propriedade privada: "é preciso [não] existir (δειν ειναι) para estes (τουτοις) nem casas privadas (*oikias idias*), nem terra, nem qualquer *propriedade* (τι κτημα)".[43] Como se vê, nestas passagens da *República*, fica clara a continuidade semântica entre o verbo *ser* (*einai*) e o verbo *possuir* (*ktaomai*), assim como, particularmente, a continuidade semântica das suas derivações: *ousia*, *ktesis* e *ktema*, respectivamente, *propriedade*, *o ato de possuir*, *o que se possui*. Nestas passagens da *República*, para expressar a noção de *propriedade* e aquela da *ação de possuir*, com diferenças apenas de nuances sintáticas, se alternam as formas nominais *ousia*, *ktesis* e *ktema*, como também os verbos dos quais elas derivam, o verbo *ser* e o verbo *ktaomai*.[44]

Se isto ocorre em passagens dos *Diálogos*, no entanto, como se sabe, nos textos platônicos não existe nenhuma tentativa maior no sentido de separar nem os problemas ditos "filosóficos" dos problemas ditos "cotidianos", nem as palavras ditas "metafísicas" das palavras ditas "comuns". Seria talvez por isso mesmo, por uma suposta "inocência" conceitual e por uma su-

[43] Observe-se que aqui neste trecho temos mais um exemplo significativo do verbo *ser* utilizado com dativo, substituindo o verbo *ter*, e expressando assim a noção de *ser-para*, uma *presença* que aqui é negada aos guardiães, a *presença* da *propriedade* (*ktema*).

[44] Evidentemente, nestas passagens aparece também o verbo *ter* (εχω): "os que têm (οι εχοντες) as casas e as refeições em comum, nenhum deles possuirá (κεκτημενου) nada enquanto privado..." (458c-d).

posta "frágil" reflexão a respeito da linguagem, que os *Diálogos* puderam cometer tal espantosa homonímia, tão perigosa equivocidade, aquela de designar, com a mesma palavra *ousia,* tanto a presença filosófica do Ser e das idéias como a presença material e terrena da propriedade? Infelizmente, (infelizmente, para grande parte do pensamento contemporâneo) o mestre da caça às homonímias da linguagem, Aristóteles, também comete essa grave e reveladora homonímia.

Não é exagerado dizer que a palavra e o conceito fundamental da *Metafísica* de Aristóteles é exatamente a palavra *ousia.* Basta dizer que das *aporias* enumeradas no livro *béta*, as quais são os problemas fundamentais que serão tratados nos outros livros da *Metafísica*, nenhuma delas é separável da questão da *ousia.* Cinco delas são diretamente voltadas para a determinação da noção de *ousia*: a quarta *aporia* pergunta se existem *ousiai* não sensíveis; a oitava pergunta se existe algo além da *ousia* pensada como um composto de matéria e forma; a décima primeira pergunta se o Um e o Ser são *ousiai*; a décima quarta pergunta se os seres matemáticos são *ousiai*; e a décima quinta (ou "sem número")[45] pergunta se existem outras *ousiai*, além das coisas sensíveis e dos seres matemáticos.[46] Por outro lado, tanto quando pergunta pelo objeto e pela delimitação da "ciência procurada" (*aporias* 1ª, 2ª, 3ª e 5ª) quanto quando pergunta pela natureza dos princípios (*aporias* 6ª, 7ª, 9ª, 10ª, 12ª e 13ª), os problemas são formulados em torno da noção fundamental de *ousia.* Por exemplo, a terceira *aporia*, ao perguntar pela "ciência procurada", indaga se uma só ciência estudará todas as *ousiai*; já a sexta *aporia*, ao perguntar pela natureza dos princípios, indaga se

[45] Designada assim pois não aparece na primeira enumeração, aquela do capítulo primeiro do livro *béta*, sendo enunciada só no cap. 6, 1002b, 12-32.

[46] Aqui Aristóteles está se referindo aos platônicos, como se sabe, nos livros M e N justamente negará que os seres matemáticos sejam *ousiai.*

os princípios da *ousia* são os gêneros ou as partes constituintes. Assim pode-se dizer, em certo sentido, que a "ciência procurada" é a ciência da *ousia*, os princípios a serem determinados são também os princípios da *ousia* e que a metafísica aristotélica, antes de tudo e primeiramente, seria não tanto uma *onto-logia*, mas sim, muito mais, uma *ousio-logia*.

Ora, espantosamente (e luminosamente), quando passamos da *Metafísica* para a *Política* de Aristóteles, vemos que reaparece a palavra *ousia*, agora com o sentido exatamente de *propriedade*. *Ousia*, agora na *Política*, mais uma vez, é uma noção fundamental. Como naquelas passagens da *República*, na *Política*, alternam-se *ousia*, *ktema* e *ktesis*. Por exemplo, em 1253b 31-32, escreve: "a *propriedade* (*ktema*) é um instrumento para a vida, e a *apropriação* (*ktesis*)[47] uma multiplicidade de instrumentos, e o escravo é uma *propriedade* animada (*ktema ti empychon*)". Mais adiante (1261b 22-23), comentando uma teoria comunista escreve: "neste caso cada um chamará seu cada filho e sua cada mulher e o mesmo ocorrerá a respeito da *propriedade* (*peri tes ousias*)". Logo em seguida (1261b 26), comentando o mesmo problema, a teoria da comunidade de mulheres e crianças, acrescenta que "semelhantemente ocorrerá com a *propriedade* (*ten ousian*)". Mas, o seguinte trecho (1266A 37-40), sobretudo, mostra com mais evidência ainda a igualdade semântica entre *ousia* e *propriedade*:

> "segundo alguns, o problema a respeito da boa distribuição das *propriedades* (*tas ousias*) é o principal; pois é a partir destas, dizem eles, que se produzem todas as revoluções (*stáseis*); por isto Faléas de Calcedônia foi o primeiro a sustentar que é

[47] Tricot, por exemplo, aqui traduz "propriété"; cf. *op. cit.*, p. 35.

> necessário serem iguais as *propriedades* (*tas kteseis*) dos cidadãos".

Como se vê, aqui é inquestionável o uso sinônimo que faz Aristóteles entre *ousia* e *ktesis*, no espaço de duas linhas, referindo-se ao mesmo objeto (a propriedade), o autor alterna as duas palavras. Outro exemplo similar aparece em 1267b 9-10: "por outro lado, a eqüidade da *propriedade* (την ισοτητα της ουσιας) de que falou [Faléas] é criticável; pois igualiza somente a *propriedade* da terra (την της γης κτησιν)..." Como se vê, mais uma vez, Aristóteles alterna enquanto sinônimas as palavras *ousia e ktesis*. Mais exemplos de Aristóteles usando na *Política* a palavra *ousia* (e esta designando a noção de "propriedade") podem ser citados até a exaustão: só entre 1266B e 1267B, no espaço assim de apenas uma página, Aristóteles utiliza mais de dez vezes a palavra *ousia* para designar "propriedade".[48]

4. Como se vê, o vocabulário dito "metafísico" é incontestavelmente originado na linguagem comum e, sobretudo, extraído de matrizes extremamente concretas e fundamentais da vida social dos homens. Nesta breve análise que fizemos, e que certamente pode e deve ser aprofundada, notou-se já que três matrizes fundamentais apareceram. Uma primeira vinculada ao trabalho humano: *energéia* (ato), *dynamis* (potência), *hylé* (matéria). Uma segunda vinculada à família: *génos* (gênero), *gignestai* e *tó gignómenon* (que indicam a noção de devir). Uma terceira vinculada à propriedade: *einai* (ser), *ousia* (fundamentalmente, substância ou essência) e *koinon* (o que é comum).[49] Evidentemente, as três matrizes, *trabalho humano*, *família* e *propriedade*, se cru-

[48] Cf. 1266b, linhas 9, 11, 15, 19, 25, 27, 29; 1267a linhas 4, 29, 31, 38; 1267b linhas 5, 9.

[49] Cf. a respeito desta palavra nota 39.

zam e se interdeterminam em diversos sentidos. Por exemplo, toda a discussão a respeito da *ousia* tanto na *República* como na *Política* aparece enquanto inseparável da discussão a respeito da família (o problema das mulheres e das crianças). Provavelmente, continuando a análise do vocabulário dito "metafísico", seja difícil justamente encontrar uma palavra que não tenha relação com alguma dessas três matrizes.[50] No entanto, certamente, partindo da posição de Aubenque, poder-se-ia dizer que toda esta análise é inútil e mesmo nada original.[51] Qualquer bom conhecedor da língua grega sabe o sentido não-filosófico dessas palavras ditas "metafísicas" e se, realmente, elas têm outro sentido "usual" ou "comum" vinculado a qualquer matriz objetiva que seja, isto pouco importa. As palavras filosóficas ou "metafísicas" se definem semanticamente no interior de um sistema fechado de proposições e significam apenas e tão somente o que foi postulado por estas proposições. Desta maneira, por exemplo, *ousia* nas

[50] Ou, pelo menos, com alguma matriz concreta das relações sociais; uma quarta matriz também importante que aqui não analisamos é aquela vinculada à noção de *poder*; ainda que esta talvez seja redutível às anteriores e sobretudo a partir da matriz *propriedade*; pensamos em palavras como *arché* e *aitia*: como comenta Chantraine, *arché* foi aproximada etimologicamente de ορχαμος (terreno cercado) e de ορχος (terreno cercado de vinhas), remetendo assim também à noção de propriedade; da mesma forma, *aitia* aproximou-se de ainumai (tomar) e de aisa (parte de saque, lote), daí *aitios* como "que tem parte a", donde o desenvolvimento posterior para o sentido jurídico de "responsável" e aquele de *aitia* enquanto "culpa, acusação", e filosoficamente "causa".

[51] Heidegger, por exemplo, já escrevera: "Todas essas determinações do Ser se fundam e se mantém reunidas no que, sem investigarem o sentido do Ser, os gregos experimentavam e chamavam de *ousia* ou de maneira mais completa *parousia*. A falta de reflexão costumeira traduz *parousia* por "substância" e assim não lhe atinge o sentido. Em alemão há uma expressão adequada para dizer *parousia* na palavra *An-wesen*. *An-wesen* significa cortiço (*Hofgut*), uma propriedade fechada em si mesma de uma fazenda (*Bauerngut*)." (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, M. Niemeyer, p. 46; trad. cit. de E.C. Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 88.

proposições da *Metafísica*, no interior de uma ciência teorética, nada teria a ver com a *ousia* dos enunciados de Heródoto, que a pronuncia em linguagem cotidiana, e nada teria a ver também com a *ousia* das proposicões da *Política,* uma ciência prática, e por isso contaminada pela semântica da empiricidade.

Compreendem-se estas postulações e para refutá-las seria necessário uma longa e trabalhosa análise comparativa das proposições no interior de ambos os domínios. No entanto, nos limites deste artigo, podemos desde já dar ao menos um exemplo, e bastante significativo, de como os dois domínios realmente se interpenetram também ao nível das proposições.

Tomemos mais uma vez a noção de *ousia*. Agora ao nível das *proposições*. Referindo-se aos chamados "platônicos", como se sabe, Aristóteles os critica na *Metafísica* por terem pensado os universais como *ousia*. Diz Aristóteles no livro B, 1002B 29, que para eles, os platônicos, "cada uma das idéias é *ousia* e nenhuma existe por acidente". Mas, para Aristóteles, as idéias enquanto universais são algo comum (*koinón)* e, no entanto, a *ousia* jamais pode ser algo comum. Segundo Aristóteles, a *ousia* tem que ser sempre algo individual. Como afirma em B, 6, 1003a 5 e sgs: "[os que] são universais não podem ser *ousiai*, pois todo termo comum não significa um ser individual (*tóde ti*), mas sim, uma qualidade, enquanto que a *ousia* é um ser individual (*tóde ti*)". Da mesma maneira, opondo o individual ao universal, escreve Aristóteles no livro Z, 16, 1040b 25 sgs.: "Um ser uno não existe em muitos lugares ao mesmo tempo, enquanto o que é comum (*tó koinón*) se encontra ao mesmo tempo em muitos lugares". Reafirmando que nenhum dos universais é ousia, argumenta Aristóteles no livro Z, 13, 1038B 35: "É evidente que nenhum dos universais é *ousia*, como também o mostra o fato de que nenhum predicado comum significa um ser individual (*tóde ti*), mas sim, antes, uma qualidade". Assim, para Aristóteles, o

universal não é e não pode ser *ousia*, e este seria um dos erros "metafísicos" fundamentais dos platônicos, ou talvez mesmo o erro fundamental dos platônicos e o eixo a partir do qual se deveria refutar a teoria das idéias. Como diz o próprio Aubenque:[52] "Toda a crítica do platonismo se resume na reprovação que Aristóteles endereça a Platão de ter feito da Idéia, entendida como universal, uma essência (ou seja, *ousia)*".[53]

Ora, comparemos este conjunto de proposições "metafísicas" a respeito da *ousia* com aquelas que aparecem na *Política*, particularmente, com aquelas que também se referem criticamente aos platônicos. Como se sabe quase todo o livro II da *Política* é dedicado a refutar, sobretudo, os platônicos quanto à questão da *ousia*, mas agora a *ousia* pensada enquanto "propriedade". Surpreendentemente, apesar da aparente diferença absoluta entre os dois domínios, como na *Metafísica*, aqui na *Política*, Aristóteles dirá, mais uma vez, contra os mesmos platônicos, praticamente a mesma proposição, ou seja, que *'a ousia não pode ser algo comum'*. Por exemplo, em 1263B 19-20, ele escreve que a legislação platônica aparece como fascinante, sobretudo, para aqueles que acreditam que os males existentes hoje nas cidades "surgem de que não é comum a ousia (δια το μη κοινην ειναι την ουσιαν)". E um pouco mais adiante, explica Aristóteles que estes homens que escutam os discursos platônicos sobre a *ousia* se enganam. Em 1263B 22, afirma que os males das cidades não nascem da ausência de comunidade da *ousia*, mas sim, da perversidade (μοχθηριαν) dos homens; pois, diz ele, constatamos que os possuidores de bens em comum tem entre eles conflitos mais frequentes "que os cidadãos que possuem de maneira separada as propriedades *(tas ousias)*".

---

[52] Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, PUF, 1977, p. 459.

[53] Como se sabe, Aubenque traduz *ousia* por essência; cf. suas observações in *ibid.*, p. 136, nota 2.

Diversas outras passagens do livro II afirmam e reafirmam, como na *Metafísica*, que a *ousia* não pode ser algo comum.

Como se vê, no caso altamente significativo da palavra *ousia*, não só a palavra é repetida na *Metafisica* e na *Politica*, como também, praticamente, repete-se nestas duas obras a mesma proposição, *'a ousia não pode ser algo comum'*; além disso, é também esta mesma proposição que separa fundamentalmente Aristóteles dos platônicos tanto na *Metafísica* como na *Política*. Seriam tais espantosas coincidências produtos do mero acaso? Ou, ao contrário, como certamente é bem mais provável, as matrizes concretas enraízadas nas práticas sociais e históricas dos homens, de onde se originaram a maioria das palavras do vocabulário filosófico, são, na verdade, altamente significativas e reveladoras do sentido mais subterrâneo de todas as proposições metafísicas?[54]

Pensando nessas matrizes concretas que antecedem os conceitos metafísicos, poderíamos, certamente, ainda perguntar e suspeitar: as diversas gigantomaquias da filosofia ocidental, sobretudo a partir de Aristóteles, ocorrendo na obscuridade de palavras e proposições ininteligíveis para os "vulgares", projetando e prometendo sábias revelações e magníficas ciências procuradas, seriam muito mais do que véus *ousiológicos* lançados sobre as coisas que são? Nesse sentido, compreender-se-ia bem tal obscuridade. Talvez, mais do que *physio-logias*, que *héno-logias*, que *teo-logias*, que *onto-logias*, e ainda que *epistemo-logias*, talvez, também mais do que *o esquecimento do Ser*, todas essas obscuras palavras e proposições, que constituem a "história" do pensamento ocidental, tenham sido apenas e tão

[54] Pense-se na célebre proposição da *Metafísica* aristotélica 'o ser não é um gênero': gênero é *génos* e assim também *família*, ora, na *Política* e na *Ética a Nicômaco* podemos encontrar proposições similares, mas então a partir de conteúdos concretos. Venho já trabalhando sobre esta temática.

somente *ousio-logias* e assim, ainda apenas e tão somente, diversas maneiras *inversas* de dizer (e de praticar) a presença não transparente do que é ser. Isto afinal, em certo sentido, é o que confessa o próprio Aubenque, naquele artigo do qual partimos:[55] "o que nos ensina Aristóteles é que não existe discurso inteiramente transparente, isto é, que deixa transparecer sem filtragem residual a própria realidade". Todo discurso, diz ainda Aubenque, "inclusive o discurso científico, é metafísico", e acrescenta: "A metafísica é a tópica explícita destes lugares comuns a uma época e para um discurso dado. Neste sentido, fazer metafísica comporta ao menos a vantagem negativa de não se deixar dominar, e manipular, por uma 'metafísica' ou, se se quiser, uma ideologia que seria aquela dos outros".[56] Caberia, no entanto, ainda perguntar: quem sempre e insistentemente foram (e são) os *outros* para a metafísica ocidental?

[55] Cf. *op. cit.* p. 325
[56] Cf. *id., ibid.*

O NASCIMENTO DO HERÓI NO ESCUDO DE HERACLES

*Jaa Torrano**

O *Escudo de Heracles*, datado da primeira metade do século VI a.C., teve sua importância e influência registrada na pintura de vasos, com a cena de Heracles e Cicno, que se tornou grandemente popular em Atenas. A autoria desse poema foi objeto de controvérsia desde a antigüidade. O argumento anteposto ao texto diz que os versos 1-56 se encontram no livro IV do *Catálogo* (outro poema atribuído a Hesíodo) e que por isso Aristófanes de Bizâncio suspeitou não ser Hesíodo o autor, mas um outro, decidido a imitar o "Escudo" homérico; a seguir, em defesa da autoria hesiódica, o argumento cita três outros nomes favoráveis à autenticidade.

Em nosso tempo, L. Andersen[1] e J. Vara Donado[2] tentaram provar com recursos estilísticos e estatísticos a autenticidade da atribuição hesiódica do *Escudo de Heracles*, mas outros impor-

* Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

[1] L. Andersen, "The shield of Herakles; Problems of genesis", in *C&M*, 30, 1969.

[2] J. Vara Donado, "Contribución al conocimiento del escudo de Heracles: Hesíodo, autor del poema", in *CFC*, 4, 1972.

tantes estudiosos, tais como R. Janko, por exemplo, não se deixaram convencer.[3]

Cônscios de que a decisão sobre a autoria do *Escudo de Heracles* ultrapassa os limites de nossa competência, pensamos no entanto que o problema da autoria, ainda que pudesse alcançar uma solução unânime entre os especialistas, configura-se como uma questão estranha à lógica interna do texto mesmo.

Por que alguém tomaria 56 versos a um poema tradicionalmente conhecido para iniciar a construção de outro poema? Neste caso, certamente porque as noções de "autoria" e de "texto fixo" são estranhas à sua experiência da palavra e do canto. A ausência de ambas essas noções é um traço característico das culturas orais e ágrafas e especialmente da assim chamada "composição oral". Nessas culturas, que ignoram ou desdenham a escrita, o cantor trabalha com um repertório de fórmulas (versos ou segmentos de versos pré-fabricados) e de seqüências narrativas, elaborado e reelaborado por sucessivas gerações. Assim, segundo modelos impostos pela tradição, ele combina esses elementos herdados ao compor o seu canto perante seu público, sendo o canto mesmo considerado um dom da Divindade que o inspira.

Se se data o *Escudo de Heracles* da primeira metade do século VI a.C., os gregos nessa época já faziam amplo uso da escrita e já tinham bem sólida noção de autoria literária e artística. Entretanto, o espírito de nosso poema é piedoso e retrógrado, está preso à tradição épica e a concepções religiosas já ultrapassadas em diversos meios entre os gregos dessa mesma época. Assim, neste poema, possíveis nomes de artistas humanos são elididos em favor da atribuição de diversos artesanatos a Deuses que lhes presidem a fabricação. Heracles "pôs grevas de

[3] Cf. R. Janko, "The shield of Herakles and the legend of Cyknus", in *CQ*, 36, 1986, p. 36.

oricalco rutilante,/ ínclitas dádivas de Hefesto" (v. 123 s.),[4] "depois (...) o corselete/ belo, brônzeo, multidedáleo, que lhe deu/ Palas Atena" (v. 124 s.).[5] "Hefesto fabricou o escudo grande e grosso" (v. 319).[6] A vitória mesma de Heracles sobre Cicno e depois sobre Ares se deve à presença e aos conselhos de Palas Atena. Talvez, para quem compôs este poema, de acordo com estas concepções religiosas próprias da tradição épica, uma fórmula como *dôra Theáon* ("dons das Deusas") fosse a completa explicação da autoria do poema.

Aliás, há hoje marcante tendência a considerar a integridade do poema em sua coesão interna. M. van der Valk[7] a esse respeito impôs argumentos decisivos, ao estudar a composição da descrição do escudo, nos versos 139-320. Traços marcantes do pensamento religioso grego, presentes no *Escudo de Heracles* desde os primeiros versos, fazem do poema um texto íntegro, de notável coerência interna.

Não poderíamos, por isso, concordar com Paul Mazon,[8] quando em seu tempo escreveu que "o início do *Escudo de Heracles* é sem relação direta com o que lhe dá seqüência: é uma longa exposição das circunstâncias que cercam o nascimento de Heracles". A nosso ver, a lógica interna do texto motiva e justifica esse início.

É próprio do pensamento teogônico explicar a natureza individual pelo nascimento do indivíduo ou circunstâncias desse

---

[4] Cf. *Hesiodi Theogonia opera et dies scutum edidit Friedrich Solmsen*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

[5] *Id., ibid.*

[6] *Id., ibid.*

[7] M. van der Valk, "Le bouclier du pseudo-Hésiode", in *REG*, 79, 1966, pp. 374-375.

[8] P. Mazon, in Hésiode, *Theogonie; Les travaux er les jours; Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

nascimento. A natureza de um Deus se explica pela inserção em sua linhagem genealógica. A vitória de Heracles e a presença de Palas Atena junto a ele também se explicam pelas circunstâncias de seu nascimento.

Este nascimento é narrado de duas vezes: 1) Primeiro, de um ponto de vista divino, é narrado pelas Deusas Musas, de quem o cantor, partícipe, é a imagem terrena, porta-voz entre os homens. As Deusas por sua onipresença são onividentes e constituem a garantia da veracidade do relato ao revelar os desígnios e a ação de Zeus, nesse nascimento heróico, e ainda ao proclamar a beleza e as virtudes de Alcmena, que perante todas as outras mortais permanecem insuperáveis. 2) Depois, de um ponto de vista heróico, é narrado por Heracles mesmo, quando, ao defrontar-se com Cicno e seu pai Ares, rememorou o próprio nascimento, fixando assim sua identidade e destino batalhador e haurindo assim as forças necessárias ao combate iminente. Nessa fala de Heracles a .seu "cocheiro poderoso Iolau" (v. 77),[9] há piedosa humildade e os limites inerentes ao ponto de vista próprio desta fala não comportam referência aos desígnios e ações de Zeus Pai.

1) *O nascimento do herói, do ponto de vista divino*

Ou a qual deixando palácio e terra pátria
veio a Tebas com o guerreiro Anfitrião:
Alcmena, filha de Eléctrion impele-tropas.
Esta excedia a grei de femininas mulheres
na forma e no porte, na mente não havia rival
dentre as filhas de mortais com mortais.
De sua fronte e das pálpebras sombrias
eflúvios eram como os de áurea Afrodite.

[9] Cf. *op. cit.*

Ela ainda assim no ânimo honrava o esposo
como ninguém das femininas mulheres honrou.
Sim, este suplantou-lhe o nobre pai e matou-o
irado na lide dos bois, deixou a terra pátria
e suplicou em Tebas a escutíferos cadmeus.

Aí habitava palácio com a pudica esposa
privado porém do amor diário, nem podia
ir ao leito da Electrionida de belos tornozelos
antes de punir a morte dos irmãos magnânimos
da esposa e com árdego fogo acender aldeias
dos homens heróis táfios e teleboas.
Tal era o pacto, Deuses foram testemunhas
cujo rancor receava, urgia o mais rápido
perfazer a proeza que Zeus lhe impunha.
Com ele, ávidos de guerra e de batalha,
beócios cavaleiros a bufar sobre escudos,
lócrios lutadores e foceus magnânimos
seguiram, à frente o bravo filho de Alceu
jubiloso das tropas. O pai de homens e Deuses
outro ardil urdia no ânimo: para os Deuses
e os homens come-pão criar defensor do mal.
Saltou do Olimpo a tramar no ânimo,
desejando amor de mulher bem cinturada,
à noite. Logo tocou o Tifônio e de lá
chegou ao Fício altíssimo o sábio Zeus.
Aí pousado meditava no ânimo obras divinas.
Na mesma noite uniu-se no leito e no amor da
Electrionida de belos tornozelos, perfez o anseio.
Nessa noite Anfitrião impele-tropas claro herói
perfeita a proeza chegou ao seu palácio,
nem foi aos servos nem aos pastores do campo
não antes de subir ao leito de sua esposa,
tal desejo tomava o pastor de tropas.
Como alguém escapa alegre do infortúnio

de doença dolorosa ou de cruel cadeia
assim Anfitrião perfez áspera fadiga
e alegre e amoroso entrava em casa.
Toda noite deitou-se com a pudica esposa
a gozar os dons de áurea Afrodite.
Submetida ao Deus e ao homem valoroso,
em Tebas de sete portas gerou dois gêmeos,
não por igual prudentes, irmãos ambos,
um inferior, o outro o melhor homem,
terrível e poderoso, o forte Heracles.
A este ela pariu por Zeus negras-nuvens,
e a Íficles pariu pelo lanceiro Anfitrião.
Distinta prole: um, unida a homem mortal,
e outro, a Zeus Cronida, rei dos Deuses todos.

2) *O nascimento do herói, do ponto de vista heróico*

Ele então falou ao cocheiro poderoso Iolau:
"Ó herói Iolau, o mais caro dos mortais todos,
contra Imortais venturosos que têm o Olimpo
Anfitrião pecou ao ir à bem coroada Tebas,
deixando Tirinto, bem construída fortaleza,
matador de Eléctrion por bois latifrontes,
e suplicou a Creonte e Henioca de longo véu.
Estes o acolhiam e ofereciam todo sustento
como é justo aos súplices e honravam de cor.
Vivia largo com Electrionida de belos tornozelos,
sua esposa e logo nós no curso dos anos
nascemos, nem no porte nem na mente símeis,
teu pai e eu. Zeus lhe arrebatou o juízo,
ele abandonou o seu palácio e os seus pais,
mísero foi honrar o delinqüente Euristeu,
arrependido depois muito lamentava
ao suportar o erro, mas era irrevogável.

E a mim o Nume impôs ásperas provas.
Eia, amigo, tem rápido as rédeas purpúreas
dos cavalos velozes, põe coragem no peito,
tem reto o ágil carro e fortes velozes cavalos,
não temas o estrondo de Ares homicida
que estridente percorre o bosque sagrado
do luminoso Apolo arqueiro soberano;
cruel que seja, há de saciar-se de guerra!"

A "DIFERENÇA ORIENTAL" DE VOLTAIRE A MARX

*João Quartim de Moraes**

O Oriente como diferença: a Humanidade implodida

O Oriente pode não ser simplesmente o nome que o Ocidente dá a seu Outro. Que o seja em certa medida, prova-o a conotação quase irônica de que se reveste atualmente o "orientalismo", isto é, a disciplina consagrada ao estudo das línguas, dos costumes, das instituições, etc., dos "povos orientais". É preciso, todavia, notar que o reconhecimento, um tanto quanto tardio, por parte do Ocidente dos preconceitos etnocêntricos investidos no olhar pretensamente científico de seus "orientalistas" não chegou até sua necessária conseqüência léxica. Pois se a palavra Oriente suscita reservas intelectuais, seu oposto geográfico, a palavra Ocidente, mantém seu prestígio semântico e até ideológico. Esta simples sobrevivência de um Ocidente sem Oriente fornece matéria para reflexão. Mesmo não se levando em conta o significado abertamente ideológico que lhe conferem os meios racistas do "primeiro mundo", não se pode negar que a palavra remete sempre a um certo corte na própria idéia de Humanidade,

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

opondo um ramo paradigmático (aquele que dominou pela técnica as forças da Natureza e inventou as formas de sociabilidade permitindo o desabrochar do indivíduo) aos ramos periféricos compostos desta larga maioria da espécie humana que a minoria ocidental tinha submetido a seu jugo imperial.

Queremos, pois, interrogar o sentido antropológico da polarização Ocidente-Oriente tal como se anuncia na sintomática sobrevivência no plano econômico, diplomático, cultural, etc., de um Ocidente sem Oriente. Decerto, novas oposições (Primeiro Mundo/Terceiro Mundo, Norte/Sul) vieram sobrepor-se àquela que interrogamos. Superpor-se, justamente, e não substituir. Para sermos mais exatos: são palavras novas que cobrem, no essencial, idéias velhas. O que é, no essencial o Primeiro Mundo senão o velho Ocidente reforçado pelo Japão? Acrescente-se a Rússia atual e alguns outros Estados oriundos do desmantelamento da União Soviética e teremos o Norte. O Terceiro Mundo, como o Sul e como outrora o Oriente, designa os povos periféricos. Assim pois, estes dois mais recentes pares de opostos remetem a sua antiga matriz. Por isso, interrogando-lhe o sentido antropológico, podemos supor que contém o princípio de explicação das duas outras oposições que a ela vieram se sobrepor.

Nossa questão pode pois se colocar globalmente nos seguintes termos: qual é o alcance objetivo da diferença entre os dois ramos da Humanidade à qual remete a idéia de Oriente? O simples fato de que a origem desta idéia seja "ocidental", envolve-a imediatamente numa legítima suspeita. Sem nos alongarmos demais, lembremos o contexto histórico em que ela se tornou o tema e o objetivo do debate sobre a identidade e a diferença humana.

É óbvio, mas não nos parece inútil sublinhá-lo, que nunca houve "descoberta" do Oriente no mesmo sentido em que falamos de descoberta da América. Marco Polo foi um viajante, Cristovão

Colombo um conquistador. Dois séculos os separam, mas sem dúvida as maravilhosas notícias sobre a China trazidas pelo fascinante Veneziano deixaram uma impressão profunda na imaginação do astuto Genovês. Os irmãos Elisée e Onésime Reclus, em todo caso, no notável estudo que consagraram à China, sublinharam a ironia histórica de missão de Colombo. Obcecado pelos relatos de Marco Polo, ele pretendia atingir o Extremo Oriente atravessando o grande Oceano Ocidental. Conseguiu apenas descobrir a América!

> "Marco Polo tinha atingido e percorrido a China pela via do Ocidente, seguindo primeiro os caminhos batidos que partem das beiras do Mediterrâneo. Colombo, mais audacioso, quis alcançar o litoral de Cathay, abordar as minas de ouro de Zipango, navegando ao redor do globo, em sentido inverso ao seguido pelo veneziano; mas foi detido em sua rota pelas costas do Novo Mundo. Ele não alcançou nem o Japão nem a China, embora até sua morte tenha querido crer e fazer crer no sucesso de sua viagem à Ásia Oriental".[1]

Sintomaticamente, os dois ilustres geógrafos caracterizaram o caminho percorrido por Marco Polo como "a via do Ocidente", embora este, para alcançar a China, tenha se dirigido para o Oriente no sentido geográfico e astronômico do termo. Ele só seguiu a "via do Ocidente" no sentido histórico e político da palavra, isto é, percorrendo primeiro as terras que estavam ou tinham estado sob o domínio do mundo greco-romano e depois da Cristandade.

---

[1] Élisée et Onésime Reclus, *L'Empire du milieu*, Paris, Hachette, 1902, p. 14.

Os Ocidentais, como se sabe, ultrapassaram rapidamente o obstáculo enfrentado por Colombo. Os Jesuítas, os mercadores, as expedições coloniais refizeram, com crescente freqüência, mas pela via marítima e num espírito bem diferente daquele que tinha animado a aventura de Marco Polo, a viagem ao Japão e à China.

A colonização ocidental progrediu lentamente, embora de forma inexorável, nos séculos XVI e XVII. Ela começou a se acelerar no século XVIII, que foi na Europa, o das Luzes. É então que o Oriente torna-se uma "idéia filosófica".[2] Os relatos dos viajantes tinham, entretanto, acumulado descrições da China, da Tartária, da Pérsia, do Império do Grande Mogol, etc., entre os quais as *Viagens contendo a descrição dos Estados do Grande Mogol, do Hindustão, do Reino da Cachemira, etc.*, obra de François Bernier, publicada em Amsterdam em 1710. O autor, que tinha sido médico de Aurangzeb, imperador mogol do Hindustão, formulou uma tese destinada a suscitar um dos mais importantes, senão o mais importante, dos debates sobre as causas objetivas da diferença entre os destinos históricos do Ocidente e do Oriente. Segundo ele, a Turquia, a Pérsia e o Hindustão "suprimiram o 'meu' e o 'teu' relativamente aos bens fundiários"; no "Império do Mogol', "todas as terras... pertencem ao Príncipe".[3]

Bernier foi muito lido e discutido no século XVIII, mas foi no século seguinte que encontrou o mais ilustre e sem dúvida mais entusiasta de seus leitores: Karl Marx. Numa carta a Engels, data de 2 de junho de 1853, após declarar que sobre "a formação das cidades no Oriente, não há leitura mais eloqüente,

---

[2] A expressão, no sentido em que a empregamos, foi forjada por Étiemble em *L'Orient philosophique*. Maurice Godelier retomou-a no prefácio a *Sur les sociétés pré-capitalistes*, Paris, Éditions Sociales, 1973, pp. 31-32.

[3] Citamos *apud* Godelier, *ibid.*, p. 32.

mais brilhante e sobretudo mais convincente do que o velho François Bernier", cita longas passagens das *Viagens...*, para proclamar em seguida, à guisa de conclusão: "Bernier descobre com muita justeza a forma fundamental de todos os fenômenos do Oriente... no fato de que não existia *propriedade fundiária privada*. Esta é a verdadeira *chave* do céu oriental"[4] (grifado por Marx).

Engels, em sua resposta, a 6 de junho, apóia e desenvolve a interpretação de seu amigo:

> "A ausência de propriedade privada é, com efeito, a chave de todo o Oriente. Sobre ela, repousa a história política e religiosa. Mas donde vem que os orientais não chegam à propriedade fundiária, mesmo sob forma feudal? Creio que isto se deve principalmente ao clima, aliado às condições do solo, sobretudo nos grandes territórios desérticos que vão do Sahara, através da Arábia, da Pérsia, da Índia e da Tartária, até os altos planaltos asiáticos. A irrigação artificial é aí a condição primeira da agricultura; ora dela se encarregam ou as comunas ou as províncias ou então o governo central".[5]

A história política e religiosa do Oriente é certamente bem mais complexa do que o sugere o co-fundador do materialismo histórico. Mesmo no plano econômico, a existência de um feudalismo japonês é amplamente admitida pelos pesquisadores marxistas e não marxistas de nossa época. Não deixa, entretanto, de ser verdade que buscando explicar a singularidade do Oriente pelo caráter comunitário/coletivo de sua agricultura e fazendo-o decor-

---

[4] Cf. Marx-Engels, *Correspondance*, tomo III, Paris, Éditions Sociales, 1972, pp. 378-380.
[5] *Ibid.*, pp. 384-385.

rer das particularidades do solo e do clima, Engels colocou liminarmente o debate no terreno das hipóteses científicas. Esta visão teórica se colocava pois frontalmente contra as interpretações metafísicas da "diferença" oriental, as quais por insistir exageradamente na irredutível originalidade dos povos e civilizações asiáticos e d'"além-mar" em geral acabavam concebendo o Oriente como o outro do Ocidente, isto é, como resultado de uma ruptura e como expressão de uma carência na evolução da Humanidade.

Voltaire, Raynal, Diderot e o Oriente das Luzes

O *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* não faz parte das obras mais conhecidas de Voltaire, mas constitui certamente um de seus trabalhos mais ambiciosos e originais.[6] Mesmo porque inclui na verdade duas obras, o *Ensaio...* propriamente dito e *A filosofia da história*, publicada em 1765 e reunida ao *Ensaio...* em 1769 sob o título de *Discurso preliminar*.[7]

A filosofia da História que propõe Voltaire nesta dupla obra retoma os principais temas e argumentos que haviam inspirado o conjunto de sua atividade intelectual: a identidade fundamental da condição humana tal como decorre das relações naturais; a beleza moral "das populações da América e da África", que "são livres", enquanto que os camponeses europeus "não têm sequer a idéia da liberdade": a crítica de todas as formas de superstição, etc. Sabemos entretanto que para ele, como para a Filosofia das Luzes em geral, a homenagem prestada às rudes vir-

---

[6] *Essai sur les moeurs, Oeuvres complètes*, vol. 11, Paris, Garnier, 1878.

[7] A elaboração do *Essai...* na versão final que até nós chegou, passou por várias peripécias editoriais, reconstituídas por Beuchot no esclarecimento introdutório à edição que serviu de base à de 1878. Cf. *loc. cit.*, pp. VIII-IX.

tudes do bom selvagem e à antiga sabedoria dos Caldeus, dos Egípcios, dos Chineses, etc., visa sobretudo a pôr em evidência, por contraste, a condição infeliz à qual foi reduzida a grande maioria dos Europeus, aos quais a qualificação de "selvagens" convém muito mais do que aos "povos do Canadá" e aos "Cafres" que "dispõem da arte de fabricar eles próprios tudo aquilo de que necessitam e tal arte falta a nossos labregos".[8]

Se a comparação entre os bons selvagens da América e os "labregos" das zonas rurais européias evidencia a superioridade moral das sociedades próximas da Natureza, é olhando para os "povos antigos do Oriente" que podemos filosoficamente nos instruir sobre a origem dos costumes e do espírito das nações. Com efeito, o Oriente, "berço de todas as artes", "deu tudo ao Ocidente".[9]

Conseqüente com este programa, Voltaire consagra o primeiro capítulo do *Ensaio*... propriamente dito à China, tratando "de sua antiguidade, de suas forças, de suas leis, de seus usos e de suas ciências". As leis e os costumes lhe parecem notáveis. Explicariam a grandeza, mas também as limitações da civilização chinesa. Foi o berço da arte da seda, das porcelana, do papel, do vidro e de muitas outras, conhecidas há cerca de dois ou três mil anos, mas, embora "cultivadas sem interrupção", estas artes "progrediram pouco". Por duas razões principais:

(a) "... o respeito prodigioso que têm estes povos por tudo que lhes foi transmitido por seus pais e que torna perfeito a seus olhos tudo o que é antigo";

(b) "a arte de divulgar as idéias pela escrita, que deveria ser um método muito simples, está entre o que eles têm de mais difícil".[10]

---

8 Voltaire, *ibid.*, p. 19.

9 *Ibid.*, p. 158.

10 *Ibid.*, p. 173; para o conjunto do argumento de Voltaire, *ibid.*,, pp. 165-175.

A primeira razão é positiva. Voltaire insiste nisso: "O que eles melhor conheceram, mais cultivaram, mais aperfeiçoaram, foi a moral e as leis. O respeito das crianças por seus pais é o fundamento do governo chinês".[11]

A segunda é negativa. A escrita dos chineses é manifestamente inferior à dos ocidentais. Por isso, apesar da perfeição da velha técnica chinesa de gravar caracteres na madeira, não chegaram à criação da imprensa. É que para empregar caracteres móveis preparados na forja, "teria sido preciso dispor do alfabeto". Mas "jamais consentiram em abandonar a escrita simbólica, tal era o apego que mantinham por todos seus métodos ancestrais".

As duas razões têm o mesmo fundamento. O alto grau de moralidade, baseado no profundo respeito aos ancestrais, explica o profundo apego a tudo que estes legaram. No caso da escrita, tal apego bloqueava o progresso técnico (já que incontestavelmente o alfabeto constitui melhor solução técnica do que a escrita ideográfica) e reservava a compreensão dos ideogramas a um pequeno número de letrados, reforçando assim as desigualdades sociais. Que eram os mandarins, senão letrados a serviço da autoridade imperial?

Mas em outros casos, o apego às técnicas tradicionais inibia a utilização perversa de uma invenção. É o que salienta Voltaire a propósito da pólvora:

> "... sem terem jamais se tornado bons físicos, inventaram a pólvora: dela se serviam entretanto somente nas festas, na arte dos fogos de artifício... Foram os portugueses que... lhes ensinaram o uso da artilharia e os Jesuítas a fabricação de canhões". Se os chineses não aplicaram seus conhecimentos

[11] *Ibid.*, p. 174.

> para inventar instrumentos de destruição, "não devemos louvar-lhes a virtude, já que nem por isso deixaram de fazer a guerra".[12]

O progresso das técnicas, como se vê, às vezes se choca com o das Luzes. É verdade que a última observação de Voltaire recusa aos chineses mérito moral na utilização da pólvora para fins exclusivamente lúdicos. O argumento, entretanto, parece-nos frágil. Todos os povos fizeram a guerra, mas nem todos colocaram sua capacidade de invenção técnica a serviço da produção de meios de destruição. De qualquer modo, globalmente, o *Ensaio*... esforça-se, não somente a propósito da China, mas também da Índia (caps. III e IV), da Pérsia (cap. V) e da Arábia (caps. VI e VII) em pôr em evidência a contribuição fundamental do Oriente para a evolução da Humanidade.

As opiniões de Voltaire foram, entretanto, rapidamente eclipsadas pela publicação da *História dos estabelecimentos dos Europeus nas duas Índias*, do abade Raynal, em 1772. Esta obra-prima da propaganda da Ilustração, cujo sucesso, segundo Yves Benot, atingiu "muito maior amplitude do que o da Enciclopédia",[13] está voltada, como anuncia o título, para a expansão colonial das potências marítimas européias. Oferece um balanço tão vasto quão severo. Na verdade, como bem o mostra Benot, trata-se menos de uma denúncia do princípio mesmo do colonialismo do que dos erros cometidos pela colonização. Com efeito, embora haja maneiras nocivas de comerciar, o comércio, enquanto tal, é muito útil ao gênero humano. Raynal exprimiu, neste sentido, "a tomada de consciência do caráter mundial" da expansão do capitalismo europeu e mesmo "a idéia da existência

---

[12] *Ibid.*, p. 172.

[13] Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, François Maspero, 1970, pp. 162-163.

de um centro econômico e de uma periferia". Embora contrária ao espírito das Luzes, esta idéia "se impôs pouco a pouco".[14]

Generosos em seus princípios, universais na preocupação de salientar no Outro a identidade humana, os filósofos das Luzes não deixavam de ser tributários de sua própria diferença relativamente aos povos que já estavam se tornando a "periferia" da Europa. Já ao denotar pela expressão "as duas Índias" o conjunto do planeta menos o centro europeu, Raynal evidenciou o ponto de vista comum da burguesia expansionista a respeito do resto da Humanidade: a despeito de seus aspectos desumanos, dos quais o tráfico negreiro era ao mesmo tempo o mais atroz e um dos mais lucrativos, o comércio constituía a grande alavanca do progresso. Assim pois, no plano intelectual como no plano material, a emancipação do gênero humano devia decorrer do avanço das Luzes.

Diderot, que colaborou na preparação da segunda e da terceira edições da *História...* de Raynal, acrescentando comentários em que se nota "o ardor da revolta" e "uma espécie de extremismo"[15] deixa clara, na medida em que extrai todas as conseqüências do zelo emancipador dos Enciclopedistas, a ambigüidade de sua postura em relação ao Oriente. Voltaire, como vimos, havia celebrado a moralidade das instituições chinesas. Diderot denunciou este panegírico, insistindo no caráter despótico de um poder onde o soberano é respeitado como o pai do povo: "Houve muitos tiranos depostos, presos, julgados, condenados à morte? Pode-se ver na praça pública um cadafalso tingido com o sangue dos soberanos? Porque isso não ocorre?". E acrescenta que os Chineses estão

---

[14] *Ibid.*, pp. 164-165.

[15] *Ibid.*, p. 173. Boa parte do livro de Benot (5 capítulos em 19: cerca de 120 páginas em 280) está direta ou indiretamente consagrado à repercussão das idéias de Raynal e à contribuição de Diderot à segunda e terceira edições da *História...*

"curvados sob o jugo de uma dupla tirania, a tirania paterna na família, a tirania civil no império".[16] Com efeito, a guilhotina iria logo ser inventada na França e não na China. Admitamos que tenha sido necessária: só os povos que ousam matar seus reis tomam consciência de seu próprio poder. Mas até derrubarem seu soberano (esperaram, como se sabe, até o início do século XX para acabar com o poder imperial), os chineses sofreram uma tirania incomparavelmente mais opressora e humilhante que a do despotismo paterno e civil: exatamente aquela que, em nome da liberdade de comércio lhes foi imposta pelas potências coloniais do Ocidente, notadamente pela Inglaterra liberal durante a guerra dita "do ópio" (1839-1842). Contrariamente às esperanças generosas, mas demasiado eurocentristas de Diderot e seus amigos, não foi propagando as Luzes, mas a tiros de canhão que a Europa desenvolveu e consolidou suas redes de comércio internacional.

Rumo à ocidentalização do Oriente?

Durante a primeira década do século XIX, lingüistas alemães efetuaram uma descoberta cientifica que revolucionou todo o edifício daquilo que ainda não se chamava "ciências do Homem". Com efeito, graças às pesquisas de Rask, de Grimm e de Bopp, ficou estabelecido que o sânscrito constituia a mais antiga língua conhecida da família indo-européia. O berço da civilização ocidental se deslocava pois do Mediterrâneo oriental helênico para o Oriente propriamente dito. É lógico que esta descoberta não suscitou nenhum escrúpulo entre os comerciantes e militares ingleses que, na mesma época, finalizavam a

16 Citado por Benot, *ibid.*, p. 170.

implantação do sistema colonial de dominação na Índia. Ela, no entanto, estimulou profundamente as reflexões de dois outros intelectuais alemães, mais interessados, decerto, nas tendências da evolução econômica que naquelas da evolução fonética, sintáxica e semântica, mas suficientemente sensíveis às ironias e paradoxos da História para apreender em sua complexidade as implicações do "British Rule".

Notamos acima, com efeito, que em sua correspondência de 1853, Marx e Engels retomaram a interpretação de Bernier, explicando a originalidade do Oriente pela ausência de propriedade da terra. Hipótese esquemática demais, tanto assim que outros viajantes ocidentais, notadamente Anquetil-Duperron, que residiu na Índia de 1755 a 1761, tinham se apoiado em documentos jurídicos para afirmar a existência de formas características de propriedade privada entre os Hindus.

Na verdade, Marx não levou demasiado ao pé da letra a fórmula de Bernier. De imediato, reconheceu que na aldeia hindu, o cultivo dos campos era freqüentemente partilhado entre as famílias camponesas. Só em alguns casos a terra é trabalhada em comum, notou em carta a Engels datada de 14 de junho de 1853, menos de duas semanas, portanto, após aquela de 2 de junho, onde se apoiara em Bernier para ver na ausência de apropriação privada da terra a "chave mesma do céu oriental". Engels, de resto, em sua também acima citada resposta de 6 de junho, tinha-lhe chamado a atenção para a função decisiva da irrigação artificial, sem a qual a agricultura seria impossível. O encadeamento lógico de seu raciocínio consiste pois em deduzir o primado do coletivo sobre o individual do determinismo geográfico, ou, como diríamos hoje, ecológico. A aridez das regiões onde se desenvolveram as antigas civilizações tornou necessários grandes trabalhos hidráulicos, que as pequenas comunidades de aldeia não estavam em condição de executar. Daí a tendência ge-

neralizada à centralização do poder político, capaz de arregimentar a massa de trabalhadores necessários para cavar e manter a rede de canais de irrigação indispensável à agricultura.

O céu oriental tinha pois, como Marx o reconheceu rapidamente, mais de uma chave. No que concerne à propriedade da terra, sua análise será aprofundada em 1857-1859. O poder central é proprietário eminente de todas as terras, assegura o funcionamento do sistema de irrigação e recolhe o imposto, este constituindo o "preço" daquele. O exame minucioso da documentação disponível, notadamente a elaborada pela administração britânica persuadiu-o, entretanto, que o uso efetivo da terra, sua "apropriação real", se decidia no nível da aldeia camponesa. De modo que, segundo a expressão de Godelier, "a forma *dominante* da propriedade fundiária nas Índias parece ser (para Marx) a *combinação* dos direitos do soberano como proprietário último e da comunidade de aldeia como detentora do usufruto do solo".[17]

A questão, entretanto, é ainda mais complexa, já que, a meio-caminho da oposição bi-polar entre o Estado e o campesinato, estavam os Zamindari e os Talukdars, considerados por alguns como uma classe de tipo feudal semelhante à nobreza fundiária da Europa, mas por outros como mero corpo de coletores de imposto que "mais tarde usurparam os direitos do soberano e se transformaram em proprietários fundiários feudais".[18]

Já em 1853, num dos mais notáveis artigos que escreveu para o *New York Daily Tribune* (publicado em 8 de agosto), Marx, sempre a propósito da Índia, mas "mutatis mutandis", poderia também fazê-lo a propósito da China, havia colocado a questão do choque de civilizações: "Como a supremacia inglesa conseguiu se impor na Índia?". Propõe inicialmente uma explica-

---

17 Godelier, *loc. cit.*, p. 45.
18 *Ibid.*, p. 45.

ção que, sem ser falsa, constitui apenas, por demasiado genérica, uma primeira aproximação do tema. O poder supremo do Grão Mogol foi quebrado por seus vice-reis, por sua vez quebrados pelos mahrattes, os quais, enfim, foram dominados pelos afgãos, até que chegaram os ingleses para subjugar a todos.

O mesmo se poderia dizer da queda do Império Romano e, em geral, de todos os povos e formações estatais enfraquecidas por suas próprias divisões internas. Sobre o destino da Itália e da Alemanha pesou, até o tempo de Marx, a dura hipoteca representada pelo esfacelamento político. Neste plano, não há diferença profunda entre tal destino e o da Índia. Por isso, sem dúvida, Marx logo acrescenta:

> "Um país dividido não somente entre Maometanos e Hindus, mas também entre tribu e tribu, entre casta e casta; uma sociedade baseada numa espécie de equilíbrio resultante da repulsão geral e do exclusivismo orgânico de seus membros; um tal país e uma tal sociedade não constituíam uma presa fácil para a conquista?".

Poder-se-ia ainda notar que a divisão da Alemanha entre Católicos e Protestantes não foi menos antagônica que a da Índia entre Hindus e Maometanos. A casta, em compensação, parece realmente constituir o traço característico da sociedade índia suscetível de explicar sua maior vulnerabilidade diante dos invasores. O problema é que o sistema de castas desafia sempre a "vontade de saber" dos antropólogos: como utilizá-la para explicar a singularidade da Índia antes de estar certo de tê-la compreendido? A polêmica suscitada pelo *Homo hierarchicus* de Louis Dumont, sem dúvida o trabalho mais completo e abrangente publicado até agora sobre o significado das castas,

mostra como seria temerário torná-lo um princípio de explicação do destino histórico da Índia. Contentemo-nos em notar que a China, onde não havia castas, foi também presa dos invasores.

Não são pois as premissas muito discutíveis do argumento de Marx sobre as causas da vulnerabilidade da Índia que fazem o interesse de seu artigo, mas sua interpretação do significado histórico da conquista britânica:

> "Árabes, turcos, mogois, que invadiram sucessivamente a Índia foram rapidamente 'hinduizados'; os conquistadores bárbaros sendo, por uma lei eterna da história, conquistados eles mesmos pela civilização superior de seus súditos. Os britânicos foram os primeiros conquistadores superiores e, por conseguinte, inacessíveis à civilização hindu. Eles a destruíram ao destruir as comunidades indígenas, ao extirpar a indústria indígena e ao nivelar tudo que era grande e elevado na sociedade indígena. A história de sua dominação na Índia não mostra nada além desta obra de destruição. A obra de regeneração apenas se anuncia através de uma montanha de ruínas. No entanto, ela está começando".

Sabemos que mais tarde, em 1881, respondendo às questões que lhe formulara a revolucionária russa Vera Zasulich, Marx insistiu em que a dissolução da comunidade de aldeia, com o cortejo de desgraças e misérias que acompanha como uma sombra as populações desenraízadas, não constituía uma fatalidade histórica. Vias menos dolorosas para a modernização eram possíveis.

A obra de destruição realizada pela expansão planetária do capitalismo não poupou, de fato, nenhum povo do Oriente. Mesmo o Japão, único entre os grandes focos de civilização asiática a resistir com sucesso à agressão colonial, não escapou dela. Tendo logrado, graças a uma formidável crispação das energias nacio-

nais, alcançar o imperialismo ocidental, tornando-se ele próprio uma grande potência capitalista, o Japão acabou se chocando contra o mais poderoso dos imperialismos, que o esmagou militarmente, golpeando-o, a título de tiro de misericórdia, com duas bombas atômicas. Sem dúvida, os Japoneses retomaram em seguida, agora sob tutela norte-americana, o rumo da ocidentalização. Fica entretanto aberta a questão de saber se ao se tornar o protótipo do "tigre asiático", o povo japonês sinalizou um caminho viável para os outros povos do Oriente ou simplesmente se embrenhou num novo impasse histórico.

Em 1816, o Imperador da China, irritado com a desenvoltura dos agentes britânicos, demasiado gananciosos para esconder seu desejo de explorar as imensas possibilidades do mercado chinês, enviou ao rei da Inglaterra uma mensagem na qual pedia-lhe, considerando "a distância entre seu país e o Império do meio", de não mais se dar ao trabalho "de enviar missões a uma tal distância", sobretudo porque "vossos enviados ignoram totalmente o cerimonial chinês...". E concluiu: "Aceitando lealmente nossa soberania e mostrando-vos submissos, podeis dispensar estas visitas anuais a nossa Corte para provar que sois efetivamente nosso vassalo. Publicamos este mandato afim de que vós o respeiteis perpetuamente".

Tanto quanto a ocidentalização concebida como um harakiri cultural, a nobremente cega recusa do Imperador chinês de entrar em contato com o Ocidente mostrou-se incapaz de assegurar ao Oriente a possibilidade de se modernizar sem renegar a si próprio. A questão permanece hoje colocada, tão dramaticamente quanto ontem: o Oriente ainda não disse sua última palavra.

NO FIO DA NAVALHA: AS LUTAS ESCRAVAS NA HISTÓRIA E NA POLÍTICA*

*Silvia Hunold Lara***

No Brasil, a chamada "reação negra" diante da escravidão ainda costuma ser discutida pela historiografia ou pela militância política a partir de dois estereótipos: Zumbi e Pai João.

Pai João: figura abstrata (ninguém em especial e muitos ao mesmo tempo) de um negro velho e submisso, devotado ao senhor, de olhar baixo. Se retomássemos a caracterização de Joaquim Nabuco, poderíamos dizer tratar-se do bom escravo que, complementarmente, corresponderia ao bom senhor:[1] uma imagem diretamente associada à concepção de que as relações entre senhores e escravos teriam sido amenas, cordiais e benevolentes.

---

* Versões preliminares deste texto foram apresentadas no ciclo de debates "A Face Negra da América" promovido pela Secretaria Municipal de Cultura e Coordenadoria Especial do Negro da Prefeitura do Município de São Paulo, em setembro de 1992, e no XII Encontro Regional de História promovido pela História promovido pela ANPUH - Núcleo Regional de São Paulo, em setembro de 1994. Estas reflexões fazem parte de uma pesquisa mais ampla, financiada pelo CNPq, sobre as conexões entre raça e classe na história social do trabalho no Brasil.

** Departamento de História do IFCH/UNICAMP

1 Cf. Joaquim Nabuco *O Abolicionismo* (1ª ed. 1883), 4ª ed., Petrópolis, Vozes/INL, 1977, pp. 134-135.

Pai João é, pois, um modo de encarnar a acomodação, um negro de cabelos brancos que se acostumou à escravidão, sobreviveu a ela e construiu para si um mundo à parte. É também a imagem de uma cultura negra que lamenta a opressão sofrida e se orgulha do valor do trabalho escravo[2] mas que permanece segregada, vista por seus "outros" apenas como folclore, como jeito de "preto velho" ver o mundo...

Zumbi: uma figura histórica, líder do quilombo dos Palmares, símbolo da luta contra a escravidão.[3] Um jovem de olhar altivo e severo, líder de muitos escravos fugitivos que se reuniram e enfrentaram seus senhores durante décadas e décadas, que morreu lutando contra as tropas coloniais; imagem da energia bélica em luta heróica contra uma dominação inexorável e violenta, e contra a qual não haveria alternativa possível além da guerra incansável ou da morte. Aqui também podemos encontrar o significado subjacente de uma cultura negra segregada -aquela reconstruída nos quilombos- mas que, diferentemente da nostalgia "à Pai João", não é apenas sobrevivente: constitui uma das armas da própria luta, de onde os negros retiram sua força.

---

2 É o caso, por exemplo, do poema de Cyro Costa, publicado em 1933 sob o título "Pae João": "Do taquaral à sombra, em solitaria furna, / para onde, com tristeza o olhar curioso alongo, / sonha o negro, talvez, na solidão nocturna, / com os limpios areaes das solidões do Congo!... // Ouve-lhe à noite a voz nostalgica e soturna, / num suspiro de amôr, n'um murmurejo longo... / E o rouco, surdo som, zumbindo na cafurna, / é o urucongo a gemer na cadencia do jongo... // Bendicto sejas tu, a quem certo, devemos / a grandeza real de tudo quanto temos! / / Sonha em paz! E que eu fique de joelhos, // Sob o fulgido ceo, a relembrar magoado, / que os fructos do café são globulos vermelhos, / do sangue que escorreu do negro escravisado", apud: Miriam N. Ferrara, *A imprensa negra paulista (1915-1963)*, São Paulo, FFLCH/USP, 1986, p. 7.

3 Trata-se, na verdade, do avesso da imagem oferecida por Rocha Pita na primeira referência historiográfica a Zumbi dos Palmares. Cf. Clovis Moura *As injustiças de Clio. O negro na historiografia brasileira*, Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990, pp. 55-58.

Estes dois personagens expressam, em termos simbólicos, uma dicotomia básica que opõe velhice e juventude, estratégias de sobrevivência e lutas heróicas, acomodação e resistência. Imagens quase consensuais que se iluminam sempre que se toca no tema da chamada "reação negra" diante da escravidão, que organizam as análises e interpretações mais recorrentes, tanto em termos historiográficos quanto em termos da militância política.

Do ponto de vista historiográfico, esta dicotomia entre acomodação e resistência está associada a uma outra polaridade, relativa à própria interpretação da escravidão no Brasil. Trata-se da oposição entre benevolência e violência e seus correlatos: à docilidade da relação senhor/escravo corresponde a visão do Brasil como paraíso da democracia racial; à violência da escravidão, a concepção (e a denúncia) do Brasil como paraíso (embora envergonhado) do racismo.

Estas interpretações opostas da história da escravidão no Brasil não são destituídas de sua própria história. Correspondem ao pensamento conservador cuja matriz encontramos em Gilberto Freyre e à revisão historiográfica e sociológica empreendida pelas esquerdas no Brasil no final dos anos 50 e nos anos 60 (sobretudo pela chamada Escola de São Paulo).[4] Pode-se dizer que, em termos gerais, houve uma vitória importante nos anos 60, fruto das posições defendidas por intelectuais de origem

4 Cf., entre outros, Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo,* São Paulo, Ed. Anhembi, 1955; Octávio Ianni, *As metamorfoses do escravo,* São Paulo, Difel, 1962; Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional,* São Paulo, Difel, 1962; Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (1ª ed. 1964), 3ª ed., São Paulo, Ática, 1978; Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia,* São Paulo, Difel, 1966. Para um balanço destes trabalhos vide Richard Graham, "Brazilian slavery re-examined. A review article", in *Journal of Social History,* 3, nº 4, 1970, pp. 431-53.

acadêmica como Roger Bastide e Florestan Fernandes que se juntaram aos militantes aglutinados a partir dos anos 50 em torno da Associação Cultural do Negro, como José Correia Leite, em São Paulo.[5] É por causa deste movimento que falamos hoje em *mito* da democracia racial: eles tornaram "cientificamente aceitável" a denúncia do racismo -algo que antes só parecia estar presente no sofrimento e na fala dos militantes...

Ainda em termos historiográficos, a contribuição da Escola de São Paulo desdobrou-se nos anos 70 nos estudos sobre a resistência negra, especialmente sobre os quilombos. Depois do livro pioneiro de Clovis Moura, *Rebeliões da senzala*, publicado em 1959, os anos 70 assinalam um interesse crescente sobre a rebeldia escrava.[6] A produção acadêmica ecoava, de certo modo, uma atitude do movimento negro, que se fortalecia rapidamente no Brasil. Zumbi tornou-se então o símbolo da denúncia do racismo, do próprio movimento negro, da sua consciência resistente e libertadora.[7]

Assim, uma abordagem "progressista" da oposição básica e irreversível entre acomodação e resistência já encaminha uma

---

5 Cf. Cuti (org.), *E disse o velho militante José Correia Leite*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992. Menciono apenas o caso de São Paulo pela importância de sua repercussão acadêmica, o que não exclui de modo algum a força de outros grupos como o famoso Teatro Experimental do Negro fundado por Adbias do Nascimento nos anos 40.

6 Cf., entre outros, Luiz Luna, *O negro na luta contra a escravidão*, Rio de Janeiro, Ed. Leitura, 1968; José Alípio Goulart, *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia negra no Brasil,* Rio de Janeiro, Conquista, 1972; Décio Freitas, *Insurreições escravas,* Porto Alegre, Movimento, 1976. Não por acaso, a segunda edição de *Rebeliões da senzala,* de Clovis Moura data de 1972, feita pela Editora Conquista, do Rio de Janeiro.

7 Foi a partir da criação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU), em 1978, que se instituiu o 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, como o Dia Nacional da Consciência Negra.

escolha. Na fala militante, Zumbi prevalece sobre Pai João: é energia mobilizadora importante na denúncia do racismo e na defesa da cultura negra (seja ela entendida como uma cultura afro-brasileira ou africana). A tensão constante entre estes dois polos foi, aliás, uma das tônicas durante o centenário da abolição quando o debate se fazia em termos da contraposição entre o 13 de maio (de 1888, quando a "princezinha" Isabel assinou a lei da abolição) e o 20 de novembro (de 1695, quando o guerreiro Zumbi foi morto numa emboscada).[8] Empreendendo-se então uma análise que ressaltava os atos explícitos da resistência escrava no período em que vigorou a escravidão (fugas, quilombos, revoltas e rebeliões), acabou-se por traçar uma linha de continuidade entre esta tradição de luta dos escravos e o movimento negro ao longo do século XX.

É possível, no entanto, efetuar uma leitura problematizadora desta questão: romper a oposição reducionista entre acomodação e resistência, partir da multiplicidade das experiências negras e ouvir dos escravos suas visões de escravidão e de liberdade e pensar sobre elas. Mais ainda: ao analisar o significado histórico das lutas escravas, podemos também colocar em discussão as implicações políticas deste modo de pensar o tema.

Na verdade, esta proposta não é nova. Talvez no Brasil, sobretudo nos meios universitários brasileiros, esta perspectiva na abordagem da história da escravidão possa parecer estranha ou mesmo causar arrepios. Os debates, feitos às vezes num tom aguerrido, também podem acabar contribuindo para reforçar certos estereótipos ou polarizar certas imagens. Por isso, retomo uma passagem de *Roll, Jordan, Roll*[9] para explicar melhor o

8 Cf., a respeito, Florestan Fernandes, *Significado do protesto negro*, São Paulo, Cortez, 1989, especialmente pp. 25-34 e 77-83.

9.E.D. Genovese, *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made*, Nova York, Vintage Books, 1974

modo como penso que a oposição entre acomodação e resistência pode ser problematizada.

Preocupado em analisar o *ethos* aristocrático sulista e, em especial, discutir a opinião disseminada entre os brancos de que os escravos haviam absorvido o modo de ser aristocrático e os valores da cultura senhorial, Genovese recorre a uma piada que circulava em 1960 na Rodésia para explicar seu argumento. Em 1960 vários levantes negros haviam irrompido na Africa do Sul e os rodesianos brancos estavam atemorizados. Nas rodas grã-finas de Salisbury, Rodésia, circulava então a história de um empregado doméstico negro e sua patroa branca. Ela perguntava ao empregado: —"Joseph, suponho que se houver por aqui uma revolução Kaffir, você me matará". —"Absolutamente, madame" —respondia Joseph —"Eu iria à casa vizinha e mataria a patroa de Gilbert. Depois Gilbert viria até aqui e mataria a senhora".[10]

Genovese afirma que este diálogo "poderia perfeitamente circular em Salisbury, Carolina do Norte, um século antes", utilizando esta piada para argumentar que o sentimento de proximidade entre senhores e escravos no sul dos EUA era um fato, embora tivesse significados diferentes para senhores e para escravos. Seu comentário é também significativo. Ele diz: "Não se mata um membro da própria família. Mas é preciso fazer o que tem de ser feito".

Retomo esta passagem do livro de Genovese para evidenciar o quanto a dicotomia polarizada entre acomodação e resistência é inoperante para entendermos o significado profundo desta piada: se tentarmos entender a atitude de Joseph (imaginando-o não apenas como um rodesiano negro em 1960 mas também como um escravo negro na América 100 ou 200 anos antes) perguntando se ele seria "Zumbi" ou "Pai João" não

10 E.D. Genovese, *Roll, Jordan, roll, cit.*, p. 137.

obteríamos resposta nenhuma, ou obteríamos uma resposta que é exatamente o problema que pretendo discutir aqui. Joseph é ao mesmo tempo "Zumbi" e "Pai João"; reiterando expectativas senhoriais de respeito aos "seus brancos" (Pai João) não deixa de fazer o que tem que ser feito (Zumbi).

É por isto que ouso afirmar que essas duas imagens polarizadas, enfatizadas de modo diverso e com sentidos políticos diferentes por historiadores e militantes do movimento negro, correspondem apenas a uma pequena e distorcida parte da história da escravidão e da experiência negra (dos escravos e libertos, africanos e crioulos)[11] no Brasil. Talvez sirvam a uma fala militante, mais imediatista, de denúncia –e só nestes termos é possível pensar em sua eventual legitimidade. Mas é, sem dúvida, uma visão que empobrece a força mesma da denúncia. Talvez se adeqüem a uma historiografia preocupada apenas com a construção, em termos abstratos, de grandes estruturas explicativas do processo histórico. E que, infelizmente, parece acabar se esquecendo de que a história é feita por homens e mulheres –inclusive por homens e mulheres submetidos a uma dominação e exploração tão grandes como a da escravidão e da ideologia racista.

Recorrer a adjetivos e estereótipos pode até ser um recurso em termos políticos mas, com certeza, não é uma boa solução em termos historiográficos. No caso da história da experiência escrava, tal procedimento não é capaz de explicar as relações entre senhores e escravos, de escandir os múltiplos significados das lutas de escravos, libertos e livres durante a dominação escravista e no período pós-abolição.

A possibilidade de ser posto à venda, de ter um preço estabelecido em mercado a partir de uma avaliação de suas qualida-

11 Este último termo é usado aqui em seu sentido original, designando os descendentes de africanos nascidos no Brasil.

des físicas e mentais era algo constante na vida de homens e mulheres escravizados. Trocar de senhor significava, por sua vez, muitas coisas: com uma venda podiam ser alteradas as condições de vida e de trabalho, laços familiares e amizades. Alianças diversas eram desfeitas, acordos rompiam-se e conquistas eram perdidas. Mas os escravos não viviam este processo de forma passiva, como uma mercadoria qualquer.

Se diante do tráfico atlântico as possibilidades de ação e de intervenção dos escravos eram reduzidas, nas vendas subseqüentes eles conseguiam, muitas vezes, interferir na transação feita entre os senhores. Muitos recusaram-se a serem vendidos: explicitando o desagrado que sentiam pelo novo senhor e sendo trocados por outros escravos, procurando padrinhos que os protegessem ou mesmo que os comprassem, fugindo diante da iminência da venda, ou através de ações mais violentas, que os levavam às malhas da Justiça e tornavam o negócio impraticável. Outros tantos, depois de vendidos, podiam se tornar "imprestáveis" (recusavam-se a trabalhar, bebiam, executavam mal as tarefas ou ofícios de sua especialidade, etc.), depreciando seus próprios valores de mercado e dando origem a longas querelas senhoriais entre comprador e vendedor acerca da boa fé e da qualidade do escravo negociado.[12]

Havia, portanto, uma avaliação dos escravos a respeito das diferentes condições da escravidão, escolhas que eram feitas por

12 Veja-se, por exemplo, Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte,* São Paulo, Companhia das Letras, 1990; Eduardo S. Penna, *O jogo da face. A astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba Provincial,* Curitiba, Dissertação de Mestrado, UFPr, 1990; Maria Helena P.T. Machado, *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888,* S. Paulo, Brasiliense, 1987; e o meu *Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808,* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

eles, e estratégias que eram articuladas e empreendidas para a obtenção de seus objetivos. Laços familiares, alianças e solidariedades econômicas, culturais, e sociais acabaram por constituir uma cultura e um saber escravos que estiveram na base de muitas lutas pela sobrevivência e de muitos projetos de liberdade durante a escravidão e mesmo depois dela.

Neste sentido, as lutas empreendidas cotidiana e às vezes individualmente foram tão importantes quanto os grandes quilombos e as grandes revoltas para a conformação das relações entre senhores e escravos. É por isso que a imagem do negro totalmente submetido ao senhor, oposta à de Zumbi, é uma construção muito simples, esquemática e cristalizada da história da escravidão no Brasil. A luta pela liberdade, por exemplo, se fez de muitos modos durante a escravidão. Resultou muitas vezes de embates diretos dos escravos com seus senhores, com ou sem a mediação de terceiros, nas quais os escravos reiteravam os ideais senhoriais do "bom escravo" para a obtenção da alforria. Uma alforria que, por estar tantas vezes condicionada ao pagamento do próprio preço ou à prestação de serviços por um tempo determinado, podia implicar uma maior exploração do "alforriando".[13] Resultou outras vezes de fugas e apadrinhamentos ou de atentados contra feitores e senhores que, em muitos casos, eram seguidos pela rendição voluntária à polícia.[14]

Diferentes noções de liberdade e de trabalho livre estiveram em luta no final do século XIX e início do XX. As ações de

13 Para uma visão das relações entre a experiência das lutas pela liberdade e a vida dos libertos vide, entre outros, Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros no município de São Paulo, 1850-1880,* São Paulo, FFLCH-USP, Dissertação de Mestrado, 1989, e Regina Célia Xavier Freire, *Histórias e Vidas de Libertos em Campinas na Segunda Metade do Século XIX*, Campinas, UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 1993.
14 Especificamente sobre este aspecto vide Sidney Chalhoub, *cit.*, p. 175 e segs.

escravos e libertos ao longo dos séculos revelam alguns desses diferentes significados de liberdade, bem distantes da idéia de que ser livre é vender "livremente" sua força de trabalho em troca de um salário. Às vezes, ser livre significou poder viver longe da tutela e do teto senhorial ou poder ir e vir sem controle ou restrições; outras vezes, significou poder reconstituir laços familiares e mantê-los sem o perigo de ver um membro da família ser comercializado pelo senhor, dar continuidade a linhagens e laços de solidariedade arduamente construídos. Muitas vezes a liberdade significou a possibilidade de não servir a mais ninguém e, aqui, a palavra liberdade adquire dimensões econômicas conectando-se à luta pelo acesso à terra: durante a escravidão e depois da abolição muitos ex-escravos lutaram para manter condições de acesso à terra conquistadas durante o cativeiro -mesmo que, em alguns casos, isto implicasse permanecer próximo a seus ex-senhores.[15]

Através de atitudes individuais ou coletivas, as ações e estratégias dos escravos na direção de melhores condições de vida e de trabalho sob a escravidão ou fora dela impuseram alterações na política de domínio senhorial. Estas alterações, por sua vez, encetavam novos embates entre senhores e escravos, novas alianças e práticas sociais. Vivendo no fio da navalha, cativos e libertos forjaram tradições de luta que precisam ser recuperadas. A luta dos escravos pela liberdade tinha um profundo sentido de luta pela terra. Hoje, no entanto, as lutas de camponeses sem-terra ou dos sem-teto das cidades parecem totalmente distantes desta tradição negra. Os significados políticos deste afastamento e do resgate destas e de outras tradições não podem ser deixados de

15 Cf. George Reid Andrews, "Black and white workers: São Paulo, Brazil, 1888-1926", in *Hispanic American Historical Review,* 68, nº 3. 1988, pp. 491-524. Para uma análise dos significados da liberdade para os negros norte-americanos no período pós-emancipação vide Eric Foner, "O significado da liberdade", in *Revista Brasileira de História,* 8, nº 16, 1988, pp. 9-36.

lado por aqueles envolvidos com estas questões, em especial os que participam do movimento negro.

A maioria dos livros dedicados ao estudo da resistência escrava tende a historiar os grandes ajuntamentos de escravos fugitivos, de média e longa duração, especialmente os ocorridos no século XIX, à exceção de Palmares. Tal escolha pode assentar-se tanto na tradicional intenção de descrever a "organização social e a vida econômica" interna desses agrupamentos, bem como de identificar seus líderes e "mártires", quanto num possível argumento de que os quilombos maiores revelariam uma maior "consciência de classe" desses escravos que a dos participantes de fugas individuais ou de pequenos agrupamentos. A importância destes estudos é inegável, mas eles não podem significar que as múltiplas formas de resistência cotidiana sejam minimizadas ou relegadas à categoria de ações não-políticas.

É preciso lembrar também que os quilombos e as grandes rebeliões escravas, por sua vez, se resultavam de ações mais explícitas, incisivas e coletivas em direção à liberdade, acabaram também por se constituir no ponto de partida para a reformulação das práticas de controle social. O impacto da longa resistência dos Palmares diante das tropas coloniais, acentuado pela multiplicação das fugas e mocambos nas Minas Gerais no início do século XVIII, possibilitou o aprimoramento de políticas senhoriais de controle das fugas e a regulamentação do cargo de capitão-do-mato. O terror senhorial diante da rebelião do Haiti em fins do XVIII e início do XIX, ou das insurreições e revoltas de escravos na Bahia e Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, reiterou o medo constante dos quilombos, dos atentados de escravos contra senhores e feitores. Passava-se assim, cada vez mais, ao longo do século XIX, das intervenções repressivas pontuais (envio de tropas para destruição deste ou daquele quilombo, castigos exemplares de escravos criminosos, por exemplo) para uma

ampla prática de controle, contínua e disciplinada, que colocava *toda* a população negra (de escravos e libertos) sob suspeita: códigos de controle da vida urbana, investigações constantes dos movimentos de escravos e libertos, etc.

A imagem que temos geralmente dos quilombos, como lugares fora da escravidão, vem sendo também problematizada. Em livro publicado em 1959, Clovis Moura já alertava para o fato de que a existência de 4 ou 5 fugitivos com ânimo de resistir era suficiente para que capitães-do-mato e senhores considerassem estar diante de um quilombo.[16] Mas esta definição tem ficado um tanto esquecida e a imagem em geral reiterada é a de uma concentração relativamente grande de fugitivos buscando o isolamento nas matas para livrar-se da escravidão, com as habitações cercadas por paliçadas, defendendo a liberdade contra tudo e contra todos. Pesquisas recentes, no entanto, vêm mostrando que diversos quilombolas comerciavam com taberneiros locais ou freqüentavam os matos de fazendas próximas ao quilombo. Além das óbvias implicações econômicas, estas trocas e contatos consituíam a base de algumas estratégias de defesa política e militar dos quilombos e de suas importantes ligações com o mundo das senzalas.[17]

É claro que este tipo de "descoberta" feita pelos historiadores não desmerece a importância dos quilombos e das

16 Clovis Moura, *Rebeliões da Senzala,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Conquista, 1972, p. 84, nota 1.

17 Cf. Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1992. Pesquisas arqueológicas em andamento, realizadas na Serra da Barriga por Pedro Paulo Funari e Charles Orser Jr, têm revelado indícios que, eu diria, apontam na direção de trocas para além do quilombo também no caso de Palmares. Cf. Charles E. Orser Jr e Pedro Paulo A. Funari, "Pesquisa arqueológica inicial em Palmares", in *Estudos Ibero-Americanos,* XVIII, nº 2, 1992, pp. 53-69.

lutas dos escravos pela liberdade, mas traz, com certeza, uma complexidade maior para pensarmos as dimensões das lutas escravas e problematizarmos aquela oposição radical entre acomodação e resistência. Aprofundo a análise deste aspecto mencionando dois exemplos que caminham neste sentido.

Ao estudar a escravidão no sudeste do Brasil no final da primeira metade do século XIX, Robert Slenes reúne evidências suficientes a respeito da formação de uma proto-nação bantu nesta região. Compartilhando a experiência comum do tráfico e da escravidão em áreas rurais do Rio e de São Paulo, africanos de várias etnias de línguas e costumes diferentes (mas predominantemente bantus) criaram uma espécie de língua franca, a partir do substrato lingüístico comum do kimbundu-kikongo-umbundu; descobriram paradigmas culturais comuns e forjaram uma nova identidade (que não existia anteriormente na África), construindo uma comunidade escrava. Uma comunidade que sem dúvida aterrorizava os senhores brancos em meados do século XIX e que esteve associada a diversas revoltas no final dos anos 1840. Muito provavelmente a ameaça que esta nação bantu (em fortalecimento) constituía para os senhores tenha sido um dos motivos para que a abolição do tráfico de escravos fosse rapidamente implantada em 1850.[18]

Como se pode ver, este tipo de descoberta pode mudar a própria maneira de se entender a chamada "história do Brasil": não são apenas os interesses do capital, o avanço do capitalismo ou as pressões inglesas que podem explicar o fim do tráfico de escravos: as ações e reações dos escravos também contam –e muito– nesta história. Mais ainda: esta descoberta pode nos ajudar a repensar a idéia de uma cultura eminentemente africana

18 Cf. Robert W. Slenes, "'*Malungu, ngoma* vem!': África coberta e descoberta no Brasil", in *Revista USP*, 12, 1991-92, pp. 48-67.

no Brasil, que muitas vezes aparece identificada com a cultura yorubá (nagô).[19] A história desta proto-nação bantu que se forma a partir da *experiência escrava*, transcendendo as diversidades lingüísticas e étnicas existentes na África, torna mais complexa a discussão sobre a cultura afro-brasileira nos dias de hoje.

Nem uma cultura africana "pura", sobrevivente à escravidão, nem uma autenticidade cultural africana que se transforma em arma de luta dos escravos: apenas homens e mulheres, *companheiros de escravidão*, que descobrem -para além de suas antigas fronteiras étnicas- uma gramática cultural comum capaz de criar uma nova identidade. E que se aproveitava ora de ignorância branca diante destes códigos culturais (como os escravos que diziam "*ngoma* vem" ou "*cumbi virô*" para avisar os companheiros que o senhor se aproximava) ou incorporava elementos portugueses (como no caso do culto a Santo Antônio, que chegou a ser padroeiro de uma associação secreta cujos membros planejavam uma revolta de escravos em Vassouras).[20]

Mas é preciso também tomar cuidado, e não embarcar direto na idéia de uma comunidade negra (africana e crioula, livre, liberta e escrava) coesa e solidária. O estudo de João José

19 Trata-se, sem dúvida, da generalização indevida de uma experiência regional: em um artigo instigante sobre a greve de ganhadores libertos e escravos de 1857 na Bahia, João José Reis analisa a hegemonia demográfica e cultural nagô (termo que passou a ser quase sinônimo de "africano", provavelmente porque esta etnia "adotou" outras nações menores como sendo também nagôs) que teria constituído "uma espécie de pan-africanização da identidade étnica na segunda metade do século XIX bahiano". Cf. "A greve negra de 1857 na Bahia", in *Revista USP*, 18, 1993, pp. 6-29.

20 Os dois exemplos são retirados de Robert W. Slenes, "'*Malungu, ngoma* vem!': África coberta e descoberta no Brasil", *passim*. Para uma bela análise da presença de elementos culturais em revoltas de escravos vide Maria Helena Machado, *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Edusp, 1994.

Reis sobre a revolta escrava de 1835 na Bahia indica claramente as diferenças e rivalidades entre africanos e crioulos, livres e escravos na Salvador de meados do século XIX.[21] Na rebelião conhecida como "revolta dos malês", a vitória pretendida não incluía todos os negros da Bahia: a análise de João Reis mostra que este era um movimento eminentemente *africano* e seu sucesso não significaria necessariamente uma vitória para os escravos *nacionais*.

Concluo fazendo duas observações. A primeira diz respeito à história das experiências negras, sobretudo as experiências escravas no Brasil. Ao estudar a escravidão no Brasil creio que é fundamental procurar encontrar e "ouvir" os escravos: em outras palavras, não trabalhar com conceitos abstratos, nem com arquétipos de heróis ou vítimas. Se restringimos a pesquisa procurando somente "Zumbis" ou "Pais-João", deixamos de encontrar homens e mulheres, escravos, fugitivos e libertos que têm nomes. Suas histórias mostram como seres humanos submetidos à escravidão tinham outros valores e projetos – diferentes daqueles de seus senhores– e lutaram por eles enquanto escravos. Construíram alternativas de vida, lutaram de diversas formas e conquistaram –por que não usar a palavra?– certos "direitos" ou "liberdades", transformando as próprias relações de dominação a que estavam submetidos.

A segunda observação tem uma dimensão claramente política. Infelizmente temos o mau hábito de separar a história do trabalho no Brasil da história da escravidão. Mas o escravo foi o primeiro trabalhador neste país: a história dos trabalhadores no Brasil começa com a história da escravidão, com a escravização dos africanos e sua transformação em trabalhadores escravos. Retomar estas tradições de luta é algo importante não só em

21 Cf. João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

termos da história como também da política. Talvez isto não apenas contribua para as lutas dos movimentos sociais de hoje mas possa fazer com que, aprendendo a ouvir estas tradições, a esquerda neste país também mude. Se queremos efetivamente avançar no debate político, no interior das esquerdas, precisamos deixar o nível das análises esquemáticas para mergulhar na complexidade contraditória das experiências dos dominados neste país, recuperar suas lutas e tradições na dimensão ambígua e mutável das estratégias, projetos e sonhos de transformação ou, mais simplesmente, de uma vida diferente e melhor.

Este desafio não é meramente retórico. Em novembro de 1995 se completam 300 anos da morte de Zumbi. Mais que continuar a polêmica que caracterizou os 100 anos da Abolição opondo, na maioria das vezes, acadêmicos e militantes, esta seria uma boa ocasião para se deixar de cortar a história em dicotomias simplistas. Afinal, as ações e valores de homens e mulheres que sempre viveram no fio da navalha são bem mais complexos que oposições esquemáticas -e podem abrir caminho para a descoberta de novas dimensões políticas na história das lutas escravas no Brasil.

O PRAZER NO CASAMENTO

*Margareth Rago**

Prazer no casamento? É possível que o título suscite algumas reações de perplexidade, já que parece haver um certo consenso, nos anos noventa, de que no casamento não há espaço para os prazeres, principalmente o sexual, objeto deste artigo. Sem nenhuma preocupação em responder afirmativa ou negativamente a esta questão, gostaria apenas de apontar para a sua historicidade, mostrando como ela ocupou a imaginação de mulheres e homens em outro momento histórico. Porque se em nossa década já nem discutimos mais o assunto, tamanha a unanimidade reinante, devemos pelo menos reconhecer que os antigos tentaram, por todos os meios, preservar e salvar esta instituição dita sagrada.

Aliás, é interessante observar que a discussão sobre a importância da união conjugal, assim como da constituição da família, ao longo do tempo tem sido reapresentada mais recentemente pelos historiadores, impelidos por alguma necessidade de repor, aqui e agora, esta discussão. Provavelmente, impulsionados por um ímpeto de reavaliar esta experiência histórica, neste final de século marcado por tantas incertezas.

* Departamento de História do IFCH/UNICAMP

Da minha parte, gostaria de refletir sobre a maneira pela qual o casamento e o sexo foram problematizados, entre os anos vinte e trinta, no Brasil, por médicos voltados para a questão da definição dos códigos da moralidade social e da regulamentação da prostituição. Num segundo momento, contraponho a esta visão masculina e elitizada a perspectiva de uma anarco-feminista de então.

Da necessidade da higiene sexual

É ilusão acreditar que os doutores, em geral, muito conservadores, se recusassem a discutir a questão do prazer sexual no casamento, emitindo pareceres que apenas reforçavam a idéia do intercurso sexual com fins procriativos. Embora a era vitoriana tenha sido bastante conhecida como aquela que reprimiu o desejo sexual, principalmente entre a sociedade considerada honesta, localizando as "perversões" no outro lado da margem, as coisas parecem não ter se passado tão simplesmente como imaginávamos, como apontam, Peter Gay e Carl Degler, entre outros.[1] Também aqui precisamos rever os estereótipos cristalizados por uma determinada memória histórica.

Sabemos, após Foucault, o quanto os séculos 19 e 20 problematizaram a sexualidade feminina, classificando os prazeres sexuais, normatizando o desejo, ao menos enquanto intenção disciplinar.[2] Na prática, felizmente, as pesquisas históricas suge-

---

[1] Peter Gay, *A Experiência burguesa da rainha Vitória a Freud.* A educação dos sentidos, vol.1, São Paulo, Cia. das Letras, 1988; Carl Degler, "What ought to be and what it was: women's sexuality in the nineteenth century", in *American Historical Review,* 79(5), pp.1467-1490, 1974.

[2] Michel Foucault, *História da sexualidade.* A vontade de saber, vol. 1, Rio de Janeiro, Graal, 1977.

rem uma complexidade maior dos comportamentos, que apenas em parte se submeteram às prescrições normativas e higiênicas dos doutores.

Tudo indica que o homossexualismo, a prostituição, os prazeres solitários acabaram recebendo uma atenção maior por parte dos historiadores do que o amor heterossexual e o casamento. Deste modo, ainda pouco sabemos sobre a maneira pela qual o prazer sexual nas relações conjugais heterossexuais foi problematizado. E, na verdade, parece que os médicos se preocuparam com a mesma intensidade tanto com o casamento quanto com a prostituição, enquanto nós historiadores estivemos mais atentos aos "desvios".[3]

É possível que a passagem do século 19 para o 20, vivenciada através de profundas transformações modernizantes, tenha aguçado o sentimento de instabilidade e insegurança para grande parte da população.[4] Desestabilização das antigas referências sociais, num mundo onde já não se conhecia a procedência étnica ou social de cada um; desestabilização das referências sexuais, já que novos modelos de feminilidade e masculinidade passavam a circular com a presença do feminismo e da "nova mulher", por um lado, e dos tipos atléticos, ou "almofadinhas" da "jeunesse dorée", de outro.

A questão é que, diante de tantas e contínuas mudanças nos costumes e na vida social, a preservação do casamento se tornou um assunto de primeira ordem, pois, enquanto o mundo da prostituição conquistava espaço, diversificando suas formas de

---

[3] Alain Corbin, "A pequena bíblia dos jovens nubentes", in *Amor e sexualidade no Ocidente*, Porto Alegre, LPM, 1992, pp. 201-11; Laure Adler, Segredos de alcova (História do casal), 1850-1930, Lisboa, Terramar, 1983.

[4] Margareth Rago, *Os prazeres da noite*. Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991; Elaine Showalter, *Anarquia sexual*, Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

consumo, e o homossexualismo ganhava visibilidade desde a década de setenta do século passado, ameaçando conseguir novas adesões por parte dos jovens castos, o feminismo colocava no cenário a figura da "mulher emancipada", ágil e desembaraçada, muito mais preocupada com o trabalho e com a sua liberdade do que com a missão materna, tão apregoada pelos médicos e juristas. E se a "nova mulher", ao lado da "melindrosa" e da "cocotte", se recusasse a contrair o matrimônio e, mais do que isso, além de praticar o "amor livre", se negassse a realizar sua natureza essencial? A espécie humana não mais se reproduziria? Não é preciso muito esforço para imaginar o pânico que assolou esta sociedade. Aliás, estudos recentes também vêm revelando as fantasias masculinas que envolveram a sexualidade feminina no fin-de-siècle. A mulher oriental, envolta em véus, ocultando seus terríveis mistérios e perigosas armadilhas povoou o imaginário masculino de então.[5]

Assim, a preservação do casamento constituiu um tema que circulava com freqüência nas revistas destinadas ao grande público, nos folhetins e romances, nos periódicos destinados ao público feminino, na imprensa operária, para além dos tratados médicos e jurídicos, desde a passagem do século passado para o atual. Enquanto a anarquista Tibi condenava o matrimônio por fundar-se numa relação assimétrica entre os sexos, servindo apenas " para abreviar a duração do amor, tornando odiosa a união", ("O matrimônio e a mulher. Moral burguesa e moral futura", *O Amigo do Povo*, 2.8.1902), a feminista Iracema, colaboradora da *Revista Feminina*, ao examinar a questão "Por que o casamento emudece o homem?", em dezembro de 1921, ponderava:

> "Quem não tem notado no restaurante, no teatro, no bonde, no cinema, na rua, os casais silenciosos, os

[5] Veja-se Elaine Showalter, *op. cit.*, cap. 8: "A mulher encoberta".

> casais mudos, o homem e a mulher presos um ao outro pelas pesadas e invisíveis cadeias da lei, do preconceito, do interesse, do respeito social, do hábito ou do dever, e tão indiferentes um ao outro, tão desunidos de pensamento, tão divorciados de sentimentos, que mais parecem dois seres estranhos, desconhecidos, reunidos instantaneamente por um simples acaso?"

Segundo ela, o imenso abismo entre os dois cônjuges resultava de "um grave defeito de educação", que fazia com que o homem não visse a mulher "como mulher", mas apenas "como um ser neutro, inferior, embora respeitável, que se chama esposa."

Já o escritor Menotti del Picchia, escrevendo para a mesma revista sobre o receio dos rapazes diante do casamento, enveredava por outra direção, assinalando que as "liberdades bolcheviques" haviam revolucionado a ética e a moda de tal maneira, que "as saias escalam o joelho, na ânsia de se evadirem da toilette", enquanto "os decotes descem às costas e ao ventre, e em matéria de mangas há a simples ilusão de terem outrora existido...". Portanto, os moços, "conhecendo bem a psicologia das nossas atuais *melindrosas*", tornavam-se arredios e temerosos diante da opção pela união indissolúvel. Para finalizar, culpava definitivamente as mães, incapazes de oferecer uma educação decente para as "cabecitas frívolas dessas moças serigaitas". ("Caso ou não caso?", *Revista Feminina*, julho de 1920).

Os argumentos desenvolvidos pelos homens cultos em favor da educação sexual dos jovens revelam que a preservação dos valores morais burgueses se colocava com alguma insistência, e que esta aparecia como uma poderosa arma no combate moral aos perigos, imaginários e reais, que visualizavam. O dr. Ubaldino A. de Oliveira, por exemplo, em discussão sobre a questão da *Prophilaxia social*, em 1924, afirmava que as causas da

"derrocada moral" de nossa sociedade se deviam a que "Os moços de hoje, desde meninos, ainda impúberes, sonham com uma aspiração única -o gozo!"[6] Pela falta de educação sexual, ficavam seduzidos pelas orgias e pelos "vícios elegantes", entenda-se, as drogas. Desde cedo, aprendiam a arte de seduzir as "mulheres honestas", e apenas quando "gastos" resolviam casar-se. Para o dr. Orlando Vairo, o vício se alastrava de tal modo na cidade de São Paulo, que até mesmo senhoras casadas da alta sociedade já se entregavam "à embriaguez do "lança-perfume", isto em pleno salão das dansas."[7]

Em relação à educação das moças, o dr. Ubaldino perguntava : "E a mulher, como evolui? -Desde criança, observa os trajes afrodisíacos dos que a circundam e seus próprios vestidos demasiados curtos e leves, não conseguem esconder seu corpinho inocente." (*idem*, p. 14) Logo, começava a freqüentar a vida social, os cinemas e os "viciadíssimos bailes atuais". Já adulta, o noivo não aparecia.

> "Excitada nos bailes, cinemas, teatros, etc., sem ver a possibilidade de satisfação honesta e natural de seu instinto de mulher, sem conhecimento perfeito da missão que lhe compete, e dos perigos a que se acha exposta, um dilema se lhe antolha: - ou fala mais alto o instinto, e ela se prostitui, - ou um resto de pudor e vigilância dos pais a detêm até aparecer um marido -qualquer que ele seja- escolhido muitas vezes por pais inescrupulosos" (*idem*, p. 15).

---

[6] Ubaldino Antunes de Oliveira, *Prophilaxia social*, São Paulo, 1924, p. 13.
[7] Orlando Vairo, *Os "vícios elegantes" particularmente em São Paulo*, São Paulo, Companhia Gráphico-Editora Monteiro Lobato, 1925, pp. 21-22.

Ao mesmo tempo, os defensores da educação sexual acreditavam que a ignorância masculina em relação ao corpo e ao funcionamento desejante da mulher resultava em freqüentes desinteligências entre o casal. Portanto, exclamava A. Debay:

> "Srs. homens, rogo-vos que vos deis ao trabalho de estudar a mulher em sua organização física e moral; (...) a maior parte dos homens casados, para não dizer quase todos, ignoram as verdades fisiológicas que acabamos de expor; sua ignorância relativamente a este fato natural leva-os a queixarem-se da indiferença de suas consortes e os torna ridículos, senão injustos; (...)".[8]

A "higiene do amor"

Tendo em vista educar os homens e informá-los sobre as questões sexuais, os médicos elaboraram manuais de higiene sexual, ou de "higiene do amor e das paixões", visivelmente perturbados com as crescentes crises e separações conjugais.

Na direção destas problematizações, publicou-se, em 1929, o manual *Hygiene sexual*, do dr. J. B. Olavarrieta, continuando uma já conhecida tradição de aconselhamento médico aos casais.[9] Examinemos os argumentos aí apresentados. Convicto da necessidade da união sexual para mulheres e homens através do casamento, o médico discernia as necessidades sexuais e emocionais de cada um: no caso das mulheres, o matrimônio afigurava-se da maior importância e era, aliás, exigido por sua própria constituição física, sob pena de dela apoderar-se a

[8] A. Debay, *Hygiene e physiologia do amor nos dous sexos*, Rio de Janeiro, Ed. B.L. Garnier, 1881, p. 140.

[9] J. B. Olavarrieta, *Hygiene sexual*, São Paulo, Editor A.C. Martin, 1929.

"chlorose lenta e contínua", ou pior, de ela interessar-se pelas práticas detestáveis do onanismo e da prostituição. Função de controle e de auto-centramento, portanto. Casadas, as mulheres reafirmariam uma identidade natural saudável, que as destinava à maternidade.

Já para os homens, uma das vantagens do matrimônio e, conseqüentemente, da regularidade virtual do prazer sexual obtido "com moderação" seria o prolongamento da vida, pois a satisfação sexual comunicaria ao corpo "maior vigor às funções e uma justa compensação pelos trabalhos desenvolvidos." Função de vitalidade e de energização. Segundo suas pesquisas, prosseguindo a tradição dos naturalistas europeus, a regularidade sexual para ambos os sexos resultaria em muitas vantagens para a vida física, moral e intelectual, ao contrário do que ocorria com os solteiros, expostos com mais facilidade a contrair doenças e vícios que "esgotam prontamente o organismo". Em suas palavras:

> "Os casados vivem mais do que os solteiros, segundo os cálculos de diversos doutores e naturalistas: Buffon, Sinclait, Margen, Buard, Stelim, etc., e por muitos estadistas isto é também reconhecido. Obteve-se em uma média de cem indivíduos, que 28 óbitos pertenciam aos solteiros e 17 aos casados. Para cada 72 casados que chegam a 50 anos, não existem mais que 41 solteiros que alcancem esta idade" (p. 9).

Entendendo que o casamento respondia a uma exigência natural para ambos os sexos, Olavarrieta não deixava de ser favorável ao divórcio, pois acreditava que a única garantia para a conservação do contrato estabelecido entre eles seria apenas "a satisfação do apetite sexual". Nesse sentido, alertava: "Todo

intento de mistificação, alheio a este processo, é um subterfúgio que a experiência se encarrega sempre de destruir" (p. 10).

Procurava, então, mostrar em suas reflexões a importância do prazer sexual nas relações contraídas pelo casal, e alertar contra os perigos de ignorar-se a questão sexual. De uma certa maneira, embora não explicitamente, seu manual de "hygiene sexual" apresentava-se como um guia para a realização dos prazeres entre o casal, tendo em vista a preservação do casamento, como, aliás, encontramos hoje em dia em algumas revistas destinadas ao público feminino.

O manual procurava informar o público-leitor -principalmente constituído por homens- a respeito da fisiologia tanto do homem quanto da mulher, elucidando alguns pontos sobre o prazer sexual para ambos. Fundamentalmente, considerava-se que embora a mulher tivesse necessidades sexuais, estas não eram tão prementes e ameaçadoras quanto as masculinas,

> "pois a mulher não conhecendo a tumescência, fenômeno representado no homem, pela repleção e distensão dos órgãos genitais, em particular de suas vesículas seminais, não precisa se socorrer da cópula, para conseguir o fenômeno oposto, isto é, o da detumescência."[10]

Por este mesmo motivo, aceitava-se a existência de um espaço geográfico especialmente destinado ao transbordamento do desejo masculino, mas onde as mulheres presentes seriam muito possivelmente percebidas pela tipologia do dr. Lombroso. Refiro-me evidentemente à zona da prostituição.

---

[10] José de Albuquerque, *Hygiene sexual*, Rio de Janeiro, Livraria Editora Leite Ribeiro/Freitas Bastos e Cia, 1929, p. 76.

Dentre as enfermidades que poderiam afetar e mesmo interromper as relações sexuais do casal, Olavarrieta destacava a *anafrodisia,* ou *"a falta de desejos venéreos"*, raríssima entre os homens, porém, muito freqüente nas esposas, em virtude da experiência sexual diferenciadíssima que ambos traziam para o matrimônio. Segundo o médico, a indiferença pelos prazeres sexuais que se manifestava na mulher resultava tanto de uma educação errônea, que acentuava sua ignorância em relação às necessidades sexuais e aos deveres conjugais, quanto do egoísmo e do "néscio excesso de pureza" dos maridos. Chegando ao casamento "sexualmente gastos, enfastiados e estragados", estes submetiam suas esposas a regimes de relações sexuais extremamente austeros, "transformando as carícias em obrigação, quem sabe em repugnância ou em dor." O resultado disso era que as mulheres fugiam do sexo com o marido, ao invés de encontrar no parceiro uma importante fonte de satisfação sexual. Para o dr. Olavarrieta, os homens haviam sido induzidos erroneamente a acreditar que as práticas sexuais prazeirosas só poderiam ser consumadas com amigas, amantes ou prostitutas, respeitando religiosamente as esposas. Para o saber médico, os homens tinham uma posição muito conservadora em termos sexuais, projetando na esposa a figura da mãe, isto é, dessexualizando-a. Segundo ele:

> "Erroneamente, o casado evita com sua mulher toda classe de refinamentos durante o acto sexual, crendo deste modo cumprir mais fielmente as obrigações de marido, já que a alegria, a satisfação, a recreação ficaram nos braços de suas amigas anteriores. Repeti-las com sua própria mulher, com a que vai ser 'mãe de seus filhos' seria insensato, equivaleria a tanto como insultá-la, ofendê-la, quiçá, prostituí-la" (p. 16).

Ao mesmo tempo, o prazer no casamento seria fundamental e saudável também para o homem, evitando o recurso à masturbação e à procura dos prazeres extra-conjugais. No primeiro caso, conhecemos o terror suscitado pelas práticas onanistas na medicina dos séculos 19 e 20. A própria impotência, afirmava o dr. Olavarrieta, um dos principais problemas que afetava a relação entre o casal, evidenciando-se com mais freqüência no homem, resultaria do abuso da masturbação, do excesso de relações sexuais ou de prazeres solitários, na grande maioria das vezes, quando não de enfermidades venéreas contraídas no mundo exterior. Em relação ao onanismo, afirmava ele:

> "as vítimas desta paixão solitária perdem a memória e a inteligência; tornam-se estúpidas, melancólicas e hipocondríacas; desejam a solidão, são incapazes de estudar, e chegam bem facilmente à degenerescência amplamente declarada" (p. 57).

Vale notar que o saber médico de então tinha uma concepção bastante ampla das práticas onanistas, entre as quais destacava as que caracterizavam o *onanismo conjugal,* segundo suas informações, muito praticado naqueles tempos: a saber, a sodomia, o coito interrompido, e até mesmo a utilização do condão, atual camisinha, "unicamente tolerável nos coitos mercenários, pois consegue sempre evitar os contágios venéreos."

E'interessante notar que, apesar das concepções moralistas e extremamente misóginas destes doutores, muitos reconheciam o "apetite sexual" também nas mulheres, procurando alertar para a importância de ser, ao menos parcialmente, satisfeito. Discutindo *O Problema venéreo*, em 1926, outro médico afirmava que o apetite sexual sendo diferente nos dois sexos, no homem era mais intenso justamente porque a ele cabia a parte ativa da relação, o

que não significava, porém, que aquela deixasse de conhecer o orgasmo:

> "o papel da mulher no coito é em geral meramente passivo; *sem deixar de ter o orgasmo venéreo, por vezes tão intenso quanto o do homem* e por vezes *superior ao deste* (grifos meus), a mulher é a regra comum menos sensual; nela o instinto de geração está mais conservado que no homem, embora as restrições que a sociedade lhe impõe sejam muito mais severas que as que se impõem ao outro sexo."[11]

Também não era segredo para os doutores a questão das possibilidades orgásticas das mulheres. Já em 1886, outro doutor observava, em sua tese sobre *O onanismo na mulher*:

> "o clitóris é um órgão eréctil, cuja estrutura se assemelha à dos corpos cavernosos e que apoiado sobre o dorso do pênis, no acto da cópula, recebe a excitação pelo atrito deste, dando em resultado a satisfação do desejo venéreo."[12]

Por isso mesmo, advertia que, em geral, o homem terminava a cópula antes da mulher,

> "de modo que, havendo lentidão e portanto o clítoris não sendo perfeitamente fricionado pelo pênis, permitindo apenas um começo de prazer,

---

[11] José de Moraes Leme, *O problema venéreo*, Faculdade de Medicina de São Paulo, 1926, p. 60.

[12] A. D'Almeida Camilo, *O onanismo na mulher e suas influências sobre o físico e o moral*, Rio de Janeiro, 1886, p. 22.

> este ato que lhe é mais enfadonho que agradável a obriga a masturbar-se para completar o prazer que começara a sentir."

É claro que, apesar dos seus refinados conhecimentos, os médicos estavam menos preocupados com a satisfação das necessidades sexuais femininas do que com a garantia do casamento e com o futuro da prole. Fundamentalmente, pregavam a indissolubilidade do matrimônio, embora evidenciando direta ou indiretamente suas angústias e seus temores. De qualquer modo, o nacionalismo crescente entre as décadas de vinte e trinta fundamentava uma forte preocupação eugênica com o fortalecimento da raça, com a formação dos futuros cidadãos da pátria e com a transmissão dos valores éticos, como se pode observar nas afirmações do dr. Renato Kehl, fundador do Instituto Brasileiro de Eugenia.

Mesmo assim, uma série de preceitos eram definidos de modo a orientar os maridos, principalmente, na boa condução da relação sexual: urinar antes de copular, "a fim de evitar a pressão causada pela distensão da bexiga cheia de urina sobre os órgãos genitais internos"; evitar a ingestão de bebidas alcoólicas, para que não se acostumasse a copular sob a ação de um excitante; evitar alimentar-se de uma a duas horas antes da cópula.

Já durante o ato sexual, recomendava-se que a relação se restringisse ao "coito vaginal", isto é, "intromissão do pênis na vagina, estando o corpo em posição horizontal e ficando a mulher em plano inferior em relação ao homem"; dormir ou repousar um pouco após o ato; e, sobretudo, nunca repetir a cópula, "seja ao se terminar a primeira, seja horas após, no mesmo dia." O "coito interrompido" era condenado também por não resultar em satisfação sexual para as mulheres, que

> "sofrem grandes perturbações nervosas, em conseqüência do estado de insatisfação sexual, que desta prática deflui, devido ao fato da mulher interromper em regra geral a cópula, antes de entrar em orgasmo".[13]

E mesmo no caso em que o homem conseguisse reter a ejaculação, para que a companheira pudesse "entrar em orgasmo antes da interrupção do coito", nem assim sua satisfação sexual estaria garantida, pois ela ficaria igualmente "privada do esperma, (e) não participaria dos benefícios, que de sua absorção defluiriam."

De modo geral, aconselhavam os doutores que a cópula fosse quinzenal durante os três primeiros anos após a puberdade; semanal do terceiro ao sexto ano; e finalmente bi-semanal, com intervalo regular de três a quatro dias uma da outra, em se considerando os homens. Para a mulher, acreditavam que ela não precisaria regular o número de suas cópulas semanais, "visto não ser ela influenciada maleficamente pela elevação ou diminuição de seu número, como se dá com o homem" (*idem*, p.78). Evidentemente, isto não significava que ela poderia se entregar "desenfreadamente"ao coito, pois isto lhe acarretaria prejuízos como a esterilidade.

Prescreviam o horário noturno, isto é, ao se deitar para dormir, como o mais adequado para a realização do sexo por vários motivos: neste horário, as pessoas poderiam relaxar, já que não tinham mais obrigações, nem horários a cumprir. Embora muitos casais mostrassem preferências pelo sexo logo ao se despertar pela manhã, o saber médico apontava para a "falta de poesia" que implicava o ter que levantar-se para as necessidades biológicas fundamentais. A primavera era considerada "a estação

[13] José de Albuquerque, *op. cit.*, p. 80.

mais favorável aos amores e a uma bela fecundação", enquanto que os períodos de calor ou frio excessivos seriam inconvenientes para a satisfação do apetite sexual, pois o organismo estaria mais debilitado e o fruto da fecundação poderia não ser muito robusto.[14]

Em relação ao recurso à prostituição, os doutores oscilavam entre um discurso mais radical como o do dr. Olavarrieta, estipulando que "o homem digno, que se presa a si próprio, deve recusar sempre as oportunidades de entrar em relações com as prostitutas", até os mais condescendentes, para os quais cabia aos médicos alertarem contra os perigos existentes nos contatos extraconjugais. Como observava o dr. Albu-querque, toda a vez que a esposa se achasse impedida por algum motivo de ter relações sexuais com o marido, ou que estivesse em viagem, este poderia "se entregar ao coito com outra mulher, sem que por isso, incida num delito de ética sexual." Ao contrário, para a mulher esta prática seria radicalmente condenável, já que ela não precisava se liberar da "tumescência, provocada pela repleção das vesículas seminais".[15]

Prescreviam, então, que o homem evitasse os horários de maior afluência nas zonas de meretrício, para não precisar copular apressadamente; que não beijasse nem se deixasse beijar na boca pela meretriz, pois a mucosa bucal poderia estar contaminada e infectá-lo, e indicavam vários produtos antissépticos para sua higiene pessoal pós-coito.

Em geral, caracterizavam as prostitutas como mulheres perigosas e extravagantes, ávidas pelos excessos, nômades e irriquietas, com as quais os homens poderiam praticar certos atos, mas sem muito envolvimento. Em suas caracterizações tipológicas:

---

[14] A. Debay, *op. cit.*, p. 156.

[15] José de Albuquerque, *Moral sexual*, Rio de Janeiro, 1930, p. 127.

> "Os traços principais do caráter da prostituta são: uma mobilidade de espírito verdadeiramente extraordinária; nada lhes atrai a atenção demoradamente; a menor cousa as distrai e alucina; amam com delírio o que elas chamam a sua liberdade; não querem sofrer nenhuma violência e desejam mudar freqüentemente do domicílio. (...) A gula e o gosto dos licores fortes, bem como o tabaco são habituais nesta categoria de mulheres. São também muito partidárias da cocaína, da morfina e demais estupefacentes."[16]

Reproduzo este parágrafo que nada tem de original, quando comparado às já conhecidas teses médicas sobre a prostituição, produzidas desde os inícios do século 19, a partir das observações do médico francês Alexandre Parent Duchâtelet, apenas para mostrar as permanências das estruturas mentais, como diriam os historiadores das mentalidades, apesar dos incontestáveis avanços tecnológicos no campo da ginecologia e da obstetrícia, ao longo dos dois últimos séculos.

A percepção feminina do desejo

Enquanto os homens produziram inúmeros tratados científicos, tentando explicar a constituição física e moral das mulheres, entender o funcionamento de sua economia desejante, especificar como, onde e quando elas teriam possibilidades de sentir prazer sexual, tudo indica, pelo menos até o presente estágio das pesquisas históricas, que as mulheres deixaram

---

[16] J. B. Olavarrieta, *op. cit*, p. 73

poucos escritos, científicos ou mesmo poéticos, falando de sua sexualidade.

Ainda assim, algumas mulheres esclarecidas, como Maria Lacerda de Moura, tematizaram a questão sexual na perspectiva feminina/sta, lançando críticas contundentes aos saberes científicos relativos ao "sexo frágil", tanto quanto ao machismo e à ignorância dos homens em relação ao desejo e ao corpo femininos.[17]

É claro que, diferentemente de um tratado médico ou de um manual de higiene sexual, seus textos operam em outro registro, revelando de um lado, uma acentuada preocupação de crítica às concepções misóginas sobre as relações amorosas e sexuais vigentes; de outro, propõem uma nova utopia sexual. Colocando-se ao lado dos pensadores que defendiam a educação sexual e a emancipação das mulheres, ela propunha uma nova moral sexual de cunho profundamente libertário.

Casamento e (des)prazer

Ao lado dos anarquistas, Maria Lacerda foi uma crítica ferrenha do contrato do casamento e da exigência da virgindade, a "hymenolatria", como ela dizia, por toda a humilhação que impunha à mulher. Afinal, se não se casasse, tornar-se-ia uma "solteirona" digna de piedade; se se casasse, ficaria eternamente confinada ao lar, abafando sua individualidade, limitada ao exercício da maternidade. O casamento representava para ela a destruição do amor e do desejo, especialmente nos moldes pregados pelos padres e que até mesmo muitos médicos

---

[17] Miriam Moreira Leite, *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*, Rio de Janeiro, 1984.

contestavam, isto é, indissolúvel. "A imoralidade não está no amor fora do casamento, está no casamento ou nas uniões livres fora do Amor.", afirmava ela.[18]

Acima de tudo, e ao contrário dos médicos, esta livre pensadora e ativista política estava profundamente preocupada com a *emancipação da mulher,* acreditando que esta não se limitava à conquista da independência financeira ou dos direitos políticos, mas que passava por uma profunda reeducação cultural: significava uma revolução por dentro e um enfrentamento moral com a sociedade.

> "Todas as mulheres 'indivíduos', todas aquelas que se conservaram ou que se fizeram "ellas mesmas", tiveram de arrostar, heroicamente, contra a má vontade e o egoísmo masculino e até contra a própria mulher, através da sua inconsciência milenar." (*idem*, p. 95)

Crítica do feminismo liberal, entendia que a luta pelos direitos políticos, como o voto, não resolveria os problemas da condição feminina, já que seus direitos eram muito mais amplos e haviam sido "sempre espezinhados por uma moral muito comoda feita exclusivamente pelo sexo forte e para o sexo forte que, por ser forte, predomina."

Adepta da educação sexual para os jovens e, principalmente, da coeducação, traduzira o escritor argentino Julio Barcos, em seu *Liberdade sexual das mulheres*, onde defendia que na nova ética destinada a reger a sociedade, "surgirá naturalmente uma só moral, para os dois sexos", segundo a qual

---

18 Maria Lacerda de Moura, *Religião do amor e da beleza*, São Paulo, Typ. Condor, 1926, p. 103; *"A mulher é uma degenerada"*, São Paulo, Typ. Paulista, José Napoli e Cia., 1924.

haveria apenas esta equação: "mulheres livres para homens livres".[19]

Maria Lacerda repetia estes argumentos e a proposta da moral única para ambos os sexos inspirada pela mulher, já que a esta caberia a função de elevar os homens do embrutecimento em que se encontravam. Nesta nova moral sexual, o amor não deveria se sujeitar a regras exteriores a ele, devendo ser "livre" e vivenciado pelos dois sexos em busca da harmonia. Portanto, as mulheres tanto quanto os homens deveriam praticar o "amor plural", já que o amor monogâmico criava dependências difíceis de serem sustentadas.

> "*O homem é pluralista*: é a razão da sua calma, da sua experiência, da sua maior serenidade, da sua certeza indo ao encontro do prazer ou do amor. Sabe que não se esgotará num só, que tem reservas para continuar o seu caminho e vai ao encontro de todos os deliciosos acidentes ou de todas as experiências amorosas que venham pairar em torno dos seus desejos. Quanto à mulher, *convencionaram que só pode amar a um homem*."

Se a distância crítica deve-nos fazer perder o romantismo ao lermos esta autora, relativizando suas propostas, não há como negar o impacto que o contato com sua obra nos trouxe, apenas uma década atrás, principalmente quando se acreditava que a *desconstrução do discurso médico definidor da identidade feminina* era obra da atualidade. Lembre-se que à declaração científica de um doutor segundo a qual *"A mulher é uma degenerada"*, esta autora acrescentara um ponto de interrogação e

---

19 Julio Barcos, *Liberdade sexual das mulheres*, São Paulo, Editorial Paulista, 4ª ed., 1929, prefácio de Maria Lacerda de Moura.

fizera o título de seu livro, destinado a questionar a legitimidade e a cientificidade desta concepção.

É certo que futuras descobertas nas pesquisas históricas trarão novas revelações em termos das concepções femininas sobre a questão sexual no passado. De modo geral, já sabemos que o assunto era tabu não só para as mulheres e que por isso mesmo cabia aos médicos, autoridades muito respeitadas, enunciarem esses temas. Ainda fica por determinarmos quem lia esses doutores, e que contato tinham as mulheres com suas obras. Mesmo assim, sabemos também que grande parte das teorias médicas eram passadas através do contato direto, como costuma acontecer ainda hoje, e certamente assim também chegaram até muito recentemente a constituir uma de nossas principais "bíblias", para lembrarmos novamente os franceses.[20]

[20] Refiro-me ao texto de A. Corbin, "A pequena bíblia dos jovens nubentes", *op. cit.*

O ESTRANHO MUNDO DE KEYNES E CASSANDRA

*Reginaldo C. de Moraes**

Este ensaio procura examinar pesadelos vividos há cerca de 70 anos e, no entanto, extraordinariamente oportunos para os dias de hoje.

Um profeta astucioso anuncia o desastre iminente para impôr soluções indesejadas e muitas vezes sequer antes concebidas. A astúcia consiste em fazer a terapêutica decorrer do diagnóstico, quando na verdade o precede e conduz. Acionadas em modo e momento oportunos, as trombetas do apocalipse reduzem as resistências de rebanhos rebeldes. Talvez seja este o caso de J.M. Keynes, que repetida e deliberadamente assume o perfil de Cassandra, mas, na verdade, nega a *fatalidade* dos eventos e rejeita portanto o papel *efetivo* de arauto do caos. Em contrapartida, conclama "os líderes de opinião a extraírem da fadiga e da confusão da guerra suficiente lucidez de espírito para compreender e explicar ao público o que se faz preciso", de modo que "um período de sacrifício geral" não sirva como "uma desculpa para adiar reformas", mas como "oportunidade para avançar".[1]

---

* Departamento de Ciência Política do IFCH/UNICAMP

1 Para referências aos ensaios de Keynes, utilizarei a coletânea preparada por Tamás Szmrecsányi para a Ed. Ática, São Paulo, 1984 (*Keynes* - Coleção

Para quê reinvocar essas velhas sombras? A justificativa talvez pudesse ser enunciada por uma delas:

> "Não temos lido estes autores; poderíamos considerar tolos seus argumentos se nos caíssem às mãos. Apesar disso, acho que não iríamos pensar como fazemos se Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Paley, Adam Smith, Bentham e Miss Martineau não tivessem pensado e escrito como o fizeram. Um estudo da história das idéias é uma preliminar necessária para a emancipação do espírito. Não sei o que torna o homem mais conservador: conhecer apenas o presente, ou apenas o passado" (J.M. Keynes, *O fim do laissez-faire*, 1926).

Sinais de mudança

Em torno de um ponto que os calendários chamam de 1930, parte significativa da cultura ocidental parecia invadida por alguns fantasmas renitentes: crises, decadência, rebeliões das massas. E parte importante do pensamento político alimentava a esperança de uma "era de reconstrução", a ser aberta pela atividade humana consciente e planificadora que "domasse a máquina social em lugar de deixar-nos esmagar sob suas rodas".[2] Os

---

Grandes Cientistas Sociais) -a partir daqui indicada, nas notas, por *Ensaios*. A tradução é porém freqüentemente confrontada e corrigida a partir dos originais ingleses publicados por MacMillan Press para a Royal Economic Society (*Collected writings of J.M.K.*:v. IX, *Essays in persuasion*, 1972;v. II, *The economic consequences of the peace*, 1971; v. XXVII, *Activities 1940-1946*, 1980; v. XXII, *Activities 1939-1945*, 1978.

[2] Karl Mannheim, *Libertad y planificación social*, México, Fondo de Cultura Economica, 1942, p. 220.

demônios tinham nomes próprios, rapidamente transformados em substantivos comuns: ciclos econômicos irracionais, comportamento perverso do mercado mundial, guerras generalizadas, subdesenvolvimento, estagnação.

Após 1930, a memória dos economistas já registrava obrigatoriamente a experiência traumática de seguidas depressões e suas sequelas sócio-políticas. Desde fins do século XIX, a palavra *desemprego* ganhara o direito de habitar o Dicionário Oxford. E *pânico* já fazia parte do vocabulário corrente das ciências sociais. Por outro lado, o planejamento da economia de guerra e os programas soviéticos de industrialização acelerada limitavam drasticamente aquilo que restava do otimismo liberal, já significativamente golpeado na virada do século. A presunção de que as forças econômico-sociais se ajustavam automática e harmoniosamente era no mínimo abalada. A ocasião fazia brilhar intensamente o tema do intervencionismo estatal, ou, em termos mais gerais, a necessidade de expandir paulatinamente as atividades submetidas à regulamentação prévia. Confirmavam-se, de certo modo, as palavras proféticas de Durkheim:

> "a riqueza não se transmitirá mais segundo os mesmos princípios de hoje, o estado de anarquia não terá desaparecido, pois ele não consiste apenas no fato de as coisas estarem aqui mais do que ali, em tais mãos mais do que em outra mas em que a *atividade*, da qual estas coisas são a ocasião ou instrumento, *não está regulamentada*; e ela *não se regulamentará por encantamento assim que for útil, se as forças necessárias para instituir esta regulamentação não forem previamente suscitadas e organizadas*".[3]

[3] E. Durkheim, *A divisão do trabalho social*, Ed. Presença, Lisboa, 1977, p. 20, grifos nossos.

O desafio político consistiria portanto em engendrar e disciplinar as forças reguladoras do movimento.

Eventos emblemáticos desse clima intelectual são as batalhas em torno do New Deal rooseveltiano, evidenciando a preocupação com os desmandos e incertezas do mercado, da distribuição automática dos recursos e papéis sociais. Para enfrentar tais inconvenientes, os reformadores pregavam o *controle* prévio desses movimentos alocadores para alterar, em direções deliberadamente escolhidas, o perfil e a quantidade dos empregos e ocupações. Aliás, não deixa de ser instigante o fato de que *New Deal* signifique não apenas *novo pacto*, mas também *nova distribuição*, na linguagem dos jogos de baralho. Tudo se passa como se estivéssemos diante de um novo distribuidor das cartas, vigilante a ponto de corrigir os atropelos do acaso, do antigo ordenador, o mercado. Agora, a "mão visível" modifica o resultado da partida, alterando as condições em que os jogadores exercem seus cálculos racionais. Keynes lapidou essa imagem, num trecho da *Teoria geral* que, ainda que longo, vale reproduzir pelo seu caráter exemplar:

> "Do meu ponto de vista, creio haver justificativas social e psicológica para grandes desigualdades nas rendas e na riqueza, embora não para as grandes disparidades existentes na atualidade. Existem valiosas atividades humanas que requerem o motivo do lucro e a atmosfera da propriedade privada de riqueza para que possam dar os seus frutos. Além disso, a possibilidade de ganhar dinheiro e fazer fortuna pode orientar certas inclinações perigosas da natureza humana para caminhos onde elas se tornem relativamente inofensivas e, não sendo satisfeitas desse modo, possam elas buscar uma saída na crueldade, na desenfreada ambição de poder e de

> autoridade e ainda em outras formas de engrandecimento pessoal. É preferível que alguém tiranize seu saldo no banco do que os seus concidadãos e, embora o primeiro caso seja algumas vezes um meio de levar ao segundo, em certos casos é pelo menos uma alternativa. Todavia, não é necessário, para estimular essas atividades e satisfazer essas inclinações, que o jogo seja feito com apostas tão altas como agora. Apostas menores levariam igualmente ao mesmo resultado, *desde que os jogadores se habituassem a elas. A tarefa de modificar a natureza humana não deve ser confundida com a de administrá-la*. Embora na comunidade ideal os homens possam ser *acostumados, inspirados ou ensinados a desinteressar-se do jogo*, a sabedoria e a prudência da arte política devem *permitir a prática do jogo, embora sob certas regras e limitações*, em que se considerando que o homem comum, ou mesmo uma fração importante da comunidade, é altamente inclinado à paixão pelo lucro".[4]

O pensamento keynesiano reescreve a história humana de modo peculiar. Tudo se passa como se um *pacto originário* tivesse fixado as condições elementares para que a sociedade humana operasse com uniformidade e previsibilidade, imprescindíveis ao desempenho dos agentes. Entre essas condições que *equacionam o movimento social* estariam por exemplo: o contrato, a propriedade privada, o trabalho livre e assalariado, o lucro, o mérito.

---

[4] J.M. Keynes *Teoria geral do emprego, do juro e do dinheiro*, Ed. Abril, São Paulo, 1983, p. 254, grifos nossos; para confronto com as edições brasileiras, ver os originais ingleses publicados pela MacMillan - St. Martin's Press: *Collected writings of J. M.Keynes*, v. VII - *The general theory of employment, interest and money*, 1973.

Elas determinam para todos os indivíduos uma igualdade hipotética no *ponto de partida*. Mas descrevem um sistema "algébrico" aberto, no sentido de que os resultados -isto é, os lugares dos indivíduos no *ponto de chegada*- não são previamente estabelecidos, sequer limitados.

Mas há vários inconvenientes nesse modelo, e eles aparecem com notável nitidez em vários escritos de Keynes. Em *As conseqüências econômicas de Mr. Churchill* (1925), por exemplo, a fé nos ajustamentos automáticos é criticada como uma "crença confortável" e "vago otimismo", que com seu "descaso do pormenor social", dependeria da hipótese do *laissez-faire* numa sociedade que, contudo, abandona rapidamente esse suposto. Trata-se, segundo Keynes, de uma postura típica "dos que estão sentados na fila superior da máquina". Não se trata apenas de uma condenação moral. A postura ortodoxa é qualificada também de "temerária", uma vez que -desconhecendo a fragilidade da ordem social e minimizando a urgência de uma administração econômica abrangente- ameaça comprometer os alicerces de qualquer sociedade humana.

As operações econômicas automáticas -isto é, deixadas em aberto e abandonadas a si mesmas- teriam resultados desastrosos. Desigualdades sociais insuportáveis, instabilidade política e ineficiência econômica ameaçariam destruir as condições elementares de convivência humana, como a previsibilidade e a organização. Submergiria enfim toda possibilidade de civilização, comprometendo-se os fundamentos do próprio pacto original e restaurando as condições pré-civilizadas de guerras de todos contra todos.

Nesse ponto, o argumento keynesiano encontra a companhia de outro reformador, Karl Mannheim:

> "A atuação do sistema econômico hoje existente, *se entregue a si mesmo*, tende a *incrementar* no míni-

> mo prazo possível *as diferenças* de renda e de riqueza entre as várias classes a um ponto tal que criará *insatisfação e tensão social contínua*. Porém, como o funcionamento da democracia baseia-se, essencialmente, no consentimento democrático, o princípio de justiça social não é apenas uma questão de ética, mas também uma *pré-condição do funcionamento* do próprio sistema democrático. A reivindicação de maior justiça não implica, forçosamente, uma concepção mecânica de igualdade. Diferenças razoáveis de renda e de acumulação de riqueza, para gerar o estímulo necessário aos empreendimentos, podem ser mantidas desde que não interfiram nas linhas mestras do planejamento nem aumentem de molde a impedir a cooperação entre as diferentes classes".[5]

As razões da ordem

Keynes afirma que "Ricardo conquistou a Inglaterra de maneira tão completa como a Santa Inquisição conquistara a Espanha".[6] O domínio de corações e mentes pela economia ricardiana não seria creditado apenas à consistência lógica da doutrina, que aliás Keynes repõe em causa, mas ao fato de que esse discurso está embasado em argumentos não explícitos mas muito fortes. Aliás, essas premissas seriam tanto mais fortes quanto mais implícitas, uma vez que existiam sob a forma de práticas e interesses profundamente arraigados. Isto explicaria a vitória de Ricardo na polêmica com Malthus: o "complexo de afinidades

[5] Mannheim, Karl, *Diagnóstico de nosso tempo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1973, pp. 18-19, grifos nossos.

[6] J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p.34.

entre a sua doutrina e o meio em que foi lançada".[7] Para os estadistas e o mundo acadêmico, o "celebrado otimismo da teoria econômica tradicional" teria oferecido argumentos elegantes, sofisticados e "virtuosos" (pela dureza e austeridade) compatíveis com a sua utilidade sócio-política: apresentar injustiças como inevitáveis, tentativas de reforma como nocivas e os interesses exclusivos dos capitalistas como justificados.

Erraria muito quem tentasse compreender a força das doutrinas dominantes segundo a ordem das razões. Sua energia deriva de pré-conceitos, vontades e interesses -são estes que devemos entender, desvelar e combater, se for o caso.

É por isso que

> "Sugerir à City de Londres uma ação social para o bem público é como discutir a *Origem das espécies* com um bispo, sessenta anos atrás. A primeira reação não é intelectual, é moral. É uma ortodoxia que está em questão e, quanto mais persuasivos os argumentos, mais grave será a ofensa".[8]

A argumentação de Keynes é incisiva:

> "Não é verdade que os indivíduos possuem uma 'liberdade natural' prescritiva em suas atividades econômicas. *Não* existe um contrato que confira direito perpétuos aos que os têm ou aos que os adquirem. O mundo *não* é governado do alto de forma que o interesse particular e o social sempre coincidam. *Não* é adiministrado aqui embaixo para que na prática eles coincidam. *Não* constitui uma dedução correta dos princípios da Economia que o auto-inte-

[7] J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 34.
[8] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 120.

> resse esclarecido sempre atua em favor do interesse público. Nem é verdade que o auto-interesse seja geralmente esclarecido; mais frequentemente, os indivíduos que agem separadamente na promoção de seus próprios objetivos são excessivamente ignorantes ou fracos até para atingi-los. A experiência *não* mostra que os indivíduos, quando integram um grupo social, são sempre menos esclarecidos do que quando agem separadamente".[9]

Não há -nem pode haver- "governo do alto" garantindo *previamente* a harmonia das atividades e empreendimentos. Nem há -mas poderia haver- administração que *a posteriori*, converta os conflitos de interesses particulares num resultado conveniente para o interesse geral.

Contestando a veracidade dos pressupostos liberais -com o *"não"* que habilmente reitera e grifa- Keynes está levando o leitor a concluir que se trata de *fazer com que o governo das ações humanas abandone a clandestinidade* em que se metera, numa passagem dos vigentes pactos *tácitos* de submissão para pactos *explícitos* de reorganização do Estado.

Na doutrina econômica dos clássicos, a elegância faz par com certo tipo de futilidade mal disfarçada:

> "A beleza e a simplicidade dessa teoria é tão grande que é fácil esquecer que ela decorre não de fatos reais, mas de uma hipótese incompleta formulada para fins de simplificação (...). Isto se dá porque os economistas geralmente reservam para uma fase posterior de sua discussão as complicações que

[9] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p.120.

> surgem (...), eles guardam para um estágio posterior a sua análise dos fatos reais".[10]

Colocando em dúvida a utilidade desses modelos para *compreender* o "mundo real" e, portanto, *controlar* os problemas sociais de seu tempo, Keynes dirigia aos "economistas matemáticos" uma provocação sugestiva: por trás de "seus inúteis e pretensiosos símbolos" estavam "imprecisas hipóteses iniciais", igualmente desastrosas.[11]

Os ataques são centralizados nos *postulados* da economia clássica, axiomas que seriam aliás exemplarmente defendidos, nos anos próximos à publicação da *Teoria Geral*, em um livro de Lionel Robbins celebrizado como síntese canônica da "economia pura". Aí, os postulados são exibidos como a tradução proposicional de fatos "óbvios", os quais constituiriam, por seu turno, o "estofo de nossa experiência cotidiana". Diante dessa crença, a crítica de Keynes lembra a frase de Weber: "a ciência faz daquilo que é evidente por uma convenção um problema" -por mais generalizada que seja, nas atitudes práticas, a aceitação dessas convenções.[12]

Keynes insinua -quando não *afirma*- que as conclusões "lógicas" dos economistas não são dirigidas apenas pelos axiomas formalmente admitidos, mas também (e sobretudo) pelos pressupostos implícitos que constituem seu imaginário não revelado. Estes últimos causariam surpresa no leitor que deles tomasse distância suficiente para poder reconhecê-los. É para obter esse espanto revelador que, com insistência, Keynes

---

10 J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p.117.

11 J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 206.

12 M. Weber, "The meaning of 'ethical neutrality' in Sociology and Economics" in *The medodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, p. 13.

reconstitui, em alegorias, parábolas ou narrativas históricas (uma certa história *conjetural* convenientemente recortada) o mundo que, a seu ver, havia educado a mentalidade econômica da modernidade.

Trata-se de estilo bastante peculiar. Apela seguidamente para uma forma de exposição que o economista ortodoxo de seu tempo poderia apelidar de "ficcional". Jacob Viner, por exemplo, lembra e reitera as críticas que dirigira à *Teoria Geral* quando esta veio a público. É interessante notar a sua caracterização depreciativa do estilo de Keynes: este abandonara o tom recomendável para os economistas -a "retórica disciplinada e sólida, mas sujeita a ser desagradavelmente não persuasiva"- e assumira a forma convincente, visionária e "exagerada" dos "profetas e políticos", do "jornalista e polemista".[13]

Sublinho a acusação -de fantasista ou extravagante. Até mesmo porque podemos utilizá-la como um caminho de acesso à crítica de Keynes quanto à insensibilidade dos economistas de seu tempo diante dos desastres iminentes (e da forma adequada de conjurá-los). Aliás, num artigo escrito para o *Times*, em novembro de 1939, -"The alternative to inflation"- Keynes reconhecia e aceitava esse "papel", censurado por Viner: encontrava-se uma vez mais com a pesada tarefa de Cassandra, antecipadora e irritante, para prevenir sobre algo que ainda não havia acontecido.[14]

---

[13] Cf. Jacob Viner, "Comentários sobre a crítica que fiz à *Teoria geral*, de Keynes, em 1936", in Robert Lekachman, (org.), *Teoria geral de Keynes - trinta anos de debates*, São Paulo, IBRASA, 1968, p. 271, principalmente.

[14] J.M. Keynes, *Activities 1939-1945*, *op. cit.*, v. XXII, 1978.

A economia política como fábula

Nas páginas seguintes, pedirei ao leitor que traga à memória, simultaneamente, os ensaios de Keynes e algumas peças de literatura e filmografia bastante difundidas na mesma época dessas estudos. Refiro-me especialmente a *Admirável mundo novo*, de Huxley, *A máquina do tempo*, de H.G. Wells, *Metrópolis*, de F. Lang.[15]

Na *Máquina do tempo*, peço particular atenção para o tema que seria também aproveitado no filme de Lang. Trata-se do relato do sistema social vigente em um futuro distante. Recupero condensadamente, a seguir, alguns desses traços, os mais importantes para aquilo que pretendo examinar. Nesse determinado momento, a humanidade teria se dividido em "dois animais distintos", aprofundando e estratificando a distância social. "A indústria (perdera) o seu direito de existência à luz do sol", fábricas subterrâneas cada vez maiores surgiram, paralelamente ao monopólio do espaço no exterior por uma classe abastada: "A segurança demasiado perfeita dos habitantes do Mundo Superior

[15] Essas aproximações, entretanto, não pretendem imputar ao texto de Keynes elementos românticos identificáveis nas antiutopias que denunciam efeitos perversos do desenvolvimento tecnológico, discurso aliás largamente popularizado nessa ocasião. O confronto entre esses dois tipos de discurso -e a diferença no tratamento que dão ao *tempo*, à *fatalidade*, etc.- teria sem dúvida grande interesse. Demanda porém outro trabalho, que extrapola os limites que nos propusemos. Lembro contudo essa distância porque é importante desde logo notar, no caso do texto keynesiano, a preocupação pragmática de reformar (e a convicção de *poder* fazê-lo!) condições que -se abandonadas a si mesmas- conduziriam ao desastre. Neles não há uma profecia do apocalipse futuro nem uma celebração da fantasia passada. É aliás significativo que a "utopia econômica" em que o "pacato cidadão londrino" pré-crise vivia, segundo Keynes de *As conseqüências econômicas da paz*, fincava seus alicerces numa forma -por ele bastante ironizada- de alheamento político e cultural.

havia-os envolvido num lento processo de degenerescência, com uma redução geral da estatura, da força física e da inteligência."

Essa estratificação, "solução lógica do sistema industrial em nossos dias", não era porém estável: "Por fim, um dia (temos) na superfície os Ricos, sempre em busca dos prazeres, do conforto e da beleza; e embaixo os Pobres, os Operários, adaptando-se ininterruptamente às condições de seu trabalho."

Os habitantes do subsolo são obrigados a pagar até mesmo taxas pela ventilação bombeada às suas cavernas. Numa certa época, viram escassear os mais imprescindíveis alimentos. A "mãe Necessidade", célere, debilitava todas as regras sob as quais viviam, inclusive o preceito de não ingerir carne humana. Os de "cima", os "Elois", a partir de então, foram transformados em "simples gado de engorda" dos "de baixo", os "Morlocks", que ocasionalmente promoviam incursões noturnas na superfície.

Em *Metrópolis*, os habitantes operários dos subterrâneos são levados à loucura pelo desespero e por incitação de um robô programado pelos capitalistas para inebriar os trabalhadores, mas subitamente desregulado.[16] Os operários invadem então a cidade

---

16 A imagem do robô desregulado como uma espécie de lado insano dos homens apela a uma longa tradição no pensamento europeu (e germânico em especial). Faz par com uma idéia de cérebro *desarranjado*, qual relógio de parafusos soltos ou engrenagens em desalinho. Pode-se por exemplo lembrar a observação de Hegel (na *Enciclopédia*, *Filosofia do espírito*, parágrafo 408) sobre a loucura do ponto de vista psíquico: não se trataria de perda abstrata da razão -no que diz respeito à inteligência, vontade ou responsabilidade- mas desarranjo, contradição no interior da razão, a qual se encontra ainda presente. O tradutor francês de Hegel lembra o termo alemão (Verrrucktheit) e rastreia o seu uso na *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant (parte 1, parágrafo 57), associado essencialmente com a imagem do relógio/cérebro. No Brasil, este tema tem sido trabalhado por Roberto Romano, a quem devo aliás as indicações que deram origem a esta nota. Ver p. ex. no seu *Corpo e cristal: Marx romântico* (Ed. Guanabara, Rio de Janeiro, 1985), o ensaio que dá nome ao livro.

do alto, inundam as fábricas e ameaçam submergir em sangue toda a civilização. O "coração" os contém. Maria -a heroína que pertence ao mundo dos "de baixo"- e um filho da aristocracia -o "Intermediário"- reconstituem o elo de humanidade, de sentimento, entre as duas "raças".

Bem, agora passemos à leitura de Keynes, nele sublinhando os elementos supostamente "proféticos" e extravagantes a que Viner parece se referir.

Vejamos por exemplo o curioso capítulo 9 da *Teoria geral*, que examina os "fatores subjetivos da propensão a consumir". Aí se enumera um rol de "motivos econômicos" com providenciais letras maiúsculas: Precaução, Melhoria, Independência, Iniciativa, Orgulho, Avareza, Prazer, Imprevidência, Ostentação, etc.

O artifício das maiúsculas não é casual, mas faz dessas palavras mais do que substantivos abstratos e comuns. Nomes próprios de virtudes, elas definem coordenadas para a vida humana. Keynes admite que a força desses objetivos é dependente também de instituições e organismos das sociedades, seus hábitos, educação, crenças, etc.[17] Observa porém que, nessa obra, não iria se ocupar, exceto ocasionalmente, "dos resultados das mudanças sociais de longo prazo nem dos lentos efeitos do progresso secular".[18]

Keynes sublinha a importância de elementos outros que o "cálculo racional da renda esperada" como determinante das atitudes dos empreendedores, em particular dos "pioneiros". Destacando fatos como o afastamento entre propriedade e gestão, poupadores e investidores, etc., chegara à sua defesa do papel

[17] A esse respeito, Mannheim refere-se às "estruturas fixas de comportamento" que, "como sinais de tráfego, regulamentam e guiam a ação e a conduta humanas". Karl Mannheim, *Liberdade, poder e planificação democrática*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1972.

[18] J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 84.

decisivo do Estado na regulagem da vida econômica.[19] Lembro ainda que nosso autor afirmara não serem necessárias, no jogo econômico,

> "apostas tão altas como agora. Apostas menores levariam igualmente ao mesmo resultado, desde que os jogadores se habituassem a elas. A tarefa de modificar a natureza humana *não deve* ser confundida com a de administrá-la".[20]

Encontramos aqui uma questão delicada. Até que ponto se pode levar a sério esse "não deve"? Convidando à "eutanásia do *rentier*", do "investidor sem função", Keynes não nos parece remeter a algo sinistro que já ouvimos chamar de "extermínio de classes"? Essa expressão é bastante forte. A "liquidação do *kulak* enquanto classe" custara um massacre físico, e o leitor escaldado poderia ser conduzido ao terror, lendo as recomendações do texto de Keynes. Mas nosso autor tempera o vermelho e apela às róseas reformas britânicas como exemplo de extermínio do *rentier* "sem carecer de qualquer revolução".[21]

Administrar circunstâncias nas quais as "propensões" se ajustem eficientemente não implica adotar formas de estrito condicionamento comportamental, nem tampouco de predestinação orgânica.[22] Estamos aqui no mínimo um pouco distantes do universo evocado pela ficção científica fartamente divulgada nos anos que precederam a *Teoria geral*. Na novela de Huxley, em particular, lembro a cena da "Sala de Predestinação Orgânica",

---

19 J.M Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 119.

20 J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 254, grifo nosso.

21 J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 25.

22 Aliás, o verbo inglês utilizado nessa passagem *-to transmute-* é mais forte do que aquilo que sugere o *modificar* do tradutor brasileiro.

onde se acumulam dados, cálculos e operações destinados a produzir "tantos indivíduos, desta e daquela qualidade, distribuídos nesta e naquela quantidade".

O leitor desconfiado poderia ver adicionais indicadores sombrios em outras passagens de Keynes, quando deslocadas do contexto. Veja-se por exemplo:

> "Já chegou o tempo em que cada país precisa de um política considerada nacional do que mais lhe convém quanto ao tamanho da população, seja maior, menor ou igual à atual. E tendo fixado essa norma, precisamos dar os passos necessários para fazê-la funcionar. Poderá chegar o tempo, um pouco mais tarde, em que a comunidade como um todo deverá prestar atenção a *qualidade inata*, tanto quanto ao simples número dos seus futuros membros".[23]

Levemos em conta, ainda, que o autor pronunciaria, na *Eugenics Society*, uma conferência sobre "Algumas conseqüências econômicas de uma população em declínio" (1937). A "atenção para a qualidade inata" poderia sugerir, então, um sentido aterrador. Contudo a sentença acima insere-se, em *O fim do laissez-faire*, no contexto de uma condenação do "darwinismo ampliado" que J. Keynes reconhecia na economia ricardiana. E a conferência na *Eugenics Society* era habilmente conduzida para acentuar a necessidade de reformas nas "nossas instituições e na distribuição da riqueza", administrando a estrutura econômica e não "transmutando" a natureza humana.[24]

Em outros termos, a crítica de Keynes ao velho liberalismo não se "encaixa" na vaga romântica, ou nas alusões a apocalipses

---

[23] J.M. Keynes, *Ensaios, op. cit.*, grifo nosso.
[24] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, pp. 180-188.

resultantes da "rebelião das massas", nem tampouco nas doutrinas eugenistas e "experimentos biológicos" encorajados por movimentos políticos racistas da ocasião.

Não se pretende aqui, evidentemente, reconstituir em pormenor o contexto intelectual em que J.M. Keynes escrevia. Tomaremos contudo algumas referências que nos permitam mostrar o quão apressado é incluir seu projeto de controle social e superação do *laissez-faire* numa alternativa que explicitamente rejeita, qual seja, uma cruzada contra a sociedade "aberta". Esta campanha, de resto, seria facilmente identificável, nas primeiras décadas deste século. Contudo, faz aparições em outros lugares, às vezes menos esperados.

A ascensão do fascismo daria particular notoriedade a uma dessas elaborações antiliberais, o "universalismo" neo-romântico de Othmar Spann. Em 1921, este autor publicou a obra mestra de sua doutrina pregando a "comunidade universalista", cujo lema básico era a *justiça*, ao *invés* da *liberdade*. Nesse sistema, cada indivíduo teria "seu lugar" dentro de um todo social "orgânico". Preservar-se-ia a propriedade privada, desde que dirigida pela lei e submetida a códigos. Estes seriam elaborados, para as diferentes indústrias, através de "cortes especiais", de substância corporativa, combinando descentralização e unidade orgânica.

Advertindo que o processo de *estratificação* social deveria ser mantido *aberto*, através da admissão de indivíduos capazes nos programas de educação superior, Spann designa em seguida aquilo que supõe ser a escala ordenada dos elementos necessários à sociedade: a) trabalhadores; b) técnicos especializados, artesãos e trabalhadores intelectuais de tipo repetitivo; c) dirigentes industriais e comerciais; d) chefes de Estado, de exército e de igrejas; e) líderes espirituais e criadores.

Ora, era freqüente, entre os eugenistas desse período, buscar referência e autoridade para seus argumentos em doutrinas

platônicas da *República* ou das *Leis*, sobre os "tipos humanos" essenciais à cidade, o papel seletor do magistrado para cooptar eventuais "homens de ouro" entre aqueles descendentes dos "homens de prata", etc. Seria muito fácil porém localizar elaborações bem mais próximas e conhecidas desses autores e que se encontram, nada mais nada menos, do que nos... tratados de economia clássica e neoclássica.

Lemos por exemplo, na *Riqueza das nações* (Livro I, cap. X), uma explicação para "desigualdades de salários decorrentes da natureza dos próprios empregos". Esse arrazoado -que inclusive esboça uma espécie de classificação de habilidades exigidas e respectivas recompensas materiais- é rediscutido por Stuart Mill nos seus *Principles* (Livro II, cap. XIV). Mill coloca em dúvida o "contexto" assumido por Smith para a correlação entre funções e salários, estado de mobilidade social "que já não existe". Alega que se produzira e cristalizara uma demarcação extremamente rígida entre as ocupações, semelhante a uma "distinção hereditária de castas" no preenchimento dos empregos.

Dando continuidade a essa tradição, e chegando mais perto do elaborado esquema Spann, é Marshall que, no capítulo de seus *Principles* destinado a discutir a "aprendizagem industrial" (Livro IV, cap. VI), sintetiza as diferentes ocupações da indústria em 'quatro classes':

> "1) trabalho manual automático, que inclui os trabalhadores comuns, e os que cuidam da manutenção das máquinas; 2) trabalho manual responsável, compreendendo os que têm sob sua responsabilidade algum trabalho e os que gozam de autonomia de ação; 3) trabalho mental automático, como guar-

da-livros, etc.; 4) trabalho mental responsável, que inclui superintendentes e diretores".[25]

São sintomáticas outras passagens de Marshall. Devemos destacá-las levando em conta que os *Principles* desse autor constituiam o centro de gravidade da economia acadêmica ortodoxa, doutrina *contra a qual* Keynes dirige suas críticas. Vejamos por exemplo, outros pontos desse tratado, nos capítulos onde se discute a teoria da população e da aprendizagem industrial (Livro IV, caps. IV, V, VI). O leitor aí encontrará várias reflexões em torno de um tema eugenista: a extinção de famílias nobres e o crescimento relativamente menor do número de indivíduos que "realizam trabalhos intelectualmente superiores e que têm, como classe, um vigor constitucional e nervoso acima da média". É igualmente sintomática a autoridade "científica" tomada seguidas vezes como referência nesses capítulos: Francis Galton, um dos introdutores (senão o introdutor) da "ciência" e do termo *eugenics*, em *Inquiries into human faculty* (1883). Galton formula um projeto de *pesquisa intelectual* (que investigaria leis de hereditariedade, regressão, mutações, etc) e uma série de *programas práticos*, de aperfeiçoamento das gerações. A *Eugenics Educational Society*, fundada em 1908, tê-lo-ia como Presidente de Honra.

Leonard Hobhouse, em *Social evolution and political theory*, registra, nesse sentido, um documento precioso. Trata-se de uma resenha publicada na *Eugenics Review* de julho/1909, a respeito de um livro do conhecido biólogo e geneticista William Bateson. O resenhista é um entusiasta do planejamento genético e "intrepreta" de forma pelo menos singular o texto de Bateson,

---

[25] A. Marshall, *Princípios de economia*, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1982, vol. I, p. 193.

tomando-o como apoio para afirmações do seguinte tipo: "Digamos ao estudioso de genética qual o tipo de nação desejamos, dentro dos limites dos caracteres que a nação já possui, e concedamos a ele os poderes adequados, e ele o desenvolverá".

Afirma ainda que, desse modo, no curso de poucas gerações, não mais teríamos desgraças como "criminosos congênitos, alcoólatras, desempregados, etc.". É certo que o próprio Bateson declara, explícita e incisivamente, o inverso: a ciência genética não dá clara sanção a propósitos desse tipo.[26] O importante aí, porém, não é a distorção do resenhista. Ou antes, ela é sintomática justamente por ser tão flagrante e enérgica. Hobhouse lembra a oposição de muitos eugenistas a projetos de reforma social. A atitude, conservadora, decorreria de certa interpretação e defesa da doutrina de seleção natural: as reformas preservariam os "mais fracos", estes se reproduzem com maior rapidez que os "escalões superiores" da sociedade e, desse modo, num certo prazo, as reformas iriam deteriorar as qualidades inatas, comprometendo assim o desempenho da humanidade em todos os campos (inclusive o econômico). Como se percebe, o estilo da argumentação é mais afeito ao discurso da economia clássica e neoclássica, na trajetória que acima indicamos, de Smith a Marshall, do que à engenhosa conferência de Keynes na *Eugenics Society*.

De Smith a Marshall, os economistas ensaiaram classificar e controlar qualidades (físicas, morais, intelectuais, etc.)

---

[26] Hobhouse reproduz passagens de Bateson onde este reconhece como "politicamente prudente e razoável" a eliminação dos "deficientes irremediáveis", mas adverte que "toda tentativa de distinguir certas linhagens como superiores e dar-lhes especial encorajamento provavelmente falharia na obtenção dos objetivos propostos e, com muita certeza, seria perigosa". Cf. Leonard T Hobhouse, *Social evolution and Political Theory*, Columbia University Press, Nova York, 1928.

requeridas pelas "ocupações". No começo do século XX esse *tema* estava se transformando em uma espécie de *sistema*, no campo da "administração do trabalho", através sobretudo de Taylor e Fayol. Este último, em especial, chegaria a elaborar complexos quadros indicando proporções de "qualidades" e "disposições" exigidas para cada um dos "modelos" de indivíduo, adequadas às ocupações -tipo existentes no plano do trabalho produtivo. O leitor dos quadros e diagramas de Fayol[27] teria todos os motivos para imaginar como idéia-reguladora dessa pretensão as imagens mais tarde celebrizadas pelo *Admirável mundo novo*: a "Sala de Predestinação Orgânica" e as técnicas de condicionamento comportamental, produzindo e ajustando tantos indivíduos Alfa, Beta, Gama, etc. quantos os requisitados pelo aparelho produtivo (aliás, não por acaso, o Ser supremo da novela não é *Our Lord*, mas *Our Ford*).

O entusiasta eugenista referido por Hobhouse poderia ser inflamado por esse tipo de projeto. Keynes, porém expressamente rejeitava o intento de uma "república ideal":

> "A tarefa de modificar (*transmute*) a natureza humana não deve ser confundida com a de administrá-la (*manager*). Embora na comunidade ideal (*ideal commonwealth*) os homens possam ser ensinados, inspirados ou acostumados a desinteressar-se do jogo, a sabedoria e a prudência da arte política devem permitir a prática do jogo, embora sob certas regras e limitações, em se considerando que o homem comum, ou mesmo uma fração importante da comunidade, é altamente inclinado à paixão pelo lucro".[28]

---

[27] Henri Fayol, *Administration industrielle et générale*, Paris, Ed. Dunot, 1916.

[28] J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 254. Lembro ainda que o tradutor brasileiro usa "acostumado" para o termo inglês *bred*. Este porém possui uma

Recordemos ainda o esquema analítico delineado no capítulo 18 da *Teoria geral*. Os dados assumidos como ponto de partida incluem: estrutura social, estado da técnica, grau de concorrência, quantidade e qualidade do equipamento, etc. São assumidos como constantes mas reconhecidos como mutáveis a longo prazo. As variáveis do sistema são: propensão a consumir, eficiência marginal do capital e taxas de juros. Variáveis dependentes: volume do emprego e renda nacional.

A análise conduz a uma identificação dos fatores que se pode controlar -no sentido de mudar as regras do jogo sem eliminá-lo, vale dizer, sem "transmutar" a natureza humana.

A fábula como economia política

Por que essas preocupações com o desarranjo e instabilidade mórbidas do "sistema econômico em que vivemos"? Por que a precaução com os remédios que julga demasiadamente rigorosos (inclusive com o que chama de socialismo de Estado, tentações totalitárias, filosofia sanguinária bolchevique, etc.)?[29]

Para responder a essas perguntas, tentemos recompor algumas das principais peças do imaginário keynesiano, alinhando ensaios como "A Europa antes da Guerra" (1919), "A Europa depois do Tratado" (1919), "Conseqüências Econômicas de Mr.

---

conotação mais pesada (treinado, adestrado) e, mais ainda, tem como substantivo próximo "breeding", que significa, entre outras coisas, "procriação" ou "reprodução".

29 Nesse sentido, ainda, Mannheim formula sua proposta de *Terceira Via*: desemprego em massa e guerras generalizadas são inerentes à sociedade não regulada. Diante das ilusórias e desastrosas "respostas totalitárias" à falência do *laissez-faire*, apenas o planejamento -"sem regimentação"- pode evitar a catástrofe (cf. Karl Mannheim, *Liberdade, poder e planificação democrática*, *op. cit.*, capítulos 1 e 2).

Churchill" (1925), "O fim do laissez-faire" (1926), "As possibilidades econômicas de nossos netos" (1930).

E aqui retomo os elementos de *Metrópolis* e *A Máquina do tempo* que destacamos mais acima. Nossos habitantes do subterrâneo e da superfície aparecem *redefinidos; de modo muito particular, no discurso keynesiano*, que recortamos nos parágrafos seguintes.

A "Europa antes da Guerra" fora educada numa "utopia econômica", na contemplação de um "verdadeiro Eldorado", que afastara qualquer melancolia, apesar dos esforços "realistas" de Malthus, cujos méritos Keynes destaca. O cidadão londrino bem situado "considerava essa situação normal, certa e permanente". Militarismo, imperialismo, rivalidades, monopólios e restrições "eram pouco mais que divertimentos no seu jornal diário". Não percebia nosso pacato indivíduo que eles cumpriam porém "o papel da serpente nesse paraíso".[30]

Neste mundo, aparentemente inabalável, a classe trabalhadora fora acostumada a aceitar uma situação em que apenas um pedaço pequeno do bolo lhe cabia. As classes capitalistas eram autorizadas a apropriar-se da melhor parte do bolo, sob a condição tácita de consumir apenas pequena fração: "a grande virtude do bolo (era) a de nunca ser consumido".[31] Para esse tipo de homem, "uma geléia não é uma geléia, a menos que se trate de uma geléia para amanhã e nunca de uma geléia hoje. Assim, sempre projetando para o futuro sua geléia, ele se esforça para garantir a imortalidade para seu ato de fazê-la".[32]

A tentação conservadora é corroborada pela persistência de hábitos e formas de vida: "Quando (...) os eventos reais de um

---

[30] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 45.
[31] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 49.
[32] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 157.

século não perturbaram suas ilusões, o homem normal considera o que foi normal durante três gerações como parte do contexto social permanente".[33]

Algo porém deveria ocorrer, levando os indivíduos à percepção de que a serpente não se reduzia a "pouco mais do que divertimentos no seu jornal diário". Evento perturbador: a serpente -militarismo, imperialismo, monopólios, rivalidades culturais e raciais, etc.- iria tomar a forma imediata, trágica e nada metafórica da guerra. E

> "A Guerra revelaria a todos a possibilidade do consumo e a muitos a futilidade da abstinência. Assim, o logro ficou a descoberto; as classes trabalhadoras podiam não estar mais dispostas a ceder tanto e as classes capitalistas, já sem confiança no futuro, podiam procurar gozar mais completamente sua liberdade de consumo, enquanto ela durasse, e precipitar dessa maneira a hora da sua desapropriação".[34]

Ainda assim, as antigas formas de pensar tardam a se dar conta do perigo:

"Aplicando as hipóteses do *laissez-faire* num mundo real que abandona rapidamente esse pressuposto", os economistas ortodoxos, como os Elois, entregam-se a um "vago otimismo", "crença confortável", "descaso do pormenor social", postura típica dos que estão "sentado na fila superior da máquina".[35]

Nada há, diz J.M. Keynes, de mais "temerário". Por que temerário? Porque o "subsolo" -a significativa metáfora é do

---

[33] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 93.
[34] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 50.
[35] J.M. Keynes, *Essays in persuasion*, *op. cit.*, p. 224.

próprio Keynes, não de Wells ou de Lang- é um mundo de "medos pânicos" e "esperanças vagas e desarrazoadas".

O subsolo é habitado pelos Morlocks.[36] O mundo para eles é outro, muito diferente:

> "A privação econômica avança por fases lentas e, enquanto os homens suportam-na pacientemente, o mundo exterior pouco se importa. A eficiência física e a resistência à doença diminuem vagarosamente, mas, de alguma forma, a vida continua até o limite da resistência humana, até que os conselhos do desespero e da loucura movam as vítimas da letargia que precede as crises. Então, o homem se abala e afrouxam-se as relações estabelecidas. O

[36] Keynes atacou duramente as condições da paz impostas à Alemanha, na I Guerra. E lamenta -por motivos humanitários *e também* por uma clara previsão das conseqüências políticas- que existissem "muitas pessoas em cuja opinião a justiça exige que tais seres devam pagar tributo até a idade de quarenta ou cinqüenta anos, a fim de auxiliar o contribuinte britânico". É difícil pensar na imagem das duas raças e dos dois espaços (subsolo e superfície) como "simples metáforas". Basta levar em conta as transformações *orgânicas* geradas nas crianças da "multidão miserável" da Alemanha - tomadas por J.M. Keynes de relatos jornalísticos de 1919. Ou ler as suas observações de que grande parte da superfície mais agradável de Londres fora ocupada pelos ricos, restando aos pobres os subúrbios e subsolos degradados. Hobsbawn lembra que no primeiro "censo de saúde" minimamente rigoroso aplicado na Inglaterra, graças à seleção militar de 1917, 10% dos rapazes foram considerados plenamente incapazes e outros 45% "com acentuadas incapacidades" (cf. E. Hobsbawn, *Da Revolução Industrial inglesa ao imperialismo*, Ed. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1979, p. 153). Os mineiros e os operários da indústria textil inglesa viviam, há praticamente um século, sem quase saber o que era a luz do sol ou os jardins. No filme de Monicelli - *Os companheiros* - o trabalho inicia-se de madrugada e termina quando o sol já se pôs. A cena é da Itália, no início do século XX, mas é retomada, nos anos 70, para a moderna indústria automobilística, em *A classe operária vai ao paraíso*, de Elio Petri.

> poder das idéias torna-se soberano e os homens passam a dar ouvidos a quaisquer promessas transmitidas pelo ar".[37]

O "mundo exterior pouco se importa" mas os homens do subsolo manifestam crescente receptividade aos "conselhos do desespero e da loucura", dando ouvidos a "promessas de ilusão ou vingança", "transmitidas pelo ar" (ou pelo robô ensandecido de Metrópolis, engendrado pela própria 'ciência' irresponsável dos "de cima").

Nesse momento estão sendo gerados silenciosamente nossos Morlocks, habitantes do subsolo, e Elois, habitantes da superfície. Contudo, eles ainda não se deram conta do futuro que os aguarda. O *script* da peça que representam ainda lhes parece coerente e estável, embora o texto seja cada vez mais desencontrado, a coreografia menos harmônica e a orquestração menos audível:

> "A disposição com respeito às questões públicas, que por conveniência denominamos individualismo e *laissez-faire*, originou-se de muitas fontes de pensamento e de diferentes impulsos dos sentimentos. Durante mais de cem anos nossos filósofos nos governaram porque, por um milagre, quase todos concordavam, ou pareciam concordar, sobre essa questão. Ainda hoje, não deixamos de dançar a mesma música. Mas paira no ar uma transformação. Apenas ouvimos indistintamente o que já foram uma vez vozes mais nítidas e claras que jamais instruíram a humanidade política. Finalmente, a orquestra de diversos instrumentos, o

[37] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 68.

> coro de sons articulados, está se dissolvendo na distância".[38]

A humanidade fôra instruída por "fontes de pensamento" e "impulsos dos sentimentos" que feneciam. Mas não se apercebera da ruína iminente, quanto mais da necessidade de elaborar uma alternativa -uma nova "disposição com respeito às questões públicas".[39]

A humanidade também não se dava conta de que se dividia em duas ordens diferentes de seres, quase duas espécies -e de que aceitara como normal essa estratificação, sacralizando-a com os mais diferentes argumentos, "considerando o que foi normal durante três gerações como parte do contexto social permanente". Os seres de cima tomavam forma similar aos Elois de Wells, "gozando mais completamente a sua liberdade de consumo, precipitando a hora de sua desapropriação":[40]

---

[38] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 106.

[39] Nas palavras de Mannheim, temos o "enfraquecimento gradual da estrutura social existente e das forças que a sustentam, sem o crescimento simultâneo de uma nova ordem" (*Liberdade, poder e planificação democrática*, *op. cit.*, p. 23). Mannheim aponta ainda o "padrão social integrado que hoje está desaparecendo (...) crescimento de metrópoles em que se desvanecem os últimos vestígios de coesão orgânica e se destroem completamente o princípio da vida em comum, a interdependência funcional e a clareza de propósito" (*idem*, p. 30). Abaladas as condições que permitem a ação controladora do costume e da tradição, "desaparece o propósito comumente aceito", a "máquina social continua funcionando durante algum tempo" pela força constrangedora da divisão do trabalho e das obrigações mútuas, mas quando surge "uma grave crise" revela-se que "essas obrigações somente são válidas quando estão arraigadas na consciência". Esta, por sua vez, é "um guia para a vida comum" apenas quando uma interpretação moral e religiosa dos acontecimentos vividos em comum é aceita e assimilada pelos membros dessas comunidades" (*idem*, p. 36).

[40] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 50.

> "Agora, o terror e a timidez pessoal dos indivíduos desta classe são tão grandes, sua confiança quanto ao lugar que ocupam na sociedade e quanto à sua necessidade para o organismo social é tão reduzida que se tornam vítimas fáceis da intimidação".[41]

"Afrouxam-se as relações estabelecidas". A expressão inglesa é mais incisiva do que a frase do tradutor: "the bonds of custom are loosed" -inclusive os preceitos morais que "instruíram a humanidade política". Os morlocks de Wells haviam deixado de ver como condenável a antropofagia. Os homens do subterrâneo de Metrópolis não têm um projeto de sociedade próprio -apenas ouvem promessas de ilusão e vingança, e seus movimentos desesperados tendem a submergir a cidade.[42] No texto de Keynes, circunstâncias como essas aparecem assim:

> "nem sempre os homens morrerão em silêncio. Isto porque, se a fome leva alguns à letargia e ao desânimo irremediável, ela conduz outros temperamentos à nervosa instabilidade da histeria e a um louco desespero. Em seu sofrimento, estes podem derrubar o que resta de organização, e afogar a civilização em suas desesperadas tentativas de satisfazer as prementes necessidades individuais. Este é o perigo

---

41 J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 60.

42 No capítulo 9.IV de *Liberdade, poder e planejamento democrático* - "A ameaça do retorno à barbárie" -Mannheim adverte para os perigosos "impulsos ancestrais" que se chocam contra o "muro das restrições educativas": "alguma catástrofe" pode vir a causar a queda dessa muro. "O medo e insegurança das massas podem ser fontes de regressão", semeando o "caos, viveiro de ditadores" (*op. cit.*, p. 307).

> contra o qual todos os nossos recursos, coragem e idealismo devem cooperar".[43]

A "seleção natural" -de que a economia ricardiana era apenas um capítulo- mostravas seus desastrosos resultados:

> "(os economistas) têm começado por supôr um estado de coisas no qual a distribuição ideal dos recursos produtivos pode ser considerada através de indivíduos que agem de maneira independente, pelo método de ensaio e erro, de tal maneira que os indivíduos que se movimentam na direção correta destruirão, pela competição, aqueles que se movimentam na direção errada. Isso implica que não deve haver perdão ou proteção para os que empatam seu capital ou seu trabalho na direção errada (...) uma luta cruel pela sobrevivência que seleciona os mais eficientes através da falência dos menos eficientes. Não se leva em conta o *custo da luta*, mas apenas os lucros do resultado final, que se supõe serem permanentes. Como o objetivo é colher as folhas dos galhos mais altos, a maneira mais provável de alcançá-las é deixar as girafas com os pescoços mais longos façam morrer à míngua as de pescoços mais curtos".[44]

Há efetivamente, diz Keynes, um "custo da luta" a ser considerado. Deve-se levar em conta o sofrimento das girafas de pescoço mais curto, as folhas que caem e são pisadas na batalha, a superalimentação das de pescoço mais longo, e "o terrível olhar

---

[43] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 55.
[44] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 116, grifos nossos.

de angústia ou cobiça que anuvia os semblantes mansos da manada".[45]

A angústia e a cobiça agressiva transformam os sentimentos outrora mansos da manada. O que ocorreria se as girafas de pescoço curto fossem muito numerosas, angustiadas e agressivas, tornando-se carnívoras, devorando as demais? Não seria mais prudente que estas últimas pensassem nesta possibilidade e destinassem algumas folhas à multidão, antes de se transformarem em reserva de caça ou gado de engorda?

É preciso administrar melhor o destino das folhas, para evitar o desespero ameaçador "dos de baixo". A velha política das classes dominantes e a abstenção do pacato londrino, ironizado por J. Keynes, estavam falidas e condenadas à tragédia. Por outro lado, a política das classes dominadas dificilmente fazia entrever mais do que cega vingança e destruição. Metrópolis caminhava para o abismo, e nenhuma "Proletópolis" era digna de expectativa. Há alternativa? Keynes acredita que sim.

"Esse é o perigo contra qual todos os nossos recursos, coragem e idealismo devem cooperar".[46] O "Intermediário" de *Metrópolis* -o filho da aristocracia dominante que, movido pelo coração percebera o perigo e a injustiça- aparece momentânea e parcialmente identificado com nosso reformador-economista. Coragem e idealismo, diz Keynes. Mas ele não caminha no mesmo sentido do "Intermediário". Os planos não restabelecem elos de sentimentos. Eles promovem reformas sociais. Nesse caso, "coragem e idealismo" não ignoram nem devem empanar a visão dos "males estruturais". A essa fórmula, que soa "moral", deve-se reunir a habilidade de elaborar planos e fazê-los politicamente exeqüíveis:

---

[45] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 118.
[46] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 55.

> "*Coragem* virá se, em todos os partidos, os líderes de opinião extraírem da *fadiga e da confusão* da guerra suficiente *lucidez* de espírito para *compreender e explicar* ao público o que se faz preciso, para, então, propôr um plano concebido num espírito de justiça social, um plano que se utilize de um período de sacrifício geral não como uma desculpa para adiar reformas desejáveis, mas como uma oportunidade para avançar além do que avançamos até aqui na redução das desigualdades".[47]

E aqui nosso reformador-economista separa decididamente o seu destino do "Intermediário" romântico de *Metrópolis* e do fatalismo de Wells. Criticando o otimismo irresponsável e absenteísta do *laissez-faire* neoclássico ou seleção natural que identificava na doutrina ricardiana, Keynes advertia os homens para que reconhecessem na sua história e sua prática uma lógica distinta daquela "objetividade implacável" que aparentemente regia os outros seres do mundo. Solicitava enfim que os homens se distinguissem das pedras e maçãs newtonianas ou das girafas darwinistas. Se ao reino humano cabia um destino diferente daquele dos minerais, vegetais e espécies animais não reflexivas, era para os economistas reformadores que se deveria apelar. A estes Keynes recomendava a modéstia dos "dentistas".[48] Essa humildade, porém, era a contrapartida da suprema importância que atribuia à ciência econômica. Se esta não significava interpretação sacerdotal de um destino traçado alhures, ocuparia, por outro lado, no terreno dos fatos humanos, um espaço onde os deuses não poderiam mandar. Se o futuro a Deus pertence, trata-se de um futuro muito preciso e delimitado: aquele em que estamos mortos.

---

[47] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 189, grifos nossos.
[48] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 159.

A história e sua moral

De certo modo, pode-se dizer que o estilo de Keynes chama a atenção e coleciona admiradores justamente pela sua obsessiva "preocupação com os pressupostos".

Seguindo sua análise, localizaríamos por trás do discurso dos economistas um corpo de impressões, interesses e expectativas. Estes elementos são em seguida descarnados e transformam-se em axiomas. É destes que, aparentemente, são deduzidos leis, teoremas e aplicativos (programas) da análise avançada. O corpo verdadeiramente originário, porém, espreita, vingativo e sorrateiramente atuante, nas metáforas, imagens e analogias que o discurso "dedutivo" deixa escapar. O corpo primitivo emerge aí apenas ocasionalmente e de modo fragmentário. Na verdade é ele porém que governa as inferências.

É nesse sentido que tem importância escavar sob as metáforas e imagens. Aparentemente essas imagens apenas recobrem os conceitos ou lhes fornecem um agradável ar de familiaridade, contraposto à aridez dedutiva. Na verdade, porém, elas governam as inferências -e é inclusive por isso que nos dão esse "agradável ar de familiaridade". Esse corpo inicial de imagens corresponde, o mais das vezes, a *projetos* dos autores: o mundo que julgam ou desejam ver; ou aquele mundo que as fábulas que moralizam a vida cotidiana -dando-lhes regras de obrigatório cumprimento- lhes ensinaram a ver e desejar. Entre essas fábulas geratrizes podem estar os códigos morais, literários, comerciais. Ou pedaços de discursos tidos como confiáveis e prestigiados –o mundo das ciências naturais como paradigma para a filosofia moral e política, por exemplo.

A imagem da ciência (e do mundo que buscava compreender) havia mudado bastante de Smith a Keynes. Para muitos autores do século XIX, a economia de Ricardo era, já, a

"ciência do desespero". O mundo de Ricardo e Malthus já convivia com as contradições dolorosas das primeiras crises tipicamente capitalistas e industriais. Um século mais tarde, Seligman daria à doutrina de Keynes -quase fatalmente associada com as circunstâncias da Grande Depressão- o epíteto de "expressão do desespero e da esperança".

Um século e meio separavam a *Riqueza das nações* e a *Teoria geral*. O mundo de Keynes tinha diante de si o mecanismo da grande indústria - da *Metrópolis* de Fritz Lang ou do *Tempos Modernos* de Chaplin. O mundo de Smith era povoado por *shopkeepers* e desenhado por manufaturas. O mundo de Keynes era o da Linha Ford. Em Smith, combinam-se salários de subsistência, coalizões operárias proibidas, expansão do capital comercial inglês dominando o mundo. Em Keynes, o "five dollars a day", os sindicatos e monopólios potentes, um sistema financeiro internacional em pedaços e a emergência de um novo centro hegemônico, na América. No mundo de Keynes, já se diferenciavam claramente os seres sociais que encarnavam a propriedade e a gestão, a poupança e o investimento.

Nos tempos de Keynes, para dar desesperadamente algum sentido ao absurdo, o anedotário popular destilava um destrutivismo corrosivo. Como, por exemplo, a fábula de que, na recessão de 1929, a compra de ações da bolsa incluia, como bonificação, um revólver. E que o aluguel de um quarto era acompanhado da pergunta do gerente do hotel: "para dormir ou para pular?". Em 1930, os americanos assobiavam uma canção que se chamava "Os dias felizes voltaram novamente". Em 1931, "Consegui cinco dólares". Em 1932, "Colega, podes emprestar-me um níquel?"[49]

---

[49] R.L. Heilbroner, *Introdução à história das idéias econômicas*, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1969, cap. IX.

De certo modo, esse conjunto de imagens -selecionadas quase que ao acaso, tantas outras sendo possíveis e semelhantes- torna mais inteligível a obsessão dos reformadores, como Keynes, no sentido de dialogar com os pressupostos da teoria econômica "ortodoxa", e não apenas com o (e dentro do) edifício matemático-dedutivo por ela cuidadosamente erguido. Aliás, esse aparato algébrico é seguidas vezes ironizado por J. Keynes como obra de *aparente* rigor e *verdadeira* futilidade, dada a irresponsável admissão de evidência para premissas que, pelo contrário, são no mínimo discutíveis.

A revalorização, nos ensaios keynesianos, da história das idéias como "preliminar necessária para a emancipação dos espíritos" parece recolocar em tela de juízo a *filosofia moral* que certa vez dera origem a uma *ciência econômica* e que esta, paulatinamente, buscou eliminar de sua memória.

Talvez estejam, nessas circunstâncias acima relacionadas, alguns dos motivos pelos quais Keynes às vezes parece atribuir aos seus visíveis interlocutores -as doutrinas clássicas e neoclássicas- mais (ou menos) do que estes efetivamente procuram expôr no seu *discurso* "positivo". Para dizê-lo ainda uma vez e de outra forma, o que é problematizado desde logo na crítica keynesiana é o mundo originário, fundante e normativo que na verdade (e na sombra) governa a *letra* do discurso "positivo". Daí a necessidade de escrever parábolas de terror, docemente apelidados de *Ensaios de persuasão*.

Na *Teoria geral*, Keynes reserva palavras duras aos economistas "matemáticos": eles acabam não sabendo do que estão falando efetivamente. Inebriados de condições *ceteris paribus* que antecipadamente descontam, para fins de análise, a atuação das variáveis tidas como extra-econômicas, estes senhores descarnam a tal ponto as coisas, simplificadas em seus modelos, que não percebem estar falando de fantasmas e não de

coisas. Como se pretende explicar e dominar essas "realidades" através de um discurso sobre e com fantasmas? O resultado só poderia ser desastroso: a "realidade" suplicia as hipóteses de base nunca satisfeitas.

A obstinada investigação dos pressupostos -elaboração intelectual- corresponde a uma tentativa, igualmente perseverante, de reforma prática dessas condições -a atividade do político e publicista visionário que se dirige enfaticamente à "opinião pública". As duas obsessões são inseparáveis na vida de Keynes e sustentam sua ironia contra a insensibilidade e o alheamento dos economistas diante do mundo problemático que os envolve: recomenda que, nesse caso, seria preferível que se retirassem a cultivar candidamente seus jardins.

Acusando seus opositores de acreditar em fábulas, está na verdade recusando o papel de Cândido, o que reafirma a sentença de Seligman: a revolução keynesiana havia dado "expressão intelectual ao desespero e à esperança".[50]

Quais seriam, segundo Keynes, as ilusões a abandonar e as providências a assumir para que o desespero de *As conseqüências econômicas da paz* (1919) fosse contido e, afinal, fosse alcançada a existência prazerosa que, visionário, ele estampava em *As possibilidades econômicas de nossos netos* (1930)?

O *caminho* –isto é, o abandono de ilusões e a adoção de providências– parece delineado, basicamente, na *Teoria geral* de 1936 e num pequeno obituário político que leva o pomposo título de *O fim do laissez-faire*" (1926). Vejamos antes as ilusões a varrer. Na *Teoria geral*, capítulo 12, Keynes afirma que os empreendimentos, a rigor, não poderiam ser, e *não são*, ancorados em cálculos da renda esperada. Aponta para três aspectos

---

50 Ben Seligman, *Main currents in modern Economics*, Nova York, The Free Press of Glencoe, 1962, parte IV.

do mundo contemporâneo: 1. a separação entre propriedade e gestão; 2. a distinção entre poupadores e investidores; 3. a existência de um mercado financeiro organizado.

Adverte, a partir daí, que esses fenômenos facilitam os investimentos *dos indivíduos* mas agravam a instabilidade *do sistema no seu conjunto*. A bolsa de valores reavalia diariamente os investimentos e dá aos indivíduos a oportunidade de rever suas aplicações. Keynes pede que imaginemos um camponês que, consultando seu barômetro, tivesse comportamento similar ao desse investidor, alterando radicalmente suas decisões de aplicação do trabalho, entre a manhã e a noite, conforme oscilantes previsões do tempo. *A sociedade*, no seu conjunto, não pode montar e desmontar empreendimentos diariamente, conforme o "barômetro de nossa incerteza",[51] embora *o aplicador* possa *jogar* seus recursos de um lado a outro: "Os investimentos que são 'fixos' para a comunidade tornam-se líquidos para o indivíduo".[52] A sociedade que funcionasse literalmente como o pregão de Walras, ou a feira contínua de Smith, se imobilizaria ou se destruiria a cada grito dos agentes. Em outros termos, ao fim e ao cabo, imobilizar-se-ia pura e simplesmente.

Na verdade, diz Keynes, o mundo capitalista seria incompreensível se não imaginássemos o papel do entusiasmo secundando (secundando?) o cálculo e a previsão racional: o otimismo, para usar sua expressão, faz os pioneiros esquecerem a idéia de ruína final que freqüentemente os espera, do mesmo modo que o homem saudável repele a idéia de sua morte.[53]

---

[51] J.M. Keynes, "A teoria geral do emprego" in F. Lucas (org.), *Economia e ciências sociais*, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1969.
[52] J.M. Keynes, *Teoria geral...*, *op. cit.*, p. 112.
[53] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 256.

Mundo de risco, incerteza e ignorância, ele só teria sua sobrevivência viabilizada sob alguma forma de controle. Este é sempre exercido, deliberadamente ou não: por acidente ou desígnio, diz a *Teoria geral*. Mas os acidentes têm limites, e seus efeitos controladores são temporários. Qual seria então o perfil institucional do controle *deliberado*?

Apresentando uma tábua de salvação aos suplícios que o "mundo real" aplicara sobre as "suas (da economia clássica) hipóteses tácitas nunca ou quase nunca satisfeitas",[54] nosso autor delimitava o papel do Estado orientando a propensão a consumir e o volume do investimento ótimo. Isso faria desnecessário um socialismo de Estado e preservaria as vantagens do individualismo (sobretudo a liberdade pessoal e a "diversidade da vida"). Tornaria compatíveis *liberdade* e *eficiência* quanto à obtenção da riqueza e ao controle do desemprego, evitando as atraentes mas desastrosas promessas dos "regimes autoritários contemporâneos".[55]

Mannheim também advertira para o "enfraquecimento gradual da estrutura social existente e das forças que a sustentam, sem o crescimento simultâneo de uma nova ordem (...), o crescimento de metrópoles em que se desvanecem os últimos vestígios de coesão orgânica e se destroem completamente o princípio da vida em comum, a interdependência funcional e a clareza de propósito"

Keynes pede que não esperemos até que "os conselhos do desespero e da loucura movam as vítimas da letargia que precede as crises", uma vez que, nessas circunstâncias, "o homem se abala e afrouxam-se as relações estabelecidas. O poder das idéias

[54] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p. 256.
[55] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, pp. 257-258.

torna-se soberano e os homens passam a dar ouvidos a quaisquer promessas transmitidas pelo ar".[56] Então, pode ser tarde.

O Estado keynesiano -gerenciador da consistência macroeconômica- pretende situar-se entre aquilo que *já não é* (se é que algum dia foi) e aquilo que *ainda não é* (ou antes, aquilo que, felizmente, *jamais será*). Esse dilema talvez ilumine sua declaração de fé:

> "O problema político da humanidade é combinar três coisas: eficiência econômica, justiça social e liberdade individual. A primeira necessita espírito crítico, precaução e conhecimento técnico; a segunda, um espírito entusiástico e altruísta, que aprecie o homem comum; a terceira, a tolerância, alento, apreço pelas excelências da diversidade e independência (...) O segundo ingrediente é o melhor patrimônio do grande partido do proletariado. Mas o primeiro e o terceiro requerem as qualidades do partido (...) que tem sido a sede do individualismo econômico e da liberdade social".[57]

[56] J.M. Keynes, *Ensaios*, *op. cit.*, p.68.
[57] "Liberalism and labour", in *Essays in persuasion*, *op. cit.*

TRABALHO E TEORIA SOCIAL: HABERMAS, GORZ E O CONCEITO DE SOCIEDADE DUAL*

*Josué Pereira da Silva***

O objetivo deste artigo é discutir a relação entre os atuais debates sobre a crise da sociedade de trabalho e as mudanças de paradigma nas ciências sociais. Neste sentido, o artigo comportará dois momentos básicos: o primeiro será uma análise do impacto dessa crise -chamada por muitos de crise da sociedade de trabalho- sobre as formulações teóricas em ciências sociais, onde o debate a respeito dos limites do paradigma da produção ocupa um lugar central. O segundo momento será um exame das novas formulações teóricas que, num movimento de autoreflexão, procuram diagnosticar a crise da sociedade contemporânea a partir de novos parâmetros, assim como apontar caminhos para a superação da mesma.

Dada a amplitude dessa problemática, decidi que a melhor estratégia a seguir seria partir de uma análise comparativa das teorias elaboradas pelos dois autores que, a meu ver, melhor ex-

* Este artigo é parte de uma pesquisa em andamento financiada pelo CNPq. O autor agradece as sugestões do parecerista anônimo.

** Pesquisador e docente junto ao Departamento de Sociologia do IFCH/Unicamp, como bolsista recém-doutor do CNPq

pressam o estado atual desse debate: Jurgen Habermas e André Gorz.

Nas páginas que se seguem apresento, no item 1, um resumo dos argumentos que justificam uma caracterização da crise atual como crise da sociedade de trabalho. Com o objetivo de captar o impacto dessa crise sobre as ciências sociais, discuto, no item 2, a relação entre as idéias de Habermas e de Gorz com as de Marx. Nos itens 3 e 4, exponho respectivamente como Habermas e Gorz chegaram aos seus conceitos de sociedade dual. Por fim, no item 5, faço uma comparação entre os dois autores, argumentando que uma síntese de seus modelos de sociedade pode contribuir para uma melhor compreensão de alguns dos impasses colocados pela crise atual.

1. É fato inegável que existe hoje em diversos países do mundo um intenso debate político e teórico a respeito de uma possível crise da sociedade industrial contemporânea, concebida como sociedade baseada no trabalho.[1] Assim, embora não exista propriamente uma unanimidade -entre os cientistas sociais- a respeito da existência de tal crise, não é possível negar entretanto

---

[1] Cf. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Ed. Galilée, 1988; Claus Offe, *Trabalho & sociedade - Problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989; Robert Kurz, *O colapso da modernização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992; Ralf Dahrendorf, *O Conflito Industrial Moderno*, São Paulo, Zahar/Edusp, 1992. Para uma discussão da expressão sociedade de trabalho, ver meu artigo mencionado na nota número 7.

[1] Klaus Eder "Culture and crisis: making sense of the crisis of the work society", *Theory of Culture*, 1992; Helmut Konig, "A crise da sociedade de trabalho e o futuro do trabalho: crítica de um debate atual", in Werner Markert (org.), *Teorias de educação do Iluminismo, conceitos de trabalho e do sujeito*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.

que existe um discurso da crise,[2] o qual vem ocupando um lugar cada vez mais importante na agenda das ciências sociais nesses últimos trinta anos.

Esse debate apresenta, por outro lado, duas dimensões muito claras: uma político-normativa, resultante das transformações empíricas na esfera do trabalho -provocadas pelas mudanças tecnológicas e pelo aumento do tempo livre, que colocam em questão tanto os fundamentos normativos quanto a viabilidade política das utopias socialistas do século XIX, concebidas como sociedade de produtores associados; e outra, teórico-epistemológica, que se refere ao questionamento, por cientistas sociais de diversos países, do poder explicativo dos paradigmas teóricos que consideram o trabalho como o fato social fundamental.

Um dos mais importantes aspectos desse debate é portanto o questionamento do lugar privilegiado que a categoria trabalho tem ocupado no pensamento sociológico desde a época dos clássicos. Apesar de a expressão "sociedade de trabalho" não fazer parte do vocabulário sociológico de Marx, Weber ou Durkheim,[3] a importância assumida pelo trabalho na construção teórica desses autores permite concluir que para eles o trabalho aparecia como o fato social fundamental, impondo-se como paradigma das teorias da sociedade por eles formuladas.

As razões que levaram os pensadores clássicos a privilegiar a noção de trabalho podem ser encontradas na própria realidade empírica da sociedade capitalista industrial do período. Isto é, com o desenvolvimento da atividade industrial, sobretudo a partir

---

[2] Klaus Eder "Culture and crisis: making sense of the crisis of the work society", *Theory of Culture,* 1992; Helmut Konig, "A crise da sociedade de trabalho e o futuro do trabalho: crítica de um debate atual", in Werner Markert (org.), *Teorias de educação do Iluminismo, conceitos de trabalho e do sujeito,* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.

[3] Cf. C. Offe, *op. cit.*

do final do século XVIII, o trabalho e o trabalhador parecem ter se tornado o mais importante princípio organizador da sociedade, fazendo com que, de um lado, a dinâmica do desenvolvimento social fosse percebida como resultante dos conflitos em torno da dominação no plano empresarial e, de outro, o tipo particular de racionalidade adequado à ação da empresa capitalista fosse projetado para a sociedade como um todo.[4] Dessa forma, a empresa industrial capitalista, sobretudo a fábrica, tornava-se a figura paradigmática e modelo a ser generalizado para o conjunto das relações sociais, enquanto o trabalho assalariado aparecia como o principal mecanismo de integração social. Nessas condições, era natural que a noção de trabalho (assalariado) se tornasse o ponto de referência das pesquisas sociológicas do período, impondo-se como a pedra fundamental da teoria sociológica clássica.

Mas esse trabalho, que se tornou a base da sociedade capitalista industrial e informou a teoria sociológica clássica, é uma invenção tão recente quanto o próprio capitalismo industrial.[5] Assim, o trabalho como atividade socialmente dominante não pode ser separado das condições históricas que lhe deram origem nem tampouco do tipo particular de racionalidade (instrumental ou econômica), que predomina na sociedade capitalista industrial. A partir dessa relação intrínseca com um tipo particular de racionalidade, fica claro que a noção moderna de trabalho somente ganha sentido quando articulada com as categorias tempo e dinheiro.[6]

---

[4] Cf. Jurgen Habermas, *Toward a rational society*, Boston, Beacon Press, 1970, e C. Offe, *cit.*

[5] Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, e A. Gorz, *op. cit.*

[6] Cf. A. Gorz, *op. cit.*; H. Arendt, *op. cit.*; C. Offe e R. Heinze, *Beyond employment*, Philadelphia, Temple University Press, 1992; Jacques Le Goff,

Todavia, as mudanças ocorridas durante as últimas décadas -automatização da produção e o aumento do tempo livre (voluntário ou involuntário), com suas conseqüências tanto sociais quanto culturais- têm contribuído para colocar em causa a centralidade do trabalho (assalariado).[7] Ou seja, o trabalho mostra sinais de exaustão como fator de integração social -porque com a subdivisão e desqualificação ele se tornou uma atividade monótona e incapaz de fornecer condições de auto-realização para quem o pratica; como mecanismo de integração sistêmica- porque sua diminuição (traduzida em massivo desemprego) impede que através de seu uso instrumental os indivíduos adquiram a renda que lhes franqueie o acesso aos bens de consumo; e como paradigma para a pesquisa social científica -já que ele está cada vez mais longe de ser a única, ou mesmo a mais importante, atividade na vida dos cidadãos das sociedades desenvolvidas.

Assim, da mesma forma que a centralidade atribuída ao trabalho pelas teorias sociológicas clássicas refletia o contexto histórico no qual elas foram elaboradas, a perda de status da categoria trabalho, como aparece nos atuais debates políticos e acadêmicos sobretudo nos países mais desenvolvidos, também reflete um contexto histórico específico, cujas evidências empíricas -subdivisão e desumanização do trabalho, redução do tempo de trabalho, declínio da ética do trabalho, declínio do

---

Time, work, & culture in the Middle Ages, Chicago, Chicago University Press, 1980; e Edward P. Thompson,"Time, work-discipline and industrial capitalism", in *Past & Present*, 38, 1967.

[7] Para uma discussão da importância assumida pelo trabalho nas sociedades industriais modernas e das dificuldades de se continuar defendendo sua centralidade no momento atual, ver meu artigo "Trabalho e Crise: considerações sobre o debate atual", *Lua Nova*, (no prelo). Para uma visão diferente da defendida aqui, ver o livro de Ricardo Antunes, *Adeus ao trabalho?*, São Paulo/Cortez; Campinas/Ed. da UNICAMP, 1995.

modelo de pesquisa social organizado em torno do trabalho– apontam para o que se convencionou chamar de crise da sociedade de trabalho.

Do ponto de vista teórico-epistemológico, por outro lado, como pode ser notado no próprio declínio dos modelos de pesquisa que assumem o trabalho como fato social fundamental, esta crise aparece como crise ou esgotamento do paradigma do trabalho (ou da produção) em ciências sociais.[8] É nesse sentido que se torna plausível perguntar, como faz Claus Offe, se ainda é possível conceber o modelo de sociedade centrado no trabalho "como base suficiente e apropriada para a formulação conceitual e teórica da sociologia".[9]

A partir do que foi dito acima, pode-se dizer portanto que há duas tendências gerais se desenvolvendo paralelamente, sendo que em ambas a centralidade do trabalho é contestada: uma empírica –associada com as transformações na esfera do trabalho, tanto técnicas (subdivisão e desqualificação do trabalho), quanto culturais (mudanças de atitudes que indicam um enfraquecimento da ética do trabalho); e outra teórico-epistemológica indicada, de um lado, pela diversificação da agenda das pesquisas sociológicas, nas quais o trabalho já não é mais o principal tema e, de outro, pelo crescente debate a respeito da crise da sociedade do trabalho.

Essa perda de *status* do trabalho como categoria unificadora das relações sociais e como base para as formulações

---

[8] Cf. J. Habermas, *The philosophical discourse of modernity*, Cambridge, Ma, MIT Press,1987; Gyorgy Markus, *Language and production. A critique of the paradigms*, Dordrecht and Boston, D. Riedel Publishing Company, 1986; Agnes Heller, *The power of shame,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985; e Seyla Benhabib, *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*, Nova York, Columbia University Press, 1986.

[9] Cf. C. Offe, *Trabalho e sociedade, op. cit.*, p. 33.

teóricas das ciências sociais coloca em dúvida também o *status* do conceito de totalidade,[10] tão fundamental para a ciências sociais (sobretudo as de tendência marxista) quanto o próprio conceito de trabalho. Assim, o abandono do trabalho como categoria unificadora da totalidade das relações sociais abre espaço para se pensar a sociedade não mais a partir de uma única atividade, ou a partir de uma única lógica ou forma de racionalidade.

2. Nas ciências sociais, o resultado de tudo isso se traduz na busca de novos paradigmas capazes não só de explicar os paradoxos da sociedade moderna, como também de oferecer novas perspectivas teóricas e políticas para a superação da crise da sociedade e das ciências sociais. Neste sentido, têm surgido ao longo das últimas décadas muitas tentativas de interpretar a sociedade moderna a partir da crítica do paradigma produtivista.[11]

Dentre os diversos esforços teóricos que se situam nessa perspectiva, os trabalhos de Jurgen Habermas e de André Gorz chamam atenção tanto pela maneira sistemática de suas críticas ao chamado paradigma da produção quanto pela ambição dos seus projetos de pensar a sociedade (como um todo) a partir de um modelo dual, formado por duas esferas diferenciadas e autônomas: *sistema* e *mundo da vida* (Habermas) e *heteronomia* e *autonomia* (Gorz). Além disso, por fazerem parte da mesma tradição crítica das ciências sociais, ambos Habermas e Gorz analisam o processo de modernização do ocidente através de uma

---

[10] Cf. Martin Jay, *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[11] Cf. Jean Baudrillard, *The mirror of production*, St. Louis, Telos Press, 1975; Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982; e M. Foucault, *The order of things*, Nova York, Vintage Books, 1970.

crítica do imperialimo da razão instrumental (ou econômica), sem no entanto se deixarem seduzir pela recusa do iluminismo típica do pensamento pós-estruturalista.

Há um evidente parentesco entre, de um lado, as idéias de Habermas e de Gorz de conceber a sociedade como uma dualidade e, de outro lado, algumas formulações encontradas nos escritos de Marx. Evidentemente isso não é uma mera coincidência, já que o desenvolvimento intelectual tanto de Habermas quanto de Gorz guarda um estreito vínculo com o marxismo; e suas obras são um constante diálogo com a obra de Marx e de outros pensadores marxistas. Aliás, Habermas reconhece essa preocupação de Marx ao comentar num de seus livros,[12] o papel que os conceitos de modo de produção e relações de produção desempenham nas formulações marxistas; Gorz, por outro lado, parece desenvolver seus conceitos de esfera da autonomia e esfera da heteronomia a partir de uma reapropriação das idéias de Marx a respeito dos reinos da liberdade e da necessidade.[13]

Há porém pelo menos duas grandes diferenças entre as dualidades de Gorz e de Habermas, por um lado, e a de Marx, por outro. Uma primeira diferença está na separação, para efeito de análise, que, sob a influência de Weber, ambos Habermas e Gorz fazem entre os aparatos econômico e político-administrativo. Para esses dois últimos autores, os subsistemas estatal e econômico são relativamente independentes um do outro e se desenvolvem de acordo com uma lógica que é própria a cada subsistema. Em Marx, ao contrário, o subsistema político-administrativo, por ser concebido como uma variável dependente do subsistema econômico, parece não ter vida própria.

---

[12] Cf. J. Habermas, *The philosophical discourse of modernity, op. cit.*

[13] A. Gorz, *Adieux au prolétariat. Au de-là du socialisme*, Paris, Editions Galilée, 1980.

A segunda diferença -tanto em relação a Marx quanto em relação a Weber- é que, por se desenvolverem cada uma delas segundo uma lógica própria, as duas esferas que formam os modelos de sociedade propostos por Gorz e por Habermas são guiadas também por diferentes tipos de racionalidade. Em Marx, devido ao predomínio do subsistema econômico, a dualidade acaba por se transformar numa totalidade de forte coloração economicista e pouco dialética, já que ao invés de uma interrelação de influência mútua -dialógica- entre as esferas, o que se vê é uma rígida relação hierárquica de dominação (da esfera econômica) que só pode ser desfeita por meio da violência revolucionária. No caso de Weber, apesar do processo de racionalização ser pensado em termos de diferenciação entre as esferas de vida, a autonomia relativa das diversas esferas fica reduzida pela prioridade que é dada ao tipo particular de racionalidade (instrumental) que governa o funcionamento da empresa capitalista.

Mas como foi que Habermas e Gorz chegaram a seus modelos de sociedade dual? É o que tentarei mostrar a seguir.

3. O principal objetivo de Habermas tem sido o de prover a teoria crítica com bases normativas adequadas às condições do mundo contemporâneo, já que para ele o paradigma teórico legado por Marx (e também por Weber) e adotado pela Escola de Frankfurt no seu início, tornou-se obsoleto como instrumento explicativo da crise das sociedades modernas.

Habermas desenvolve seus argumentos em torno de dois grandes eixos, de um lado, uma análise da sociedade contemporânea que ele chama de capitalismo tardio e, de outro, uma reavaliação dos fundamentos da própria teoria crítica, a partir da análise dos conceitos de trabalho (legado por Marx) e de razão instrumental (legado por Weber), ambos fundamentais na formulação teórica da primeira geração da Escola de Frankfurt.

A idéia de capitalismo tardio baseia-se nas mudanças estruturais vividas pelas sociedades capitalistas industrializadas desde o final do século XIX. Para Habermas, essas mudanças estruturais consistem basicamente em duas tendências desenvolvimentais, que ele resume como "um crescimento da intervenção estatal, com o objetivo de garantir a estabilidade do sistema, e uma crescente interdependência entre pesquisa e tecnologia, que tornou as ciências numa força produtiva dominante".[14]

Essas duas tendências, segundo Habermas, são condições suficientes para se definir a sociedade capitalista do mencionado período como de natureza diferente daquela sobre a qual Marx escreveu. Assim, a expressão capitalismo tardio é usada em contraposição a capitalismo liberal, justamente para diferenciar a sociedade industrial contemporânea do jovem capitalismo que vigorou na Europa ocidental até metade do século dezenove.

Para Habermas, o aumento da intervenção estatal e a crescente interdependência entre pesquisa e tecnologia são portanto duas das principais causas da incapacidade do marxismo para explicar o funcionamento da sociedade contemporânea:

> "Por volta da metade do século dezenove o modo de produção capitalista havia se desenvolvido a tal ponto na Inglaterra e na França que Marx não via dificuldade em identificar as leis do arcabouço institucional da sociedade na relações de produção e ao mesmo tempo criticar a troca de equivalentes. Assim, ele formulou a crítica da ideologia burguesa como crítica da economia política".[15]

Nessa época, segundo Habermas, a teoria do valor trabalho formulada por Marx era um instrumento eficiente para destruir

---

[14] J. Habermas, *Toward a rational society, op. cit.*, p. 100.
[15] *Id., ibid.*

criticamente a aparência de liberdade representada pela instituição legal do contrato de trabalho livre. A teoria do valor trabalho revelava as relações de dominação e exploração nas quais se baseava a instituição do trabalho assalariado.

Desde o último quartel do século dezenove, porém, as duas tendências antes mencionadas conseguiram mudar o arcabouço institucional do capitalismo, e portanto as condições para a aplicação da teoria marxista do valor. Com isso, o esquema analítico de Marx, baseado na teoria do valor trabalho, que foi um instrumento eficiente para explicar o funcionamento do capitalismo liberal, tornou-se insuficiente para explicar a realidade de um capitalismo caracterizado por crescente intervenção estatal, e onde a ciência desempenha o papel de força produtiva principal.

Assim temos, de um lado, intervenção estatal para regular o processo econômico e corrigir as disfunções do sistema geradas pelos ciclos dos negócios e, de outro, com o advento do investimento em grande escala em pesquisa, ciência e tecnologia se tornaram a mais importante fonte de produtividade e de produção. A ação combinada dessas duas tendências invalidam, segundo Habermas, as bases da teoria marxista do valor trabalho:

> "Não faz mais sentido calcular o montante de capital investido em pesquisa e desenvolvimento com base no valor da força de trabalho simples, não especializada, quando o progresso científico-técnico se tornou uma fonte independente de mais-valia, em relação à qual a única fonte de mais-valia considerada por Marx -isto é, a força de trabalho dos produtores imediatos- desempenha um papel cada vez menor".[16]

---

16 *Id., ibid.*, p. 104.

Com a transformação de ciência e tecnologia em principal força produtiva, os problemas relacionados com a esfera da economia tornam-se muito mais problemas técnicos do que práticos. Da mesma forma que, como parte da dissolução da esfera pública,[17] a consciência tecnocrática tende a substituir a discussão pública na busca de solução para os problemas comuns. Na medida, portanto, que a arena das decisões políticas deixa de ser a sociedade civil -porque política e sociedade civil são agora duas esferas distintas- torna-se necessário que a base e a superestrutura da sociedade sejam também analisadas separadamente.

Assim, não apenas a teoria marxista do valor trabalho, mas também as teorias de base e superestrutura, de ideologia, e de luta de classes são afetadas: na medida que o mercado deixa de ser o regulador da sociedade civil, pelo fato de a intervenção estatal ter alterado as vidas econômica e política, o sistema de legitimação se torna cada vez mais tecnocrático. Ou seja, de um lado, o capitalismo regulado pelo Estado suspende o conflito de classes, que permanece apenas latente; e, de outro, essa consciência técnica se torna ao mesmo tempo menos ideológica e mais ideológica. Menos ideológica porque "ela não tem a força opaca da ilusão que apenas transfigura a implementação de interesses", e mais ideológica porque o fetiche da ciência "é mais irresistível e envolvente que as ideologias do velho tipo".[18]

O segundo eixo da análise de Habermas se refere aos proprios fundamentos da teoria crítica, que ele discute, num primeiro momento, através de um exame do papel desempenhado pela categoria trabalho na obra de Marx; e, num segundo, através da análise do conceito de razão instrumental na obra de Weber.

---

[17] Cf. J. Habermas, *Theory of communicative action*, vol. 1, Boston, Beacon Press, 1984.

[18] Cf. J. Habermas, *Toward a rational society, op. cit.*, p. 111.

Para a teoria marxista, é o trabalho social que define a maneira pela qual os seres humanos reproduzem suas vidas e que os diferencia dos animais. Segundo Habermas, porém, a pesquisa antropológica mais recente tem demonstrado que o trabalho socialmente organizado é fundamental para caracterizar formas de vida não só do *Homo sapiens* mas também dos *hominids*. Assim, Habermas afirma, o trabalho social é fundamental para o *Homo sapiens*, mas o que caracteriza os seres humanos, distinguindo-os dos animais são as formas de organização social. E o meio através do qual as formas de organização social são institucionalizadas não é o trabalho, mas sim a linguagem.

Na verdade, segundo Habermas, Marx leva em consideração tanto a base material e o arcabouço institucional da sociedade como também a estrutura de interação simbólica e o papel da tradição.[19] O que significa que Marx faz uma distinção entre as duas dimensões do processo de reprodução da sociedade: a esfera do progresso técnico-científico (forças de produção) e a esfera institucional (relações de produção). Enquanto a primeira é caracterizada pelo processo de inovação tecnológica, a segunda se refere às formas de integração social (dominação) e conflito (luta de classes).[20]

Assim, o processo auto-formativo dos seres humanos aparece no esquema analítico de Marx como uma combinação dialética entre a confrontação do homem com a natureza (produção) e a transformação da sociedade através da interação (conflitos sociais). Da mesma forma, a teoria marxista do capitalismo consegue incorporar tanto as atividades técnicas como as práticas, isto é, trabalho e interação.

---

19 Cf. J. Habermas, *Theory and practice*, Boston, Beacon Press, 1973.

20 Cf. J. Habermas, *Knowledge and human interests*, Boston, Beacon Press, 1971.

Mas, apesar desses interessantes "insights", perceptíveis sobretudo nos trabalhos empíricos de Marx, todo esforço teórico fica comprometido por causa da forte tendência a reduzir as atividades práticas às técnicas:

> "Marx, na verdade, não explica a interrelação de interação e trabalho; ao contrário, sob a rúbrica genérica de praxis social, ele reduz uma à outra, especificamente ação comunicativa à ação instrumental... A atividade produtiva que regula o intercâmbio material da espécie humana com o meio natural torna-se o paradigma para o surgimento de todas as outras categorias, de forma que tudo é resolvido dentro do auto-movimento da produção. Por causa disso, o "insight" brilhante sobre a relação dialética entre forças de produção e relações de produção pode muito facilmente ser interpretado de maneira mecanicista".[21]

Essa tendência reducionista no pensamento de Marx tem conseqüências também aos níveis epistemológico e metodológico: por reduzir o processo de reflexão ao nível da ação instrumental, Marx "elimina a reflexão enquanto tal como uma força motriz da história"; e, por se basear nas premissas da filosofia do trabalho, ele "concebe reflexão segundo o modelo da produção".[22] Dessa forma, na interpretação de Habermas, embora Marx não elimine completamente a diferença entre as ciências naturais e as sociais, ele acaba reduzindo a distinção que existe entre as duas. Por tudo isso, Habermas conclui que existe, na obra de Marx, uma tensão

---

[21] J. Habermas, *Theory and practice, op. cit.*, pp. 168-169.
[22] J. Habermas, *Knowledge and human interests, op. cit.*, p. 44.

não resolvida entre reducionismo e positivismo, de um lado, e seu caráter dialético de outro.[23]

Em relação a Max Weber, Habermas afirma que além de ele ser o único entre os autores clássicos da sociologia a conceber a modernização da sociedade européia como resultado de um processo histórico-universal de racionalização, sua teoria da racionalização continua sendo o melhor instrumento de que dispomos para explicar as patologias da modernização capitalista.

Ainda assim, para Habermas, o projeto teórico de Weber como um todo apresenta várias inconsistências. Em primeiro lugar, ao analisar o processo de desencantamento na história da religião, o qual é assumido como capaz de preencher as condições internas para o surgimento do racionalismo ocidental, Weber usa um complexo, mas pouco claro, conceito de racionalidade.[24] Para resolver este problema, Habermas recorre ao esquema proposto por Parsons de dividir as manifestações do racionalismo ocidental na obra de Weber entre sociedade, cultura e personalidade. Em segundo lugar, a análise weberiana da racionalização societal na época moderna é "guiada pela idéia estreita de racionalidade instrumental".[25]

Weber concebe a racionalização ao nível da sociedade como a diferenciação entre, de um lado, a economia capitalista, que tem seu *locus* na empresa capitalista; e, do outro lado, o Estado moderno, para o qual a burocracia -concebida como uma instituição pública racional- é o núcleo. Enquanto a lei formal aparece, por sua vez, como mediadora e organizadora das relações entre os dois. Ao nível cultural, o processo de racionalização é caracterizado por um processo de especialização

---

23 Ver também Albrecht Wellmer, *Critical theory of society*, Nova York, Continuum, 1971.

24 Cf. J. Habermas, *Theory of communicative action, op. cit.*

25 *Id., ibid.*, p. 143.

e diferenciação entre elementos de natureza cognitiva, estética e moral -"na ciência moderna e tecnologia, na arte autônoma, e na ética religiosa guiada por princípios"[26]- e que resulta na formação de três esferas de valor que segue cada uma sua própria lógica. Já ao nível da personalidade, o elemento chave é a conduta de vida metódica, que parece ser para Weber o fator mais importante no aparecimento do capitalismo. Assim, apesar de na obra de Weber o racionalismo ocidental aparecer em conexão também com os sistemas cultural e de personalidade, é a racionalização da sociedade que assume o papel de fator explicativo. Dessa forma, para Weber, a economia capitalista e o Estado moderno são os fenômenos que precisam ser explicados.

Ora, reduzindo o processo de modernização ao tipo de racionalização próprio da economia capitalista e do Estado moderno, Weber acaba por atribuir o avanço da empresa capitalista ao espírito do capitalismo incorporado na mentalidade dos primeiros empresários -reduzindo assim a importância do estabelecimento do mercado de trabalho institucionalizado. Segundo Habermas, porém, uma tal abordagem (de cima para baixo) não é suficiente para explicar as patologias da modernidade, sobretudo os efeitos patológicos que resultam da estrutura de classes. Nesse particular pelo menos, a obra de Weber poderia ser complementada pela de Marx.

Além disso, para Weber, burocratização torna-se a categoria central para explicar o desenvolvimento das sociedades modernas, o que não deixa de ser uma visão apenas parcial de um processo histórico contraditório como o das sociedades ocidentais contemporâneas. Uma abordagem adequada, capaz de dar conta das diferentes manifestações do processo de modernização capitalista, requereria, segundo Habermas, um conceito de

---

[26] *Id., ibid.*, p. 159.

racionalidade mais complexo do que aquele legado por Weber e que fosse capaz de lidar não só com o aspecto cognitivo-instrumental, mas também com o moral-prático. Preencher essa lacuna é um dos objetivos de Habermas com o conceito de racionalidade comunicativa, central para se entender seu modelo de sociedade dual.[27]

4. Ao contrário de Habermas, que elabora seu modelo de sociedade dual por via quase que estritamente teórica, Gorz desenvolve suas idéias sobre um modelo de sociedade dual a partir de uma reavalição das condições empíricas e dos pressupostos teóricas sobre os quais se baseava o projeto político do proletariado. É justamente em razão dessa natureza militante de seus escritos teóricos, que a obra de Gorz apresenta pontos de inflexão muito mais claros do que os encontrados na obra de Habermas.

Durante grande parte de sua trajetória intelectual, Gorz mostrou uma forte afinidade com o paradigma do trabalho,[28] sustentando um projeto político de transformação social no qual o proletariado desempenhava o papel de ator principal na luta para construir uma sociedade de produtores associados, sem exploração e livre de qualquer tipo de alienação.

Analisando a situação do marxismo e do movimento operário nas décadas de cinquenta e sessenta, Gorz afirma que com o advento do "welfare state keynesiano" o capitalismo aprendeu a atenuar o processo de crises cíclicas típico do século dezenove, e, com isso, tornar obsoletas tanto a chamada lei do

---

[27] Cf. J. Habermas, *op. cit.*, v. 1 e v. 2 (1987).

[28] Cf. Josué Pereira da Silva, "Alienation, work and utopia: A study of the thought of André Gorz", tese de doutorado, Nova York, The Graduate Faculty, New School for Social Research, 1993.

colapso inevitável como a da pauperização absoluta.[29] A partir desse diagnóstico, para ele, a idéia de que o socialismo derivaria diretamente das necessidades elementares do proletariado perdera o sentido. Partindo, portanto, do pressuposto de que o padrão de vida da população dos países industrializados, nesse período, estava acima da linha de miséria, Gorz defendia a necessidade de uma nova estratégia capaz de ultrapassar o impasse criado para o movimento operário pelo sucesso dos sistemas de "welfare state". Essa nova estratégia deveria, por outro lado, ligar os problemas do processo de trabalho, ao nível da fábrica, aos da sociedade como um todo. Assim, ele elaborou uma estratégia de reformas revolucionárias na qual a noção de poder operário (autônomo) desempenhava o papel fundamental.

Assim, a produção teórica de Gorz até o início dos anos setenta baseava-se nos dois seguintes pressupostos interligados: primeiro, a sociedade podia ser vista através do modelo da fábrica; e, segundo, que a classe operária era o único sujeito capaz de liderar uma transformação social.[30] Mas a partir do final dos anos setenta Gorz abandona esse modelo de sociedade unificado em torno da categoria trabalho e passa a defender um modelo de sociedade baseada em duas esferas diferenciadas e autônomas e no qual o trabalho já não é mais uma categoria hegemônica.[31]

As razões que fundamentam essa mudança de concepção são basicamente duas. Em primeiro lugar, ele se refere à *divisão macro-social do trabalho* que impede o proletariado, individual ou coletivamente, de se apropriar de um aparato social produtivo

---

[29] Cf. A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Editions du Seuil, 1964.
[30] Cf. A. Gorz, *op. cit.*, e J. Silva, *op. cit.*
[31] Cf. A. Gorz, *Fondements pour une morale*, Paris, Editions Galilée, 1977; e J. Silva, *op. cit.*

caracterizado por instituições complexas e sem nenhuma transparência.[32] O reconhecimento de que a divisão do trabalho não pode ser eliminada significa admitir implicitamente que a alienação não pode ser também eliminada, já que a última resulta da primeira.[33]

Com isso, a possibilidade de unir trabalho e vida, assim como de fazer coincidir os interesses dos indivíduos com os da sociedade desaparecem, fazendo com que o trabalho perca o poder, que antes lhe era atribuído, tanto de exercer a função de integrar os indivíduos socialmente quanto de exercer o papel de categoria unificadora das relações sociais. A partir daí, a idéia de uma totalização da realidade social através da categoria trabalho - definida como uma atividade a ser exercida na esfera pública, com capacidade para criar valor de uso e valor de troca, e que, sobretudo, tem o tempo como critério de medida de produtividade[34] perde completamente o sentido.

Em segundo lugar, Gorz fala da *revolução microeletrônica*, que não só elimina todo trabalho que envolve um contato direto com a matéria, mas também a própria classe operária:

> "A revolução microeletrônica inaugura a era de abolição do trabalho. E essa última deve ser compreendida num duplo sentido: a) a quantidade de trabalho necessário decresce rapidamente até se tornar marginal na maior parte das produções materiais e das atividades de organização; b) o trabalho nao implica mais num face a face do trabalhador com a matéria. A transformação desta

---

32 Cf. A. Gorz, *Adieux au prolétariat, op. cit.*

33 Cf. *id., ibid.*

34 Cf. A. Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique, op. cit.*, p. 73.

> não resulta de uma atividade imediata completa e soberana".[35]

A eliminação do trabalho significa desemprego, crescente e irreversível; enquanto a convivência forçada com o desemprego permanente (ou de longa duração) faz com que os desempregados ou trabalhadores temporários percam o próprio sentimento de pertencer a uma classe (trabalhadora). Nessas condições, a persistência do antigo padrão de trabalho em tempo integral só contribui para aprofundar a divisão no mercado de trabalho entre um cada vez menor grupo de (privilegiados) trabalhadores em tempo integral e uma (crescente) maioria de desempregados, trabalhadores temporários e/ou em tempo parcial. Por outro lado, como a sociedade tem se mostrado incapaz de solucionar o problema do desemprego fornecendo trabalho em tempo integral para essa maioria de marginalizados, a solução para tal problema, segundo Gorz, só pode ser encontrada através de uma distribuição do trabalho social existente entre todos os indivíduos em condições de e com disposição para trabalhar. Uma solução desse tipo somente poderia ser alcançada através de uma redução geral e planejada do tempo de trabalho. Uma redução contínua do tempo de trabalho faria, aliás, com que o tempo livre se tornasse dominante e mais importante socialmente que o tempo de trabalho. E com isso, ao invés de uma sociedade baseada no trabalho, teríamos uma sociedade baseada no tempo livre. Neste sentido, em lugar do antigo modelo de autogestão da produção, que caracterizava seus escritos dos anos sessenta, aparece um modelo de autogestão do tempo (livre). Para Gorz, porém, mesmo se tornando quantitativamente menos importante que o tempo livre, o tempo a ser dedicado ao trabalho social jamais

---

35 A. Gorz, *Les chemins du paradis. L'agonie du capital,* Paris, Editions Galilée, 1983.

desapareceria, de forma que sua concepção de uma sociedade baseada em tempo livre somente pode ser pensada no interior de um modelo de sociedade dual. Pode-se falar ainda de uma terceira causa para essa mudança nas concepções teóricas de Gorz –ligada em parte às duas anteriores: é a influência do próprio debate teórico e político a respeito da crise da sociedade industrial contemporânea, do qual o próprio Gorz é um ativo participante. Essa influência fica evidente, por exemplo, nas inúmeras referências a intelectuais ligados à tradição da Escola de Frankfurt, principalmente Habermas, a quem Gorz dedica longos comentários; mas também na sua nova[36] concepção de poder, que em muito se assemelha àquela desenvolvida por Michel Foucault.[37]

5. Mas, os modelos de sociedade propostos por estes dois autores têm na verdade três dimensões, já que a partir do desdobramento do que Habermas e Gorz chamam respectivamente de sistema ou esfera da heteronomia surge um terceiro componente. Assim, tanto o conceito de sistema usado por Habermas quanto o conceito de esfera da heteronomia usado por Gorz são compostos pela junção dos subsistemas econômico (a economia), cujo mecanismo de coordenação é a categoria dinheiro; e político-administrativo (o Estado), para o qual é a noção de poder que preenche a função de mecanismo coordenador. Por outro lado, a outra esfera que completa a dualidade –*mundo da vida* para Habermas e *esfera da autonomia* para Gorz– pode ser grosso modo identifi-

---

[36] Cf. A. Gorz, *Métamorphoses du travail, op. cit.*

[37] Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison,* Paris, Gallimard, 1975 e A. Gorz, *Adieux au prôletariat, op. cit.*. Para uma comparação das noções de poder de Foucault e de Gorz, ver J. Silva, *op. cit.*

cada com a sociedade civil, no sentido usado por Gramsci.[38] Linhas atrás afirmei que as noções de *dinheiro* e de *poder* desempenham o papel fundamental de coordenar o funcionamento respectivamente dos subsistemas *econômico* e *político*. Nisso Gorz e Habermas estão de acordo, pelo menos em linhas gerais. Nas formas de conceber o que é poder, entretanto, eles diferem bastante. Assim, Habermas define poder de uma maneira muito próxima da forma comunicativa teorizada por Hannah Arendt, isto é, poder como "a faculdade de alcançar um acordo quanto a ação comum, no contexto da comunicação livre de violência";[39] Gorz, por outro lado, define as modernas formas de poder -numa linha similar à de Foucault- como uma teia de relações funcionais, sem sujeito, e na qual não são os homens que detém o poder, mas ao contrário é o poder que possui os homens.[40] Essa diferença na maneira de conceber o poder remete, por sua vez, à forma como cada um deles lida com a outra esfera que compõe o modelo de sociedade dual. Realmente, tanto Habermas quanto Gorz identificam no termo *solidariedade* a categoria fundamental a mediar o funcionamento da esfera que eles chamam respectivamente de *mundo da vida* e de *esfera da autonomia*. Na hora de lidar concretamente com os problemas da ordem social e da relação indivíduo/sociedade, no entanto, a diferença nas duas abordagens aparece: enquanto Habermas lida com este assunto a partir de uma apropriação do conceito de interação simbólica desenvolvido por George H. Mead; Gorz, ao contrário, seguindo a tradição da fenomenologia sartreana, parece dar prioridade ao indivíduo na relação com a sociedade. Apesar das diferenças en-

---

38 Cf. A. Arato, e J. Cohen, "Civil society and social theory", in *Thesis Eleven*, 21, 1988, pp. 40-64.

39 Cf. J. Habermas, "O conceito de poder de Hannah Arendt", in *Habermas*, São Paulo, Editora Ática, 1980, p. 100.

40 Cf. A. Gorz, *Adieux au prôletariat, op. cit.*, e J. Silva, *op. cit.*

tre os dois autores, os modelos de sociedade dual elaborados por Habermas e por Gorz não se excluem, mas sim se completam. Acredito portanto que a síntese das contribuições de ambos apresentada neste artigo pode contribuir para elucidar alguns dos aspectos (aparentemente) contraditórios da crise atual. Isto é, se complementadas uma pela outra, as teorias de Gorz e de Habermas constituem-se num eficiente instrumento para possibilitar uma melhor compreensão da crise da sociedade do trabalho. Além do mais, a contribuição desses dois autores também nos dá elementos para pensar a sociedade a partir de um esquema conceitual que não mais se satisfaz com a simples projeção do chamado modelo do trabalho para o conjunto das relações sociais.

Resenhas

Jay A. Levenson, *Circa 1492, Art in the age of exploration*, Washington, National Galery of Art, 1992, 672 pp.

Circa 1492 aborda, em primeiro lugar, o *ethos* do mundo mediterrâneo no qual a Humanidade buscava sua posição no cenário mundial. A primeira seção trata da crescente curiosidade que despertavam os mundos distantes do Mediterrâneo. Começa pelos primeiros navegantes audaciosos, os portugueses, passando pela Espanha e pela Itália. Daí, parte-se para a África e o mundo islâmico. A busca de Catai (as Índias) e Cipango (Japão) acaba por conduzir os europeus às desconhecidas civilizações americanas. O livro reúne uma pletora de especialistas, cujos textos são ricamente ilustrados. Além dos artigos, 569 artefatos são apresentados e descritos, constituindo um amplo catálogo de peças. Este volume, de grande envergadura, foi adquirido, recentemente, pela Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP e um conjunto de docentes apresenta, a seguir, resenhas sobre alguns temas. O próprio caráter enciclopédico da obra dificultaria sua recensão e, neste estudo bibliográfico, os autores resolveram tratar de certas questões, em particular...

P.P.A.F.

A Europa e o Mundo Mediterrâneo

No encontro das diferenças, todos os passados se tocam (e enfrentam) naquele presente que os navios amarravam pelos caminhos do mar. Mapas do céu, dos oceanos -seu espelho- e das terras; globos, quadrantes e astrolábios, já que para o rumo certo (navegar não era tão preciso) impunha-se a leitura de um novo céu.

A celebração desse processo, ainda hoje praticada, construiu discursos em louvor dos pequenos povos que "abraçaram" o mundo. Em defesa dos "abraçados", muitos dos quais (jamais vai ser possível contar) pereceram em razão desse confronto, ergueram-se vozes de condenação à festa, já que festejar não é saber (F. Furet). Entretanto, entre o sim e o não, o aplauso e a vaia, um espaço infinito abre-se para o conhecimento.

Mas, louvor e execração coincidem num ponto: a história do mundo mudou, e se essas mudanças irradiaram-se a partir da Europa, é lá, mais uma vez, que a história começa, no caso deste livro, traçando-se extenso inventário das manifestações artísticas mais expressivas produzidas pelas civilizações espalhadas pelo planeta à época dos *descobrimentos*. Parte considerável das centenas de artefatos que ilustram o livro, evidentemente quando provenientes do mundo não-europeu, representam, hoje, uma espécie de botim da *conquista*, guardando em si uma quase-melancolia onde se refletem histórias (e vidas) interrompidas, apagadas ou desviadas de seus impulsos criativos originais: para além do exótico, deleite de olhares superficiais que não penetram a alma social desses objetivos, encerram em si a memória e a história de humanidades distantes, suprimidas pelo avanço da Europa católica, com seus navios, cavalos, canhões, soldados, sacerdotes e mercadores, documentando com eloqüência a impossibilidade ou as dificuldades do convívio com a diferença.

A supremacia da Europa, talvez por acaso, ainda se revela, aportando no próprio livro cinco séculos depois da chegada de Colombo: 13 artigos na primeira parte ("A Europa e o mundo mediterrâneo"), 7 na segunda (sobre a busca de Cathai e Cipangu, isto é, a China e o Japão) e 7 na terceira ("As Américas"), embora na verdade, esta contabilidade do preconceito possa ser desfeita pela abrangência dos temas abordados. Abrangência e não profundidade, aliás, já que os textos, em sua quase totalidade, objetivam a divulgação e não a discussão teórica ou acadêmica, o que não é ruim, pois, com isso, o livro também se abre para olhares menos adestrados. É o caso, por exemplo, do artigo de Luís de Albuquerque sobre o desenvolvimento da navegação portuguesa. O autor foi um dos mais importantes pesquisa-

dores dos temas relacionados à história da expansão ibérica, especialmente em seus aspectos técnicos e científicos, no que o auxiliou sua formação em matemática e engenharia. Inovou as investigações, abriu frentes de trabalho, incentivou vocações, inspirou e orientou toda uma geração de pesquisadores e estudiosos da cartografia, da navegação astronômica, dos instrumentos de orientação náutica e mesmo da chamada literatura de viagens. No livro, o historiador português compareceu com pequeno artigo onde oferece uma visão geral dos avanços da arte de navegação luzitana na segunda metade do século XV. Aqui, arte e técnica se cruzam e completam, retomando um significado para aquilo que a história, lamentavelmente, muitas vezes separou, apesar do sentido original. O mesmo também ocorreu com o ensaio de abertura do livro: uma apresentação de Jean Michel Massing do *Atlas Catalão* (1375), atribuído a Abraão Cresques. No *Atlas*, recorde-se, está representada a legendária Ilha Brasil, tão freqüente nos mapas medievais e que ainda hoje alimenta especulações as mais pitorescas e aventureiras sobre o conhecimento das terras emersas antes do século XVI.

Em seguida, Richard Kagan descreve a Espanha de Fernando e Isabel, acompanhado de breve, mas competente, abordagem sobre as manifestações artísticas do período (Jonathan Brown), particularizadas por J.J. Martín Gonzáles no que se refere à escultura em Castela.

Encerrada a coleção de textos dedicados ao espaço ibérico, o livro abre-se para a África, em cuja parte oriental vivia-se "um período extraordinário na história da arte", como considera Ezio Bassani, encarregado de apresentar as manifestações artísticas que os navegadores portugueses encontraram em sua passagem pelo continente. A viagem prossegue, levando o leitor dos Impérios do Islão ao Levante, passando por Michelangelo, Durer e, evidentemente, Colombo, incluindo estudos sobre a racionalização do espaço geográfico e a importância da geometria -síntese das novas atitudes de medir todas as coisas.

Enfim, como toda visão panorâmica compromete os contornos mais precisos e esconde detalhes minuciosos da paisagem -no caso, histórica- *Circa 1492* constitui, antes de

tudo, uma grande janela aberta para o tempo em que se processava uma das mais significativas *viradas* da história, convidando-nos a atravessá-la com nossos próprios meios, o que o livro também oferece na vasta bibliografia que sustenta cada artigo dessa valiosa exposição. Com o leitor, o desafio.

Paulo Miceli*

Rumo a Cathay

Colombo morreu pensando ter chegado às Índias. Seu raciocínio era impecável: viajando sempre rumo ao Ocidente, chegaria ao Oriente. Conseqüência lógica da esfericidade da Terra. Havia, entretanto, um erro empírico. O planeta era bem maior do que ele imaginava, compreendendo, do outro lado do "Mar Oceano" (o Atlântico), um vasto continente, por sua vez separado das "Índias" por outro oceano, imenso (o Pacífico).

Em torno de 1492, portanto, Cathay (a China) e Cipangu (o Japão), aquela longamente visitada por Marco Polo, este fabulosamente descrito por ele a partir de igualmente fantasiosos relatos que ouvira quando residindo na corte do khan Khubilai, permaneciam fora do alcance dos cálculos náuticos de Colombo e companheiros. O erro de cálculo foi retificado em três etapas. Américo Vespucci compreendeu que as terras descobertas por Colombo não faziam parte da fabulosa Cipangu e sim de um "novo mundo" que acabou sendo chamado América. Magalhães, em 1520, logrou contornar pelo sul o "novo mundo", descobrindo o Pacífico e o longo caminho para Ásia via ocidente. Enfim, nos anos 1540, vindos pela via oriental, através do Sudeste asiático e da costa chinesa, navegadores portugueses chegaram enfim a Cipangu, isto é, ao Japão.

O país que encontraram, muito diverso do imaginado por Marco Polo e Colombo, é descrito no primeiro estudo desta segunda parte de *Circa 1492*, sob o título "Colombo e a lenda do áureo Cipangu". Mais do que a lenda, o estudo (de Martin

* Departamento de História do IFCH/UNICAMP

Collcutt) oferece uma visão sintética da história política do Japão ao longo do século XV, acentuando a fragmentação do poder imperial e a correlativa ascenção dos "shogun", num ambiente de guerra civil crônica que prosseguiu durante o século XVI e ficou registrado na memória coletiva japonesa pela expressão "sengoku jidai" (época do país em guerra). O estudo de Collcutt descreve também a dimensão religiosa e as formas de expressão artística do Japão de então.

Três estudos desta segunda parte, todos de autoria de Sherman Lee, estão consagrados à produção artística: "Arte no Japão 1450-1550", "Pintura coreana no início do período Choson" e "Arte na China 1450-1550". Em linguagem clara e objetiva, sem simplificações mas também sem complicações técnicas, explicam e comentam uma estupenda seleção de obras produzidas durante o período. Algumas das obras comentadas ilustram o texto; outras estão no catálogo geral da exposição. (Vale esclarecer que o catálogo é apresentado em três partes, correspondentes aos três grandes temas da exposição. A parte relativa a "Rumo a Cathay" ocupa as pp. 368-495).

A segunda parte inclui ainda um pequeno e erudito estudo de Gari Ledyard sobre o Kangnido, um mapa mundi coreano de 1402, outro de F. Mote sobre a China na época de Colombo e outro ainda, de Stuart Welch, sobre a Índia.

João Quartim de Moraes**

As Américas

O acesso às civilizações pré-colombianas tem sido possível graças, principalmente, à cultura material. Diversos arqueólogos tratam, neste volume, das culturas asteca (Michael D. Coe e Miguel León-Portilla) e inca (Craig Morris), das sociedades indígenas do Caribe (Irving Rouse e José Juan Arrom) e dos Estados Unidos (James A. Brown). Warwick Bray volta-se para as insíg-

** Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

nias de poder nas chefias e Jean Michel Massing discute a abordagem etnográfica das primeiras imagens européias da América.

O estudo de Bray sobre as chefias merece particular atenção. "As chefias das Américas eram sociedades hierárquicas, não-igualitárias nas quais o poder, *status* e riqueza estavam concentrados nas mãos da elite dominante. No topo desta hierarquia estava o chefe, mantido no poder pelas contribuições em bens e serviços dos seus súditos. O *cacique* era a autoridade política suprema" (p. 535). Na verdade, quando analisamos os produtos das chefias americanas devemos, necessariamente, abandonar os valores europeus, no que se refere à arte. O ouro não era uma medida de valor, nem tinha sentido como simples "barra metálica". Ao contrário, os objetos de ouro serviam como símbolos da autoridade e do prestígio, sustentando o poder da chefia através do uso de enfeites dourados. Duas civilizações antagônicas defrontavam-se: a cultura do mercatilismo europeu e a cultura pré-monetária e simbólica dos americanos.

Michael D. Coe disseca, por sua parte, a cosmogonia asteca, baseada na guerra. O foco da civilização asteca residia na guerra e todo jovem recebia treinamento militar no *telpochcalli*, sob a proteção do deus Tezcatlipoca. O *ethos* asteca exaltava a guerra e a morte no campo de batalha ou, alternativamente, sob os golpes da faca cerimonial. A morte pela ação da faca de obsidiana ou pederneira era encarada como uma forma de vida, pois os corações e o sangue dos bravos garantiam o próprio funcionamento do universo. A destruição do mundo, no dia 13 de agosto de 1521, causada pela captura da cidade do México por Hernán Cortés, confirmava, na verdade, as previsões astecas quanto ao resultado de uma derrota militar de grandes proporções. Cortés não era senão o resultado esperado da derrota militar. Novamente, dois mundos, que se viam de maneira tão diversa, encontravam-se lado a lado, mais do que integrados ou mesclados.

A etnografia européia da América, segundo Jean Michel Massing, começou por reunir objetos americanos. A reação européia aos tesouros astecas, por exemplo, demonstra como os europeus tentavam acomodá-los aos seus sistemas de valores. Os

primeiros ilustradores dos indígenas americanos, como Duerer, demonstram que, ao desconhecerem os traços físicos e os costumes dos nativos, transpunham as imagens clássicas para o solo do Novo Mundo. Diversos objetos efetivamente ameríndios, como penachos ou clavas, conhecidos na Europa, eram justapostos às imagens dos indígenas imaginados pelos ilustradores europeus. A introdução do americano no contexto cultural europeu significou, desde cedo, sua inclusão na tradição representacional européia. Na Capela Mor da Sé de Viseu, em Portugal, há um interessantíssimo exemplo dessa tendência (catálogo, número 32, pp. 152-3). No lugar do tradicional rei mago negro, o artista anônimo, já antes de 1506, pintava um índio brasileiro com um cocar de penas. Apesar de alguns atributos europeus, como os sapatos, apresenta uma flecha tipicamente tupi (p. 517). Os tupinambás não poderiam deixar de ter prestado homenagem ao menino Jesus!

Craig Morris, em seu estudo da simbologia inca, discute em que medida os motivos nos tecidos e os quipos podem ser considerados sistemas de escrita. A despeito da modernidade aparente da arte inca, não resumia-se a ser uma produção com fins puramente estéticos. Comunicava idéias, transmitia informações, ainda que a fruição artística não estivesse ausente. A comunicação era essencial à manutenção e funcionamento desse imenso Estado, tão amplo e fragmentado geograficamente. A simbologia, seja na arquitetura, na roupa ou nos adornos, era um elemento de unidade essencial ao Estado inca. Não se poderia, também neste caso, considerar a arte indígena como equivalente àquela européia, pois suas funções eram diferentes nesses dois mundos.

Os diversos estudos sobre a América às vesperas de Colombo demonstram que arte indígena não pode ser, diretamente, assimilada àquela européia, pois suas funções e características sociais diferenciavam-nas radicalmente.

Pedro Paulo A. Funari***

*** Departamento de História do IFCH/UNICAMP

Alan K. Bowman, *Life and letters on the roman frontier, Vindolanda and its people*, Londres, British Museum Press, 1994, 159 pp.

O acampamento militar romano, junto ao Muro de Adriano, na fronteira noroeste do Império, conhecido pelo nome de Vindolanda, produziu materiais arqueológicos únicos. Situado há cerca de sessenta quilômetros a oeste da cidade inglesa de New Castle-upon-Tyne, o forte teve longa ocupação a partir de meados dos anos 80 d.C. e as condições excepcionais de preservação de material orgânico, devido às características do solo, permitiram que objetos como sandálias e meias fossem preservados. Em 1973, descobriram-se as primeiras tabuinhas de madeira destinadas à escrita e, desde então, dezenas foram inventariadas e publicadas. O professor de História Antiga da Universidade de Oxford, Alan K. Bowman, tem sido um dos principais editores desses textos e a publicação, pelo Museu Britânico, deste volume de caráter interpretativo vem a preencher uma lacuna bibliográfica, já que a publicação de artigos e livros de epigrafia atinge um público basicamente restrito aos latinistas. Com este livro, o autor pretende discutir questões de relevância muito mais ampla e de interesse para um grande espectro de estudiosos.

O livro divide-se em sete capítulos e dois apêndices. Há uma introdução geral (pp. 9-12), seguida de uma apresentação das tabuinhas para escrever (pp. 13-19), sendo estes dois capítulos introdutórios seguidos de estudos sobre as estratégias de ocupação (pp. 20-33), o exército romano (pp. 34-50), a vida econômica e social na fronteira (pp. 65-81) e cartas e alfabetização (pp. 82-99). Completam o livro dois apêndices úteis sobre a terminologia técnica utilizada (pp. 100-102) e alguns textos (pp. 100-140) reproduzidos no original latino e em tradução. Três temas tratados pelo autor possuem abrangência genérica e merecem especial destaque, a começar pela questão do caráter monetário da economia antiga. Este ponto tem importância capital para a própria definição do *tipo* de sociedade e de relações econômicas predominantes no mundo romano.

Segundo o autor, os registros monetários (*cash*), de mercadorias e de transações eram mantidos com o mesmo escrúpulo com que se mantinham aqueles relativos aos suprimentos militares (p. 40). A gama de bens disponíveis para os soldados era considerável e o acampamento, na verdade, operava um sistema de troca de mercadorias (*cash-commodity market*, p. 41), cujas compras eram cuidadosamente registradas. Há referências explícitas à compra de produtos diversos (*commercium*, p. 45), adquiridos a preço de mercado: um documento reporta a compra de ovos *si ibi aequo emantur*, "se são vendidos a preço justo" (p. 70). Empresários e mercadores devem ter prosperado às expensas das compras do exército (p. 46).

Neste sentido, o autor contrapõe-se, explicitamente, a uma visão muito difundida sobre o funcionamento da economia antiga: "o uso de troco (*sc. uictoriati*) era generalizado e <os documentos> põem abaixo qualquer noção de uma economia dominada por métodos primitivos de escambo, nas regiões subdesenvolvidas da fronteira, e sugere, ainda, que as necessidade dos militares não eram simplesmente satisfeitas por um sistema de requisição oficial ou de compra compulsória" (p. 70). Embora seja difícil avaliar, em detalhe, a extensão da economia monetária, os documentos parecem fornecer dados seguros sobre o predomínio das relações mercantis, *mesmo no exército e em uma região fronteiriça*.

Um segundo aspecto, indiretamente relacionado ao primeiro, refere-se à aculturação e romanização e ao uso da escrita. As tropas estacionadas em Vindolanda, em fins do primeiro século d.C., provinham de regiões periféricas, como os soldados batavos, cuja romanização era recentíssima, com menos de meio século (pp. 27-31). O grau de aculturação destas elites fronteiriças continentais pode ser avaliado pelo excelente uso do latim, por parte dos oficiais, em Vindolanda (pp. 79-83): "se um *establishment* militar letrado aparece na fronteira norte da Bretanha, após apenas uma ou duas décadas de ocupação romana, então deve ter sido algo universal em todas as províncias romanas" (p. 83). A importância da escrita no mundo romano, igualmente, deve ser destacada pois, mesmo que a alfabetização

não fosse generalizada, era a escrita que determinava a vida das pessoas e o domínio político e cultural romano não seria possível sem este ambiente letrado (*literate environment*, p. 92).

Por fim, caberia lembrar que Vindolanda produziu alguns dos raríssimos textos de autoria feminina que chegaram até nós do mundo antigo. Além de um convite de Cláudia Severa para que sua amiga Lepidina comparecesse à sua festa de aniversário, há outros documentos dignos de nota. Uma carta, escrita provavelmente por uma mulher chamada Valatta para o comandante Cerealis, refere-se a alguma concessão que lhe foi feita graças à influência de Lepidina, esposa do militar. A mulher de Cerealis participava, portanto, nas decisões do marido e isto aparece, na carta, com o uso muito significativo da expressão *per auctoritatem Lepidianae*, "pela *auctoritas* de Lepidina" (p. 57). Ainda neste sentido, as freqüentes saudações, nas cartas dos oficiais, às esposas dos colegas não devem ser consideradas meramente formais: *Pacatam saluta uerbis meis*, "cumprimenta Pacata com as minhas palavras".

Os documentos estão repletos de informações preciosas. O alto nível de alfabetização do exército romano talvez seja o dado imediato mais surpreendente, na medida em que mesmo simples soldados rasos escreviam cartas para casa pedindo o envio, por exemplo, de ...meias! Em termos gerais, contudo, a contribuição maior de Bowman consiste em utilizar esses documentos para questionar algumas idéias correntes, sobre o mundo antigo, em particular no que se refere ao papel do mercado, das letras e das mulheres. Ao fazê-lo, Bowman, na verdade, põe em dúvida diversas concepções, de abrangência muito mais ampla, sobre as vicissitudes históricas da economia de mercado, da alfabetização e das relações de gênero. Poucos estudos monográficos tão específicos, como neste caso, conseguem voltar-se para questões gerais tão relevantes e atuais. Não fossem outras razões, isto bastaria para recomendar a leitura da obra para todos os interessados nas Humanidades.

Pedro Paulo A. Funari[1]

[1] Departamento de História do IFCH/UNICAMP.

Eric Alliez, *A assinatura do mundo - o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Editora 34, Rio de Janeiro, 1995, 109 pp. Tradução: Maria Helena Rouanet e Bluma Villar.

A assinatura do mundo, de Eric Alliez, é um texto caetanomórfico, algo em forma de "ir, ir indo", uma discursividade em livre estado de imantação: perseverando numa contemporânea mudança do estatuto do leitor, e fazendo-o com agitada argúcia, minuciosa informação e sensibilidade à flor da página, esse escrito imanta anotações de leitura estudiosa. Leitura atenta, preocupada em não reduzir o lido a um já dito, mas, ao mesmo tempo, leitura atrevida, interessada em projetar-se numa constelação de conceitos que ela própria ajuda a mover-se. O que ela pratica, portanto, é um deixar-se avidamente levar por um complexo movimento, o do duplo que repete-diferenciando, o da dobra que desdobra e redobra, esse difícil lance do arriscar-se num "devir filosófico", devir recentemente eriçado pelo belo acontecimento que atrai essa leitura e cujo esplendor ela mesma irradia.

Esse acontecimento denomina-se *O que é a filosofia?* (1991), assinado por Deleuze e Guattari (tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1a. ed. 1992; 2a. ed. em preparação). Nesse nome, dublado como subtítulo da *Assinatura*, o pequeno sinal de interrogação já é um aviso: sinaliza o caráter transrelacional, problemático, que os próprios autores reanimam com a noção de acontecimento conceitual, com a noção de que o conceito filosófico comporta componentes cujas variações efetuam pulsações da estrutura problemática que os magnetiza. Transtornando sua relação com a noção de essência, o conceito reencontra em si mesmo, em seu próprio núcleo movente, aquilo que exaspera todo acontecimento e o torna exasperante: uma problematicidade de tensões que o vincula ao nomadismo das circunstâncias, impedindo-o de acomodar-se numa transcendência, de ater-se a uma simplicidade de auto-referência e de propagar, com ou sem aventuras dialéticas, uma universal indiferença a momentos e lugares.

Pois bem, é com "soberana liberdade", aliada a uma "necessidade pura" (condições repostas por Deleuze-Guattari para uma "agitação" filosófica que seja suficientemente "discreta" para não perder-se em polemismos de midia, por exemplo - *idem*, p. 9), que o trabalho de Eric Allliez repensa o rizomático construtivismo de *O que é a filosofia?*. Tomando esse construtivismo como "experiência real do pensamento" (*As.*, p. 16), o texto desse jovem ex-orientando de Deleuze dedica-se criativamente à procura de veredas conceituais que propiciem desejável consistência a uma singular discursividade filosófica. É que, vislumbrando uma teoria geral da sensibilidade, a *Assinatura* organiza suas anotações em torno das amplas exigências de uma dupla tarefa: levar adiante a rebeldia que consiste em livrar-se de uma "ego-onto-teologia" e, ao mesmo tempo, "sempre" lendo e relendo o "mistério" Espinosa (*As.*, p. 26), promover a complexa e arriscada transdicção de variações "onto-etológicas"(*As.*, p. 47).

"Propomos chamar de onto-etologia", escreve Eric Alliez, "ao estabelecimento de um plano de imanência tal que, *sendo o devir e a multiplicidade uma única e mesma coisa, o devir não tenha mais sujeito distinto de si mesmo* e carregue consigo o pensamento como heterogênese da natureza" (As., p. 65, grifos do A.). Consoante a distribuição caosmológica de *O que é a filosofia?* em três grandes modos de disciplinar o caos positivo que nos enreda (a arte com seus blocos de sensações, a filosofia com seus conceitos e a ciência com suas funções), modos que se enlevam como filmes da tela-cérebro, a *Assinatura* anota três grandes ramos de variações onto-etológicas: as variações ligadas ao "*'sinto' do cérebro como arte*", ao "*'concebo' do cérebro como filosofia*" e ao "*'funciono' do cérebro como ciência*" (*As.*, p. 59, grifos do A.). Vejamos algo a esse respeito.

Ao afirmar um "princípio de razão contingente" (*As.*, p. 26), a idéia de uma onto-etologia implica a admissão de ontogêneses não mais disciplinadas em função de uma "homogênese", mas conceitualmente pensadas como "heterogêneses". Um nome assim complicado tem sua razão de ser: trata-se de bem marcar, por exemplo, a distância que aqui se

pretende tomar em relação a reduções subjetivistas do perspectivismo ou do pluralismo. Com efeito, a "condição" para que haja aberturas discursivas a ontogêneses heterogenéticas, digamos, é que "se desfaça a dependência do ponto de vista", escreve Eric Alliez, "a um sujeito pré-formado". É assim que ele relê a leitura que Deleuze, passando por Whitehead e retomando o problema da gênese do indivíduo em Simondon, faz de Leibniz nesta frase de *A Dobra. Leibniz e o Barroco*: "será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista" (tr. br., Papirus, Campinas, p. 36).

Assim, liberado de um subjetivo perspectivismo, o ponto de vista vem a ser, insiste Deleuze, "a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação". Pode-se notar, de passagem, a conseqüência dessa reviravolta no concernente à sensibilidade: é certo que esta pode continuar variando como imperial circulação de um Si-mesmo em vias de retração ou de expansão, mas esse poder só se efetua (precariamente, aliás, pois tal Si-mesmo vive também espreitando sua própria dissolução) às custas de uma constante reacomodação dos investimentos heterogenéticos que constituem a sensibilidade, plano em que esta varia como reagenciamento de si, reagenciamento vibrátil, resultante de sua hétero ou auto-exposição ao advento de outro-si a cada variação que a captura. Ambiência lispectoriana, pode-se dizer. "Perspectiva barroca", escreve Deleuze, perspectiva que ele diz ser familiar a Nietzsche ou a William e Henry James, perspectiva neo-barroca, borgeana, dado que isenta da cláusula da incompossibilidade de mundos dissonânticos.

No âmbito do problema da verdade, o que nela está em pauta não é "a variação da verdade de acordo com um sujeito", mas a "condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito" (*idem*, p. 37). Esse ir a um ponto de vista que me retenha provisoriamente como sujeito, esse devir sujeito conta com "meios" de efetuação, conta, por exemplo, com a própria maquinação "pensamento-cérebro", essa afecção mútua que se tece entre "profundidades" ditas "físicas" e "superfícies" ditas "metafísicas" (*As.*, p. 47). O "movimento" que aí se opera é o da "ontogênese do pensamento enquanto devir de individuação do

ser" e a "forma" que aí se delineia é a do "cérebro tornando-se sujeito no momento em que põe o conceito como seu primeiro objeto". O que aí se tem (de novo) é "pensamento e natureza", mas num "movimento infinito de ir e vir" (*As.*, p. 57).

Whitehead foi um dos que mais souberam conceituar essa "autoconstituição ontológica de um novo sujeito a partir de seus objetos". Como conseqüência, o próprio objeto perde sua "dependência metodológica" em relação ao sujeito (*As.*, p. 49). E aí está mais uma vantagem de se ler o texto de Eric Alliez: ele nos faz ver o quanto esse campo de inovações reaberto por Whitehead opera em importantes modulações do construtivismo deleuze-guattariano e, em particular, na assimilação que esse construtivismo faz da idéia de individuação proposta por Gilbert Simondon. É que Alliez retoma o problema radical de uma "ontogênese da natureza ontológica do saber" (*As.*, p. 53), assinalando, ao longo de detalhadas notas, certas dificuldades encontradas pela fenomenologia a esse respeito.

Os estudiosos dedicados à filosofia contemporânea sabem que Gilles Deleuze elabora seu pensamento conceitual numa permanente discussão com a tradição filosófica. Sabem também que seus escritos fazem isso a partir de exigências conceituais que relançam um apaixonante interesse pela própria filosofia, por esse campo de atividades que há tantos séculos erigem conceitos envolvendo e revolvendo problemas em seus múltiplos planos de consistência. É do mesmo modo sabido o quanto o pensamento deleuze-guattariano está empenhado, igualmente de maneira crítica e radicalmente exigente, no trabalho filosófico que se elabora em nossa própria contemporaneidade.

A *Assinatura* concentra uma apreensão original desses dois aspectos, certo embate com a tradição e certa diferenciação em relação ao presente, também nos dois apêndices que elaboram, um, a relação "ontologia e metodologia" e, o outro, a relação "ontologia e logografia". Este último (o primeiro na ordem livresca) trabalha com cuidado o triângulo Derrida-Platão-Deleuze, fazendo-o sem cair na ridícula e professoral tentação de julgar quem leu melhor. No apêndice sobre ontologia e metodologia, 'guiado' por Philonenko (*As.*, p. 98), Eric Alliez,

retomando o problema da oposição, presente na crítica kantiana da faculdade judicativa, entre *modus aestheticus* e *modus logicus*, grifa o "*limiar estético* da nossa modernidade" com a intenção de colocar essa mesma modernidade numa situação de crise através do "movimento da Idéia", isto é, com Deleuze, através de um processo que libere "o sensível de sua condição de matéria do conceito idêntico e de índice do sujeito pensante", processo que é afirmação da "diferença na intensidade como ser do sensível e genitalidade do pensar" (*As.*, p. 109).

O conceito deleuziano de intensidade implica o que ele chama de "teoria diferencial das faculdades", isto é, a idéia, que ele translê em Platão, segundo a qual uma faculdade é forçada, por "arrombamento" ou "violência" de um "*encontro* fundamental", a entrar no seu co-funcionamento discordante em relação às demais. O pensar, por exemplo, não funciona a partir de uma boa vontade do pensamento, mas porque "há no mundo alguma coisa que força a pensar", um "signo" não meramente lingüístico, como Proust soube ver, assim como Heidegger. Pois bem, liberar o sensível da condição que o submete ao conceito idêntico e ao sujeito pensante não é tarefa das mais simples: exige que pensemos aquilo que "só pode ser sentido" como sendo algo que não se apresenta ao exercício empírico-vulgar do sentir. Esse "insensível" (no uso empírico), mas que só pode ser sentido tem justamente o nome de "intensidade". "Como seria ela sentida por si mesma", pergunta Deleuze, "independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? Mas como seria ela outra coisa que não 'sentida', visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade?" (Deleuze, *Diferença e repetição*, tr. bras., Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 229, 231, 369; grifo do A.).

Esta última frase de Deleuze foi transescrita por Eric Alliez da seguinte forma: "como seria ela outra coisa senão 'sentida', visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite *empírico do pensamento que nos remete à dessemelhança na forma pura do tempo, como a este 'ponto aleatório' transcendente, sempre Outro por natureza, em que todas as essências são envolvidas como diferenciais do pensamento*"?

(*As.*, pp. 107-108). Transcrevi em itálico a absorção feita por Alliez de outra frase de Deleuze e recuperei o ponto de interrogação. Falha editorial-tipográfica? Mesmo que seja, trata-se de uma falha feliz, neste caso. Por que? Porque a transescrita de Alliez, deixando irromper o tempo, repõe o problema da comunicação entre sentir e pensar. Mas ele sabe que precisamos ter cuidado para não deixarmos numa só linha uma tão complexa comunicação. É que as faculdades, cada uma delas colocada "diante do seu próprio limite", são realmente postas em comunicação, diz Deleuze, mas "no extremo de suas respectivas solidões" (*DR*, 369). E não é isso mesmo o que também acontece por aí, nos des-encontros, ou na des-conversa de um filósofo com outro e até na passagem de uma resenha pelo texto resenhado, ao qual, no silêncio de sua própria caverna, ela acaba pedindo desculpas por causa de uma intrínseca e irreparável insuficiência, a do seu poder de revelar as coisas que ela viu e não viu no original?

Luiz B.L. Orlandi*

* Departamento de Filosofia do IFCH/UNICAMP

José Mario Ortiz Ramos. *Televisão, publicidade e cultura de massa,* Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1995, 293 pp.

Nos tempos do capitalismo avançado e transnacional torna-se cada vez mais difícil compreender as relações entre cultura e sociedade sem um olhar atento à proliferação intensa e extensa das imagens. Cinema, televisão e publicidade assumiram um papel central e determinante na constituição de percepções do mundo, na instauração de gostos e de novas formas de legitimidade no interior de uma cultura mundializada. Entretanto, os esforços de apreensão crítica dessa cultura contemporânea têm oscilado freqüentemente entre interpretações generalizantes, que tendem a subestimar as mediações simbólicas e materiais, e abordagens cuja ênfase nas particularidades não permite detectar os elementos sistêmicos e estruturais da produção cultural industrializada. Em *Televisão, publicidade e cultura de massa*, José Mario Ortiz Ramos reconstitui o processo de consolidação da produção audiovisual no Brasil dos últimos 50 anos, a partir de uma perspectiva que supera esta falsa oposição, revelando o complexo entrelaçamento entre os recursos tecnológicos, as práticas e concepções expressas pelos agentes sociais e os elementos constitutivos da serialização ficcional. Através da confluência dessas várias dimensões, o autor nos remete às articulações tensas entre processo cultural e modernização capitalista no país.

A primeira parte do livro é dedicada a uma cuidadosa reconstituição da evolução técnica do audiovisual no Brasil, enfocando a materialidade nas produções cinematográfica, televisiva e publicitária, e as relações entre estas esferas. Aqui revelam-se as nuances do processo, tanto no que diz respeito ao trânsito de profissionais e técnicas entre os três setores como nas visões de diretores, fotógrafos e produtores, que expressam as tensões e os conflitos no interior do campo da produção audiovisual. A análise de Ramos apreende o discurso dos agentes, suas práticas e os recursos materiais revelando o processo como uma totalidade, permitindo assim compreender a dinâmica específica do audiovisual, mas também demonstrando a possibilidade de uma análise cultural que não reduz o processo à apenas um de seus traços constitutivos.

O caminho da modernização audiovisual no Brasil não é unívoco e reflete constantemente os dilemas de nossa condição periférica: dessa perspectiva, a tecnologia e as técnicas de iluminação, roteirização, som e edição não são vistas pelo autor como contingências estruturais, mas entendidas a partir de sua apropriação particular em diferentes momentos históricos. A experimentação do Cinema Novo e sua incorporação da precariedade, a tentativa de uma produção popular de massa da "Boca do Lixo" e as iniciativas visando um cinema "culto" sob os auspícios da Embrafilme são analisados para traçar a trajetória de um universo audiovisual que passa, de forma cada vez mais intensa, a pautar-se pelos padrões emergentes da produção televisiva. Simultaneamente consolida-se um sistema de produção publicitária, completando assim a trajetória do audiovisual no país, do ideário nacionalista e das tentativas de superação da incipiência à busca de uma sofisticação afinada com os padrões da cultura mundializada.

A segunda parte do livro é dedicada à evolução de três modalidades ficcionais: o veio cômico representado pela filmografia de *Os Trapalhões*, a vertente policial que vai do cinema de Hector Babenco às serializações televisivas e, finalmente, uma produção cada vez mais voltada para um público "jovem", dos filmes de Roberto Carlos à série *Armação Ilimitada* da TV Globo. A análise destas três vertentes pauta-se também pela idéia de mediação cultural, agora através da noção de "gênero ficcional", tal como pensada por Jesús Martin-Barbero.

A noção de gênero, originária da crítica literária, foi inicialmente incorporada às reflexões acerca da cultura de massa através das abordagens semiótica e estruturalista; nestas últimas, a análise do gênero concebia os conteúdos ficcionais como arranjos combinatórios de elementos desprovidos de historicidade. Seguindo a trilha aberta por Martin-Barbero, Ramos irá apontar para o fato da dinâmica dos conteúdos ficcionais ser resultante de uma dupla herança: por um lado articulam-se elementos narrativos populares, anteriores à serialização industrial. Por outro lado recorrem também elementos que, gerados no interior da cultura de massa, já constituem um tipo peculiar de tradição que é ati-

vada na busca da empatia por parte do espectador. A noção de "gênero ficcional" reveste-se portanto de um novo significado, distante da perspectiva semiótica e estrutural: não se trata de um princípio classificatório, mas de uma complexa articulação de elementos narrativos caracterizados pelas suas particularidades históricas e culturais, no interior de uma produção industrializada: "Através dos gêneros, a indústria cultural organiza o seu aparato produtivo de forma mais racional, enquanto os espectadores acionam pela fruição dessa ficção os elementos que permeiam sua memória e imaginário" (p. 135).

É a mediação do gênero ficcional que permite ao autor, por exemplo, apreender a articulação de temas infantis tradicionais com *gags* da comédia "pastelão" na filmografia de *Os Trapalhões*. A mesma abordagem desvenda a conjugação de enquadramento e roteirização de "casos verídicos", na busca de maior "realismo" na ficção policial; ou ainda logra identificar o modo particular com o qual o recurso à paródia opera no interior de um produto voltado ao público jovem. Entretanto, recursos como o "pastelão", o "realismo" e a paródia, entre outros, estão longe de denotar fórmulas estáticas de produção ficcional: tratam-se de estratégias que modificam-se de modo dinâmico, na mesma medida em que transforma-se o imaginário social de onde elas retiram sua eficácia de empatia. Para além de uma análise formal dos conteúdos, José Mario Ortiz Ramos consegue detectar elementos ativos em um processo histórico e cultural que não é apenas o de desenvolvimento do audiovisual, mas de nossa própria experiência de modernidade.

Estabelecendo as conexões entre gêneros ficcionais e materialidade, o autor nos revela uma obviedade sempre esquecida: imagens e sons são produtos de práticas sociais concretas e multifacetadas: o mundo das virtualidades, da temporalidade acelerada e da compressão do espaço continua sendo um mundo social e histórico.

Rafael José dos Santos*

* Doutorando em Ciências Sociais - IFCH/UNICAMP

Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993, 224 pp.

O pensamento sociológico necessita atualmente discutir um fenômeno de escala planetária que vem demandando novas percepções acerca dos agentes políticos, econômicos e culturais, tanto no nível nacional como internacional. Trata-se do processo de globalização das atividades econômicas, que provoca uma mudança acentuada nas formas de produção e consumo instituindo novos atores sociais cujas atuações transcendem os limites tradicionais das esferas estatais, tendo como exemplos salientes o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional.

São várias as implicações da constituição de uma sociedade global com fronteiras menos demarcadas e capitais e serviços desterritorializados, e ainda em vias de compreensão. Um dos aspectos dessa temática, a forma com que essa tendência civilizatória contemporânea pode repercutir sobre o problema ambiental e, reciprocamente, as respostas do meio ambiente a este novo quadro social e ainda as possibilidades futuras de governabilidade democrática são questões que estao sendo abordadas por importantes autores franceses.

Anne Brigitte Kern e Edgar Morin, este um dos mais reconhecidos autores entre os que defendem a complexidade como um eixo estruturador capaz de sintetizar história e natureza, se propõem à tarefa de refletir sobre as condições do pensamento científico compreender a amplitude do problema que tanto humanidade quanto mundo natural enfrentam no momento. Atentos a esse fenômeno de globalização citado acima, eles desejam adequá-lo a problemas que o pensamento ambientalista vem maturando ao longo das últimas décadas.

A partir da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD) realizada em junho de 1992 no Rio de Janeiro e com as transformações geo-políticas verificadas na Europa nos últimos anos, eles estão apontando a urgente possibilidade e necessidade da percepção da crise contemporânea adquirir um patamar global de discussão, não apenas

localizado em determinadas regiões ditas subdesenvolvidas, tal como é característico da tradição sociológica. É oportuno destacar algumas das questões tratadas pelo livro, as polêmicas que pode suscitar e sua pertinência atual.

Um dos pontos principais desse debate é o tema do desenvolvimento. Enquanto processo que homogeneiza e repercute autoritariamente sobre as diferentes regiões e culturas, a noção de desenvolvimento econômico, seja em sua versão capitalista ou socialista, pouco ou nada tem a acrescentar para um processo civilizatório de escala planetária. Isso devido a constatação de que, além das conhecidas conseqüências ambientalmente nefastas que provoca, o aparato tecnológico necessário para sustentar tanto o mercado capitalista quanto o planejamento socialista está submetido a um modelo de organização centralizado e pré-determinado, portanto ineficiente em termos de adequar as necessidades humanas com o ritmo ecossistêmico.

Essa é uma das preocupações que se encontra recorrentemente no livro e que é válido salientar: um projeto que queira fundar uma nova síntese entre sociedade humana e natureza deve, por um lado, buscar formas democráticas de participação, exercitar práticas comunitárias e autônomas de convivência, a chamada cidadania planetária, aliadas por outro lado à consciência da inescapável finitude a que estão submetidos todos os fenômenos naturais, do complexo ao celular.

Assim, modelos de sociedade elaborados pelo marxismo, liberalismo, ou qualquer outro entre os já conhecidos, podem estar cientes do problema ambiental, a ponto mesmo de constituírem instituições específicas para a área e dotá-las de prestígio, mas não significa necessariamente que haja percepcão de uma característica fundamental e impositiva: a incerteza, o aleatório, a constituição complexa e imprevisível dos elementos da biosfera, que incidem necessariamente sobre qualquer planejamento ou certeza. Todas as cosmologias que se arrogam a capacidade de decretar o fim da história ou o seu devenir inescapável estão submetidas aos fluxos e refluxos de um processo imprevisível e multifacetado que demanda flexibilização. Nesse ponto, seria necessário investir naquilo que se denomina uma "antropolítica",

ou seja, uma política para o homem que leve em conta tanto suas necessidades de bem-estar e desenvolvimento assim como as do planeta e, para isso, articular interesses particulares com demandas amplificadas em termos temporais e espaciais diferenciados.

Dentre os vários autores que tem se preocupado com a discussão sobre natureza e sociedade podemos citar a contribuição do filósofo Murray Boockin.[1] Ele chama atenção para o importante problema herdado do pensamento clássico que consiste em compreender a ordem natural a partir dos mesmos parâmetros aplicados para o tecido social, de forma que o comando e a obediência se impõem à complementariedade. Assim, apesar de todas as transformações que a humanidade percebe em termos de globalização das atividades econômicas, aperfeiçoamento tecnológico e rearticulação política, o planeta enquanto morada e fonte de recursos tem sua dinâmica peculiar que não se subordina aos imperativos formulados socialmente. Também em *Terra-Pátria* fica explicitado que essa premissa não pode ser superada por qualquer modelo de organizacão societal que pretenda incorporar o ambiente enquanto elemento civilizatório central. Ou seja, os aspectos bióticos possuem formas de organização e tendências de dissolução impermeáveis aos interesses e necessidades humanos, sendo que mesmo as mais legítimas prerrogativas da globalização devem a eles se curvar.

Segundo Kern e Morin, os fenômenos da globalização e da mundialização da cultura trazem possibilidades de uma nova articulação que pode preservar manifestações milenares ao mesmo tempo que promove novas sínteses e encontros entre diferentes populações em estágios de desenvolvimento próprios. Ou seja, rearranjos criativos e plurais, capazes de aglutinar em um mesmo processo organizativo manifestações diversas (em determinados momentos, porém, a tendência estaria apontando um caminho oposto de radicalização, onde as recentes manifestações fundamentalistas e as ideologias sectárias estariam impedindo o aprofundamento da mundialização).

---

[1] M. Boockin, *The philosophy of social ecology*, Black Rose Books, Nova York, 1990.

Porém, é discutível se os principais agentes contemporâneos da globalização, as empresas transnacionais e principalmente a organização das Nações Unidas, podem ser percebidos de forma otimista enquanto detentores da capacidade de reorientar os destinos humanos sem que suas estruturas e cosmologias gerem problemas para a condução do processo, como está sugerido no livro.

Alguns cientistas sociais não estão convencidos totalmente dessa possibilidade e requerem novas formas de organização com vistas a uma globalização democrática. Ianni[2] afirma que um organismo como a ONU, apesar de sua atuação destacada enquanto intermediador de conflitos entre nações, é incapaz em termos jurídicos, materiais e institucionais de fazer valer posições à revelia dos interesses dos países ou grupos de países mais fortes e com poder de veto. E além da ONU, outros atores transnacionais precisam adquirir capacitação mais efetiva e plural para lidar com os encaminhamentos de um novo encontro entre a sociedade mundial e sua grande e verdadeira pátria, aludida no título da obra.

Em contraposição, Leis[3] compartilha da expectativa contida em *Terra-Pátria* e considera que potencialmente existem condições políticas e institucionais do organismo regulamentar as relações internacionais e auxiliar na constituição de um espaço público transnacional aberto e democrático (apesar da tendência atual apontar o inverso). Contudo, para isso são necessárias transformações nos regimentos e atribuições da ONU, principalmente no Conselho de Segurança, ampliação de espaço para as entidades não-governamentais e fortalecimento das resoluções tiradas na Assembléia Geral, entre outros. Essas reorganizações internas na organização das Nações Unidas são necessárias na medida em que

---

[2] O. Ianni, *A sociedade global*, Civilização Brasileira, São Paulo, 1992.

[3] H. Leis, *Globalização e democracia após a Rio-92: a necessidade e oportunidade de um espaço público transnacional (na ONU)*, texto apresentado na reunião anual da ANPOCS, Caxambú, 1994.

> "... as vozes a serem escutadas não podem ser restringidas a uma representação formal dos governos. Certamente, o maior desafio para conseguir uma autêntica democratização da política internacional consiste em produzir um espaço público de acesso relativamente irrestrito e com capacidade real de influir no processo de tomada de decisões sobre questões globais... qualquer projeto civilizador terá uma potencialidade totalitária se subordina a diversidade de práticas e valores existentes à racionalidade de uma única dimensão ou sistema" (pp. 21-22).

Como conclusão, vale ressaltar a importância da iniciativa dos autores, revestida de especial contemporaneidade. Essa afirmação se sustenta uma vez que o livro consegue analisar as importantes questões da sociedade moderna e suas contradições (políticas, científicas, culturais), e ao mesmo tempo que logra consistentemente instituir o ambiente não como um aspecto complementar e fundamental apenas, mas enquanto o pressuposto para qualquer ação que vise a retomada do curso de uma história política e sobretudo planetária, e por isso mesmo multidimensional e descentralizada. Qual seja, a substituição histórica da tradicional noção de Mãe-Pátria, requerida pela sociedade global, em nome de uma *Terra-Pátria*.

Thales Novaes de Andrade*

* Doutorando em Ciências Sociais - IFCH/UNICAMP

Suzeley Kalil Mathias, *Distensão no Brasil: o projeto militar (1973-1979)*, Campinas, Editora Papirus, 1995, 158 pp.

Não obstante a vasta bibliografia a respeito da recente ditadura militar no Brasil, o tema ainda é desleixado por intelectuais e políticos e deveria ser tratado com mais seriedade. Enquanto imperar a debilidade institucional com a qual ora nos defrontamos, o fantasma do golpe pairará sobre nossas cabeças e recursos à força inadmissíveis numa sociedade democrática serão paliativos usados a roldão. Se há poucos anos vivemos no Brasil o terror de um regime de exceção, não há dúvidas para quem defende o Estado de direito que a violência sem lei e praticada em nome da ordem é a cada dia mais intensa e a exceção vigora, talvez longe dos tribunais de Brasília, mas vigora. Por tudo isso, nunca é demais voltar ao tema e esmiuçar o processo político que nos legou o caos. Talvez tenha sido com essa preocupação que Suzeley Kalil Mathias se dedicou ao tema.

Doutoranda em Ciências Sociais pela UNICAMP, professora de Ciência Política na UNESP/Franca e membro do Núcleo de Estudos Estratégicos também da UNICAMP, Suzeley K. Mathias escreveu *Distensão no Brasil* com base em dissertação de mestrado defendida na USP em 1992. Apesar de um misto de indignação e pesar ser inevitável a quem quer que estude o período e defenda o Estado de direito, a autora se pauta pela análise ágil e objetiva.

O livro se divide em duas partes, divididas por sua vez em dois capítulos. A primeira parte é dedicada ao projeto de distensão do general Ernesto Geisel, à conjuntura política e econômica, às divisões internas das Forças Armadas e aos motivos para a distensão. A segunda dedica-se ao processo de distensão, às dificuldades de sua implementação, aos atores principais e, particularmente, aos discursos de Geisel, elemento imprescindível para a análise do projeto e das resistências que se lhe opunham.

Na introdução do livro, a autora aborda sucintamente os principais conceitos relativos à "democratização" dos regimes

autoritários, isto é, transição, distensão, liberalização e democratização. Trata a seguir dos tipos de transição, segundo as classificações elaboradas pelos especialistas no tema. Há três modelos principais: transição por colapso, por afastamento voluntário e transição negociada. É a partir desse arcabouço teórico que ela tratará do projeto de distensão de Geisel.

O primeiro capítulo procura, a partir de uma discussão conceitual, definir o regime autoritário e suas vias de legitimação, bem como as especificidades do regime brasileiro: ditadura institucional, manutenção do legislativo, ainda que restrito, eleições periódicas, etc. Como tais regimes se caracterizam pela ruptura com a legalidade quando da tomada do poder de Estado, eles procuram se legitimar pelo "êxito econômico" e pela "paz social", ou buscam a institucionalização do regime.

Diante dessa debilidade genética dos regimes de exceção e das alternativas que a eles se apresentam, é que se procura compreender a gênese do projeto de distensão. Deslindam-se aí motivos econômicos (a crise do petróleo ou mesmo as demandas sociais geradas pelo desenvolvimento econômico no período do "milagre brasileiro" e motivos políticos (evitar o desgaste do poder ou a oposição de movimentos sociais emergentes) para explicar a formulação do projeto.

O terceiro capítulo trata dos discursos presidenciais. A autora procede então uma seleção de discursos com base em dois critérios: a conjuntura em que foram proferidos e sua importância em relação ao tema da distensão e democracia. Depois de uma primeira seleção (baseada em uma leitura minuciosa dos 394 pronunciamentos de Geisel, publicados pela Assessoria de Imprensa da Presidência da República, bem como de entrevistas por ele concedidas), foram selecionados 53 discursos, submetidos, por sua vez, a uma escala temática para conferir maior objetividade à análise. Essa nova seleção foi feita com base nos seguintes temas: revolução, Forças Armadas, governo, partidos, segurança e desenvolvimento e crise econômica. Vale lembrar que democracia no entendimento do general-presidente é sempre relativa, fundando-se na "paz social" e no "povo ordeiro e trabalhador" que participa da política exclusivamente através

dos partidos políticos do então restrito sistema partidário brasileiro.

Finalmente, o quarto capítulo trata do processo de distensão, propriamente dito. Resumidamente, a autora narra os principais acontecimentos do período e lances da viabilização do projeto. A atuação dos políticos situacionistas e de oposição, dos militares aliados e adversários de Geisel, as emendas casuístas e as disputas com o Parlamento desfilam rapidamente diante dos nossos olhos, dando um retrato daquele período crucial da nossa história. Com efeito, de uma maneira ou de outra, o projeto foi executado com êxito e o Brasil encerrou o período Geisel com alguns avanços em direção à democracia. Porém, como todos sabemos, passaram-se mais de 15 anos e ainda temos muito a caminhar.

A autora nos oferece, assim, um livro precioso e indispensável aos que estudam a política brasileira, bem como àqueles que, intelectuais ou não, interessam-se pelos processos políticos em geral e pelo brasileiro em particular. Ao tratar do tema Suzeley Kalil Mathias salienta a divisão interna às Forças Armadas e mostra como entre os militares havia os partidários da institucionalização da ditadura e os que defendiam a volta dos militares aos quartéis e a implementação de uma "democracia relativa". Não podemos nos esquecer que os limites dessa democracia são vistos como bastante estreitos, e que mesmo muitos dos defensores da tese distensionista querem a manutenção da autonomia do aparelho militar no regime "democrático" e a manutenção de seus privilégios na definição dos "interesses nacionais" ou, em outras palavras, a chamada democracia tutelada.

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