

Volumes da Coleção Helio Jaguaribe:

- O nacionalismo na atualidade brasileira
- Introdução ao desenvolvimento social
- Estudos filosóficos e políticos
- Brasil, mundo e homem, t. I
- Brasil, mundo e homem, t. II

Essa oportuna reedição pela FUNAG de obras selecionadas de Helio Jaguaribe, por ocasião da comemoração de seu centenário de nascimento, evidencia a criatividade, originalidade e amplitude de seu trabalho, bem como sua natureza diversa e multifacetada. Essa obra é também indissociável da trajetória e da pessoa de Helio Jaguaribe, cuja precoce e permanente inquietação filosófica e cujo espírito humanista moldaram sua visão de mundo. Sua convicção na capacidade transformadora da razão e da determinação, pautadas por um profundo sentido ético, constituem elementos centrais de sua personalidade, que refletem sua vinculação com a tradição clássica, e são claramente integrados em seus trabalhos, particularmente os que têm como sujeito e objeto o Brasil.

Seu interesse nas relações internacionais e na liberdade individual e a autonomia nacional o leva a buscar entender a realidade sob perspectivas geográficas e culturais distintas. Daí, inclusive, a origem do lema dos *Cadernos de Nosso Tempo* (do qual era o Diretor), editado pelo IBESP (do qual era o Secretário-Geral), precursor do ISEB: “compreender o nosso tempo na perspectiva do Brasil e compreender o Brasil na perspectiva de nosso tempo”. Pode-se ver, inclusive, como essa preocupação é indutora de seu interesse, já então claro, na integração latino-americana, bem como dos elementos que conduzem à política externa independente, esboçada claramente, embora não com essa denominação, no seu livro posterior *O Nacionalismo na Atualidade Brasileira*.

Embaixador Roberto Jaguaribe



colegão
HELIO JAGUARIBE
CENTENÁRIO
1923 - 2023

colegão
HELIO JAGUARIBE
CENTENÁRIO
1923 - 2023

Helio Jaguaribe

BRASIL, MUNDO E HOMEM NA ATUALIDADE
TOMO II

BRASIL, MUNDO E HOMEM NA ATUALIDADE

ESTUDOS DIVERSOS

2ª EDIÇÃO

Tomo II

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Helio Jaguaribe de Mattos nasceu no Rio de Janeiro em 23 de abril de 1923.

Em 1946, formou-se em Direito pela PUC-RJ. Em 1949, tornou-se responsável pelo suplemento cultural semanal do *Jornal do Comércio*.

Em 1952, iniciou, com um grupo de jovens cientistas sociais, um projeto de estudos para a reformulação do entendimento da sociedade brasileira, fundando o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP), de que foi secretário-geral e diretor da revista *Cadernos de Nosso Tempo*.

Em 1956, teve a iniciativa de promover a constituição do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), uma instituição de altos estudos do Ministério da Educação e Cultura, do qual foi designado chefe do Departamento de Ciência Política.

Entre 1964 e 1969, lecionou nos EUA, na Universidade de Harvard, na Universidade de Stanford e no Massachusetts Institute of Technology (MIT).

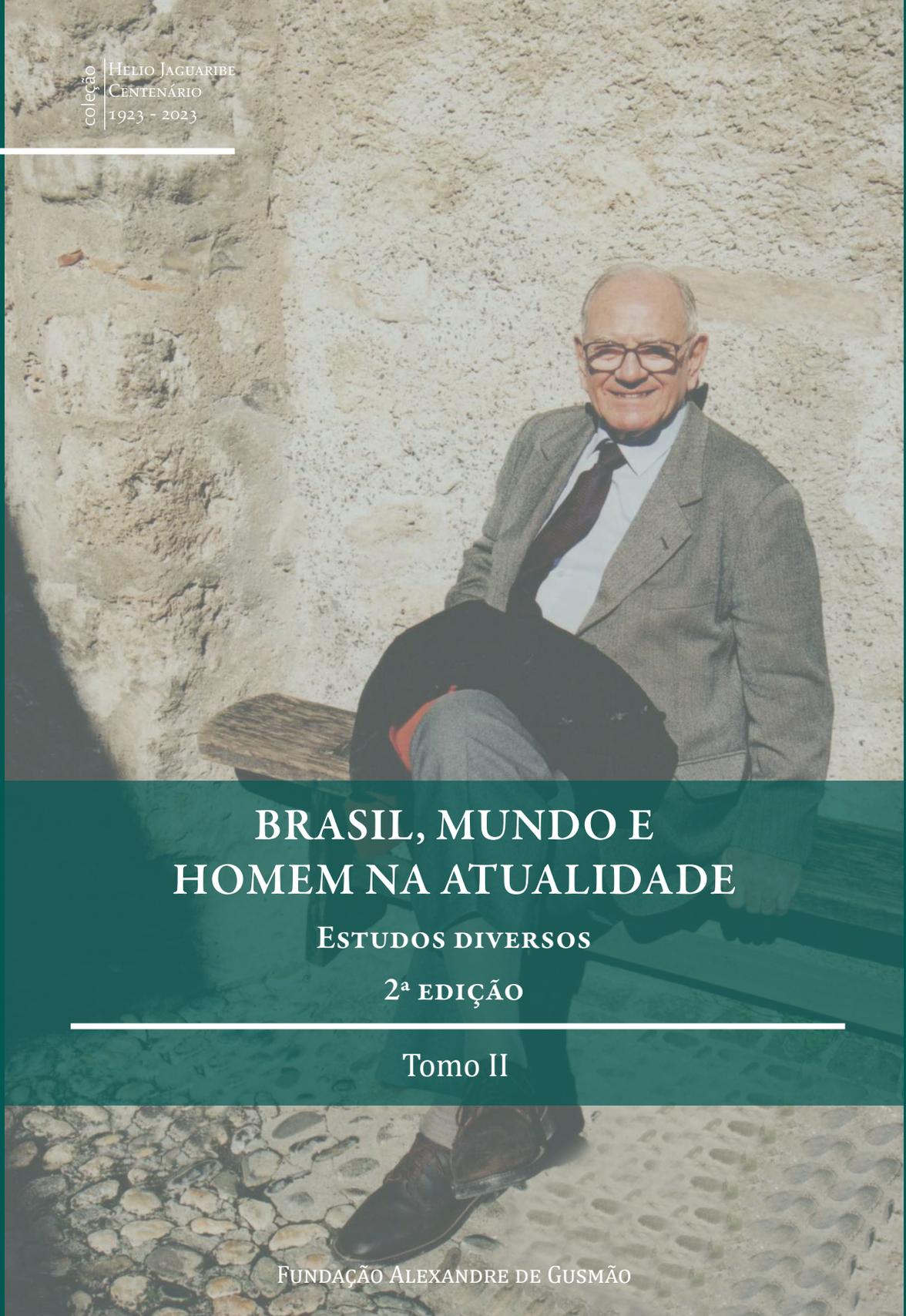
Ao retornar ao Brasil, em 1969, ingressou nas Faculdades Integradas Cândido Mendes, onde foi diretor de Assuntos Internacionais. Com a fundação do Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPES), em 1979, foi designado decano, função que ocupou até 2003.

De abril a setembro de 1992, foi Secretário de Governo de Ciência e Tecnologia. Deixou o cargo para se dedicar exclusivamente à vida acadêmica.

Por sua contribuição às Ciências Sociais, aos estudos latino-americanos e à análise das Relações Internacionais, recebeu o grau de Doutor *Honoris Causa* da Universidade de Johannes Gutenberg, de Mainz, RFA (1983); da Universidade Federal da Paraíba (1992); e da Universidade de Buenos Aires (2001).

Foi o nono ocupante da Cadeira nº 11 da Academia Brasileira de Letras, eleito em 3 de março de 2005, na sucessão de Celso Furtado, até seu falecimento em 9 de setembro de 2018.

coleção | HELIO JAGUARIBE
CENTENÁRIO
1923 - 2023



BRASIL, MUNDO E HOMEM NA ATUALIDADE

ESTUDOS DIVERSOS

2ª EDIÇÃO

Tomo II

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

coleção | HELIO JAGUARIBE
CENTENÁRIO
1923 - 2023

BRASIL, MUNDO E HOMEM NA ATUALIDADE

ESTUDOS DIVERSOS

2ª EDIÇÃO

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES

Ministro de Estado	Embaixador Mauro Luiz Lecker Vieira
Secretária-Geral	Embaixadora Maria Laura da Rocha

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Presidente	Embaixadora Márcia Loureiro
Diretor do Centro de História e Documentação Diplomática	Embaixador Gelson Fonseca Junior
Diretor do Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais	Ministro Almir Lima Nascimento

Conselho Editorial

Ana Flávia Barros-Platiau	Maitê de Souza Schmitz
Daniella Poppius Vargas	Maria Regina Soares de Lima
João Alfredo dos Anjos Junior	Maurício Santoro Rocha
Luís Cláudio Villafañe Gomes Santos	Rogério de Souza Farias

A Fundação Alexandre de Gusmão – FUNAG, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

A FUNAG, com sede em Brasília, conta em sua estrutura com o Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais – IPRI e com o Centro de História e Documentação Diplomática – CHDD, este último no Rio de Janeiro.

HELIO JAGUARIBE

**BRASIL, MUNDO E HOMEM
NA ATUALIDADE**

ESTUDOS DIVERSOS

2ª EDIÇÃO

Tomo II



Brasília - 2023

Direitos de publicação reservados à
Fundação Alexandre de Gusmão
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H, anexo II, Térreo
70170-900 Brasília-DF
Tel.: (61)2030-9117/9128
Site: gov.br/funag
E-mail: funag@funag.gov.br

Coordenação-Geral:

Henrique da Silveira Sardinha Pinto Filho

Equipe Técnica:

Acauã Lucas Leotta
Alessandra Marin da Silva
Ana Clara Ribeiro Teixeira
Fernanda Antunes Siqueira
Gabriela Del Rio de Rezende
Nycole Cardia Pereira

Pesquisa bibliográfica:

Luiz Antônio Gusmão

Programação Visual e Diagramação:

Denivon Cordeiro de Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J24b Jaguaribe, Helio
Brasil, mundo e homem na atualidade: estudos diversos / Helio Jaguaribe. -- 2. ed. --
Brasília : FUNAG, 2023.
v. 2 -- (Coleção Helio Jaguaribe Centenário 1923-2023)

ISBN: 978-85-7631-957-3

1. Filosofia. 2. Ética pós moderna. 3. Sociedade pós-moderna. 3. Relações
internacionais - Brasil. I. Título. II. Série.

CDD-306

Depósito legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei nº 10.994, de 14/12/2004.

Elaborada por Sueli Costa - Bibliotecária - CRB-8/5213
(SC Assessoria Editorial, SP, Brasil)

SUMÁRIO GERAL

TOMO I

Apresentação

Prefácio

Introdução

I. Estudos sociopolíticos

II. Estudos sobre relações internacionais

III. Brasil

TOMO II

Apresentação

IV. Filosofia

V. Personalidades

SUMÁRIO DO TOMO II

Apresentação.....	9
<i>Mauro Vieira</i>	

IV. FILOSOFIA

1. O problema ético na contemporânea sociedade tecnológica de massas (1988)	15
2. A racionalidade ecológica e seus requisitos institucionais (1992)	27
3. Pode-se criar um novo humanismo? (1999).....	49
4. Tempo e história (2000).....	53
5. O humanismo na sociedade tecnológica de massas (2002) ...	73
6. Transcendência, Homem e Mundo (2002)	99
7. Breves reflexões sobre o cristianismo (2004)	111
8. Cultura, idioma e excelência (2005)	131
9. Breve ensaio sobre o homem (2006)	135
10. Cristo, Alá e agnosticismo (2006).....	157
11. O sagrado e o racional (2006).....	161
12. Reflexões sobre as duas verdades (2006).....	165
13. Ateísmo transcendental (2007)	179

14. Universalidade e razão ocidental (2007)	195
---	-----

V. PERSONALIDADES

1. Araújo Castro e a política externa (1983)	209
2. Merquior e o liberalismo (1992)	213
3. Breve notícia sobre a minha obra (1998)	233
4. Cândido Mendes – personalidade e pensamento (1998).....	275
5. San Tiago (2004).....	285
6. Imagem de Afonso Arinos (2005).....	289
7. Celso Furtado – teoria e prática do desenvolvimento (2005)	293
8. Depoimento sobre Rômulo Almeida (2005).....	307
9. Ortega y Gasset: vida e obra (2005)	313
10. Depoimento sobre o Iseb (2006).....	349

APRESENTAÇÃO

*O Humanismo para a sociedade tecnológica de
massas é a tarefa do século XXI**
(Helio Jaguaribe)

Tenho a satisfação de apresentar a Coleção Helio Jaguaribe, lançada em homenagem ao ilustre pensador brasileiro por ocasião do centenário de seu nascimento, celebrado em 23 de abril de 2023. Sociólogo, cientista político, filósofo e advogado, Jaguaribe personifica a figura do intelectual público, com profundo conhecimento da realidade brasileira, e, ao mesmo tempo, vocação universalista. A abrangência de sua formação acadêmica e o vigor de sua atuação política se entrecruzam, lastreados em princípios e valores, e apontam caminhos para a compreensão e a transformação do Brasil.

A Coleção reúne apenas uma parte de seu vasto legado, representada tanto pelos livros *O nacionalismo na atualidade brasileira*, *Introdução ao desenvolvimento social*, *Estudos filosóficos e políticos* quanto por uma seleção de estudos diversos organizada pelo próprio autor e agora desdobrada em dois volumes, intitulada *Brasil, mundo e homem na atualidade*. Com a iniciativa, a Fundação Alexandre de Gusmão, inspirada em seu patrono, dá

* Palavras de agradecimento em simpósio realizado pela FUNAG em 26 de novembro de 2013, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

cumprimento a sua missão institucional de democratizar o acesso ao conhecimento e contribuir para a formação, no Brasil, de uma opinião pública sensível às questões da convivência internacional.

Tomados em conjunto, os livros que compõem a Coleção oferecem um panorama do pensamento de Jaguaribe desde os anos 1970 até a segunda década do século XXI. Estas obras abordam temas tão diversos como políticas de desenvolvimento, sistema político e governabilidade democrática, ética na sociedade pós-moderna e relações internacionais, com um olhar especial para o sentido estratégico do relacionamento do Brasil com seu entorno sul-americano. Os textos revelam um pensamento em constante evolução, mas sempre ancorado no humanismo que marcou os escritos do autor.

Neste período em que antigos desafios de inclusão social coexistem com mudanças geopolíticas, acelerada transformação tecnológica e riscos globais, torna-se ainda mais necessário estimular nas jovens gerações não somente a busca do conhecimento clássico, mas também a coragem das visões inovadoras. O pensamento de Helio Jaguaribe é referência obrigatória para a reflexão sobre o mundo contemporâneo e sobre a inserção do Brasil neste novo contexto, em que buscamos atuar em benefício de seus cidadãos e da humanidade como um todo.

Intrinsecamente associado ao pensamento do autor, o Ministério das Relações Exteriores manifesta reconhecimento à Academia Brasileira de Letras, onde Jaguaribe ocupou, de 2005 a 2018, a cadeira de número 11, por abrir as portas para a realização conjunta da sessão solene de lançamento da Coleção.

Como observei no texto introdutório de *Visões da Obra de Helio Jaguaribe*, publicado também pela FUNAG em 2015, “sem jamais ceder no rigor acadêmico, Jaguaribe complementou-o com uma inabalável fé em nosso País e deu munção intelectual para um

Brasil que, em vez de se render à inércia, cada vez mais confia em si, assume o controle de seu destino e aperfeiçoa sua construção como nação”. Essa é a atualidade de seu pensamento, que nos impulsiona a trabalhar, em seu centenário, pela promoção da paz, do desenvolvimento e da dignidade para todos.

Mauro Vieira

Ministro de Estado das Relações Exteriores

IV. FILOSOFIA

I. O PROBLEMA ÉTICO NA CONTEMPORÂNEA SOCIEDADE TECNOLÓGICA DE MASSAS (1988)*

O problema ético

Como tudo o que é relacionado com a teoria e a prática da atuação do homem, a ética, como disciplina teórica e como práxis, apresenta, desde o pensamento grego, distintas formulações. Isto não obstante, pode-se observar que essas diversas formulações têm em comum o reconhecimento de que a ética se refere, teórica e praticamente, às normas ordenadoras de conduta humana, fundadas numa inerente e não arbitrária exigência de validade¹.

A análise das várias modalidades de ética que lograram relevância conduz, por outro lado, à constatação de que se distribuem por dois principais grupos tipológicos. Em função da natureza do preceito, as éticas são formais, como a ética do dever de Kant, ou materiais, como as éticas do bem ou as éticas dos valores. Em função do fundamento da exigibilidade da norma, as éticas são:

* Conferência apresentada no Seminário "A ciência e a tecnologia na sociedade tecnológica", do ciclo de seminários *Brasil Século XXI*, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), de 30 de agosto a 2 de setembro de 1988.

1 Cf. Ética. In: MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1951.

- 1) transcendentas, fundadas em mandamento divino;
- 2) transcendentais, fundadas no imperativo do dever ou do supremo bem e
- 3) imanentes, fundadas na busca da felicidade.

A ética é a dimensão axiológica de todas as culturas. Independentemente dos fundamentos de sua exigibilidade e da natureza de seus preceitos, todas as éticas respondem, em função das condições psicofísicas e sociais do homem, à necessidade de assegurar a internalização, por todos os membros da sociedade, de princípios confiáveis de ordenação da conduta. A preservação do indivíduo, em função de suas necessidades psicofísicas, das possibilidades de sua inserção na sociedade e a preservação da própria sociedade, como um todo, exigem pautas não arbitrárias de conduta². Daí o fato de que, a despeito da variedade das formulações éticas, determinadas por distintas condições histórico-sociais e distintas alternativas filosóficas, há um substrato preceptivo comum a todas as éticas. Todas as modalidades relevantes de ética proíbem formas injustas de matar. Todas condenam a indevida apropriação de bens de terceiros. Todas, por outro lado, são comandadas por certa noção da justiça, da lealdade e do cumprimento do compromisso.

As variantes éticas

A multiplicidade de formulações éticas, ademais de um substrato prescritivo comum a todas, obedece a observáveis condicionamentos histórico-sociais e a um limitado elenco de alternativas filosóficas.

Sorokin, em seu monumental tratado sobre a dinâmica das culturas, diferencia, no curso da história e em todas as culturas,

2 Cf. SCHELER, Max. *Ética*, 2 v., notadamente seções 5 e 6, tradução de Hilario Rodrigues Sanz. *Revista de Occidente Argentina*, 1948; VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

três modalidades básicas de concepção do mundo: a ideacional, a idealista e a sensitiva³. A ideacional, própria às culturas emergentes, fundada numa visão teocêntrica, baseada na fé, postula certezas sobre o divino, o humano e o mundano. A sensitiva, própria de culturas muito maduras ou já declinantes, baseada na razão, é dubitativa, relativista e imanentista. Em posição intermédia, a idealista, própria a culturas que se aproximam de seu máximo momento criativo, busca um harmonioso equilíbrio entre a razão e a fé, retendo as crenças básicas de sua teodiceia e as submetendo à disciplina da racionalidade.

Numa aproximação alternativa às variações socioculturais observáveis na história, que se baseie no processo evolutivo das sociedades, cabe diferenciar, como modelos ideais, quatro fases:

- 1) a arcaica, geradora de mitos fundadores;
- 2) a clássica, racionalizadora de seus mitos;
- 3) a moderna, reconstrutora do mundo, a partir da experiência e da crítica racional e
- 4) a pós-moderna, desagregadora de sistemas, a partir do hipercritismo e da radical imanentização da condição humana.

Hesíodo, Homero, e a patrística cristã, porta-vozes do passado arcaico, consolidam os mitos. Sócrates, Platão e Aristóteles, na cultura grega e, na ocidental, os renascentistas e as figuras representativas dos séculos XVII e XVIII, constroem um momento clássico. Epicuro e Zenon, na Grécia, Marx, Nietzsche, Freud, formulam a modernidade ocidental. O sibaritismo romano e o permissivismo contemporâneo exprimem o pós-moderno.

Cada uma dessas quatro fases-tipo, dentro de suas respectivas condições históricas, tende a delimitar as alternativas filosóficas

3 Cf. SOROKIN, Pitirim. *Social and Cultural Dynamics*. Boston: Poster Sargent Publishing, 1957.

suscetíveis de atrair a adesão dos espíritos⁴. As fases arcaicas são geradoras de mitos e crenças e suscitam éticas vinculadas ao divino, ou sob a forma heroica da cultura clássica arcaica ou sob a forma transcendente do cristianismo. As fases clássicas, racionalizadoras de mitos e crenças, suscitam éticas transcendentais, ou sob a forma do supremo bem, em Platão e Aristóteles, ou do imperativo do dever, com Kant. As fases modernas, experimentalistas e críticas, suscitam éticas imanentes, como, no mundo clássico, a de Epicuro, e o estoicismo, enquanto fundado na conformidade com a natureza. No mundo ocidental, a fase moderna suscita éticas utilitaristas e pragmatistas, ou éticas da ação revolucionária, orientadas para a transformação do mundo. A fase pós-moderna, desagregadora de sistemas, sensualista e hiper crítica, suscita éticas do desfrute da vida, como o sibaritismo romano ou o permissivismo contemporâneo, dialeticamente temperadas por um sentimento trágico da vida.

Sociedade pós-moderna

A expressão pós-moderno adquiriu, recentemente, ampla circulação. Na maior parte dos casos, entretanto, o conceito implícito de modernidade, a partir do qual se configura o de pós-moderno, é usado sem consciência comparativa de sua historicidade. Supõe-se uma evolução unilinear da história, em que ao antigo, confusamente entendido como tudo o que precede à modernidade ocidental, e a esta última, se segue o pós-moderno.

É desnecessário insistir sobre a falácia desse entendimento da pós-modernidade. A história das sociedades humanas não é unilinear. Compreende, sincrônica e diacronicamente, uma multiplicidade de culturas, ou civilizações⁵. Essas culturas

4 TOYNBEE, Arnold. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1934-61, 12 vols.

5 Vide KROEBER, A. L. *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley: University of California Press, 1963 e *A Roster of Civilizations and Cultures*. Chicago: Aldine Publishing, 1962; vide também WEBER, Alfred. *História de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941. Tradução Luis Recaséns Siches.

apresentam, cada qual, identificáveis fases evolutivas que, em termos historicamente muito diferenciados, tendem, grosso modo, a corresponder às quatro fases-tipo precedentemente referidas, embora, por motivos endógenos ou exógenos, nem todas as culturas passem por todas essas fases.

Se nos ativermos, assim, para maior simplicidade da análise comparativa, apenas às culturas clássica e ocidental, verificaremos, como precedentemente se indicou, que o conceito de pós-modernidade só tem sentido – como bem o entendeu Sorokin, com sua teoria do *late sensate* – quando se o compreenda como a generalização e a exacerbação do sensualismo e do criticismo próprios às épocas modernas.

Alexandre introduziu o mundo clássico na modernidade, dissolvendo as construções sociopolíticas da pólis e instaurando um cosmopolitismo político, social e cultural. Essa modernidade, que será continuada pelo Império Romano, conduzirá à pós-modernidade do mundo clássico, com o sibaritismo de Petrônio e a consciência trágica de Juliano. A fusão do cristianismo com os povos bárbaros gerará uma nova fase arcaica na história e com ela a emergência da cultura ocidental⁶.

A cultura ocidental se defronta, correntemente, com sua fase pós-moderna⁷. De comum, com fases pós-modernas de outros períodos históricos, ela se caracteriza pelo sensualismo e pelo hipercriticismo, de caráter agnóstico-ateístico, conducentes à desagregação de todos os sistemas e, concomitantemente, à dialética de uma contestação trágica. De próprio, relativamente a todos os momentos precedentes da história, ela se caracteriza por um extraordinário desenvolvimento tecnológico, em plena

6 Cf. TOYNBEE, op. cit., v. I e VII e DAWSON, Christopher. *The Making of Europe*. New York: Meridian Books, 1956.

7 Vide TOURAINE, Alain. *La société post-industrielle*. Paris: Denoël, 1969; e BELL, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books, 1973.

expansão, que se constituiu como o principal fator de produção e de condicionamento da vida⁸.

Como no mundo clássico, o pós-moderno ocidental é uma fase de sociedades de massa. Distintamente do ocorrido no mundo antigo, entretanto, essas sociedades não são materialmente decadentes. A concomitância, na pós-modernidade clássica, da falta de crença num princípio de ordenação moral do mundo, visto como absurdo e injusto, com formas crescentemente ineficazes e espoliativas de organização da sociedade e de sua sustentação material, conduziram à desarticulação da vida coletiva. O desencanto do mundo, próprio à pós-modernidade clássica, abre, de um lado, condições para a difusão do cristianismo e, de outro, irreparáveis brechas na estrutura e no funcionamento do Estado, que se deixa barbarizar, por dentro e por fora⁹.

Na pós-modernidade ocidental, a perda da crença num princípio moral de ordenação do mundo e a constatação de sua intransitividade encontram decisivas compensações, que faltam ao mundo clássico. Em síntese, essas compensações são de duas ordens. Por um lado, o extraordinário desenvolvimento da tecnologia permite formas cada vez mais eficientes de comando sobre a natureza, assegurando às sociedades pós-modernas – de que se encontram materialmente excluídas as sociedades subdesenvolvidas – níveis jamais atingidos de conforto e abundância. Por outro lado, com apoio em sua progressiva abundância, a cultura ocidental desenvolveu formas incomparavelmente mais equânimes de sociabilidade. É incomparavelmente maior, relativamente a qualquer período histórico precedente, a margem de liberdade pública e privada e o grau de igualdade básica de que goza o homem contemporâneo, inclusive na antiga União Soviética

8 Cf. FREYER, Hans. *Teoria de la Época Actual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. Tradução Luis Villoro; RICHTA, Radovan. *La civilisation au carrefour*. Paris: Anthropos, 1972. Tradução L. Klimara e J.B. Glory; e ainda LYOTARD, Jean-François. *La condition post-moderne*. Paris: Ed. Minuit, 1970.

9 Vide BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1971; e JONE, Tom B. *In the Twilight of Antiquity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.

e na Europa Ocidental, onde as tendências mais recentes, sob a direção de Gorbatchev, foram cada vez mais liberalizantes¹⁰.

Ética pós-moderna

Como em outros períodos pós-modernos da história, a ética contemporânea, sem prejuízo de formas remanescentes de éticas transcendentais e transcendentes, é predominantemente imanente e se caracteriza por seu crescente permissivismo. Persiste, como parâmetro delimitador desse permissivismo, o princípio da não nocividade social. É permitido tudo aquilo que seja compatível com a preservação da sociedade. Donde o geral repúdio ao terrorismo e a condutas tipicamente delinquentes.

O permissivismo pós-moderno conduz a pautas de vida orientadas, para o comum das pessoas, no sentido de compatibilizar uma atividade lícitamente remunerativa, cada vez mais vinculada à inserção em um sistema burocrático, cercado de garantias sociais, com uma vida privada deleitável, em que se maximize o lazer, apoiado num conforto material de base crescentemente eletrônica, no âmbito de um relacionamento social ameno, aberto a uma descompromissada liberdade sexual¹¹.

Para determinados grupos, tanto privados como públicos, em setores e níveis que requerem mais elevada capacitação, subsiste uma poderosa motivação do que genericamente se pode denominar de êxito profissional, no mais lato sentido do termo. Essa motivação pode assumir, para alguns, um sentido praticamente exclusivo, permitindo formas de dedicação ao trabalho, à ciência e à arte, ou à causa pública, equiparáveis aos de outras épocas. Esses grupos, entretanto, constituem uma pequena minoria, frente à regra comum, marcada pelas características precedentemente referidas.

10 Cf. CROCE, Benedetto. *La storia como pensiero e como azione*. Bari: Ed. Laterza, 1970; KAHLER, Erich. *Man, the Measure*. New York: George Braziler, 1961 e *The Meaning of History*. New York: Braziler, 1964.

11 Cf. LEFEVBRE, Henri. *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard, 1968.

Num quadro como esse, tornam-se fortemente declinantes tanto as formas transcendententes da ética, como as éticas do dever e as éticas revolucionárias do dever-ser. A presente cultura pós-moderna, em oposição à moderna, tende a recuperar o conceito de transcendência. Mas o faz no âmbito de uma visão imanente do mundo¹². Essa implicação imanente pode ser observada na obra de Teilhard de Chardin, a despeito de sua intenção teocêntrica. Da mesma forma, as éticas do dever se confrontam com a crescente consciência do condicionamento psicossocial do homem e a insustentabilidade de um imperativo categórico não decorrente de uma preordenação finalístico-moral do mundo, pouco compatível com a cosmologia contemporânea. Finalmente, as éticas revolucionárias do dever-ser, ademais de sofrerem as restrições que afetam as éticas do dever, são afetadas pela perda de sentido de sua proposta transformacional da sociedade. As revoluções de inspiração marxista não conduziram à desalienação do homem, nem mesmo à sociedade sem classes. E revelaram o terrível abismo que separa o projeto revolucionário dos resultados a que este efetivamente conduz.

A ética de permissividade das contemporâneas sociedades tecnológicas de massa, que conduz, nas suas formas mais refinadas, a um social-sibaritismo distinto do sibaritismo *erga omnes* do pós-moderno clássico – experimenta dupla limitação. Uma, que lhe é externa, decorre do fato de que não se logrou, nem parece que se possa lograr, em futuro previsível, a universalização das condições de afluência das sociedades ocidentais. Outra, que lhe é interna, decorre da insuficiente autossustentação, tanto a nível social como pessoal, do permissivismo consumista.

O permissivismo consumista é erodido, de fora para dentro, pelo fato de as afluentes sociedades ocidentais constituírem uma pequena minoria da população do mundo, cujas condições

12 Vide DOBZHANSKY, Theodosius. *The Biology of Ultimate Concern*. New York: The New American Library, 1967; para um amplo tratamento filosófico, vide MORIN, Edgar. *La méthode*. Paris: Seuil, 1977 e 1980, 2 v.

sociais contrastam, violentamente, com as que existem no resto do mundo. É certo que a potencialidade econômico-tecnológica – militar do Primeiro Mundo e, em seus próprios termos, do Segundo Mundo, os tornam relativamente autônomos, no que se refere a sua autossustentação, com respeito ao Terceiro Mundo. Tal autonomia, entretanto, não impede múltiplas e inevitáveis formas de intercomunicação, tanto no plano de ideias, usos e costumes, como no de relações inter-humanas e intersociais, incluídas as práticas terroristas. Essa inevitável intercomunicação, entre mundos tão desequilibrados, afeta negativamente e de forma crescente as sociedades afluentes, quer por minar, na sua própria autoconsciência, a validade de seu modo de vida, quer por perturbá-las materialmente.

Internamente, o permissivismo consumista é afetado por sua insuficiente autossustentação social e pessoal. A social se manifesta pelo fato de se tornar cada vez mais elevado, num processo tendencialmente insusceptível de permanente continuação, o custo de manutenção das presentes estruturas sociais. A formação de excedentes suficientes para a boa manutenção e o desenvolvimento do sistema produtivo é afetada por crescentes reivindicações sociais, que desviam o excedente da inversão para o consumo. Concomitantemente, o desaparecimento da ética do trabalho conduz à queda da eficiência dos sistemas e da qualidade de seus produtos, afetando, em termos relativos, a formação do excedente¹³.

No plano pessoal, o permissivismo consumista tampouco se revela autossustentável, salvo para uma minoria de artistas do bom-viver, assim mesmo dependentes de condições econômico-culturais fortemente privilegiadas. Para o homem comum da sociedade afluente, o permissivismo consumista representa um repertório de usos agradáveis, que tornam a vida amena, mas não lhe imprimem sentido. Conforme se estabilizam os hábitos,

13 Cf. BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londo: Heinemann, 1976; e HERBIG, Jost. *El final de la civilización burguesa*. Barcelona: Ed. Critica, 1983. Tradução A. Domenech.

num confortável patamar de permissivismo consumista, forma-se um hiato crescente entre a demanda de um sentido para a vida e a simples sequência de quotidianos amenos. Acrescente-se que nem são tão amenos os quotidianos, nem todos os quotidianos são amenos. A solidão, a longa enfermidade a velhice e a morte, minam a validade do permissivismo consumista¹⁴.

A crise do pós-moderno

Duas grandes diferenças, entre outras, separam a cultura ocidental, em sua pós-modernidade, da pós-modernidade de outras culturas precedentes como, entre as mais bem-sucedidas, a da cultura clássica. Essas duas grandes diferenças são, por um lado, a não decadência material das sociedades pós-industriais, comparativamente às sociedades do final do mundo clássico. Por outro lado, o fato de que o mundo clássico se encontrava cercado por um proletariado externo, cuja dominação dependia da preservação, pelo mundo clássico, de sua consistência interna, enquanto, no caso do mundo contemporâneo, seu proletariado é interno, mesmo no caso da internalização descentralizada do Terceiro Mundo.

A primeira diferença, decorrente da combinação entre a alta tecnologia da sociedade pós-industrial e sua mais racional socialização da equidade, lhe assegura, a despeito de problemas como os precedentemente mencionados, uma confortável margem de autossustentação. O mundo clássico, em sua fase pós-moderna, perdeu viabilidade econômica e social. Foi essa perda de viabilidade interna que lhe fez perder o domínio sobre o mundo bárbaro.

A segunda diferença, decorrente da internalização de seu proletariado, faz de sorte a que, em última análise, não existam sociedades alternativas ao mundo ocidental, entendido em seu sentido mais amplo, que abrange o Segundo e o Terceiro Mundos.

14 Vide MORA, José Ferrater. *Las crisis humanas*. Madrid: Alianza, 1943.

Todas as sociedades contemporâneas, embora com distintas especificidades culturais e distintos níveis econômico-tecnológicos, integram o mundo ocidental, em seu sentido mais amplo, que é o que lhe é conferido pela racionalidade operativa. Por tal razão, não há, fora do mundo ocidental em sentido amplo, um mundo distinto, que possa ser o portador de uma cultura alternativa. O mundo ocidental, ou bem desenvolve condições que assegurem a autossustentabilidade de sua cultura, ou terá que gerar, no seu próprio âmbito, a formação de uma cultura substitutiva.

Essa questão, em prazo não remoto, põe em jogo a ética do permissivismo consumista, impondo-lhe, ou bem condições novas que superem os fatores que a minam, ou bem induzindo a sociedade pós-moderna à formação de uma outra ética, com as decorrentes implicações em relação às características da pós-modernidade.

Uma discussão mais abrangente desse tema exigiria um aprofundamento da análise da condição pós-moderna. Será o pós-moderno necessariamente, a etapa final de uma cultura, como notadamente ocorreu com o mundo clássico? Ou o pós-moderno pode ser uma etapa crítica da fase moderna de uma cultura, susceptível de gerar uma nova fase¹⁵.

Creio não se dispor, presentemente, de condições para uma definitiva resposta a essa questão. O pós-moderno ocidental pode ser uma etapa final da cultura ocidental.

Tal foi, precisamente, o caso de cultura clássica, cujo pós-modernismo gerou, concomitantemente, a desestruturação de seu sistema cultural, social e político, a difusão do cristianismo e, por barbarização endógena e exógena, o colapso final do Império do Ocidente, conduzindo ao longo período bárbaro, no curso do qual se forma a cultura ocidental.

Outra hipótese é a da autotransformação do pós-moderno, gerando uma nova fase cultural da cultura ocidental que não

15 Cf. TOYNBEE, op. cit., v. IX, cap. XII; vide também KAHLER, op. cit., p. 603 e ss., e *The Kingdom of Man*.

seja apenas crítico-sensualista, mas contenha, afirmativamente, novas crenças e uma fé em seus valores. Há, também, importantes indícios nessa direção. O permissivismo consumista não erradicou o humanismo do universo dos valores e dos projetos humanos, na cultura ocidental. Em contraposição aos numerosos indícios de neobarbarismo, no mundo contemporâneo, pode-se observar a permanência dos valores fundamentais do humanismo e a própria manifestação, no plano social e político, de um novo humanismo, que caberia designar de social-humanismo, em oposição ao humanismo individualista da tradição clássica e renascentista.

O elemento fundamental, no social-humanismo que desponta como possibilidade de uma ética alternativa, em nosso tempo, é um retorno à visão de Protágoras, na concepção do homem como medida de todas as coisas, com a decisiva qualificação adicional de conceber o homem em termos sociais e não apenas individuais e de o fazer numa perspectiva ecumênica, não restrita a paroquialismos nacionais ou a tribalismos étnicos. O novo humanismo, que tende a incorporar muitas das conquistas desdogmatizantes do permissivismo pós-moderno, tende a se distinguir deste pela razão básica de ser habitado por uma dimensão filantrópica, no sentido de amor ao gênero humano e a um modelo humanista do humano, que conduz à transcendência do sensualismo individual sem denegar suas áreas de validade, mas transpondo a ética da amenidade quotidiana para uma ética de um sentido transcendente da vida. Algo como uma síntese ética (a partir de posições ontológicas completamente distintas) de um neoestoicismo, entendido como assunção trágica da liberdade, com um neoepicurianismo, que substituiu a busca da ataraxia por uma eudaimonia¹⁶.

16 Vide JASPERS, Karl. Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo. *Balance y Perspectiva*, 1951, p. 187-210. Tradução Fernando Vela; sobre o novo humanismo, conferir as posições do humanismo raciovitalista de Ortega, do humanismo existencialista de Sartre e do humanismo social de Adam Schaff.

2. A RACIONALIDADE ECOLÓGICA E SEUS REQUISITOS INSTITUCIONAIS (1992)*

I. O problema ecológico

Características gerais

Perdurou por muito tempo no mundo, até já avançado o século XX, a impressão de que a natureza, como um bem comum da humanidade, era algo de inexaurível, que se encontrava à livre disposição das conveniências humanas e dispunha de inerentes processos que asseguravam, automaticamente, sua renovação. Supunha-se que as complexas relações entre os recursos naturais da atmosfera, das águas e da terra, em parte ativados por não menos complexas relações entre a matéria inanimada e múltiplas formas de vida, compunham um sistema dinâmico homeostático, embora, até recentemente, se desconhecesse como funcionasse esse sistema, que ainda hoje apresenta aspectos mal compreendidos.

O desenvolvimento da civilização industrial, a partir de fins do século XVIII, teve como uma de suas consequências um

* Conferência apresentada na série de palestras "A PUC-Rio na Eco-92 – Uma reflexão cristã sobre o meio ambiente", durante a Semana do Meio Ambiente, de 5 a 12 de maio de 1992, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

correspondente incremento da agressão do homem à natureza. Os efeitos dessa agressão, durante um largo período, que se estende pela maior parte do século XIX, não pareciam contrariar a suposição da autossustentabilidade e renovabilidade da natureza. Gradualmente, entretanto, pôde observar-se que determinadas perturbações locais da atmosfera e das águas decorriam da acumulação de eflúvios industriais não susceptíveis de eliminação espontânea, como o *fog* de Londres, causado pelo uso do carvão e pela contaminação de certos rios, recebedores de dejetos.

A partir de fins do século XIX e princípios deste a capacidade de reequilíbrio espontâneo da natureza começa a se revelar inferior aos desgastes da civilização industrial. Inicialmente, sob a forma de perturbações locais, como as precedentemente referidas. Mais recentemente, pode observar-se que essas perturbações atingem o conjunto da biosfera e reduzem, irreversivelmente, determinados recursos, conduzindo à exaustão dos não renováveis.

São múltiplas as formas de que se reveste a agressão à natureza causada pela civilização industrial. Essas diversas modalidades de agressão podem ser agrupadas em três principais categorias. Tem-se, por um lado, o esgotamento das reservas não renováveis de combustíveis fósseis, como o petróleo. Embora previsões mais alarmistas, da década de 60, tenham sido contrariadas pela descoberta de importantes jazidas novas, no México, na Venezuela ou nas orlas marítimas de diversos países, as reservas petrolíferas do planeta são limitadas e, se mantidas ou elevadas as presentes taxas de consumo *per capita*, deverão se esgotar no curso do século XXI.

Um segundo e mais perigoso grupo de agressões ao meio ambiente é o que compreende as múltiplas formas de poluição da atmosfera, da estratosfera e das águas, causadas por eflúvios industriais, como o CO₂ e o cloro flúor e pela descarga, nos rios e no mar, de toda sorte de dejetos, inclusive os de esgotos sem tratamento, o efeito estufa, conducente a um gradual mas

continuado aquecimento da terra¹, a destruição da protetora camada de ozônio, que já atingiu proporções consideráveis, as chuvas ácidas, devidas a emissões de dióxido de enxofre e outros poluentes, a inviabilização biológica de grandes massas de água, constituem desgastes espontaneamente irreversíveis, que terminarão por tornar o planeta inadequado à vida humana.

Um terceiro grupo de agressões ao meio ambiente decorre da desflorestação e da desertificação de crescentes áreas, com seus impactos sobre o clima e o regime das águas, bem como da redução de áreas agrícolas pela urbanização e outros usos ou pelo esgotamento de solos, devido a sua superutilização.

As agressões à natureza provêm de todos os países e de todos os níveis de desenvolvimento. Os países industrializados respondem pela maior parte dessas agressões (cerca de 64% da emissão do CO₂, incluindo a CE, os EUA, Japão e a ex-URSS) notadamente no que se refere aos eflúvios industriais. Os países mais atrasados respondem, sobretudo, pela continuação do desflorestamento (que responde por 15% da emissão de gases produtores do efeito estufa) e pelos efeitos da falta de tratamento dos eflúvios urbanos.

População e natureza

A civilização industrial, aumentando continuamente a capacidade de atuação do homem, torna o crescimento demográfico um fator virtual de destruição do meio ambiente, tanto mais quanto mais se difunda o desenvolvimento industrial. Surgem, assim, duas importantes variáveis na agressão ao meio ambiente: o crescimento da população mundial e a difusão social da capacidade de produção e de consumo *per capita*.

A população mundial, como é sabido, permaneceu milenarmente em níveis muito baixos, para se elevar exponencialmente a partir de fins do século XIX. O crescimento demográfico do mundo manteve-se abaixo de 0,1% ao ano, até fins da Idade Média, elevou-se para cerca de 0,3% no século XVIII, passando a algo como 0,6%

nas primeiras décadas do século XIX. Em 1900, a população mundial era de pouco mais de 1,5 bilhão. Chegou a 2,5 bilhões em 1950, alcançando 5,2 bilhões em 1989. Segundo estimativa das Nações Unidas a população mundial deverá ser da ordem de 6,2 bilhões, no ano 2000 e 8,5 bilhões em 2025.

O crescimento demográfico não será contínuo. O mundo cresceu, de 1950 a 1985, a uma taxa anual média de 1,9%. Estima-se que de 1985 a 2000 essa taxa caia para 1,6 e de 2006 a 2025, para 1,2 até se atingir uma situação de estabilidade demográfica, com uma população mundial da ordem de 12 bilhões, no segundo terço do século XXI. Essa população poderá ser menor, em torno de 10,2 bilhões, se se estabilizar em 2035 ou maior, da ordem de 14,2 bilhões, se a estabilização só ocorrer em 2065.

O crescimento demográfico tem consequências lineares, em matéria de consumo alimentar e variáveis, em função do grau de difusão da civilização industrial, no tocante aos bens desta. Para atender ao previsível crescimento demográfico, a oferta de alimentos deverá crescer, até o ano 2000, a uma taxa anual de 3% a 4%. O consumo de energia, que exprime os efeitos de difusão da civilização industrial, foi de cerca de 10 bilhões de kW/ano, em 1980 e tenderá, se mantidas as atuais proporções entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, a 14 bilhões, em 2025. Se se uniformizar a taxa de consumo *per capita*, se elevará para 55 bilhões de kW/ano.

Os efeitos do crescimento demográfico, magnificados pela difusão da civilização industrial, aumentam, correspondentemente, a agressão ao meio ambiente. O incremento da oferta de alimentos acarreta um custo crescente na utilização das áreas agriculturáveis existentes e uma expansão dessas áreas, à custa de desflorestamentos, acarretando, também, efeitos de desertificação. Os subsídios agrícolas, em 1980, foram da ordem de US\$ 2,7 bilhões nos Estados Unidos e de US\$ 6,2 bilhões na Comunidade

Europeia (1976). Em 1986 foram de US\$ 21,5 bilhões na CE, e de US\$ 25,8 bilhões (1988) nos Estados Unidos.

A partir de 1970 a erosão suplantou a formação de solos em cerca de 1/3 da área agriculturável dos Estados Unidos, elevando-se para cerca de 25% a 30% na Índia. A desertificação branda da terra atinge, presentemente, 29% de sua superfície, ampliando-se a uma taxa anual da ordem de 6 milhões de hectares.

A segunda metade do século XX assiste à emergência da consciência ecológica. O relatório do Secretário-Geral das Nações Unidas, U Thant, *O Homem e o Meio*, de 26 de maio de 1969, revela publicamente, pela primeira vez, a necessidade de uma racional administração internacional da ecologia. O estudo para o Clube de Roma de Denis e Donella Meadows, *The Limits to Growth*, de 1972, demonstra, conforme acurados modelos matemáticos, a inviabilidade, a relativamente curto prazo, de um continuado crescimento exponencial da população e do uso dos recursos naturais. Revela-se que a natureza é esgotável e que tem limites, muito estritas, a capacidade de sustentação humana do planeta.

Esses documentos pioneiros suscitam um número crescente de estudos sobre o meio ambiente, que encontram um momento de culminância na conferência de Estocolmo das Nações Unidas, em 1972. Compreende-se, então, que as presentes modalidades e taxas de agressão da civilização industrial à natureza, se mantidas no curso dos próximos decênios, conduziriam, a relativamente curto prazo, algo da ordem de 40 anos, a efeitos catastróficos sobre a habitabilidade do planeta.

Foi ante essa perspectiva de uma catástrofe ecológica que as Nações Unidas adotaram, em fins de 1972, as Resoluções 2995 e 2997/ XXVIII, criando o United Nations Environmental Programme (UNEP), PNUMA em português, e a United Nations Conference on Environment and Development (UNCED), com um Secretariado Permanente, em Nairóbi e um fundo operacional anual de US\$ 30 milhões.

A nova consciência ecológica do mundo conduziu a estudos sistemáticos sobre os efeitos da poluição, do desflorestamento, da excessiva exploração dos solos e do esgotamento dos recursos não renováveis. Logrou-se um conhecimento bastante amplo e quantificado sobre o impacto desses fatores no aquecimento da terra (efeito estufa), na redução da protetiva camada de ozônio, no desaparecimento de milhares de espécies, como o conseqüente empobrecimento do repertório genético do planeta e nos efeitos negativos sobre a fauna aquática e sobre a capacidade de sustentação agrícola dos solos.

O Relatório Brundtland, *Nosso futuro comum*, de 1987, apresenta, condensadamente, uma excelente análise do problema, ecológico, propondo as medidas necessárias para uma racional administração do meio ambiente. Destaca-se, pela abrangência e acurácia das informações, o estudo promovido, por incumbência do Parlamento da República Federal da Alemanha, pela Comissão de Pesquisa da 11ª legislatura do referido parlamento, sob a direção do deputado Bernd Schmidbauer, *Medidas preventivas para proteger a atmosfera terrestre*, publicado em 1991 pela Universidade de Bonn, incluindo uma edição em inglês.

Racionalidade ecológica

As constatações precedentemente referidas geraram o imperativo de se exercer uma racionalidade ecológica na administração de todas as atividades humanas que tenham sensível impacto sobre o meio ambiente. Sabemos hoje, cientificamente, que a natureza não é inesgotável, nem tem uma capacidade de autossustentação suficiente para absorver, sem gravíssimos efeitos negativos, as presentes agressões da civilização industrial.

A recente consciência ecológica do mundo conduziu ao reconhecimento de que os processos de desenvolvimento não podem prosseguir como vinham sendo efetuados, mas requerem um radical ajustamento ao meio ambiente. Criou-se, destarte,

o conceito de “desenvolvimento sustentável”, significando um desenvolvimento compatível com a preservação do meio ambiente. Esse imperativo de ajustamento à preservação do equilíbrio ecológico foi ampliado, ante as profundas diferenças de nível de produtividade e de vida existentes entre as diversas regiões do mundo, para abranger, igualmente, os aspectos sociais, intra e internacionais, do desenvolvimento. A racionalidade ecológica impõe um novo conceito de desenvolvimento: o desenvolvimento ecológica e socialmente sustentável. Um desenvolvimento globalmente sustentável requer o atendimento de três ordens de condições básicas de caráter, respectivamente, técnico, econômico e institucional.

Do ponto de vista técnico, a racionalidade ecológica impõe a universal adoção de medidas minimizadoras do gasto de bens não renováveis e do consumo de energia, apoiadas em ampla substituição de tais bens por outros renováveis, combinadamente com medidas que minimizem a agressão industrial ao meio ambiente e restaurem, local e globalmente, o equilíbrio ecológico.

Do ponto de vista econômico, torna-se imperativa a adoção de um regime que assegure o apropriado financiamento dos custos de proteção do meio ambiente e encaminhe o desenvolvimento, em termos universalmente equitativos, dentro de rigorosas condições de sustentabilidade ecológica e social.

No plano institucional, os requisitos precedentemente indicados exigem a adoção de um regime normativo e operacional que assegure, internacional, nacional e localmente, a adoção de normas apropriadas para a defesa do meio ambiente, sua efetiva implementação e a devida supervisão desta, com rigorosas sanções aos infratores, dentro de uma perspectiva universalmente equitativa e demograficamente responsável, orientada para a promoção de um desenvolvimento ecológica e socialmente sustentável.

II. Requisitos institucionais

Natureza do problema

O imperativo de um desenvolvimento ecológico e socialmente sustentável conduz à necessidade de se estabelecer alguns princípios básicos e universais de equidade ecológica. É autoevidente que o primeiro princípio de equidade ecológica deve ser o de se atribuir aos agentes poluidores ou devastadores a responsabilidade, inclusive financeira, de corrigir e compensar os danos que hajam produzido.

Esse princípio básico requer uma dupla qualificação. Por um lado, importa reconhecer que a capacidade de evitar ou minimizar efeitos poluidores ou devastadores é proporcional ao nível de desenvolvimento dos agentes que produzam tais efeitos e do país de que dependam. Grandes empresas e países altamente desenvolvidos podem, facilmente, agregar ao seu sistema produtivo procedimentos e dispositivos que evitem ou minimizem seus efeitos poluidores. Essas mesmas grandes empresas e esses mesmos países altamente desenvolvidos não têm nenhuma justificativa – nem, na verdade, um interesse econômico de largo prazo – para exercer atividades ecologicamente depredadoras². Exemplo típico são as modalidades adiantadas de explorar recursos florestais, que envolvem, sempre, um reflorestamento não inferior ao desgaste causado. Opostamente, gente primitiva, em países atrasados, enfrenta grandes dificuldades econômicas e técnicas para controlar os efeitos poluentes de certos processos produtivos e, sobretudo, as devastações decorrentes de formas primitivas de utilização de recursos naturais, como no precedente exemplo da exploração florestal.

A ressalva de atraso relativo, por parte de agentes poluidores devastadores e de seus respectivos países, não pode conduzir à

2 Os que a praticam, como o Japão, na devastação de florestas tropicais, exercem tais atividades nos países subdesenvolvidos.

supressão do princípio básico da responsabilidade do agente e do país poluidor/devastador pelos efeitos que hajam produzido. Impõe-se, assim, a razoabilidade, em termos de equidade e em termos pragmáticos, de se conceber uma apropriada internacionalização do custo de reparação ou de prevenção de efeitos poluidores/devastadores causados por agentes mais primitivos e países mais atrasados, sem prejuízo de uma razoável quota de responsabilidade a cargo dos agentes e países poluidores/devastadores.

A segunda ressalva a introduzir no princípio geral da equidade ecológica se refere aos efeitos poluidores que já se generalizaram, na atmosfera, na estratosfera ou em águas internacionais. Esses efeitos têm de ser combatidos, para evitar a continuação ou agravamento da deterioração do meio ambiente por eles causada. Dificilmente, entretanto, se poderia estabelecer uma relação direta entre tais efeitos, depois que eles se generalizaram e os agentes e países a que se pudesse atribuir sua origem. É certo, em princípio, que a origem dos efeitos poluidores que se generalizaram na atmosfera e nos mares guarda uma relação de proporcionalidade com a taxa de poluição que recai sobre cada país. Isto importa dizer que cerca de 80% de tais efeitos provêm de um limitado número de países altamente industrializados. Dentro dessas condições, é evidente a necessidade de se internacionalizar a responsabilidade pelo combate aos efeitos gerais da poluição, distribuindo-se os correspondentes encargos, entre os países integrantes das Nações Unidas, de forma proporcional a uma equação que combine o nível de desenvolvimento de cada país com sua taxa de poluição dos ares e das águas.

A preservação internacional, nacional e local do meio ambiente, em condições equitativas, requer a combinação de um sistema normativo, com um sistema de efetiva implementação das normas, sujeito a um sistema de apropriada supervisão e submetido a um regime de sanções reais.

Os problemas que decorrem dos quatro requisitos, precedentemente enumerados, consistem, por um lado, na dificuldade de uma razoável compatibilização entre o necessário caráter internacional das normas de proteção do meio ambiente com as soberanias nacionais e, por outro lado, na adoção de um regime igualmente razoável e realístico para o financiamento da proteção ecológica.

No que se refere às soberanias nacionais, estas não podem, certamente, constituir um pretexto para impunidade de significativas violações ecológicas. Por outro lado, a internacionalização da proteção do meio ambiente tampouco pode servir de pretexto para que as grandes potências, conforme indícios que já se pode observar, exerçam um colonialismo ecológico sobre os países de menor desenvolvimento relativo.

As normas básicas de proteção do meio ambiente têm de ser, necessariamente, internacionais, com seu desdobramento nacional e local, no âmbito de cada país. A internacionalização da norma requer, correspondentemente, a internacionalização do sistema de sua supervisão e do regime de sanções por sua violação. O sistema de implementação das normas não precisa ser internacional e não poderia sê-lo, nas presentes condições do mundo. Seria, entretanto, de alta conveniência que cada país, sem prejuízo de supervisão e sanções internacionais das normas, tivesse seu próprio sistema de supervisão e de sanção.

As dificuldades, nessa matéria, se situam na forma pela qual se compatibilizem seus aspectos internacionais com as soberanias nacionais. Escaparia aos propósitos deste breve estudo qualquer tentativa de sugerir soluções específicas para essa questão. É suficiente mencionar-se que o regime de compatibilização tem de ser equivalente àquele que, nos países federais, compatibiliza a supremacia da norma federal com a autonomia dos Estados membros da federação.

A internacionalização das normas básicas de proteção da ecologia requer, tecnicamente, a fixação de metas a serem atingidas em determinados prazos e condições e, juridicamente, a adoção de um código internacional de sanções ecológicas, a cargo de um tribunal internacional e a determinação do modo pelo qual venham a ser aplicadas as sanções desse tribunal.

Custeio da proteção ecológica

Como precedentemente se indicou, os custos da proteção ecológica direta têm de ser arcados pelos agentes e países poluidores/devastadores, levada em conta, realisticamente, a capacidade de tais agentes e países. A ressalva de capacidade, relativamente ao mundo subdesenvolvido, não pode se constituir no equivalente a uma outorga de impunidade. O que está em jogo, portanto, é uma questão algo semelhante à que se leva em conta quando se estabelece um relacionamento, na legislação fiscal, entre as alíquotas de um imposto de renda e o nível de rendimento do contribuinte.

Os custos de proteção do meio ambiente podem ser, em grandes linhas, divididos em dois grupos: o dos custos diretos e o dos custos indiretos. Os custos diretos são os relacionados com as medidas necessárias para eliminar ou minimizar os efeitos poluentes de determinados processos produtivos ou os efeitos decorrentes de determinadas atividades extrativas. Os indiretos são os relacionados com o combate a formas generalizadas de poluição, como no caso da recuperação de rios e lagos poluídos, ou os envolvidos na complementação, pela comunidade internacional, com a contribuição dos países de maior desenvolvimento, da capacidade financeira dos países subdesenvolvidos.

Estima-se que o custo direto médio para o controle da poluição, por parte dos agentes poluentes, nos processos que a produzem, corresponde a algo em torno de 1% a 2% do custo de produção.

Inexistem estimativas confiáveis a respeito do custo indireto de combate à poluição e à devastação de recursos naturais. Tais custos apresentarão, evidentemente, importantes diferenças, conforme a maior ou menor parcela da contribuição internacional que se adote, em favor dos países subdesenvolvidos.

Na verdade, dado o absoluto imperativo de se proceder a uma extremamente eficaz proteção internacional do meio ambiente, é preciso reconhecer, realisticamente, que resultados significativos não serão alcançados se não se canalizar para esse efeito recursos igualmente significativos. Como hipótese inicial de trabalho, enquanto a matéria não é melhor conhecida, poder-se-ia admitir que a proteção global da ecologia planetária, em aditamento às medidas diretas de controle da poluição e da devastação de recursos naturais, corresponda a não menos de 1% do PIB mundial, o que, presentemente, significaria um montante anual da ordem de US\$ 100 bilhões, a provir, na sua quase totalidade, de contribuições dos países desenvolvidos.

A questão dos custos da proteção ambiental, bem como a das normas disciplinadoras da matéria, se relaciona com uma determinada concepção do que possa ser uma modalidade razoável do desenvolvimento ecológica e socialmente sustentável. O tratamento específico da matéria requer a fixação de um largo elenco de metas físicas, notadamente no que se refere a taxas aceitáveis de eflúvios industriais por ano, de sorte a manter a agressão da civilização industrial dentro dos limites da recomposição natural do equilíbrio ecológico. O exaustivo trabalho da comissão de Pesquisa da 11ª legislatura do Parlamento da RFA, precedentemente mencionado, dá um bom exemplo do que deva ser a listagem de tais metas.

No fundamental, importa distinguir o problema da poluição do da devastação de recursos naturais. Aquele comporta, em última análise, duas ordens de providências. Por um lado, as que se referem à filtragem de eflúvios nocivos. Por outro, as que se

referem à substituição de materiais e de processos poluidores, por outros que não o sejam ou o sejam muito menos. A nocividade dos efluentes industriais pode ser reduzida, via de regra, a taxas da ordem de 10% do volume atual. As possibilidades de substituição de materiais e processos, por seu lado, são bastante promissoras. Os meios de transporte utilizando derivados de petróleo, notadamente os rodoviários, poderão ser substituídos, em futuro não longínquo, por combustíveis não poluidores, como o hidrogênio, para automóveis e caminhões, eventualmente aviões e a energia nuclear, para navios. Com isto se eliminaria um fator que responde por cerca de 50% da presente produção de CO₂.

A devastação de recursos naturais, como o petróleo, ademais de limitada pelo final esgotamento dos depósitos, seria reduzida a uma fração da atual, pela introdução dos novos combustíveis, precedentemente referidos.

A devastação das florestas só pode ser contida através de medidas que conduzam a sua exploração racional. Essa questão, extremamente simples, em tese, é extremamente complicada, na prática, pelo fato de que as meras interdições jurídicas se revelarão ineficazes se não houver uma oferta efetiva de alternativas apropriadas para as populações primitivas que são, presentemente, por conta própria ou de terceiros, os principais agentes da devastação florestal.

Regime institucional

As discussões internacionais sobre a proteção do meio ambiente, como no caso da reunião das Nações Unidas marcada para se realizar no Rio de Janeiro, em 1992, não podem mais se limitar a diagnósticos e recomendações. É urgente a necessidade de se caminhar para a montagem de um sistema internacional que regule mandatoriamente a matéria, estabelecendo órgãos, normas regulatórias, metas físicas e procedimentos para a promulgação,

supervisão e sanções de tais normas e do cumprimento de tais metas.

As Nações Unidas são a única agência internacional que pode abrigar o sistema precedentemente referido. Resoluções anteriores já conduziram à instituição da U.N. Conference on Environment and Development (UNCED), do United Nations Environmental Programme (UNEP) e do Secretariado Permanente de Nairóbi. Trata-se, agora, de adotar medidas que conduzam a uma regulamentação internacional da proteção do meio ambiente, à fixação de metas específicas a serem cumpridas, à montagem de um sistema internacional de supervisão das normas e das metas e ao estabelecimento de um regime de penalidades por seu descumprimento e de um mecanismo judiciário internacional para aplicação das sanções. Trata-se, igualmente, do imperativo de se constituir um Fundo Internacional de Proteção do Meio Ambiente, antes da existência da qual não poderão ser adotadas medidas práticas efetivas, notadamente no Terceiro Mundo.

O problema fundamental, para que se logre um eficaz e equitativo sistema internacional de proteção do meio ambiente, consiste, por parte das nações desenvolvidas, no reconhecimento de que lhes cabe uma dupla responsabilidade. Por um lado, a de serem, presentemente, originadoras de cerca de 80% da poluição do mundo, tendo sido, no passado, as devastadoras das florestas temperadas, devastação essa com a qual financiaram grande parte de seu próprio desenvolvimento, de fins do século XVIII a meados do atual. Por outro lado, a de serem a quase única fonte realista de financiamento, nos próximos decênios, da proteção do meio ambiente.

Por parte das nações subdesenvolvidas, um eficaz e equitativo regime de proteção da ecologia requer o reconhecimento, pelas mesmas, de sua coobrigação na consecução desse objetivo, de cujo satisfatório atendimento depende o futuro de toda a humanidade. Trata-se, para esses países, de implementar, efetiva e honestamente,

as normas e metas ecológicas adotadas internacionalmente em seus respectivos territórios, dentro de um previamente ajustado equitativo regime de repartição internacional de custos. Trata-se, igualmente, de pôr em prática programas apropriados de restrição do crescimento demográfico, uma vez que tais países respondem por quase 80% da população total do mundo e por mais de 300% de seu futuro incremento.

O mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido se acham, para sua própria sobrevivência, solidária e inextricavelmente, comprometidos com a salvação ecológica do planeta. Trata-se de uma tarefa que tem de ser levada a cabo, seriamente, com a máxima urgência, sob pena de se produzirem efeitos irreversíveis, que tenderão a comprometer a habitabilidade da terra num exíguo prazo da ordem de 40 anos.

Essa cooperação solidária só é realística e razoavelmente exequível se os países desenvolvidos compreenderem que, ademais da liderança técnica, no diagnóstico dos problemas e na formulação das soluções, lhes cabe o encargo da quase totalidade do financiamento dos custos da proteção ambiental do mundo. É o imposto ecológico dos países ricos. Mas essa cooperação solidária também somente será realística e razoavelmente implementada se os países subdesenvolvidos, que receberão recursos para preservar e exportar bens ambientais para o mundo, derem efetivo e honesto cumprimento à parte da tarefa que lhes cabe. Essa tarefa envolve uma parcela minoritária, mas não desprezível, de controle da poluição. Mas envolve, sobretudo, a obrigação de imprimir modalidades ecologicamente sustentáveis na exploração de seus recursos naturais e adotar todos os procedimentos apropriados para conduzir suas populações a formas responsáveis de paternidade, assim reduzindo, significativamente, a explosão demográfica do mundo.

Quadros

1. População
2. Alimentação (1960-80)
3. Eflúvios industriais gasosos formadores de efeito estufa
4. Os 20 principais emissores de CO₂
5. Percentagem de florestas em várias regiões
6. Industrialização de madeira e seu uso por principais países

Quadro 1. População

Aumento acentuado do crescimento demográfico da Revolução Industrial e os progressos médico-sanitários, notadamente a partir de 1950.

1900-1950 a taxa anual média de 0,8%

1950-1980 a taxa anual média de 1,9%

População mundial (bilhões)

Regiões	1950	1960	1970	1980	1985
Mundo	2,5	3,0	3,7	4,4	4,8
Regiões desenvolvidas	0,83	0,94	1,05	1,14	1,17
Regiões subdesenvolvidas	1,68	2,07	2,65	3,31	3,66
Aumento anual (%)		1,8	2,0	1,9	1,7
Mundo Regiões desenvolvidas		1,3	1,0	0,8	0,6
Subdesenvolvidas		2,1	2,5	2,3	2,0

Projeção do crescimento (bilhões)

Regiões	1985	2000	2025	Taxa de aumento %		
				1950-85	1985-2000	2006-25
Mundo	4,8	6,1	8,2	1,9	1,6	1,2
África	0,56	0,87	1,62	2,6	3,1	2,5
Am. Latina	0,41	0,55	0,78	2,6	2,0	1,4
Ásia	2,82	3,55	4,54	2,1	1,6	1,0
Am. do Norte	0,26	0,30	0,35	1,3	0,8	0,6
Europa	0,49	0,51	0,52	0,7	0,3	0,1
URSS	0,28	0,31	0,37	1,3	0,8	0,6
Oceania	0,02	0,03	0,04	1,9	1,4	0,9

Fonte: *Relatório Brundtland*, tabelas 4.1 e 4.2.

Quadro 2. Alimentação (1960-80)

Regiões	Produção de alimentos per capita 1961-64=100		Área de plantio bruta per capita (hectares)		Utilização de fertilizantes per capita (Quilos)	
	1961-64	81-84	1964	1984	1964	1984
Mundo	100	112	0,44	0,31	29,3	85,3
Am. Norte	100	121	1,05	0,90	47,3	93,2
Europa Ocidental	100	131	0,31	0,25	124,4	224,3
Leste Europa e URSS	100	128	0,84	0,71	30,4	122,1
África	100	88	0,74	0,35	1,8	9,7
Oriente Próximo[1]	100	107	0,53	0,35	6,9	53,6
Extremo Oriente[2]	100	116	0,30	0,20	6,4	45,8
Am. Latina	100	108	0,49	0,45	11,6	32,4
Ásia Socialista[3]	100	135	0,17	0,10	15,8	170,3

[1] Oeste da Ásia, Líbia, Sudão.

[2] Sul e Sudeste da Ásia.

[3] China, Coreia do Norte, Kampuchea, Mongólia, Vietnã.

Fonte: *Relatório Brundtland*, tabelas 5 e 1.

Quadro 3. Eflúvios industriais formadores do efeito estufa

Gás	Cumulativo para o período 1860-1960 %	Corrente contribuição para 1980-1990	Fonte emissora	%
Dióxido de carbono (CO ₂)	60	50	Energia e transporte	50
Carboclorofluores (CFCs)	9	22		
Ozônio (C ₃)	10	7	Produtos químicos	20
Metano (CH)	14	13		
Óxido nítrico (N ₂ O ₃)	3	5	Desflorestamento Tropical	15
Vapor de água estratosférica (H ₂ O)	4	3	Agricultura e outras fontes	15

Fonte: *Protecting the Earth*. 3º Relatório da Comissão de Pesquisa da 11ª Legislatura do Parlamento de RFA. Bonn: Ed. Univ. Bonn, 1991.

Quadro 4. Os 20 principais emissores de CO₂ (1986)

País	CO₂ provenientes do setor energético (milhões t)	Parcela do total (%)	Emissão per capita do setor energético (t)
Estados Unidos	4.766	23,8	19,2
URSS	3.737	18,6	13,2
R. P. China	2.030	10,1	1,9
R. F. Alemanha (unificada)	1.067	5,3	13,7
Japão	914	4,6	7,5
Reino Unido	676	3,4	11,9
Índia	539	2,7	0,7
Polônia	478	2,4	12,7
Canadá	436	2,2	17,0
França	384	1,9	6,9
Itália	365	1,8	6,4
África do Sul	293	1,5	7,7
México	266	1,3	3,3
Austrália	245	1,2	15,2
Tchecoslováquia	244	1,2	15,7
Romênia	212	1,1	9,2
Holanda	203	1,0	13,9
Espanha	189	0,9	4,9
Brasil	175	0,9	1,3
Coreia do Sul	162	0,8	3,9

Fonte: *Protecting The Earth*, v. 1, p. 50.

Quadro 5. Percentagem de florestas em várias regiões

Região	% da área terrestre	% total áreas florestais
Nações industrializadas	33,3	44,7
América do Norte	33,3	14,8
Europa Ocidental	33,8	3,1
Europa Oriental	29,0	0,7
União Soviética	41,3	22,5
Japão	67,6	0,6
Outras	12,9	2,9
Nações em Desenvolvimento	29,8	55,3
África	27,5	15,7
Oriente Médio	8,2	2,4
China	12,5	2,8
Restante Pacífico	34,6	8,7
América Latina	50,2	24,8
Outras	42,2	0,9
Mundo	31,3	100,00

Fonte: *Protecting the Earth*, v. 1, p. 294.

Quadro 6. Industrialização da madeira e seu uso como combustível

Países	Toras				Papel		Outras		Combustível	
	Madeiras macias		Outras		Madeiras macias					
	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)
EUA	153,0	25,3	39,2	13,8	134,9	34,9	64,4	27,3	16,2	1,2
URSS	131,8	21,8	19,9	7,0	32,1	7,0	7,9	11,7	78,4	5,8
Canadá	107,4	17,1	3,4	1,2	67,7	19,6	16,9	15,3	-	-
E. Ocíd.	47,8	7,9	20,2	7,1	36,7	9,5	22,1	-	27,4	2,0
E. Orient.	33,3	5,5	21,9	7,7	-	-	-	-	-	-
China	22,4	3,7	13,9	-	18,9	4,9	7,9	5,5	-	-
Suécia	22,4	3,7	4,9	-	8,1	2,1	3,3	2,3	160,8	11,9
Finlândia	21,2	3,5	-	-	25,9	6,7	4,9	3,4	-	-
Japão	17,5	2,9	4,8	1,7	22,0	5,7	5,5	3,8	-	-
					4,3	1,1	16,9	11,7	-	-
Brasil	8,7	1,6	23,3	8,2	6,2	1,6	10,1	7,0	40,5	9,5
Mundo	604,7	-	284,2	-	366,7	-	144,3	-	1.350,9	-

(1) milhões de metros cúbicos (2) percentagem de uso global

Fonte: *Perspecting the Earth*, v. 1, p. 296.

3. PODE-SE CRIAR UM NOVO HUMANISMO? (1999)*

O grande problema ético-cultural, conducente ao niilismo contemporâneo, a partir de Nietzsche, de Heidegger e dos pós-modernos, reside no fato de que somente um novo humanismo permitirá recuperar o valor do humano.

A pergunta sobre a possibilidade histórico-social da criação de um novo humanismo na sociedade tecnológica de massas, que não implique na mera sobrevivência residual da tradição do humanismo clássico, está vinculada, por um lado, a uma nova formulação teórica e prática do social-humanismo. Por outro lado, depende de adequado equacionamento de quatro macroproblemas de caráter socioempírico. Estes são: 1) estável e confiável compatibilização da legitimidade democrática com a racionalidade pública; 2) racional e equitativa administração da ecologia; 3) incorporação à modernidade das sociedades e dos estratos atrasados; 4) racional e equitativa administração internacional dos interesses gerais da humanidade.

Ademais do necessário atendimento, como pré-requisito empírico, dos quatro grandes problemas precedentemente mencionados, um novo social-humanismo não poderá ser uma mera reiteração do humanismo clássico. O novo humanismo, para

* O presente artigo sintetiza as conclusões de conferência proferida na Fundação Eva Klabin Rapaport, em 19 de julho de 1999.

ter vigência e validade, terá de surgir de uma visão não harmoniosa do mundo, consciente de que o cosmos não tem sentido e de que a harmonia universal não existe. Consciente da instintividade do homem e dos condicionamentos da razão. O novo humanismo terá de ser intrinsecamente compatível com a ciência contemporânea e as atuais exigências tecnológicas da sociedade de massas.

Para um novo humanismo, a questão fundamental reside na deliberação, pelo homem contemporâneo, da reafirmação, com plena consciência científica, da dignidade do homem e do fato de deter uma liberdade racional que transcende os próprios fatores e as próprias circunstâncias de sua formação. Em vez de se formular, como no século XVIII, como resultante de uma harmonia universal, que sabemos não existir, terá, muito pelo contrário, de ser formulado como uma livre opção, pelo homem, da reconstrução racional e equitativa do mundo humano. Dentro do curto prazo astronômico e do longo prazo histórico, o homem é um semideus. Demiurgo de seu próprio *habitat*, poderá convertê-lo numa morada extremamente civilizada e decente para todos os homens.

A história nos revela a rotatividade das épocas construtivas e destrutivas. O helenismo conseguiu, a partir da consciência e da afirmação do *logos*, reconstruir o mundo antigo em conformidade com seu projeto. O cristianismo reconstruiu o mundo helênico-romano, bem como o bárbaro, numa nova dimensão de solidariedade. O Renascimento configurou um mundo dirigido pela *virtù* e pelo desejo do belo. A ilustração superou os despotismos e as crenças obscurantistas, construindo um mundo luminoso.

A desestruturação do mundo, característica do ciclo cultural que surgiu no final do século XIX e predomina no nosso, pode ser substituída por um humanismo constituído por um novo projeto humano, orientado para a construção de um mundo inteligente e equitativo. A construção desse mundo converteu-se em condição necessária à sobrevivência das formas civilizadas de vida no planeta. Nada nos permite prognosticar que esse novo humanismo

chegará a ser construído e a predominar. Muito pelo contrário, as tendências atuais inclinam-se na direção oposta.

A história, todavia, é uma sequência de rupturas de probabilidades, que ocorrem no momento em que aparecem novas macrocircunstâncias, tais como calamidades naturais (explosão da ilha de Tera), ou humanas (invasão de bárbaros), ou decisivas inovações tecnológicas (invenção da pólvora), bem como o surgimento de personalidades extraordinárias, tais como Moisés, Buda, Confúcio, Alexandre, São Paulo, Maomé, que mudam o paradigma vigente. O neo-humanismo, como um social-humanismo cientificamente lúcido e tecnologicamente eficaz, é tão improvável quanto indispensável e perfeitamente factível. Ter consciência destes aspectos é um passo dado em direção a sua instituição.

4. TEMPO E HISTÓRIA (2000)*

I. Introdução

Tempo humano e tempo cósmico

O que é o tempo? Santo Agostinho já observara que sabia o que era o tempo mas, se perguntado, não se sentia capaz de explicá-lo. A dificuldade em explicar o que é o tempo decorre do fato de que todas as explicações possíveis são necessariamente circulares, ou seja, implicam em definir o tempo mediante referências ao próprio tempo. Da mesma forma as definições de espaço estão sujeitas ao constrangimento da circularidade. A razão disto se encontra no fato de que espaço e tempo são dimensões primárias irreduzíveis. Tempo é a irreversível sucessão de momentos. Mas momentos são unidades de tempo.

Para Platão o tempo era “a imagem móvel da eternidade”. Aristóteles entendia que o tempo “é o número do movimento com relação ao antes e ao depois”. Plotino via no tempo “a vida da alma em movimento, conforme passasse de um estado ou ato da experiência para outro”. Agostinho, embora alegasse as

* O presente artigo sintetiza as conclusões de conferência proferida na Fundação Eva Klabin Rapaport, em 19 de julho de 1999.

dificuldades que experimentava em definir o tempo, considerava este como sendo “presença de coisas passadas, como memória, presença de coisas presentes, como visão, e presença de coisas futuras, como expectativa”.

Nos diversos intentos de definir o tempo observa-se uma dupla polaridade. Uma primeira polaridade se refere à distinção entre tempo como objeto da vivência humana e tempo como objeto da ciência física. Uma segunda polaridade diz respeito, em cada uma das precedentes modalidades de referência ao tempo, a outro grupo de alternativas. O tempo como vivência humana é entendido por alguns – como Plotino e Santo Agostinho – como um processo subjetivo, como um estado de espírito. Para outros – como Aristóteles – como um fluxo objetivo a que o homem está sujeito, ou porque, à semelhança de um rio, o tempo por ele flua, ou porque, à semelhança de um barco, o homem por ele navegue.

O tempo da ciência física é entendido, igualmente, de dois modos distintos. Para Newton e para as concepções euclidianas do universo, o tempo é um processo de irreversíveis sucessividades. Há um tempo absoluto, que transcorre irreversivelmente por sucessivas instantaneidades. Para a física não euclidiana da teoria da relatividade, é necessário abandonar noções estruturalmente independentes de simultaneidade e de duração. Para cada par de eventos A e B, espacialmente relacionados, há um quadro inercial no qual esses eventos são simultâneos, mas há também outro quadro no qual o evento A é prévio ao B e ainda outro em que o evento B é prévio ao A. A teoria da relatividade postula que a simultaneidade é relativa a um quadro de eixos. Se um quadro de eixos se move relativamente a outro, em tal caso eventos que são simultâneos, relativamente ao primeiro, não o são, relativamente ao segundo, e vice-versa.

O tempo, como vivência humana, se apresenta como o contínuo e irreversível fluxo de sucessivos instantes. Esse fluxo marca o ritmo biológico do homem (uma batida do coração depois

de outra, tantas batidas por minuto, etc.) e o ritmo de seus estados de consciência: a sucessividade de vivências.

Ante esse fluxo o presente surge sob dois distintos aspectos. Um deles se refere ao presente como a imediata experiência do estar vivendo. Nesse sentido o tempo é a duração do homem no mundo. Sob outro aspecto, o presente, como conceito, se refere ao processo de contínua conversão, pelo homem, do futuro imediato em passado imediato. Tudo ocorre como se, no âmbito da duração, o homem continua e irreversivelmente transitasse de um imediato agora para outro agora imediatamente seguinte.

II. História do tempo

Civilizações cosmológicas

O tempo tem sido entendido, no curso da história, sob forma circular ou sob forma linear. As civilizações cosmológicas e a helênica tiveram uma concepção circular do tempo. Esta concepção seria retomada por Nietzsche, com sua teoria de eterno retorno. Diversamente, as civilizações escatológicas, como a persa, a judaica, e a cristã, tiveram uma concepção linear, o tempo sendo entendido como algo que teve um começo absoluto, com a criação do mundo e que terá um fim absoluto, com o fim do mundo.

As civilizações cosmológicas, como a Babilônica e a Egípcia, entendem que tudo o que existe faz parte do cosmos e é regulado por uma eterna circularidade, como ocorre com a órbita dos astros. Para os babilônicos o cosmos, de que os homens são parte integrante, é visto como um sistema regulado pelos deuses, que constituem uma assembleia de seres imortais, concebidos de modo antropomórfico, dotados de excepcionais poderes, dirigidos por uma trindade. Esta compreende o presidente dos deuses, Anu, deus do céu, Entil, deus do ar e efetivo gerente do universo e Enki, deus das águas, dotado de suprema inteligência e amigo do gênero humano.

O ano babilônico era lunar, com 12 meses. Um 13º mês era periodicamente inserido para compensar a defasagem solar. A partir do século V a.C. sete meses eram inseridos em cada ciclo de 19 anos solares, considerando-se que tal período correspondia, basicamente, a 235 meses lunares. Os sete dias lunares terminam em um dia maligno. A semana de sete dias provém da Babilônia.

Dela também provém a concepção do zodíaco, a faixa celeste em que se situam a lua, o sol e os planetas. No século V a.C. formularam-se os doze signos zodiacais, de 30 dias cada. Data dessa época, em função do zodíaco, a invenção da astrologia.

O rei representa os deuses na terra e, como estes, cabe-lhe assegurar a prevalência da ordem cósmica sobre o caos. O principal rito propiciatório é o festival do Ano Novo, mediante o qual se assegura a continuidade da ordem cósmica. Reproduzindo a vitória originadora do mundo de Marduk sobre Tiamat, o caos.

A concepção circular do tempo adquire no Egito um aspecto particular, que é o do concomitante entendimento do mundo como imutável. O mundo foi criado de uma vez só, de forma permanente, incluído o Egito, ostentando desde a criação imutavelmente o mesmo aspecto. As mudanças são assim entendidas ou como simples e irrelevantes aparências, ou como cíclicas, com o eterno retorno do mesmo.

O ano egípcio continha 12 meses de 30 dias cada, com 5 dias adicionais no fim do ano, perfazendo 365 dias. O calendário egípcio se baseava na observação das cheias do Nilo. As cheias ocorrem quando a última estrela visível, antes da aurora, Sirius reaparece. Estima-se, por cálculos astronômicos regressivos, que esse calendário foi adotado em 2773 a.C., no tempo do ministro Inhope, do rei Djoser, da Terceira Dinastia. O ano civil era dividido em três estações de quatro meses, correspondendo, respectivamente, aos tempos de inundação, de semeadura e de colheita. O calendário egípcio era lunar. Os egípcios descobriram que 309 meses lunares

são quase equivalentes a 25 anos civis, ou seja, 1 mês solar é igual a 1,03 mês lunar.

O dia egípcio continha duas partes, cada uma com doze horas solares, mas horas de desigual duração, porque uma parte era diurna e a outra noturna. As horas eram medidas por quadrantes solares, que só são precisos no equinócio. Para outro tipo de controle do tempo os egípcios inventaram a clepsidra, um corpo com dois cones invertidos, unidos pelas pontas, com um pequeno orifício que mede o tempo pelo escoamento de água ou de uma areia fina do cone superior ao inferior, permitindo a subsequente inversão dos cones.

Grécia

A concepção circular do tempo adquire, na Grécia, em sentido racional, completamente diferente do cosmológico. Tanto Platão como Aristóteles concebem o tempo como coexistente com o mundo e este sujeito a um processo cíclico. Para Platão, o mundo foi criado por um artífice divino, o Demiurgo, que procurou moldar a matéria em função de um modelo absoluto, a eterna ideia de mundo e criou o tempo em função da ideia de eternidade. O tempo é, assim, a imagem móvel da eternidade, em cujo âmbito se move o mundo. O mundo e o tempo seguem uma trajetória cíclica, marcada por um período positivo, regulado pelos deuses e um período de declínio, quando o mundo é guiado por suas próprias forças, o que conduz, em cada ciclo, a uma intervenção recuperadora dos deuses, restaurando nova fase positiva.

Para Aristóteles o mundo é finito, mas eterno. O tempo é a medida do movimento do mundo. Como cada um dos astros o mundo, em seu conjunto, segue uma eterna trajetória cíclica, que não teve início nem terá fim.

Concepção linear do tempo

A concepção linear do tempo, com exceção do evolucionismo de Epicuro e Lucrécio, foi introduzida pelas religiões escatológicas. O mundo, criado por Deus, e com ele o tempo, segue um curso que terminará com o fim do mundo e do tempo. Essa concepção linear do tempo é comum à Pérsia Masdeísta, aos Hebreus e ao Cristianismo e, por influência destes dois últimos, ao islamismo e sua própria versão de Juízo Final.

Segundo Zaratustra, Ahura Mazda, o Sábio Senhor, criador do céu, da terra e dos homens, criou igualmente, na origem dos tempos, dois espíritos gêmeos, Spenta Mainyu e Angra Mainyu, mais tarde identificados como Ohrmazd e Ahriman, que optaram, respectivamente, pelo Bem e pelo Mal. Ahura Mazda, onisciente, sabia, antecipadamente, que esses espíritos se tornariam gênios do bem e do mal, mas deliberadamente assim os criou para proporcionar aos homens a livre opção pelo bem ou pelo mal. A luta entre os dois princípios caracterizará todo o curso da história mas terminará, na consumação dos tempos, com a vitória do Bem.

A mesma linearidade caracteriza as concepções judaica e cristã do mundo e do tempo. Deus criou o homem como ser de liberdade. Optando pelo pecado, o homem perdeu sua inocência original. Na concepção cristã, uma segunda oportunidade de salvação é dada aos homens com a encarnação do Cristo. Aqueles que o seguirem, salvar-se-ão. O mundo e o tempo terminarão, no fim da história, com a consumação do mundo e o julgamento final, com a ressurreição dos mortos, e a eterna salvação dos bons e danação dos maus.

A concepção linear da história e do tempo persistirá até nossos dias, passando, de uma versão profundamente religiosa, da Idade Média ao século XVII, para uma visão crescentemente profana, a partir do século XVIII. O evolucionismo darwiniano e, de um modo geral, o cientificismo do século XIX, inclusive em sua

versão marxista, imprimirão um sentido puramente imanentista à concepção linear da história.

Um novo entendimento circular do tempo, entretanto, surge, inicialmente, com Nietzsche e sua concepção da morte de Deus e do eterno retorno do mesmo. Contemporaneamente, as teorias cosmológicas de George Gamov e W. R. Bonnor sustentam a tese de um infinito processo circular de explosão (*big bang*), expansão (*inflation*) reconcentração (*big crunch*) e nova explosão do cosmos.

III. O tempo da história

História como processo e como disciplina

A palavra “história”, em todos os idiomas ocidentais, tem dupla significação. Uma diz respeito ao processo histórico, *res gestae*. Outra, à disciplina que estuda esse processo, *historia rerum gestarum*. A história como processo começou com a emergência da cultura, quando o homem se tornou capaz de transmitir modos de comportamento não herdados biologicamente. O processo histórico, todavia, só se tornou objeto da história, como disciplina, na medida em que transmitiu informações de sua ocorrência a um historiador.

Tive a oportunidade, em estudo recentemente concluído, *A Critical Study of History*, cuja versão em português, em excelente tradução do embaixador Sérgio Bath, deverá ser publicada no próximo ano pela Editora Paz e Terra, de discutir mais amplamente esses dois sentidos da palavra “história”. Remetendo os interessados a esse livro, limitar-me-ei, para os fins ora em vista, a umas breves considerações. A história, como disciplina, depois de um longo percurso, desde as cronologias mesopotâmicas e egípcias, à historiografia greco-romana, passou, na cultura ocidental, por diversas etapas, culminando, presentemente, com o entendimento de que é o historiador, mediante o emprego de apropriada metodologia, que reinterpreta o passado em função

das indicações que dele recolha. Descobrir e identificar essas indicações, selecionar as que lhe pareçam fidedignas e interpretá-las, essa é a tarefa do historiador.

O que é esse passado que o historiador busca interpretar? Esse passado é a *res gesta*, é o que, em função de determinados critérios de relevância, se supõe tenha ocorrido, em determinados lugar e momento. Nem tudo o que se suponha tenha ocorrido interessa ao historiador. Os processos biológicos do homem não são usualmente relevantes. A importância de certas pessoas, entretanto, empresta relevância a seu nascimento ou a sua morte. As práticas quotidianas, isoladamente, não são relevantes. Mas o tipo de quotidianidade de um certo povo, ou de uma certa época, senão de uma certa personalidade, pode se tornar relevante objeto da pesquisa histórica.

Fundamental, assim, para a pesquisa histórica, é a determinação do que se considere relevante num determinado passado. Até as primeiras décadas do século XX o entendimento da relevância, para fins históricos, se restringia, basicamente, a eventos entendidos como suficientemente importantes para influenciar o subsequente curso da história. Esse sentido de relevância foi, até meados do século XIX, predominantemente concebido em termos políticos. Aspectos econômicos e culturais do passado adquiriram, gradualmente, o reconhecimento de sua relevância, como na historiografia de Burckhardt (1818-1897) para a cultura e, para a economia, no caso paradigmático de Marx (1818-1883). Com a escola dos *Annales*, iniciada por Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956), o critério de relevância histórica se ampliou a tudo e a todos os fatos, por aparentemente insignificantes que tenham sido, desde que, a critério do historiador, eles devam ser entendidos como tendo influenciado a ocorrência que o historiador se propõe a estudar.

A ampliação do critério de relevância histórica a ocorrências e fatos os mais diversos, por insignificantes que parecessem ser,

tendo em vista os efeitos que lhes possam ser justificadamente atribuídos, não significa que tudo o que ocorra seja historicamente relevante. Significa, apenas, que o historicamente relevante pode decorrer de fatos e circunstâncias os mais diversos, ainda que aparentemente insignificantes. O ofício de historiador se tornou mais exigente. O que faz de sorte a que algo seja historicamente relevante, entretanto, embora seja independente da aparente relevância dos fatores que conduziram a sua ocorrência, não é arbitrário, mas depende da medida em que o evento em questão possa ser validamente entendido como tendo apreciavelmente influído o subsequente curso da história.

A aceleração da história

Um dos mais interessantes fenômenos do processo histórico é sua aceleração. Essa aceleração se faz sentir, desde logo, com relação às macroetapas do processo. O Paleolítico durou mais de um milhão de anos, para apenas cerca de dez mil anos para o Neolítico e cinco mil anos para o curso das civilizações.

Essa aceleração continua a se fazer sentir na história das civilizações. A civilização mesopotâmica, das cidades sumérias, que surgem em torno de 3200 a.C., à queda de Babilônia sob o domínio de Alexandre, em 332 a.C., perdurou por 2.868 anos. O Egito, do Antigo Reino, iniciando-se em cerca de 2615 a.C., à conquista de Alexandre, em 332 a.C., durou por 2.283 anos. Contrastando com essas longas civilizações a civilização grega, de Homero à conquista romana da Grécia, durou apenas cerca de seis séculos. Comparando-se o tempo da civilização egípcia com o tempo do mundo contemporâneo, pode-se estimar, grosso modo, que um século egípcio corresponde a um ano atual.

A aceleração da história é determinada, basicamente, pelo progresso científico-tecnológico. A humanidade levou um milhão de anos para passar da condição de catadora de alimentos proporcionados pela natureza à produtora de alimentos, através

da agricultura e da pecuária. Levou dez mil anos para substituir a aldeia neolítica pela civilização urbana. Levou cerca de 2.400 anos para superar a visão mágica do mundo da Mesopotâmia e do Egito pela visão racional dos gregos.

Até o século XIX a locomoção dos homens dependeu, em terra, do cavalo e, no mar, do vento. A partir da revolução industrial o progresso científico-tecnológico se desenvolve com crescente aceleração. As aplicações técnicas das inovações científicas requereram vários anos, até princípios do século XX. Atualmente, a velocidade com que descobertas científicas se convertem em processos tecnológicos é de tal ordem que as empresas de alta tecnologia passaram a realizar pesquisas científicas em seus próprios laboratórios, para cercar de sigilo suas descobertas e prontamente patentear as decorrentes aplicações técnicas.

Essa extraordinária aceleração da história acarreta duas diferentes consequências. A primeira é a de que, numa primeira fase, a aceleração da história significa a aceleração dos fatos relevantes. A rapidez na circulação de notícias, na movimentação de pessoas, e na produção de eventos, acelera, correspondentemente, as ocorrências historicamente relevantes. A partir, entretanto, de uma certa taxa, no sentido precedentemente mencionado de aceleração na circulação de notícias, na movimentação das pessoas e na produção de eventos, os eventos assim produzidos se tornam cada vez menos relevantes.

Como foi observado por Heidegger e outros, a crescente aceleração do progresso tecnológico conduziu a uma profunda modificação de seu significado. O progresso tecnológico surge como utilização de descobrimentos científicos para melhorar a condição do homem no mundo: a estrada de ferro substitui vantajosamente o cavalo, o telégrafo substitui as precárias transmissões por semáforos, a medicina livra o homem de uma infinidade de moléstias e prolonga substancialmente a duração e a qualidade da vida humana. A partir de certo momento, entretanto, embora

subsistam algumas inovações relevantes, como ainda continua ocorrendo em nossos dias, as inovações tecnológicas se tornam cada vez mais cosméticas, como no caso dos novos modelos de automóveis. As mudanças se fazem para que as coisas continuem as mesmas.

O colapso do futuro

A aceleração da história, induzida pela aceleração do progresso tecnológico, conduz, inicialmente, a uma crescente tecnologização da vida. A relação homem-natureza se converte, predominantemente, em uma relação homem-tecnologia. A contínua aceleração desse processo, entretanto, conduz a um progressivo esvaziamento da história. As coisas mudam para permanecerem as mesmas. Isto decorre do fato de que o fenômeno da relevância não é arbitrário e, por isso, não pode ser arbitrariamente produzido. Relevante é o que afeta, significativamente, de forma positiva ou negativa, a condição humana, em geral e a vida do homem, em particular. A possibilidade de algo afetar significativamente a condição e a vida do homem se inscreve dentro dos limites psicofísicos da natureza humana. Importa, para o homem, determinar com satisfatória precisão, o curso do tempo. O relógio mecânico substituiu, vantajosamente, o quadrante solar e a clepsidra. O moderno relógio de precisão permite, para situações em que os minutos são importantes, determinar estes na precisão de um segundo. É inútil, para a vida corrente, aumentar ainda mais a precisão dos relógios, indicando frações de segundo. O mesmo cabe dizer de todas as tecnologias espaço-temporais. É importante dispor de automóveis rápidos. É inútil, entretanto, dotar os carros de passeio de extraordinárias velocidades, porque as exigências do tráfego impõem restrições de velocidade nas ruas e nas estradas.

Dadas as condições tecnológicas atualmente disponíveis, é fortemente decrescente, para o homem contemporâneo, a utilidade marginal de quase todas as inovações técnicas.

As sociedades desenvolvidas de nossos dias têm cada vez menos a ganhar com inovações meramente espaço-temporais. O de que as sociedades necessitam, cada vez mais, é de inovações sociais e filosóficas, que terminem com as abissais desigualdades existentes entre nações afluentes e nações miseráveis e, em todas as partes do mundo, entre setores privilegiados e setores carentes. O que o homem contemporâneo cada vez mais necessita é recuperar o sentido de sua vida, e salvá-la do naufrágio num intransitivo consumismo tecnológico. Um consumismo tecnológico em que o homem perde substância pessoal para se tornar mera função e, assim, ser substituível por outra função equivalente. Das mais altas às mais modestas funções, o homem-função se torna um homem descartável.

No curso que está seguindo, a continuação da aceleração da história e de um progresso que consiste em contínuas mudanças para que as coisas permaneçam as mesmas, o mundo contemporâneo se defronta com o esvaziamento de seu presente e a perspectiva do colapso de seu futuro. A irrelevância de hoje, como futuro de ontem, prenuncia a irrelevância dos futuros amanhãs.

A história humana, como aventura de uma tardia espécie na evolução da vida, terminará antes da extinção de espécies mais resilientes, como a dos insetos e das bactérias. Último animal a aparecer na terra, o homem será um dos primeiros a se extinguir, muito antes da extinção cósmica do planeta. A história, entretanto, como *res gesta*, tenderá a terminar muito antes da extinção zoológica do homem se e quando, como tudo parece indicar, o naufrágio do homem descartável na intransitividade tecnológica conduzir ao colapso do futuro. A história continuará, enquanto a espécie humana subsistir, como sequência de gerações e de gestos humanos. A história, como *res gesta*, terminará se e quando tudo se converter no irrelevante processo do homem descartável. Isto é o que significa o colapso do futuro.

Um novo humanismo?

Ante esse processo e essa perspectiva, impõe-se a pergunta: o que fazer? A resposta a essa pergunta requer dois esclarecimentos particularmente relevantes. O primeiro diz respeito à medida que processos histórico-sociais que se revistam de elevada probabilidade de seguir um determinado curso possam vir a tomar diferente rumo. O segundo esclarecimento se refere à medida que determinadas inovações científico-tecnológicas, já em curso ou susceptíveis de virem a ocorrer, possam significativamente modificar a condição humana ou a própria natureza do homem.

No que tange o curso probabilístico de um determinado processo histórico-social observa-se, tanto diacrônica como sincronicamente, que nenhum processo segue indefinidamente seu curso inicial. A longo prazo, modificações paramétricas tendem inevitavelmente ocorrer, alterando o curso e as características iniciais de um processo. Por outro lado, observa-se, embora raramente, que eventos altamente improváveis ou imprevisíveis, podem vir a acontecer.

A modalidade de aceleração da história, precedentemente discutida, gerando uma crescente alienação do homem, convertido, pelo processo de um intransitivo consumismo tecnológico, em homem descartável, tenderá a suscitar resistências por parte de pessoas e grupos que poderão, eventualmente, modificar o curso das coisas. O homem, por sua liberdade racional, é um ser transcendente, ostentando uma condição conflitante com a de homem descartável. A probabilidade de que reações encaminhadas no sentido de reafirmar a dignidade humana se façam sentir não é menos elevada do que a de o processo alienante, precedentemente referido, seguir seu curso. Imprevisível é o que tenderá a acontecer.

A hipótese de que relevantes coisas improváveis ou imprevisíveis venham a ocorrer, embora infrequente, não pode ser ignorada. Quando Alexandre, com menos de quarenta mil homens, atacou o Império Persa, com capacidade para mobilizar exércitos

de até um milhão de homens, o sucesso de sua aventura era extremamente improvável. Mas terminou conquistando a Pérsia. Não menos improvável e imprevisível foi a saga de Maomé. Expulso de Meca com um ínfimo grupo de seguidores, logrou reorganizar suas forças em Medina e, no curso de sua vida, criou uma nova religião, e uma nova força político-militar que, em alguns decênios, conquistou metade do ecúmeno, gerando uma nova civilização.

Por mais preocupantes que sejam as presentes tendências econômico-tecnológicas e a intensificação e ampliação de seus efeitos alienantes, o homem descartável poderá ser resgatado por um novo humanismo. Se a base antrópica dessa possibilidade é a condição transcendente do homem, determinadas condições culturais e geopolíticas serão necessárias para a reversão do processo alienante. Duas, dentre estas, parecem essenciais. Uma consiste na criação, consolidação e expansão de um novo humanismo, necessariamente de caráter social e ecológico. Se, como ocorreu com a emergência de todas as grandes religiões e de todos os grandes movimentos culturais, um emergente humanismo social-ecológico lograr consolidar-se e se difundir amplamente, estarão dadas as condições culturais para se conter a alienação do homem e se compatibilizar a dignidade individual e coletiva do homem com a civilização tecnológica, ainda que nela persistam importantes aspectos consumistas.

Por outro lado, para que esse novo humanismo se consolide e se expanda, tornar-se-á necessário que ele prevaleça em determinadas áreas geopolíticas. A conversão de Constantino e a oficialização do cristianismo no Império Romano foi condição necessária para sua consolidação e expansão. Para que um novo humanismo, de inspiração social-ecológica, venha a prevalecer, a emergência desse movimento deverá contar com suficientes bases territoriais.

Importa observar, a esse respeito, que a doutrina neoliberal imperante nos Estados Unidos e em diversas outras regiões do

mundo, constitui um dos pressupostos culturais do atual processo de alienação consumístico-tecnológica. Um emergente humanismo socioecológico só logrará prosperar ou bem se erodir, nos próprios Estados Unidos, as convicções e os interesses neoliberais, ou se lograr conter o neoliberalismo em outras regiões do mundo, como a Europa, a América Latina ou, em condições distintas, em países como China ou Rússia. O neoliberalismo, como visão do mundo e como prática, é incompatível com um novo humanismo e é necessariamente conducente ao presente processo de alienação consumístico-tecnológica do homem.

Nova natureza humana

O recente desenvolvimento da biologia molecular, a identificação do genoma humano e o aperfeiçoamento das técnicas de clonagem, entre outras inovações no campo da biologia, estão abrindo a possibilidade de uma engenharia genética que conduziria à introdução de substanciais modificações na natureza humana. Tornou-se possível modificar o perfil estrutural do genoma humano e, eventualmente, a própria composição molecular do gene humano.

As experimentações atualmente em curso se orientam no sentido de possibilitar a substituição de células defeituosas, senão de tecidos e órgãos, abrindo um extraordinário novo espaço para a medicina. Tudo indica, entretanto, que esse gênero de experiências conduzirá à possibilidade de introduzir modificações substanciais no genoma humano, com correspondente modificação da natureza humana. O lento processo evolutivo que conduziu à emergência do *Homo habilis*, seu trânsito para o *Homo erectus* e o final aparecimento do *Homo sapiens* poderá, mediante uma evolução deliberadamente provocada pela engenharia genética, gerar uma nova natureza humana. Não se pode, ademais, escapar à suposição de que é bastante provável que esse salto genético venha a ocorrer. Que consequências daí tenderiam a advir?

As pessoas envolvidas em tais experimentos seguramente arguirão, com provável convicção, que tal engenharia genética conduzirá ao aperfeiçoamento da natureza humana, tornando o homem mais imune a enfermidades disfuncionais ou contagiosas, prolongando significativamente sua vida útil e sadia e aperfeiçoando suas qualidades intelectuais e morais. Tal otimismo parece exigir uma decisiva distinção entre o que possa significar um aperfeiçoamento biológico da máquina humana do que possa representar uma elevação moral de sua natureza. Se a primeira hipótese parece muito provável a segunda é, no mínimo, muito discutível.

As características morais da natureza humana, tal como resultaram do processo evolutivo dos homínídeos, estão condicionadas por um complexo e dialético equilíbrio entre dois impulsos básicos: o egoísmo, necessário para a preservação individual do homem e sua capacidade reprodutiva e o altruísmo, necessário para a preservação social do homem e o desenvolvimento da cultura.

Como tudo o que resulta do processo evolutivo, entendido em sua mais ampla e cósmica dimensão, as características finais desse processo, observavelmente no caso do homem, conduziram a um extraordinário sistema psicofísico e racional-volitivo, que somente ostenta as características que veio a apresentar porque o processo evolutivo seguiu, estritamente, os rumos que, em parte por casualidade, efetivamente veio a percorrer. Insignificantes modificações que poderiam ter ocorrido nessa longa tramitação teriam provocado resultados completamente diferentes, notadamente no que se refere à vida e à natureza humana.

A excepcional singularidade do equilíbrio dialético que veio a se constituir, como resultado final desse processo evolutivo, entre os impulsos básicos da natureza humana conduz, necessariamente, à suposição de que ligeiras modificações substanciais na equação egoísmo-altruísmo, ou produziram um super-homem individual

(já identificado pela ciência-ficção como o “exterminador do futuro”), incompatível com a preservação da sociedade e da cultura (caso em que o processo não teria seguimento), ou uma subindividualidade, totalmente condicionada, como os insetos sociais, a assegurar a otimização da sociedade, o que provavelmente aconteceria.

Reflexões finais

As considerações precedentes conduzem, por um lado, a perspectivas alarmantes no que diz respeito ao futuro do homem e, por outro lado, abrem um espaço, embora pareça se revestir de bem menor probabilidade de efetiva ocorrência, para a emergência de um novo humanismo, de inspiração social e ecológica.

Uma primeira suposição é presentemente inescapável: a de que as tendências alienantes que decorrem do corrente acoplamento do processo econômico-tecnológico com um consumismo intransitivo conduzam à formação do homem descartável e, com ele, ao colapso do futuro. Uma segunda suposição também é correntemente inescapável: a de que a emergente engenharia genética conduza a introduzir na natureza humana modificações que suprimam ou significativamente reduzam suas características transcendentais, criando condições para que se perpetue o intransitivo consumismo tecnológico de um tipo humano cuja descartabilidade passe a fazer parte de sua nova natureza.

Tudo isso não obstante, o homem de hoje, por descartável que se esteja tornando sua condição, continua sendo, por sua natureza, um ser transcendente. Enquanto não for adulterada a natureza humana, manter-se-á aberta para o homem a opção contra sua descartabilidade.

Nada é mais importante, neste momento de transição do século XX para o que está se iniciando, do que o reconhecimento de que está seriamente ameaçada a condição humana, até o ponto de pôr em risco a própria natureza humana. Um humanismo

social-ecológico pode salvar a dignidade humana e ajustar o mundo econômico-tecnológico à transcendência do homem. As grandes religiões que transformaram o mundo começaram a partir de uma base de reconhecimento da crise que as cercava muito inferior a de que hoje dispomos sobre a crise da sociedade contemporânea. A emergência de um humanismo social-ecológico, embora não se revista de maior probabilidade, acontecerá se nós o quisermos. Acontecerá, simplesmente, se alguns, de entre os contemporâneos, com satisfatória massa crítica, tivermos o valor e a consistência de exigir que esse humanismo venha efetivamente a se configurar.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *The Basic Works of Aristotle*. Nova York: Random House, 1968.

BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Eds.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Nova York: Harper & Row 1977 [1969].

JAGUARIBE, Helio. *A Critical Study of History (Special Volume)*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Políticos e Sociais, 2000.

JAGUARIBE, Helio. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

LESLIE, John (Ed.). *Physical Cosmology and Philosophy*. Nova York: Macmillan, 1990.

LUCRÉCIO. *De la nature humaine (De rerum natura)*. Paris: Flammarion, (1988), 1993.

PLATÃO. Timée ou de la nature. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 431-524.

SAMBURSKY, G. *The Physical World of the Greeks*. Londres: Routledge & Kegan Paul 1987 [1956].

SANTO AGOSTINHO. *Confesiones*. Madri: Alianza Editorial, 1990.

WHITROW, G. J. *O Tempo na História*,. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (Tradução de *Time in History*. Oxford: Oxford University Press, 1988.)

5. O HUMANISMO NA SOCIEDADE TECNOLÓGICA DE MASSAS (2002)*

Introdução

Um tratamento, embora perfunctório, da questão do humanismo na sociedade tecnológica de massas, exige um sucinto esclarecimento do que se entenda pelos dois termos da proposição e da medida em que suas respectivas características essenciais se compatibilizem reciprocamente.

O humanismo, entendido em seu sentido mais amplo e básico, como um conjunto de atitudes e ideias que fazem do homem e do elemento humano o objeto preferencial da atenção do homem, apresenta um longo caminho no curso da história, desde suas incipientes manifestações mais remotas até sua condição problemática em nosso tempo.

Em seu sentido mais amplo, o humanismo é contemporâneo da emergência do *Homo sapiens*. Tomar consciência de sua condição de mortal, abrindo sepulturas para os que morrem e criando ritos para seu sepultamento, é algo que o homem fez desde que se tornou plenamente humano, há pouco mais de 40 mil anos. A pintura rupestre de Lascaux e de Altamira, provavelmente expressando

* Publicado originalmente na *Revista Brasileira*, v. XIII, n. 51, 2007, p. 81-103.

exorcismos propiciatórios à caça, é uma manifestação incipiente do humanismo, mediante a qual submete-se elementos da natureza aos desígnios humanos.

Num sentido mais próximo ao atual existem manifestações de humanismo nas antigas civilizações orientais, pelas quais o homem expressa sua angústia existencial, como no poema babilônico do Homem de Bem Sofredor (*Ludlul-Bel-Nimeqi*) – um arquétipo do que chegaria a ser a narrativa bíblica de Jó. O código de Hamurabi contém um sentido humanista de justiça e de proteção aos desamparados. Há um profundo sentido humanista no Antigo Egito, em sua arte, na narração do debate travado entre o homem que queria suicidar-se e sua própria alma, ou no *Livro dos mortos*.

A sociedade de massas, por sua vez, também remonta à Antiguidade. Os antigos impérios orientais eram organizações de massa, embora com amplos setores em condição servil ou semisservil. Os reinos helenísticos e, de maneira ainda mais nítida, o Império Romano, apresentavam massas semelhantes às contemporâneas, administradas mediante uma combinação de elementos coercitivos, relações clientelísticas e estratégias populistas, como o *panem et circenses*. O que é novo em nossa era é a sociedade tecnológica de massas, ou seja, uma sociedade de massas que depende, como observou Jaspers, de um sistema tecnológico que as massas utilizam sem compreender, como parte integrante de uma segunda natureza.

Essa sociedade tecnológica de massas, que surgiu com a Revolução Industrial, adquiriu enormes proporções numéricas a partir do último terço do século XIX, chegando a proporções colossais em nossos tempos. Baseando-se nas inovações tecnológicas dos últimos decênios, as massas são conduzidas a um consumismo imanentista cada vez mais distante dos valores humanísticos que se desenvolveram desde a Grécia até meados do século XIX. Que compatibilidade pode existir entre a tradição humanista de Sócrates e Platão, de Cícero e Sêneca, do

Renascimento, da Ilustração, de Goethe e Tolstói, com a sociedade de massas contemporânea?

A tradição humanista

Apesar de incipientes manifestações na era paleolítica e nas antigas civilizações orientais, o humanismo, como uma reflexão consciente do homem sobre sua própria condição e consciente prioridade que o homem confere a tudo o que é humano, é um produto da civilização grega. Surgiu com Homero, como um humanismo heróico e o culto da *areté*. Desenvolveu-se com os sofistas, sobretudo Protágoras, que considerou o homem como a medida de todas as coisas. Alcançou sua plenitude clássica com as reflexões de Sócrates e Platão sobre a virtude, como conhecimento e prática do bem. Como observou Heidegger é com a República Romana que o humanismo se formula com tal designação: o *homo humanus* se opõe ao *homo barbarus*, com incorporação da paideia grega. A paideia se traduz por *humanitas*. A *romanitas* do *homo romanus* consiste nessa *humanitas*.

Esse humanismo impregnou todas as manifestações da cultura clássica, a partir da grega: a arquitetura de Ictinos, a escultura de Fídias e Praxíteles, a pintura de Polígnoto, a poesia de Safo, a tragédia de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, a comédia de Aristófanes, a política de Péricles, ou a *homonoiia* de Alexandre. Esse humanismo será continuado pelo Círculo dos Cipiões, por Cícero e Lucrécio e pelos estoicos, de Sêneca a Marco Aurélio.

O humanismo clássico oscila entre os polos do relativismo e do categorismo. O relativista, de tendência agnóstica ou ateuista – de Protágoras a Aristóteles e Lucrécio – converte o homem em centro de si mesmo, enquanto o categórico – de Sócrates e Platão aos estoicos – inclina-se para um monoteísmo metafísico, avaliando o homem por sua dedicação à virtude e ao bem supremo, a justiça.

A tradição do humanismo clássico está incorporada ao cristianismo, a partir de seu processo de helenização. Até Alberto

Magno (1200-1280) e Santo Tomás (1215-1274), por sua vertente platônica. A reconstrução da filosofia cristã sobre bases aristotélicas, com Santo Tomás, revalorizou o conceito da virtude como um meio-termo.

O humanismo medieval, sob o profundo teocentrismo da época, apresenta importantes diferenciações que decorrem, predominantemente, da evolução ocorrida no âmbito da Igreja e do desenvolvimento da cidade medieval.

Em grandes linhas pode-se observar que à estrutura eclesiástica herdada do cristianismo antigo, baseada na rede pároco-bispo-arcebispo, se segue a expansão de independentes abadias beneditinas, a partir da fundação de Cluny, em 910, seguida pela de Citeaux, em 1098, e da de Clairvaux, em 1115. O humanismo beneditino, cuja mais alta expressão foi S. Bernardo de Clairvaux (1090-1153), era de caráter místico-racional. Mas foi, igualmente, responsável pela preservação e pelo estudo dos grandes manuscritos da Antiguidade e levou à construção de abadias românicas, à pintura dos iluministas e de grandes quadros, numa arte que buscava manifestar o divino através do humano, como o afresco *Cristo em Majestade*, em Berzé-la-Ville, de 1100.

À fase beneditina segue-se, a partir do início do século XIII, a das ordens mendicantes, concomitantes com o surto das cidades medievais. O humanismo militante da caridade absoluta dos franciscanos (ordem fundada em 1209) e o humanismo da fé racional dos dominicanos (ordem fundada em 1215) refletem o espírito dessas duas ordens. O humanismo franciscano também se intelectualiza com S. Boaventura (1265-1321), Duns Escoto (1265- 1308) e Guilherme de Ockham (c. 1220-1349), conduzindo a um voluntarismo de tendência nominalista. O raciofideísmo dos dominicanos conduzirá a Santo Tomás e ao aristotelismo cristão.

A dicotomia franciscano-dominicana prosseguirá nas artes plásticas. O “estilo franciscano” ou ilusionista, preconizado por Roger Bacon (c. 1220 - c. 1292), enfatizava a necessidade de

criar a ilusão de volume, através da perspectiva e encontrou em Giotto (1266/7-1377) seu genial executor. Suas representações de S. Francisco ressaltam, ao mesmo tempo, a humanidade e a divina bondade do santo. O “estilo dominicano”, anti-ilusionista, retorna deliberadamente à pintura bidimensional, para ressaltar o senso do divino, como a *Maestà* (1308-11) de Duccio di Buoninsegna (c. 1255 - c. 1318).

O desenvolvimento das cidades, a partir do século XI, conduziu à emergência de um humanismo nas universidades, como as de Paris (1150 ou 1170) e de Bologna (fins do século X), gerando um humanismo acadêmico, como no brilhante caso de Abelardo (1079- 1142), ou um de intelectuais independentes, como Dante (1265-1321).

É, todavia, com o Renascimento italiano e, a partir dele, com a expansão da cosmovisão renascentista pelo norte da Europa e pela Península Ibérica, que o humanismo clássico se reconstitui de maneira ainda mais pujante. O humanismo italiano inicia-se a partir do final do século XIII e, em sua plenitude, a partir de Petrarca (1304-1374), como uma recuperação da cultura romana, com incorporação posterior da cultura grega.

Como se sabe, houve uma grande controvérsia sobre a ideia do Renascimento como algo qualitativamente distinto da Idade Média. À suposição de um profundo hiato entre o pensamento medieval e o renascentista antepõe-se, como defende Erwin Panofsky, entre outros, a tese da continuidade. Desde a patrística os autores latinos já eram lidos pelos estudiosos medievais. Atualmente essa controvérsia está superada, como mostra Alan Bullock. Embora seja certo que Burckhardt, em seu clássico livro sobre o Renascimento na Itália, exagerou essa ruptura, é inegável que, desde Petrarca, a apropriação do mundo clássico se faz de maneira diferente da medieval. Para a Idade Média, os clássicos latinos serviam de apoio ao pensamento cristão. Para o Renascimento, serviam como abertura ao próprio mundo clássico, considerado como superior ao

mundo medieval, com a única exceção da preservação da Revelação cristã.

Assim o humanismo se inicia como um redescobrimto da romanidade e da insuperada excelência do mundo clássico. Esse humanismo da romanidade passará, durante o segundo terço do século XIV, a incorporar cada vez mais a Grécia. O *scholar* bizantino Manuel Chrysoloras, nomeado por Salutati para ensinar grego em Florença, em 1337, começou a difundir o idioma e a cultura helênicos, que rapidamente se integraram aos estudos humanistas. Em sua primeira etapa, o humanismo italiano foi filológico e literário. Os textos latinos começaram a ser lidos por seu próprio interesse e mérito, como expressão de uma cultura superior e como modelos literários. Os humanistas escrevem em latim – além de aperfeiçoar o vernáculo – e lutam por alcançar uma excelência de linguagem comparável a Cícero, enquanto se desenvolve uma laboriosa busca de novos originais, aumentando extraordinariamente o acervo disponível de manuscritos latinos.

Em sua segunda etapa, correspondente à segunda metade do século XV, o humanismo, com Florença como centro e o círculo dos Medici como seu núcleo aglutinador e propulsor, gera uma nova cosmovisão. Como Protágoras, o homem sente-se como sendo a medida de todas as coisas. Exercendo de maneira decidida e inteligente sua liberdade racional, o homem dispõe da *virtù* necessária para impor-se à fortuna. Entende-se a vida como sendo a oportunidade para manifestar a capacidade de excelência do homem, bem como a possibilidade para uma ilimitada produção de beleza e gozo do belo. À geração de humanistas como Salutati (1330-1406), Leonardo Bruni (1369-1444), e Leone Battista Alberti (1404-1472), de pintores como Giotto (1266-1276), Simone Martini (1284-1344) e Masaccio (1401-1428), de escultores como Brunelleschi (1377-1446) e Donatello (1386- 1466), sucede-se, sobretudo em torno de Cosimo (1389-1464) e, em seguida, de Lorenzo de Medici (1440-92), a geração de humanistas como Marsilio Ficino (1433-1499), dirigindo a Academia Platônica

de Florença, e Pico della Mirandola (1463-1494), de pensadores políticos como Machiavelli (1469-1527) e Guicciardini (1483-1540), de pintores como Botticelli (1445-1510) e Leonardo da Vinci (1452-1519), de arquitetos como Vasari (1511-1574), de escultores como Michelangelo (1475-1564).

O culto da beleza no ser humano e na arte encontra na Florença dos Médici, com a inspiradora beleza e graça de Simonetta Vespucci, sua expressão emblemática. Giuliano de Medici a amava e a ela dedicou seu triunfo no torneio de 1475 que Poliziano, que também a amava, celebrou em suas “Stanze per la giostra de Giuliano de Medici”, e Botticelli a imortalizou na *Nascita de Venere* e n’*A Primavera*.

A partir do centro florentino, o humanismo estende-se ao conjunto de toda a Itália, com um desenvolvimento importante em Veneza e em Roma. Em Veneza, aliam-se a influência de Aldus Manutius (1450-1515), que iniciou a edição de textos gregos que tornaria famosa a Editora Aldine (para onde iria Erasmus, em 1506) e um desenvolvimento pictórico cujo epicentro são os Bellini, desde Jacopo (1400-1470) a seus filhos Gentile (1429-1507) e Giovanni (1430-1506). Em Roma, o Renascimento e o humanismo foram promovidos por uma série de papas, a partir de Nicolau V (1445-55), que construiu a Biblioteca Vaticana, seguido de Calixto III, Paulo II, Sixto IV, com a Capela Sistina. Alexandre VI e, principalmente, Júlio II (1503-13), que iniciou as obras de São Pedro e Leão X, Giovanni de Medici (1513-21), que impulsionou a construção da basílica e edificou S. Giovanni na via Julia. A semipaganização introduzida pelos papas renascentistas e o abuso das indulgências, para financiar as obras de S. Pedro e o fausto papal, geraram um crescente mal-estar no norte da Europa, que culminou com as 95 teses de Lutero, afixadas em 1517 nas portas da igreja de Wittenberg e o desencadeamento da Reforma protestante.

O Renascimento italiano foi seguido de perto pelo flamengo, e um contato frequente estabeleceu-se entre os artistas flamengos e a Itália. Todavia, é necessário diferenciar a difusão do estilo renascentista no caso de Flandres e do norte da Europa, particularmente através da pintura, do posterior surgimento do humanismo. Jan van Eyck (1385-1432), com seu insuperável *Cordeiro Místico*, de Ghent (1427-1432), ou Rogier van der Weyden (1400-64), com sua *Descida da Cruz*, são excelentes artistas renascentistas, mas estão inseridos na cultura do cristianismo medieval, como, um século antes, estava Giotto. O humanismo do norte da Europa surgiu um século mais tarde, com Erasmo (1466-1536), Thomas Morus (1477-1535) e Guillaume Budé (1468-1540).

Nos países ibéricos, a arte renascentista também precedeu o humanismo. No século XV, sob influência de Flandres, desenvolveu-se uma importante escola catalã de pintura e, em Portugal, também sob influência flamenga, surgiu Nuno Gonçalves, um mestre de extraordinário valor, com seus *Painéis de S. Vicente* (1460), contendo o retrato do príncipe Henrique, o Navegador. O tardio humanismo ibérico, promovido pelo cardeal Ximenes (1436-1517), teve sua expressão máxima, na Espanha, com Juan Luis Vives (1492-1540) e Luís Vaz de Camões (1524-1580), em Portugal.

As invasões da Itália no século XVI, convertida em palco do conflito entre a França de Luiz XII e Francisco I e o Império Alemão, a crise da Reforma, as guerras religiosas e a Contrarreforma, quebram o otimismo do Renascimento e introduzem um elemento de pessimismo na tradição humanista. Montaigne (1533-92) em seus ensaios, e Shakespeare (1564-1616), falando através de Hamlet, expressam a consciência trágica do mundo na Idade Barroca, e encontram no novo estoicismo a resposta aos desafios de seu tempo.

A partir do final do século XVII, o esgotamento das controvérsias religiosas, o horror provocado pela Guerra dos Trinta

Anos (1618-1648), e o desenvolvimento de um novo racionalismo que começou com Descartes (1596-1650), continuou com Spinoza (1632-1677) e culminou no otimismo racional de Leibniz (1646-1716) abriu caminho para uma nova visão do mundo que levaria à Ilustração. A física e a astronomia de Newton (1642-1727), superando as suposições de Descartes sobre os vórtices, inauguraram uma nova mentalidade que restaurou a confiança na harmonia do mundo a partir da harmonia do universo. Bernard de Fontenelle (1657-1757) iniciou, desde o final do século XVII, com seus escritos científicos e sociais, a cosmovisão do Século das Luzes.

O humanismo racionalista do século XVIII reativou a paixão renascentista pela Antiguidade clássica – que havia perdurado durante a idade barroca – buscando numa visão idealizada da República romana seu modelo de sociedade e Estado. O humanismo iluminista, como o renascentista, orientou-se predominantemente para a ação, mas com a diferença que se sentiu menos atraído pela gesta individual, voltando-se mais para a reforma da sociedade. A Ilustração teve uma visão totalizadora do mundo e encontrou na natureza uma harmonia geral, desde a harmonia cósmica, descoberta por Newton, à harmonia da natureza viva, explicada por Buffon (1707-1788) em sua *História natural*. Tal harmonia pode produzir-se nas sociedades humanas, manifestando uma harmonia para a qual inclina-se naturalmente o homem – como defenderia Rousseau (1712-1778) – mas que perde força diante da associação entre o despotismo e as superstições religiosas.

A tarefa que se propuseram os *filosophes*, de Montesquieu (1689-1755) a Rousseau, foi a instauração da sociedade racional e equitativa, eliminando o arbítrio eclesiástico e substituindo a autoridade da tradição pela autoridade da razão. Os humanistas ilustrados foram predominantemente deístas, com raras exceções, como a do materialismo do barão de Holbach. Mas enfrentaram a religião revelada e mostraram-se profundamente críticos do cristianismo, tal como o propagava a Igreja. Voltaire (1694-

-1778) converteu a desmistificação do poder eclesiástico em sua missão principal (*écrasez l'infame*), opondo aos mitos religiosos a “religião natural” que se encontra inscrita no coração do homem, manifestando-se na harmonia cósmica. Os enciclopedistas, com Diderot (1713-1784) e d’Alembert (1717-1783), esforçaram-se por realizar uma gigantesca tarefa de acumulação e sistematização do saber humanidade, promovendo a ciência e a cultura, como substituição aos mitos religiosos e às tradições obscurantistas, como uma forma de instaurar a boa sociedade.

Locke (1632-1704), Montesquieu, Rousseau e Jefferson (1743-1826) conceberam a boa sociedade como sendo o produto da livre associação entre os homens, nascidos livres, que preservam sua liberdade mediante leis e regimes de governos eleitos livremente. Essas ideias comandarão a adesão de todas as mentes europeias educadas, e se converterão no motor propulsor da Revolução Francesa, bem como do parlamentarismo britânico e do reformismo democrático da primeira metade do século XIX.

O humanismo da Ilustração, embora talvez menos intenso do que o humanismo renascentista em suas expressões individuais, foi mais amplo. Além de suas manifestações nos escritos dos *philosophes* e enciclopedistas, que deram uma dimensão moderna à historiografia, atingiram seu mais alto ponto intelectual com Kant (1724-1804), e lograram uma extraordinária manifestação artística. Se a média da pintura do Rococó é inferior à da grande pintura barroca, Watteau (1684-1721) e Chardin (1600-1779), na França, Gainsborough (1727-1788) e Lawrence (1769-1830), na Inglaterra, Canaletto (1697-1768), Tiépolo (1696-1770) e Guardi (1712-93), em Veneza e, sobretudo Goya (1746-1828), em sua fase iluminista, marcaram um esplêndido momento da arte. Ainda, foi na música que o humanismo artístico encontrou sua maturação técnica no século XVIII, sua mais alta expressão, chegando a níveis jamais alcançados anteriormente, com Vivaldi (1675-1741), Juan Sebastian Bach (1685-1750), Gluck (1714- 1787), Haydn (1732-

-1809), o deus Mozart (1756-1791) e a primeira etapa do gênio beethoveniano (1770-1827).

A tradição humanista manteve-se durante a primeira metade do século XIX, com a incorporação da sensibilidade romântica. Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), fundador da Universidade de Berlim, Hegel (1770-1831) e Marx (1818-1883) representam momentos culminantes do humanismo do século XIX. Tal como no século anterior, a música foi uma expressão incomparável da emoção humana. Culminou com o absoluto beethoveniano, que teve sua manifestação suprema na maturidade do compositor, Schubert (1797-1838), Mendelssohn (1807-1847), Schumann (1810-1856), Chopin (1810-1849), marcaram o momento mais alto do romantismo musical. A segunda metade do século, em cujo transcurso se iniciou a crise do humanismo moderno, mantém, ainda nessa época, o alto nível do humanismo musical, com Wagner (1813- 1883), em sua heroica expressão e Brahms (1833-1897) na última manifestação da harmonia clássico-romântica.

O humanismo e sua crise

Da Grécia a Goethe, de Fídias a Canova, de Polignoto a Goya, da canção grega a Beethoven, em todas suas mutantes manifestações históricas o humanismo, como disse Pico della Mirandola, foi uma afirmação da dignidade do homem. Em suas diversas manifestações, conforme a época histórica ou o meio de expressão – palavra, mármore, cor, música – o homem foi celebrado por sua liberdade racional, por sua transcendência às circunstâncias e à sua própria estrutura psicofísica.

Explícita ou implicitamente, a tradição humanista baseou-se num sentido generalizado da harmonia, abarcando desde a harmonia cósmica das esferas à harmonia do corpo humano e à possível harmonia da vida humana e da sociedade. Mesmo em suas expressões e momentos mais utópicos, o humanismo – da visão

que Péricles tinha de Atenas às propostas da cidade ideal, porque em conformidade com o cristianismo com Agostinho e os padres da Igreja, ou em conformidade com a razão, com Thomas Morus ou com os *philosophes* – sempre esteve plenamente consciente da distância que separa a realidade corrente da sociedade e do que nela seja a vida humana, do ideal humanista da sociedade e das condições de vida. Essa distância não é, porém, compreendida como expressão ou produto de uma falta de harmonia natural ou inata, e sim como a consequência das distorções provocadas pela malícia e pelas instituições injustas. Tais distorções podem ser superadas, a nível individual, pela *areté*, pela *virtù* que domina a fortuna, por uma resistência estoica que se sobrepõe a todas as vicissitudes. Pode ser superada, coletivamente, através da desmistificação das crenças obscurantistas e práticas despóticas, mediante a imposição dos princípios da razão.

Enquanto perdurou a confiança na harmonia universal e na força da razão, perduraram também as formas clássicas do humanismo. Essa confiança na razão e na harmonia universal entrou em crise a partir do último terço do século XIX. Nietzsche (1844-1900) luta contra o humanismo socrático e o humanismo cristão em nome da vontade de poder e de uma transmutação dos valores que supere as morais piedosas, instaurando uma ética da excelência dos homens superiores, do super-homem. Freud (1856-1939) desmistificou a autonomia da razão, revelando a medida em que o homem é levado por seu instinto, pelo impulso erótico e por seu medo da morte.

As sociedades europeias do último terço do século XIX tiveram, com a expansão da Revolução Industrial, do comércio internacional e do colonialismo, uma prosperidade crescente que, no entanto, se concentrava em uma minoria de empresários e capitalistas. A imensa maioria da população ou continuava recebendo modestíssimos rendimentos do trabalho agrícola, ou se via submetida, com salários de mera subsistência, a um extenuante trabalho fabril, que explorava implacavelmente crianças e mulheres.

Esse capitalismo selvagem suscitou a reação dos liberais com consciência social, como John Stuart Mill (1806-73), dos socialistas moralistas como Proudhon (1809-1865) e, sobretudo, de Karl Marx (1818-1883). Marx dedicou sua vida ao esforço de exercer uma crítica da sociedade burguesa, desde suas geniais instituições sociofilosóficas, nos *Manuscritos de Paris*, de 1844, em *A ideologia alemã* (1845-46) e no *Manifesto comunista* (1848), até seu extenso e inacabado estudo *Das Kapital*, cujo primeiro volume foi publicado em 1867, e onde defendia uma interpretação da economia que não seria confirmada pelo subsequente desenvolvimento da ciência.

Sua crítica da sociedade burguesa só veio a produzir efeitos práticos muitos anos depois de sua morte. No entanto, importantes movimentos sociais começaram a causar um crescente impacto, do sindicalismo aos diversos ramos do socialismo, que culminaram, sob os efeitos da Primeira Guerra Mundial, na Revolução Russa, em 1917. Antes dessa data, Lloyd George iniciou, com o “Insurance Act” de 1911 e com a ala radical do liberalismo, a construção do que se converteria mais tarde no *welfare state* britânico. O socialismo revisionista formulado por Bernstein no início do século XX (*Socialismo evolutivo*, 1909) pouco a pouco iria tornar-se o grande movimento da social-democracia, que iria dominar a quadro político europeu depois da Segunda Guerra Mundial. A crítica ao capitalismo selvagem e a proposta de uma sociedade equitativa ultrapassaram as fronteiras das diversas modalidades do socialismo, convertendo-se em uma posição comum dos movimentos políticos de inspiração cristã-democrata e social-liberal.

A tradição humanista procedente da Ilustração foi profundamente afetada pelos movimentos intelectuais e sociais do final do século XIX e início do século XX. Foram os alvares de um período histórico marcado pela crise da crença na harmonia universal. As éticas de solidariedade, base fundamental do humanismo, se viram assaltadas por Nietzsche e os teóricos da violência, movimento que culminaria no nazifascismo. O supremo valor da liberdade racional, base fundamental do

próprio humanismo, sofreu ataques devastadores de Freud e, posteriormente, da psicologia do *behaviourism*. O harmonioso universo de Newton tornou-se o universo da relatividade de Einstein e da mecânica quântica de Max Planck, convertendo-se posteriormente no caótico cosmos produzido pelo Big Bang.

No contexto desse quadro de crise, a cultura ocidental, analisada por Sorokin em sua teoria sobre o *late sensate*, inverteu a tendência construtiva da tradição humanística e foi levada a um processo de crescente desestruturação. Desestruturou-se a visão do mundo, que passou a ser constituída por uma infinidade de disciplinas científicas particularistas, tornando inconcebível qualquer esforço de uma nova síntese, como os realizados pelos enciclopedistas, por Kant e Hegel. Desestruturou-se a arte. A música, com o atonalismo de Schoenberg (*Pierrot Lunaire*, 1912) e de Alban Berg (*Wozzeck*, 1925). A pintura, com o Expressionismo de Munch, Kirchner, Emil Nolde e Kokoschka, com o cubismo de Picasso, o abstracionismo de Mondrian, o surrealismo de Jean Arp, Tanguy, Miró, e a conversão final da pintura em ação, através da *action painting* de Mathieu. A literatura, com Joyce e a dissolução da narrativa no fluxo do subconsciente.

Diante desse processo de desestruturação do mundo e do homem, a reação do humanismo foi basicamente a de renunciar a uma nova tentativa para alcançar a compreensão sintética da realidade – com exceção dos esforços realizados por Whitehead (1860-1947) – concentrando-se no território das disciplinas humanas e sociais.

O humanismo do final do século XIX e da primeira metade do século XX converteu-se em um social-humanismo. Alguns pensadores, como Sartre (1905-1980), acreditaram que era possível expressar esse social-humanismo em termos marxistas e, durante um longo tempo, persistiram em sua convicção de que o estalinismo era uma distorção do leninismo, e de que a União Soviética pós-estalinista iria encaminhar-se para um socialismo

humanista. A repressão da Primavera de Praga (1968) desmentiu essas expectativas. Outros pensadores inclinaram-se para a social-democracia de Willy Brandt. Outros ainda, como Ortega y Gasset (1883-1955) ou Bertrand Russel (1872-1970), para um social-liberalismo, que permitiria combinar as manifestações da excelência pessoal com a proteção social dos setores de baixa renda. O humanismo contemporâneo, de Cassirer (1874-1945) e Schweitzer (1875-1965) a Habermas (1934), como social-humanismo ou sob distintas modalidades, apesar de manter-se fiel ao fundamento básico de todos os humanismos, ou seja, a crença na dignidade do homem e sua intransigente defesa, não conseguiu conter o processo de desestruturação da visão do mundo, nem superar as contradições resultantes dessa visão.

A sociedade tecnológica de massas

Se a sociedade tecnológica de massas é um fenômeno contemporâneo, caracterizado plenamente depois da Segunda Guerra Mundial, a presença das massas, como já mencionado, fez-se sentir desde os antigos impérios orientais. O surgimento das massas é um fenômeno social que apareceu a partir da consolidação de um processo civilizador de longo alcance. A concentração urbana, apoiada por vasta produção de alimentos a partir de uma agricultura bem organizada, tal como na antiga Mesopotâmia, suscitou a formação das massas. Ocorreu dessa maneira na Babilônia e, em condições diferentes, nos reinos helenísticos e na Roma Imperial. Muito pelo contrário, não existem massas, seja nas civilizações que não geram importantes concentrações urbanas, como a grega, seja em processos civilizadores ainda não consolidados, com modestos níveis de urbanização, como na Europa posterior à queda do Império Romano do Ocidente, até meados do século XIX.

A sociedade tecnológica de massas contemporânea caracteriza-se por um alto grau de urbanização, que chega a 95% da população total, frequentemente concentrada em megacidades

que contam com muitos milhões de habitantes, como México, São Paulo, Xangai, Nova York. Por outro lado, também se caracteriza, diferentemente do que ocorreu com as massas da Antiguidade, por um sistema de apoio que depende totalmente de uma tecnologia complexa que assegura a distribuição de energia, comunicações quase instantâneas e meios de transporte massivos e extraordinariamente velozes.

Essa sociedade de massas está estruturada de maneira burocrática e corporativista, contando com um pequeno e decrescente setor de profissionais autônomos. As grandes empresas e o setor público operam de maneira burocrática, seguindo um modelo que, em sua forma inicial, já fora identificado por Max Weber. A pequena empresa, que continua a ser responsável por um alto coeficiente de emprego, opera de maneira semelhante à do século passado, embora utilize com frequência modernos métodos de gestão. Todavia seus empregados, salvo nos países em que o regime legal não é muito significativo, estão sindicalizados e agem de acordo com seus interesses corporativos, sem que exista o antigo vínculo afetivo com seus empregadores.

A sociedade tecnológica de massas contemporânea é o resultado da evolução de um processo profundamente afetado pela influência decisiva de três fatores principais: a concentração urbana, a domesticação social do capitalismo e o progresso contínuo da tecnologia. A concentração urbana aumentou a partir de meados do século XIX. A domesticação social do capitalismo iniciou-se, sob pressão dos sindicatos e movimentos de inspiração socialista, com as medidas sociais do último bismarckismo, acentuando-se com as reformas de Lloyd George e a pressão dos *fronts populaires* do primeiro terço deste século, aperfeiçoando-se com o *Welfare State* que surgiu após a Segunda Guerra Mundial. O progresso tecnológico acelerou-se a partir do final do século XIX, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial.

A revolução industrial instaurou, como mencionamos anteriormente, um capitalismo selvagem que, por sua vez, provocou a reação socialista. A história do socialismo, de Marx até a implosão da União Soviética, seguiu, em sua parte fundamental, duas vertentes: a autoritária, dirigida pelo princípio da eficácia e a necessidade de defender a pátria do socialismo real contra as agressões do mundo capitalista, e a humanista, que foi inspiradora do próprio Marx apesar de seu cientificismo oitocentista, que desembocou na social-democracia posterior à Segunda Guerra Mundial. O comunismo soviético, embora se expressando de maneira frontalmente hostil ao socialismo democrático – provocando, entre outros efeitos, a ruína da República de Weimar – beneficiou-se, até sua crise, do idealismo humanista que animava, de maneira geral, as teses socialistas. Por sua vez, o socialismo democrático e sua filosofia social-humanista, embora renegando frontalmente o socialismo soviético, beneficiou-se também, até a crise deste último, com suas realizações concretas, desde a vitória soviética sobre a Alemanha nazista, até a gesta espacial inaugurada pelo Sputnik.

A crise do socialismo soviético, de final dos anos 80 ao início dos anos 90 teve, entre outros efeitos, o de afetar profundamente a ideologia socialista, inclusive em sua vertente democrática. O socialismo foi a última religião leiga do mundo, incorporando em sua versão social-humanista os ideais da Ilustração, inclusive no que se refere a sua versão progressista e perfeccionista da história, combinando a ideia e a prática do desenvolvimento tecnológico, que no século das luzes ainda se vislumbrava de maneira incipiente. Durante a vigência da ideologia socialista, o mundo ocidental – ou sob influência ocidental – proporcionou aos homens duas grandes alternativas. Para aqueles que estavam em condições favoráveis no *statu quo* da sociedade capitalista, manteve-se a possibilidade de alcançar êxito econômico, mediante o qual combinavam-se os benefícios do consumismo com o prestígio do êxito e a manifestação “timótica” de uma excelência pessoal. Para os que não tinham condições favoráveis, o socialismo surgiu, imediatamente,

como uma modalidade ética e prática para melhorar o mundo, com a promessa de sua presumida inevitabilidade histórica num prazo mais longo.

A desestruturação das crenças socialistas privou a sociedade contemporânea de seu último projeto coletivo para o homem. O consumismo e o carreirismo burocrático continuam a oferecer a um grupo minoritário de homens satisfações imediatas e um espaço institucionalizado para o exercício da vontade de poder. Todavia, o consumismo padece de duas limitações irremediáveis: a nível individual, é oco, não dispõe de condições para dar satisfação aos anseios humanos mais profundos e se apresenta como totalmente vão diante de situações trágicas com que, inevitavelmente, o homem se defronta. A nível coletivo, é uma proposta falsa, largamente desmistificada, já que os atuais níveis de consumo das minorias prósperas das sociedades acomodadas não se mostram suscetíveis de qualquer generalização mais ampla.

A desestruturação da visão do mundo, iniciada no último terço do século XIX, privou o homem, com a desestruturação final do ideal socialista, no contexto da sociedade tecnológica de massas, de projeto e de sentido. O homem se tornou uma peça, intrinsecamente sem valor próprio, do aparelho existencial de massas. O homem se tornou, de presidente a operário, uma simples função. O homem se tornou descartável. A gravidade dessa situação não está propriamente no fato de que caracteriza o momento histórico atual, e sim no fato de que não é um produto de contingências circunstanciais e sim do próprio desenvolvimento cultural do homem. Tal como observou Sorokin em sua *Dynamics of Civilizations*, o desenvolvimento cultural do homem foi, historicamente falando, um processo de contínua dessacralização do mundo. O cosmos mágico da Mesopotâmia e do Egito antigos cede lugar ao logos grego, cujo sentido de transcendência eidética converte-se, com o cristianismo, em transcendência ontológica, levando à dessacralização da natureza. A natureza dessacralizada permite o desenvolvimento da ciência e da tecnologia. O produto

final do desenvolvimento científico-tecnológico, que culmina no processo de dessacralização do mundo, leva a um cosmos desprovido de sentido, em cujo âmbito o homem da sociedade tecnológica de massas permanece desprovido de projeto, perdendo seu próprio sentido e se converte no homem descartável.

A problemática

O mundo contemporâneo enfrenta cinco problemas básicos. Um, de caráter ético-cultural, decorre da perda de todos os valores transcendentais e transcendentes – a verdade, o justo e o belo. Quatro, de caráter socioempírico: 1) o de uma estável e confiável compatibilização da legitimidade democrática com a racionalidade pública; 2) o da administração racional e equitativa da ecologia; 3) o da incorporação à modernidade e ao desenvolvimento das sociedades e dos estratos atrasados; e 4) o de uma eficaz e equitativa administração internacional dos interesses gerais da humanidade, levando a uma otimização mundial da qualidade de vida.

Nos países mais desenvolvidos, a sociedade tecnológica de massas organizou-se como uma democracia de massas. A convicção de que a democracia era uma condição necessária para alcançar a legitimidade política universalizou-se. Historicamente, observa-se como sociedades de notáveis convertem-se, no mundo ocidental, em democracias de notáveis, de meados do século XVIII a meados do XIX. Em seguida, essas sociedades converteram-se em sociedades de classe média e, paulatinamente, de meados do século XIX ao início do XX, em democracias da classe média. Finalmente, essas sociedades converteram-se em sociedades de massas e, no mundo ocidental, do primeiro ao segundo pós-guerra, generalizou-se a constituição das democracias de massa.

Em geral, o problema das democracias, particularmente das democracias de massas, consiste no fato de que a legitimidade do poder, resultante do regime democrático, não conduz *per se* à racionalidade pública. Esse problema já havia sido identificado

por Aristóteles em sua *Política*, e persiste em nossos dias. O autoritarismo, no entanto, além de inerentemente ilegítimo, tampouco conduz *per se* à racionalidade pública. Ora, o requisito da racionalidade pública, extremamente importante para qualquer sociedade, converte-se, para as sociedades tecnológicas de massas, em sua estrita condição de sobrevivência. Enquanto a boa administração de seu sistema de irrigação constituía uma condição necessária para a sobrevivência das massas mesopotâmicas, a boa administração do sistema tecnológico de que dependem as massas contemporâneas é, num sentido ainda mais rigoroso, a condição essencial para sua sobrevivência. Todavia, numa certa medida as massas antigas podiam migrar para regiões melhor providas de alimentação, e também, como efetivamente aconteceu, acumular grãos durante os anos férteis para compensar as más colheitas. Podemos acrescentar a esse fato que a boa administração da irrigação era uma tarefa simples e que dependia exclusivamente da preservação do poder real. Nas sociedades contemporâneas de massas essa boa administração é uma tarefa extremamente complexa, exigindo ao mesmo tempo um adequado funcionamento do *hardware* de toda uma rede interdependente de subsistemas técnicos e uma gestão competente dos *softwares*, tanto técnicos como econômicos e sociopolíticos.

Em nossos dias, algumas sociedades democráticas de massas conseguiram alcançar condições estáveis e confiáveis de compatibilização do sistema democrático com um nível satisfatório de racionalidade pública. É o caso de diversos países europeus, de alguns países da antiga Commonwealth britânica, e, em menor grau, dos Estados Unidos, e do Japão, sendo raros outros exemplos, a China constituindo um caso aparte. Os países que não conseguiram atingir essa compatibilização, a grande maioria, formam o contingente do subdesenvolvimento em nossos tempos, estando precisamente subdesenvolvidos devido à deficiência de sua racionalidade pública.

Se examinarmos os fatores que levaram à compatibilização da legitimidade democrática com níveis satisfatórios de racionalidade pública, observaremos que, além de outras condições, este fato se baseia em dois pontos principais. O primeiro, que provém de maneira geral do século passado, é a universalização da educação popular. Em praticamente todos esses países todos os adultos completaram o primário, e a maioria também o secundário, paralelamente a uma formação técnico-profissional, sem contar uma apropriada parcela de pessoas com formação universitária. O segundo ponto que, de maneira geral, se concretiza após a Segunda Guerra Mundial como resultado do *welfare state*, foi a considerável redução das brechas sociais. Nesses países o salário mais alto não é em média mais de vinte vezes superior ao salário mais baixo, frequentemente apresentando proporções de um para dez e até de um para cinco. É nos países subdesenvolvidos que as proporções chegam a um para 200 ou até para 1.000.

A redução das brechas sociais para níveis aceitáveis, com a adequada proteção dos setores de baixa renda, gera uma sociedade onde todos são solidários com a boa administração. A universalização da educação popular proporciona às pessoas um entendimento satisfatório dos problemas coletivos que enfrentam, levando-as a opções racionais. Assim, está assegurada uma razoável compatibilização estável da legitimidade democrática com a racionalidade pública.

O segundo macroproblema de caráter socioempírico enfrentado por nossos tempos pode ser abordado de maneira extremamente simples. Trata-se do fato de que a sociedade industrial passou, nas últimas décadas, a um nível de agressão da biosfera crescentemente superior à sua capacidade espontânea de reequilíbrio. Os eflúvios poluidores lançados anualmente nas águas e no ar, bem como os efeitos produzidos sobre a camada protetora de ozônio, afetam severamente a ecologia do planeta. Calcula-se que provocarão danos irreversíveis num prazo muito curto, historicamente falando, de cerca de 40 anos, se não se

adotar imediatamente uma série de medidas para a preservação da biosfera. Existe um consenso teórico mundial a esse respeito, a que se chegou durante a primeira deliberação importante que teve lugar durante a Rio-92, mas quase nada está sendo feito nesse sentido. O planeta corre o risco de tornar-se inabitável no século XXI.

O terceiro macroproblema também socioempírico pode ser abordado de maneira sintética. Trata-se do fato de que, devido a um déficit de racionalidade pública – além de outros fatores – a maioria do mundo continua em condições de grande atraso e subdesenvolvimento. No entanto, o mundo não será viável se continuar a existir a brecha Norte-Sul e grande estratos de excluídos. As pressões migratórias do Sul para o Norte vão tornar-se tão irresistíveis quanto as pressões migratórias dos bárbaros sobre o Império Romano. O Norte – e neste os setores afluentes – enfrentam o dilema de serem incapazes de preservar, concomitantemente, seus valores civilizados e seu alto nível de prosperidade, se continuarem cercados por uma imensa e crescente população de miseráveis e ignorantes. Para frear as pressões migratórias e a criminalidade, ver-se-ão forçados a tomar medidas extremamente duras que implicam, direta ou indiretamente, em formas de genocídio, que afetarão seus valores internos. Para preservar esses valores, terão, ademais de problemas domésticos, de aceitar a entrada de migrantes do Sul em proporções desestabilizadoras.

O problema tornou-se nitidamente visível nos países europeus mais ricos e, em grande medida, também nos Estados Unidos. A única solução existente no plano internacional consiste na realização, pelo Norte, de um esforço sistemático, contando com o máximo apoio possível dos setores ilustrados do Sul, para a modernização e o desenvolvimento das sociedades subdesenvolvidas. Na prática isso implica em uma combinação maciça da educação popular com maciça criação de empregos, mediante transferência de capital e tecnologia, bem como na implantação no Sul de um sério programa de disciplina demográfica.

Sem subestimar as dificuldades práticas, existem razões teóricas e experimentais que justificam a convicção de que um esforço sério, e não meramente retórico como o atual, mediante o qual o Norte promova a modernização e o desenvolvimento do Sul, obrigará os dirigentes sulistas a tomar as necessárias medidas no que toca a educação popular e a disciplina demográfica. Medidas equivalentes são requeridas, no plano doméstico, para a incorporação dos setores marginalizados.

O quarto macroproblema socioempírico, supramencionado, em traços gerais, é bastante simples. Trata-se, em suma, do fato de que a planetarização das relações econômico-sociais do mundo contemporâneo, que conta com comunicações instantâneas e transportes velozes, não permite mais que os problemas coletivos da humanidade, além dos ecológicos, tais como aqueles relativos à saúde, educação, regulamentação de intercâmbios, sejam submetidos a uma infinidade de decisões nacionais soberanas. Os países do mundo contemporâneo convertem-se, quer o queiram ou não, em municípios da civilização planetária, e não podem deixar de delegar a um sistema internacional eficaz e equitativo a normatização e a administração dos grandes interesses coletivos da humanidade. As Nações Unidas foram criadas para esse fim e podem fazê-lo se se alcançar o necessário consenso internacional que lhes confira os meios de ação necessários para tanto. Não o fazer submeterá o mundo a crescentes níveis de caos e de conflito, afetando a qualidade de vida de todos os países. Ao contrário, fazê-lo, conjuntamente com a implantação de uma política de modernização e desenvolvimento do Sul, levará, em prazos historicamente curtos, à universalização de uma boa qualidade de vida.

Pode-se criar um novo humanismo?

O grande problema ético-cultural, conducente ao niilismo contemporâneo, a partir de Nietzsche, de Heidegger e dos

pós-modernos, reside no fato de que somente um novo humanismo permitirá recuperar o valor do humano.

A pergunta sobre a possibilidade histórico-social da criação de um novo humanismo na sociedade tecnológica de massas, que não implique na mera sobrevivência residual da tradição do humanismo clássico, está vinculada, no tange a seus requisitos empíricos, primordialmente às quatro questões precedentemente mencionadas.

Ademais do necessário atendimento, como pré-requisito empírico, dos quatro grandes problemas precedentemente mencionados, um novo social-humanismo não poderá ser uma mera reiteração do humanismo clássico, apesar de identificar-se com ele. Tampouco poderá ser uma mera reedição do socialismo democrático, que não conseguiu enfrentar a problemática da competitividade contemporânea.

O novo humanismo, para ter vigência e validade, terá de surgir de uma visão não harmoniosa do mundo, consciente de que o cosmos não tem sentido e de que a harmonia universal não existe. Consciente da instintividade do homem e dos condicionamentos da razão. O novo humanismo terá de ser intrinsecamente compatível com a ciência contemporânea e as atuais exigências tecnológicas da sociedade de massas.

Para um novo humanismo, a questão fundamental reside na deliberação, pelo homem contemporâneo, da reafirmação, com plena consciência científica, da dignidade do homem e do fato de deter uma liberdade racional que transcende os próprios fatores e as próprias circunstâncias de sua formação. Em vez de se formular, como no século XVIII, como resultante de uma harmonia universal, que sabemos não existir, terá, muito pelo contrário, de ser formulado como uma livre opção, pelo homem, da reconstrução racional e equitativa do mundo humano. O cosmos é estulto. Mas, num prazo extremamente prolongado, em termos humanos – embora brevíssimo em termos cósmicos – o

homem poderá exercer sua liberdade racional sobre a Terra e esta poderá, por livre determinação do homem, converter-se, graças à ação humana, num planeta inteligente e equitativo. Dentro do curto prazo astronômico e do longo prazo histórico, o homem é um semideus. Demiurgo de seu próprio hábitat, poderá convertê-lo numa morada extremamente civilizada e decente para todos os homens.

A história nos revela a rotatividade das épocas construtivas e destrutivas. O Helenismo conseguiu, a partir da consciência e da afirmação do logos, reconstruir o mundo antigo em conformidade com seu projeto. O Cristianismo reconstruiu o mundo helênico-romano, bem como o bárbaro, numa nova dimensão de solidariedade. O Renascimento configurou um mundo dirigido pela *virtù* e pelo desejo do belo. A Ilustração superou os despotismos e as crenças obscurantistas, construindo um mundo luminoso.

A desestruturação do mundo, característica do ciclo cultural que surgiu no final do século XIX e predomina no nosso, pode ser substituída por um humanismo constituído por um novo projeto humano, orientado para a construção de um mundo inteligente e equitativo. A construção desse mundo converteu-se em condição necessária à sobrevivência das formas civilizadas de vida no planeta. Nada nos permite prognosticar que esse novo humanismo chegará a ser construído e a predominar. Muito pelo contrário, as tendências atuais inclinam-se na direção oposta. O possível novo humanismo não resultará de propensões predominantes observáveis em nosso tempo, e sim, precisamente, de uma rejeição raciovoluntarista dessas propensões. Uma rejeição necessária e possível, apesar de estatisticamente menos provável.

A história, todavia, é uma sequência de rupturas de probabilidades, que ocorrem no momento em que aparecem novas macrocircunstâncias, tais como calamidades naturais (explosão da ilha de Tera) ou humanas (invasão de bárbaros), ou decisivas inovações tecnológicas (invenção da pólvora), bem

como o surgimento de personalidades extraordinárias, tais como Moisés, Confúcio, Buda, Alexandre, São Paulo, Maomé, que mudam o paradigma vigente. O neo-humanismo, como um social-humanismo cientificamente lúcido e tecnologicamente eficaz, é tão improvável quanto indispensável e perfeitamente factível. Ter consciência destes aspectos é um passo dado em direção a sua instituição.

6. TRANSCENDÊNCIA, HOMEM E MUNDO (2002)*

I. Introdução

Transcendência

Segundo José Ferrater Mora, em seu clássico *Diccionario de filosofía*, transcendência se refere ao ultrapassamento de um ser por si mesmo. Para Aristóteles e os escolásticos, impunha-se a distinção entre *actio immanens*, que permanece no próprio sujeito e *actio transiens*, que ultrapassa o sujeito e se exerce sobre algo mais. Sto. Agostinho definia a transcendência como o que faz de sorte a que um ser, permanecendo como é, saia de si mesmo.

O fenômeno da transcendência é usualmente relacionado com a liberdade humana e com o transcendente absoluto, Deus. A transcendência, no entanto, é um fenômeno ou processo de ordem geral. É algo que se verifica quando (em determinadas circunstâncias implicando, entre outros aspectos, um equilíbrio homeostático de fatores causais) a orientação de um processo supera o patamar de seus fatores condicionantes, alçando-se a um

* Conferência no Seminário Internacional sobre "Latinidade e Herança Islâmica", da Academia da Latinidade, no Rio de Janeiro, 10 a 13 de setembro de 20002. Originalmente publicada na coleção *Textos de Referência*. Rio de Janeiro: Educam, 2002.

patamar de maior complexidade, numa série que se ultima pela substituição dos fatores condicionantes por um projeto motivador.

Transcendência é a conversão de um processo em projeto, tanto conscientemente, como em termos puramente objetivos. Quando conscientemente, lidamos com a transcendência como liberdade humana. Quando de forma puramente objetiva, lidamos com um fenômeno macroimamente próprio a todos os processos vitais que constitui o fenômeno da transimanência. Trata-se do processo que leva, em determinadas condições, determinadas moléculas a se converterem em células, determinadas células em organismos, determinados organismos em vegetais e animais e finalmente no homem.

Divindade

Desde os primórdios do *Homo sapiens* formou-se uma crença em espíritos dotados de poderes, que habitavam a realidade circundante, maléficos uns, benéficos outros. O homem paleolítico se exercitava em buscar os favores dos espíritos benéficos e exorcizar, magicamente, os malévolos.

No trânsito do Paleolítico ao Neolítico, processou-se uma concentração dos principais espíritos benéficos, gerando deusas da fertilidade e outras divindades. Com o advento das civilizações, formaram-se os panteões divinos que, na civilização helênica, conduziu, entre outros estratos de divindades, ao círculo dos deuses olímpicos, tendo Zeus por centro.

O trânsito das religiões politeístas para as monoteístas se caracterizou pela desimanentização da divindade, que adquiriu, com o judaísmo de Moisés, o cristianismo e o maometismo, a característica de absoluta transcendência.

As religiões monoteístas criaram o conceito de um ser divino único, eterno, absoluto, onipotente, onisciente, misericordioso mas justiceiro, criador do céu e da terra, dos anjos e dos homens. A transcendência humana, na perspectiva das religiões monoteístas,

tornou-se o processo de elevação do espírito do homem à procura de Deus.

Para as culturas politeístas a existência dos deuses não era objeto de questionamento. Filósofos como provavelmente Sócrates e, seguramente, Platão e Aristóteles, relegaram os deuses tradicionais para o plano mítico e assumiram uma concepção metafísica do divino, como o Supremo Bem, ou a Causa Primeira. Foi no âmbito da civilização ocidental cristã que se formou a exigência de uma comprovação racional da existência de Deus. Característica do cristianismo medieval foi a convicção de que a verdade teológica deveria, necessariamente, corresponder à verdade racional. Daí advieram os diversos intentos de provar, racionalmente, a existência de Deus.

Sem dar mais amplo desenvolvimento a essa questão, mencione-se, apenas, o fato de que os intentos de provar, racionalmente, a existência de Deus, seguiram duas vias, a das provas *a priori*, de Sto. Anselmo a Descartes, e as provas *a posteriori*, de S. Tomás e dos Escolásticos.

Os argumentos de Sto. Anselmo consistiam em constatar que, se temos de Deus a ideia de que é o mais perfeito e o maior dos seres possíveis, então Deus necessariamente existe, porque, se não existisse, faltaria à nossa ideia de Deus a perfeição da existência e da supremacia, o que com ela não seria analiticamente compatível.

A validade da comprovação *a priori* da existência de Deus foi negada por S. Tomás, que admitiu, para tal, a necessidade de provas *a posteriori*. Hume e, mais tarde Kant, com sua diferenciação entre juízos analíticos e juízos sintéticos, mostrou como somente estes são aplicáveis à constatação da existência de algo, enquanto os analíticos se limitam a evidenciar atributos contidos no seu objeto.

Em substituição aos argumentos *a priori* S. Tomás formulou cinco argumentos *a posteriori* para provar a existência de Deus. Dois, de caráter apodítico, três fundados no princípio da razoabilidade. De caráter apodítico são os argumentos baseados

na necessidade de uma causa primeira, para se compreender os encadeamentos causais do mundo. São, também, o da necessidade de se admitir um fator necessário e absoluto, para se compreender o encadeamento das contingências do mundo. Os argumentos fundados no princípio da razoabilidade são os que se apoiam na constatação de que o mundo está ordenado finalisticamente, o que pressupõe um ordenador divino. São os que, levando em conta a ordem moral, dela deduzem a necessidade de um legislador divino. São, finalmente, as múltiplas experiências da presença do divino, nos milagres e na contemplação mística de Deus.

Tive a oportunidade, em um trabalho denominado “Transcendência e mundo, na virada do século”, publicado em meu livro *Brasil, Homem e Mundo: reflexão na virada do século* (Rio de Janeiro: Topbooks, 2000), de discutir amplamente a questão da existência de Deus. Remetendo os interessados àquele estudo, limitar-me-ei, presentemente, a assinalar o fato de que os argumentos apodícticos de S. Tomás repousam na presunção de que o mundo foi criado por um ato deliberado, prévio ao mundo e transcendente do mundo, somente possível por obra de Deus. A cosmologia contemporânea, entretanto, a partir de George Gamow (1904-1968), introduziu, com a convincente comprovação empírica da radiação primordial, a explicação de que o mundo resultou, há cerca de 15 bilhões de anos, do ora famoso Big Bang. Esse processo conduz a uma expansão do universo até um momento de equilíbrio entre a força expansiva e a gravidade, em virtude do qual se processa uma reconcentração do universo, que conduz a uma nova explosão, num processo infinito, no curso do qual a entropia da fase expansiva é compensada pela desentropia da fase concentradora. Subsequentemente, a cosmologia quântica introduziu com Hawking e outros o conceito de um processo de conversão, a partir das radiações do “falso vácuo”, de partículas virtuais em partículas reais, ocasionando, depois de uma vertiginosa fase de “inflação”, o Big

Bang de Gamow, e gerando um ou vários universos, que se renova ou renovam a partir de novo “falso vácuo”.

II. Transimanência

Aspecto geral

Como foi precedentemente mencionado, o processo de transcendência, em termos puramente objetivos, constitui o fenômeno de transimanência, característico da vida. Trata-se do processo mediante o qual, há cerca de 3 bilhões de anos, no oceano e na atmosfera primitivos, em determinadas condições, determinadas moléculas se converteram em células heterotróficas, que se converteram em autotróficas, num longo encadeamento evolutivo que conduziu às plantas, aos animais e ao homem. Esse processo continua aberto, sobre o longo prazo, embora, nas atuais condições, os condicionamentos decorrentes do meio ambiente se tenham tornado menos importantes do que os derivados do progresso tecnológico.

Os estudos sobre o processo evolutivo, iniciados por Lamarque e Darwin, receberam, em nossos dias, uma brilhante formulação atualizada na obra *Le hasard et la nécessité* (1970), de Jacques Monod (1910-1976). A esse estudo foram dirigidas as usuais impugnações de autores que persistem numa visão teleológica do mundo, com a improcedência característica dessa posição. Mais sérias, todavia, são as críticas de caráter estatístico-matemático, que lhe foram feitas. Segundo tais críticas, as estimativas estatístico-matemáticas mais razoáveis para que se processe, mediante combinações aleatórias, a conversão de moléculas em células heterotróficas, estas, em células autotróficas, e desse estágio se passe aos vários subsequentes, importariam num prazo muito superior aos 3 bilhões de anos que se admite como sendo o do início da vida.

Não disponho de condições para avaliar a procedência dos mais longos prazos invocados por tais críticas. Importa assinalar,

entretanto, que essas críticas não levam em conta o fenômeno da transimanência. Trata-se de um fenômeno empiricamente observável, não apenas paleontologicamente, mas também em mutações operadas em laboratório. Em virtude do mesmo, as combinações aleatórias primordiais que conduziriam à formação de células heterotróficas se tornaram muito menos aleatórias a partir desse estágio o que levou a um encurtamento dos intervalos evolutivos, conforme se alçava o patamar do processo.

É interessante observar que a lenta conversão do processo de transcendência puramente objetiva, como se observa no curso do processo evolutivo, em uma transcendência subjetiva, relacionada com a formação de um projeto motivador, tal como se verifica no exercício gratuito da liberdade humana, manifesta estágios prévios no mundo animal. São manifestações de transcendência subjetiva, nesse mundo animal, os casos observados de cães que seguem o falecido dono até sua sepultura e lá permanecem, longamente ou até morrer. Mais impressionante ainda, por se tratar de uma ave, é o caso observado por Darwin de um pássaro cego que era alimentado por seus companheiros de bando.

Transcendência do homem

É nesse primata superior, o homem, que a transcendência subjetiva, já detectável no mundo animal, atinge suas formas mais altas. É a partir dessa constatação que o homem merece, mais do que a caracterização específica de animal racional – que ele compartilha, embora em nível superior, com outros animais – a caracterização de animal transcendente. As formas primárias de transcendência, observáveis no mundo animal, como precedentemente se mencionou, atingem no homem um nível tão mais elevado e complexo que, somente neste, cabe falar-se de uma efetiva transcendência subjetiva.

A observação sincrônica e diacrônica da transcendência humana conduz, independentemente de crenças religiosas, à constatação

de que, quer Deus exista, como postulam as religiões monoteístas, quer não exista, ou seja mesmo impossível, como pessoalmente me parece decorrer do saber moderno, a transcendência humana conduz todos os homens, por mais banais e vis que sejam, e alguns homens, em nível excepcional, à capacidade de praticar atos que superam, e eventualmente contrariam, seus instintos e seus interesses egocêntricos. Um cristão ou um muçulmano diriam que a transcendência humana consiste em querer ou fazer o que Deus manda. Eu me permitiria dizer que a transcendência humana consiste, nas suas manifestações mais altas, em querer ou fazer algo que conduz à produção do divino pelo homem.

O conceito de divino comporta dupla acepção. Divino é um atributo do que Deus seja ou faça. Por outro lado, divino é a qualidade do ato ou da obra que manifeste as mais altas expressões de excelência humana. Beatrice e Laura são mulheres divinas na ótica de Dante e de Petrarca. *A divina comédia*, ou os *Sonetos a Madonna Laura*, obras divinas daqueles dois grandes poetas. Divinos Camões, Shakespeare e Goethe. Divinos são a *Crítica da razão pura*, a *Fenomenologia* e as *Lições de filosofia da história*, de Hegel, o *Concerto em Ré Menor N. 20 KV 466*, ou o *Requiem*, de Mozart, quase todas as obras de Beethoven, o *Nascimento de Vênus*, de Botticelli, os afrescos da Capela Sistina e muitas outras obras do gênio humano. Mas divinos, igualmente, a equânime racionalidade de Péricles, o indomável ímpeto e a homonoia de Alexandre, a lúcida audácia de César, a inesgotável caridade de São Francisco ou de Madre Teresa, a bondade ecumênica de João XXIII.

O divino humano é a prática ou a construção, a partir desse supremo atributo de *homo sapiens*, que é a liberdade racional, de atos e obras que superem as circunstâncias no âmbito das quais emergem e se configurem como paradigmas da excelência humana. Deus poderá não existir. O divino, esse atributo supremo da transcendência humana, tem existido e continuará a existir enquanto o homem preservar sua liberdade racional e a exercer no seu mais alto nível.

Descartabilidade e neohumanismo

Creio seria oportuno concluir estas reflexões sobre a transcendência, em suas modalidades objetiva e subjetiva, com algumas breves considerações sobre a condição do homem na intransitivamente consumista contemporânea sociedade tecnológica de massas.

A recente evolução da sociedade ocidental e a crescente e acelerada universalização desse modelo geraram uma intransitivamente consumista sociedade tecnológica de massas. A contemporânea sociedade de massas, como observou Karl Jaspers, converteu a tecnologia em sua segunda natureza e dela depende, sem se dar conta do que seja, da mesma forma como o homem antigo dependia de seu contorno natural sem conhecer biologia ou física.

A contemporânea sociedade tecnológica de massas, que se veio formando, gradualmente, no transcurso da Revolução Industrial e adquiriu suas características atuais com a revolução tecnológica da segunda metade do século XX, se tornou uma sociedade intransitivamente consumista. Ao homem medieval, que aspirava ser um bom cristão, ao homem renascentista, que visava a maximizar sua virtù e a se sobrepôr à fortuna, ao homem ilustrado do século XVIII, ao *honnête homme* do século XIX, seguiu-se o homem-massa da segunda metade do século XX. O homem-massa é, por um lado, o funcionário de um sistema produtivo ou administrativo, no qual ocupa posições que, da cúpula à base, de presidente da República ou de grande empresa a soldado ou operário, se vem caracterizando, cada vez mais, por sua descartabilidade. Não existem mais, para o sistema, pessoas individualizadas. Existem funções a serem desempenhadas. Esses funcionários são peças de um sistema, destituídos de personalidade própria e, como tal, descartáveis. Descartável é o presidente de turno, como a sentinela de turno ou o obreiro de turno. O que existe são funções.

Esse homem descartável, que não tem projeto próprio no seu contexto social, se tornou, ao mesmo tempo, um consumidor intransitivo. É o propósito de dispor de condições, ainda que mínimas, de consumo, que o impele a exercer as funções a que tenha acesso, a despeito de sua pessoal descartabilidade. Diversos regimes de aposentadoria, públicos ou privados, proporcionam nos países modernos, ao homem, independentemente de sua descartabilidade, condições de sustentar seu consumismo enquanto viver. Viver para quê? Para consumir.

O problema com que se defronta o consumista intransitivo contemporâneo, ademais de sua descartabilidade – a que esquemas de aposentadoria tendem a proporcionar um mínimo de proteção – é o fato de que tal consumismo não preenche satisfatoriamente as grandes demandas humanas. O consumismo intransitivo confere aos que dele participem um estado semelhante ao que se poderia designar de uma embriaguez não privativa dos sentidos. O consumista intransitivo se movimenta no mundo, executa suas funções, vale-se dos benefícios de sua aposentadoria, mas não preenche o vazio profundo de sua vida. Não se trata, apenas, do fato de que tal consumismo se desvanece ante as situações trágicas que necessariamente visitam a vida. Trata-se, também e sobretudo, do fato de que a vida, como tal, perde qualquer sentido, perda essa a que a embriaguez do consumismo dá apenas insatisfatória e superficial compensação. Daí a crescente demanda pelas modalidades profundas de embriaguez que são as proporcionadas pelas drogas.

Que tenderá a ocorrer com o consumismo intransitivo da sociedade tecnológica de massa? A experiência histórica nos indica, por um lado, que o consumismo contemporâneo não é a primeira e única manifestação de tal tendência. A história exhibe diversos períodos de extensivo consumismo, desde o Primeiro Período Intermediário, no Egito Antigo, de 2200 a 2050 a.C., à crise da sociedade babilônica, depois de Nabucodonosor II (604-562 a.C.) ou à crise da sociedade romana no século III A.D. Por

outro lado, a história mostra, igualmente, que um generalizado consumismo intransitivo não perdura indefinidamente. Como indicou Sorokin, em *Social and Cultural Dynamics* (1957), os períodos hipersensitivos tendem a conduzir uma sociedade ou bem a seu aniquilamento, como no caso da Babilônia sob Nabonido (555-539 a.C.), ou a uma nova fase idealista ou ideacional. A decadente cultura babilônica foi absorvida pelo *logos* helênico. A romana, pelo cristianismo.

O consumismo intransitivo da sociedade tecnológica de massas manifesta crescentes sinais de insustentabilidade. Insustentabilidade exógena, na medida em que o consumismo euro-americano não é extensível para as grandes massas do Terceiro Mundo. Insustentabilidade endógena, na medida em que crescentes manifestações de irresponsabilidade e delinquência, desde as que estão afetando grandes empresas americanas até o nível da criminalidade comum, que conduz um adulto americano, em trinta, a estar no cárcere, evidenciam a erosão da sustentabilidade de tal sociedade.

Dar-se-á, como supõe Sorokin, que a crise do consumismo intransitivo contemporâneo conduzirá a uma nova cultura religiosa? Há indícios de nova religiosidade, no mundo contemporâneo, que não se expressa, todavia, no Ocidente, por um ressurgimento das formas superiores do cristianismo. Neste, a nova religiosidade se manifesta pela expansão de seitas primárias, como a dos evangélicos, que se caracterizam por um psicologismo de massas, destituído de fundamentos racionais. Distintamente, no mundo islâmico progridem os fundamentalismos e, mais moderadamente, modalidades racionais de um neomaometismo.

Levando em conta a experiência histórica e diversas características do mundo contemporâneo, o que parece mais provável, à semelhança do que ocorreu no século IV A.D. romano, é a emergência de uma elite de poder que não se deixe dominar pelo puro consumismo e, bem assim, a eclosão de um novo humanismo,

de caráter social e ecológico, como se faz sentir nos movimentos “verdes” e em outras manifestações, particularmente da juventude.

A civilização planetária, que está em formação e dá indícios de que venha a se configurar, gradualmente, a partir da segunda metade do século que ora se inicia, tenderá a trazer características das diversas civilizações que confluem para sua formação. Tendo por núcleo a civilização ocidental tardia, incorporará importantes elementos das civilizações chinesa, islâmica e indiana, bem como das culturas africanas e indígenas. Essa civilização exigirá a formação de uma nova ética, que terá de ser compatível, por um lado, com o progresso da tecnologia e com a preservação da biosfera e, por outro, com valores superiores que restaurem o sentido da vida humana e atendam à inerente transcendência do homem. Mais provável do que a reemergência de formas superiores do monoteísmo parece ser a eclosão de um novo humanismo, social e ecológico, que torne possível a coexistência pacífica de múltiplas sociedades, num planeta que tenderá, na segunda metade do século, a ter doze bilhões de habitantes e que ou se suicidará nuclearmente ou terá de constituir uma Pax Universalis, baseada num sistema mundial minimamente satisfatório para a grande maioria dos homens.

7. BREVES REFLEXÕES SOBRE O CRISTIANISMO (2004)*

I. Introdução

O cristianismo é uma das mais inacreditáveis ocorrências da História. A partir de um conjunto de premissas teológica e filosoficamente absurdas, emergiram essa extraordinária religião, que é o cristianismo, e essa extraordinária civilização, que é a ocidental. Como foi isso possível?

Para os fins deste breve ensaio deixar-se-á de considerar essa importante preliminar que é a da existência ou não existência de Deus. Minhas ideias a esse respeito foram expostas, entre outros escritos, no quinto capítulo de meu livro *Brasil, Homem e Mundo* (Rio de Janeiro: Topbooks, 2000).

O que importa, para este breve estudo, é evidenciar o absurdo contido nas premissas teológico-filosóficas do cristianismo. Esse absurdo se refere, em primeiro lugar, ao conceito da Santíssima Trindade. Em segundo lugar, ao Cristo, tanto no que concerne sua natureza como no que diz respeito à missão que lhe é atribuída. Esses absurdos já foram detectados, desde o século II A.D., por diversas

* Originalmente publicado em *Breve ensaio sobre o homem e outros estudos* (São Paulo: Paz e Terra, 2007).

alternativas aos dogmas relacionados à Trindade e ao Cristo, condenadas como heréticas pela Igreja¹. Entre essas heresias, avultam, na denegação das três pessoas da Trindade, o arianismo, o macedonismo, o monarquismo e o sabelismo. No tocante à não divindade de Cristo, o adocionismo, o apolinarianismo, o decetismo, o monofisismo e o nestorianismo.

O conceito de Santíssima Trindade contém um primeiro absurdo que consiste na coetaneidade do Pai e do Filho. De nada vale pretender suprimir esse absurdo se atribuindo eternidade e, por tanto, atemporalidade, às pessoas da Trindade. O Filho é necessariamente gerado pelo Pai e, portanto, a ele onticamente subsequente.

O segundo absurdo da Santíssima Trindade consiste em se entender a terceira pessoa, o Espírito Santo, como constituindo o produto da relação de amor entre as duas precedentes. Trata-se de converter uma relação em substância, o que é absurdo.

O terceiro absurdo da Santíssima Trindade consiste em se considerar como compreendendo, em um só Deus, três pessoas. Admitindo-se a divindade de cada uma dessas três pessoas, ter-se-á necessariamente três deuses. Se somente uma pessoa divina existe, essa pessoa não pode ter três “egos” distintos, uma vez que o que caracteriza uma pessoa é seu único ego.

O absurdo contido no conceito de Santíssima Trindade resultou, historicamente, da necessidade de se atribuir a Jesus a condição de Deus Filho, o que levaria, necessariamente, a uma concepção binária de Deus. A introdução da terceira pessoa, como Espírito Santo, resultou da necessidade de se dar personalidade ao agente divino que fecundou a Virgem Maria. O resultado final é o insalvável conjunto de absurdos precedentemente referido.

1 Cf. CRAVERI, Marcello. *L'Eresia*. Milano: Arnaldo Mondatori, 1996; vide também DANIELEOU, Jean. *L'Eglise des premiers temps*. Paris: Ed. du Seuil, 1985 [1963].

O mesmo conjunto de absurdos se observa com relação à natureza do Cristo e a sua missão. Jesus é concebido como tendo dupla natureza, humana, porque deliberadamente se encarnou, através do Espírito Santo, na Virgem Maria. Divina, porque continuou sendo Deus. Esta última natureza se revela na capacidade de fazer milagres e, de forma última, na Ressurreição. A natureza humana se revela pelo corpo do Cristo e seus padecimentos. Essas duas naturezas são reciprocamente incompatíveis. Deus não pode sofrer, nem morrer. Dada a unidade existencial do homem, Jesus não poderia se valer de sua natureza divina para, deliberadamente, experimentar as limitações de sua condição humana, pois tal opção seria a de um Deus e, como tal, só poderia consistir numa sucessão de milagres, em cada um dos quais aparentasse sofrimento humano, que não poderia ser experimentado pelo ego divino.

Um segundo absurdo, na cristologia, consiste na declarada missão do Cristo. Encarnou-se para redimir os pecados dos homens. Ora, pecado outra coisa não é senão violação, pelo homem, de uma ordenação divina. Remissão de pecados, por Deus, só pode consistir num ato de graça que conceda absolvição aos pecadores. Supondo-se que um ser divino-humano, como Jesus, fosse capaz de efetivamente experimentar o sofrimento (absurdo precedentemente identificado), esse sofrimento, como tal, sem a graça de Deus, não absolveria nenhum pecado. Torna-se evidente, assim, o absurdo da missão de Jesus, que não precisava nem poderia se encarnar para absolver pecados.

O que é extraordinário, entretanto, é o fato de que, a partir desse conjunto de premissas absurdas, tenham emergido o cristianismo e essa extraordinária civilização que é a ocidental.

É interessante observar que as três outras religiões monoteístas – a persa, de Zaratustra; a judaica, de Moisés; e a muçulmana, de Maomé – não contêm inerentemente premissas absurdas. Ahura Mazda, o deus zoroastriano, criou o céu e a terra por sua onipotência e gerou dois espíritos, Ormazd e Ahriman,

do bem e do mal, para proporcionar ao arbítrio humano opções concretas. Jeová, emergindo, com Moisés, de precedentes concepções imanentistas, como o Deus da montanha, El, surge como espírito puro, criador do céu e da terra. Da mesma forma o Deus de Maomé, Alá, é um espírito puro, onipotente, onisciente e infinitamente bom.

O único elemento de absurdo que as três outras grandes religiões monoteístas compartilham com o cristianismo, consiste em atribuir a seu respectivo Deus características de onipotência, onisciência e infinita bondade, que seriam incompatíveis com a decisão de criar o mundo. Como poderia um ser com essas características criar, gratuitamente, um ser contingente como o mundo, quando, por sua natureza absoluta, estaria necessariamente se autocontemplando? O mundo, para Deus, resulta ser um brinquedo, e Deus não pode brincar, ou seja, distrair-se de si mesmo. Por outro lado, sendo onisciente, Deus saberia que, ao criar o mundo, estaria criando um âmbito de sofrimento e de morte e, para muitos, de eterna danação, algo incompatível com sua bondade absoluta.

II. Aspecto histórico

O cristianismo, distintamente do que ocorreu com as três outras grandes religiões monoteístas, não é uma religião imediatamente revelada. É uma religião que se foi gradualmente formando, no curso do primeiro século. Jesus jamais se declarou Filho de Deus e sim Filho do Homem, nem se apresentou como instituindo uma religião e sim uma prática ética. A única vez, de acordo com os Evangelhos, em que sua divindade entra em jogo é quando Pilatos lhe pergunta: “Tu és Deus?” A resposta de Jesus, “Tu o disseste”, não assume sua divindade, mas desloca para Pilatos essa afirmação.

Diversamente, todas as declarações de Jesus, na sua pregação ou no Calvário, notadamente suas queixas finais de abandono³, são no sentido de se considerar um mensageiro humano de Deus cuja mensagem ele, como profeta, buscava transmitir em suas pregações e seus atos. Foi a partir da Ressurreição que Pedro e os apóstolos se convenceram de que Jesus era Filho de Deus. A Ressurreição, todavia, relativamente a uma pessoa como Jesus, cuja realidade histórica é extremamente tênue e só recentemente está recebendo alguns esclarecimentos⁴, não tem nenhum elemento de comprovação, como não o poderia ter. A Ressurreição decorreu da vontade de nela acreditar, por parte de Pedro e dos apóstolos, que não haviam tido a coragem de defender Jesus e disso profundamente se arrependeram⁵.

É extremamente interessante se acompanhar a gradual formação do cristianismo como religião. Reconhecidamente, o passo decisivo foi tomado por São Paulo, cuja conversão, que constituiu o ápice de um fenômeno psicológico sobre o qual não se dispõe de dados, levou um homem de gênio e de excelente formação cultural a construir a doutrina da nova religião, a partir de sua convicção pessoal na efetividade da Ressurreição e a impô-la aos ainda judaizantes apóstolos. Com São Paulo surge o cristianismo como nova proposta religiosa.

A nova religião se desenvolve como uma seita que a ela incorpora, sobretudo, judeus helenizados. A análise do cristianismo primitivo é uma tarefa extremamente complexa, que só recentemente está adquirindo satisfatório nível de *scholarship*⁶.

3 Cf. Mateus, 26:38,39,42; Marcos 14:20; Lucas, 22:42.

4 Cf. CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: HarperOne, 1993.

5 Cf. a respeito SHEEHAN, Thomas. *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity*. New York: Dosser Press, 1990 [1965].

6 Cf. BULTMANN, R. *Le christianisme primitif*. Paris: Petite Bibliotheque Payot, 1969 [trad. do alemão]; e MESLIN, Michel; PALANQUE, Jean-Rémy (orgs.). *Le christianisme antique*. Paris: Armand Colin, 1967; MARROU, Henri-Iréné. *L'Eglise de l'Antiquité Tardive*. Paris: Ed. du Seuil 1985 [1963]; GEOLTRAIN, Pierre (org.). *Aux origines du christianisme*. Paris: Gallimard, 2000.

Ela requer, entre outras exigências, o estudo da patrística inicial, de São Jerônimo a Sto. Agostinho. Ela exige uma análise psicossociocultural do cristianismo primitivo e de como, ante uma cultura romana permeável a todas as religiões e absolutamente tolerante com a outra grande religião monoteísta, o judaísmo, o cristianismo veio a ser discriminado. Não pode haver nenhuma dúvida, a esse respeito, de que a perseguição aos cristãos não teve o menor caráter religioso nem se dirigiu a suas convicções teológico-filosóficas, mas unicamente à prática do repúdio do culto cívico dos imperadores, o que representava, na época, o equivalente a uma traição à ordem romana. Os cristãos primitivos foram, politicamente, o equivalente dos fundamentalistas muçulmanos do mundo atual vistos pelos ocidentais e, como estes, suspeitos de atos antissociais.

Impressiona, por outro lado, o heroísmo dos mártires cristãos – assemelhados, politicamente, aos homens-bomba muçulmanos de hoje – fato esse que demonstra a profunda convicção daqueles cristãos, ademais da destes. Para se compreender esse fenômeno é necessário um aprofundado entendimento das condições psicossocioculturais da Antiguidade Tardia. A característica mais saliente dessa Antiguidade, com o desaparecimento da polis e descrédito do paganismo tradicional, era a busca de salvação individual, seja através das crenças e cultos órficos e do neoplatonismo, seja através de religiões orientais, como a judaica, a egípcia e a persa.

O cristianismo, helenizado por São Paulo e pelos grandes padres da Igreja, oferecia ao mundo greco-romano um repertório de condições salvacionistas mais ajustado a essa cultura que as crenças orientais e mais concreto que a filosofia neoplatônica. Foi a helenização do cristianismo que lhe conferiu crescente aceitabilidade. E foi o heroísmo dos mártires que imprimiu à nova religião uma aura de seriedade e, para muitos, um sinal divino.

O momento decisivo para a vigência do cristianismo, como religião, foi sua adoção por Constantino (edito de Milão de 313), equivalente a lhe conferir a condição de religião do Império⁷. O cristianismo era então uma crença com numerosos adeptos, que havia transcendido as características do cristianismo primitivo e contava com ampla adesão nas classes médias do Império e mesmo com algumas pessoas da classe senatorial. Constituía, entretanto, uma seita comparável às que difundiam crenças orientais. Que teria ocorrido ao cristianismo, sem sua conversão em religião de Estado? Como todas as especulações ucronistas, esta comporta diversas possibilidades. O que importa considerar a esse respeito, entretanto, é o reverso da questão. O que teria ocorrido ao Império se não adotasse o cristianismo? Tudo indica que a opção de Constantino pelo cristianismo, iniciada em 312, quando de sua vitória contra Maxêncio em Roma, na ponte Milviana, foi um ato de compreensão histórica das necessidades do Império. Da mesma forma como sua opção por Constantinopla, inaugurada em 330, decorreu de seu entendimento de que essa nova capital, por sua posição topográfica e geográfica, se asseguraria, devidamente fortificada, uma prática inexpugnabilidade – como o confirmariam os mil subseqüentes anos de Bizâncio – assim compreendeu Constantino que o Império necessitava do apoio de uma religião como o cristianismo para superar suas divergências internas e instilar novo ânimo aos seus defensores, previsão essa que os fatos também confirmaram.

Apesar de se ter convertido numa religião de Estado, em que era preponderante a voz do imperador, o cristianismo manteve sua estrutura reticular, constituindo um conjunto de unidades dotadas de grande autonomia operacional, as paróquias e os bispados, fato esse que lhe preservou uma elevada autonomia religiosa. Essa circunstância, entre outras características, se revelaria decisiva

7 A formal instituição do cristianismo como única religião do Império só ocorreu com o edito de 380 A.D. de Teodósio I, o Grande (c. 347-395).

para a conversão ao cristianismo dos bárbaros, depois da ocupação do Império.

III. Da sociedade cristã à sociedade ocidental

Como tive a ocasião de analisar em *Um estudo crítico da história* (v. II, cap. 15), a civilização ocidental não surgiu abruptamente, nem mesmo diretamente, das ruínas do mundo antigo e do Império Romano. O que a estes se sucedeu, através de múltiplas vicissitudes, foi uma sociedade cristã, predominantemente ostrogoda, no antigo centro do Império, visigoda, na Ibéria.

O processo de formação da civilização ocidental encontra suas origens na expansão dos francos pela Europa e na unificação de seus dois ramos, salianos e ripuanos, por Clóvis. Este, como precedentemente Constantino, compreendeu que a recente unificação dos dois ramos francos requeria uma religião comum para sua estabilidade e continuidade e assim se converteu ao cristianismo, que já era a religião de sua mulher Clotilde. As vicissitudes do Reino Franco foram levadas ao apogeu com Carlos Magno (742-814), que assumiu, depois da morte de seu irmão Carlomano, em 771, o comando único do Reino Franco. Contrariando a orientação pró-lombardos de seu falecido irmão, Carlos Magno se aliou ao papa e infligiu decisiva derrota aos lombardos que atacavam este, depondo seu rei Desidério, em 774, e assumindo a coroa da Lombardia. Depois de muitas vicissitudes, Carlos Magno se tornou o grande protetor do Papado e o papa Leão III (795-816) deliberou transferir sua lealdade do Império Bizantino para Carlos Magno e o sagrou Imperador Romano do Ocidente, em 800.

Os sucessores de Carlos Magno não lograram manter a unidade do Império. Seus três netos, filhos de Luís, o Piedoso, dividiram entre si o Império pelo Tratado de Verdun, de 843: Francis Occidentalis, ficou com Carlos, o Calvo; Francis Media,

que veio a se chamar Lotaringia, com Lotair; e Francis Orientalis, coube a Luís, o Germânico.

Nessa ocasião, não subsistia mais a unidade da língua franca, que se transformara, no lado ocidental, no princípio de um francês arcaico e, no lado oriental, num alemão arcaico. Esse momento marca o começo da transição da sociedade cristã, até então unificada no Império Carolíngio, para o que se tornaria a sociedade ocidental.

Fundamental, no processo de formação da sociedade ocidental, a partir da subdivisão do Império Carolíngio, foi a interação entre a Igreja, o feudalismo e as emergentes cidades medievais. A Igreja, através do Papado e dessa coisa extraordinária que foram os mosteiros beneditinos, imprimiu a uma sociedade rude e violenta o sentido do dever, cuja expressão mais alta, no mundo feudal, veio a ser a instituição da cavalaria. Através da ação da Igreja, uma nobreza turbulenta e arbitrária foi induzida a assumir o papel de cavaleiro, defensor da Igreja e dos pobres, que fazia da honra e da fé sua norma de vida.

Outro fator igualmente importante foi a reurbanização da Europa, a partir do século XI, que resultou, principalmente, do trabalho dos mercadores e, através deles, conduziu à formação de uma burguesia urbana. As emergentes cidades, por sua vez, ensejaram o aparecimento de duas novas grandes instituições: as ordens mendicantes (de franciscanos e dominicanos) e as universidades.

A partir desse conjunto de fatores e circunstâncias formou-se a civilização ocidental. Ela se vai gradualmente configurando como uma nova cultura, depois da sociedade cristã contida no Império Carolíngio, tendo o cristianismo como sua crença central e básica, a Igreja como mentora e, progressivamente, as cidades em seus respectivos espaços linguísticos, que ocupam o domínio precedentemente detido pelos senhores feudais, com substituição

da autoridade destes, localmente, pelos alcaides e conselhos municipais e, nacionalmente, pelos reis.

IV. Uma grande religião

A conversão de um conjunto de crenças, fundadas em premissas absurdas, nessa extraordinária religião que veio a ser o cristianismo, constitui um fenômeno histórico-cultural extremamente complexo. Os que participam dessa religião a explicam por sua origem divina. Uma abordagem histórico-sociológica desse fenômeno requer se leve em conta uma multiplicidade de fatores e circunstâncias. Simplificando essa complexa questão pode-se salientar a relevância de três principais fatores: 1) a imensa e amplíssima demanda, na Antiguidade Tardia, de um princípio de salvação pessoal; 2) a reestruturação dogmática do cristianismo pela patrística e 3) as circunstâncias externas que favoreceram a religião.

O desaparecimento da pólis, a partir de Alexandre, a formação dos reinos helenísticos e, culminando o processo, a formação do Império Romano, extinguíram, completamente, todo um sistema psíquico-cultural que dava sentido à vida do cidadão helênico e, em seu tempo, do romano, até a crise da República, a partir da segunda metade do século II a.C.

Por seu lado, a filosofia grega, desde os jônios, mas, particularmente, com Sócrates e Platão, vinha elaborando uma visão monoteísta do mundo, a partir do dualismo matéria-espírito, acentuada pelo neoplatonismo, tendência essa conducente a uma concepção do homem como consistindo num corpo perecível, habitado por uma alma imortal. Paralelamente, os mistérios órficos, que combinavam ritos secretos com ideias salvacionistas, proporcionavam esperança num destino *post-mortem* do homem.

Essas e outras circunstâncias que caracterizaram a Antiguidade Tardia nela geraram uma profunda e generalizada demanda de salvação pessoal, que nem as modalidades mágicas do paganismo

tardio, nem o orfismo, nem as crenças orientais, nem o próprio neoplatonismo, podiam satisfazer. O cristianismo dava uma completa e satisfatória resposta a essa demanda. Como o Cristo dissera: “eu sou o caminho e a vida”. Com o cristianismo se abria, por um lado, um projeto ético que tornava digna a vida humana, mesmo a dos escravos e, por outro lado, se abria o caminho da salvação pessoal eterna, pela combinação entre o bom obrar e a misericordiosa Graça de Deus.

Um segundo importante fator para que o cristianismo se convertesse numa grande religião foi sua reestruturação dogmática pelos padres da Igreja, entre os quais sobressai a figura de Sto. Agostinho. Essa reestruturação consistiu, de um modo geral, com ressalva de um reduzido espaço concedido aos mistérios, num enquadramento das crenças cristãs dentro dos requisitos de validade racional postulados pela filosofia grega. Nesse processo, consolidou-se o monoteísmo cristão, com a concentração da devoção religiosa em Jesus Cristo, transferindo-se para um distante pano de fundo as duas outras pessoas da Trindade. Esta ficou relegada para o rarefeito terreno das especulações teológicas. O efetivo Deus do cristianismo ficou sendo o Cristo.

Um importante terceiro fator, esse de ordem externa, foi a conversão do cristianismo em religião do Império, combinadamente com uma estruturação do sacerdócio cristão que permitiu, por um lado, uma grande autonomia operacional às unidades do sistema, as paróquias e sua coordenação episcopal. Por outro lado, através dos concílios e outras modalidades de pronunciamento autoritário do dogma, foi possível preservar a unidade teórica dessa religião e repelir as numerosas heresias que surgiram, a partir do século II.

O cristianismo, como proposta religiosa, revelou uma força excepcional no curso do tempo, sendo capaz, como nenhuma outra religião, de compatibilizar a preservação de seu núcleo dogmático com uma extraordinária adaptação a cambiantes situações histórico-culturais. Essa grande religião se constituiu, assim, num

sistema no âmbito do qual se abriram imensas possibilidades para o exercício da excelência humana. Excelência intelectual, dos padres da Igreja a S. Tomás e inúmeros outros filósofos cristãos, culminando, em nossos dias, com Teillard de Chardin ou, no Brasil, com figuras como o Pe. Fernando Bastos de Ávila e o Pe. Henrique de Lima Vaz. Excelência no exercício das mais altas formas da bondade humana, de São Francisco à madre Tereza de Calcutá. Excelência de reis sábios e santos, como São Luís de França, de paladinos como Sto. Inácio, de grandes pontífices, como o Leão I, Gregório, o Grande, ou recentemente Leão XIII, com sua *Rerum Novarum*, João XXIII, o Vaticano II e esse grande estadista que é João Paulo II.

A análise do êxito do cristianismo requer uma breve consideração do curso histórico da Igreja. Na sua dupla função, por um lado, de portadora do dogma e dos instrumentos da graça, que são os sacramentos e, por outro lado, de agência temporal do cristianismo, a Igreja apresenta, em seu curso, marcantes diferenças conforme as circunstâncias de lugar e tempo. Sem dar a essa amplíssima questão um tratamento mais elaborado, mencionem-se, ademais da incipiente fase da Igreja, da Antiguidade Tardia ao princípio da Idade Média, marcada pelo relevante papel desempenhado pelas abadias beneditinas, seis subsequentes importantes fases. A primeira, marcada pelo conflito entre o Império e o Papado, com Frederico II Hohenstaufen (1194-1250) e os papas Gregório IX (1227-1241) e Inocêncio IV (1243-1254), terminou com a derrota do imperador mas, por outro lado, com uma profunda desmoralização do Papado, que resvalaria, em Avignon, para a tutela dos reis da França. Esse evento se revelou decisivo para a história do Ocidente, por ter inviabilizado o monopólio da sociedade pelos poderes secular ou eclesiástico, criando espaço para uma sociedade aberta. Um segundo importante momento da Igreja será o Renascimento no *Cinquecento*, período no qual os papas assumem e expandem o legado renascentista de Florença, com Alexandre VI, Júlio II e Leão X, ao ponto, entretanto,

de se tornarem semipagãos. Um terceiro momento crucial da Igreja será o da Reforma, em ampla medida constituindo uma reação do purismo cristão às extravagâncias papais. Com Lutero (1483-1546) surge uma extraordinária reformulação do cristianismo, opondo a tese da livre consciência ao autoritarismo eclesiástico, com os princípios de *sola fide* e de *sola scriptura*. O luteranismo formará um ramo paralelo da Igreja Cristã, que terá a maior influência na Europa germânica e britânica e será o setor do cristianismo que mais cedo se compatibilizou com a ciência moderna. Merecem ainda referência uma quarta fase da Igreja, nos séculos XVII e XVIII, caracterizada pela adesão ao absolutismo monárquico, do qual se converteria em agência legitimadora: Altar e Trono. Uma fase seguinte, no século XIX, se caracterizará, sobretudo no caso da Igreja Romana, por um antimodernismo obscurantista e anticientífico. Uma sexta fase, em nossos dias, se caracteriza pela abertura da Igreja às demandas do mundo contemporâneo, tanto nos ramos católico como no protestante, conduzindo ao Vaticano II, a João XXIII e a esse grande papa-estadista que foi João Paulo II.

O cristianismo contemporâneo se encontra repartido entre três grandes ramos: o ortodoxo, o protestante e o católico. O ortodoxo surgiu de uma disputa de poder entre o patriarca de Constantinopla e o bispo de Roma, como papa, gerando o cisma de 1054. São insignificantes as diferenças dogmáticas. Isso não obstante, foram infrutíferas as várias tentativas, desde a antiguidade, de reunir esses dois ramos. O ramo ortodoxo se tornou o cristianismo de Bizâncio. Missionários bizantinos o levaram para a Rússia, convertendo a essa corrente do cristianismo os povos eslavos.

O ramo protestante, nascido da reforma de Lutero, se subdividiu em numerosas seitas e se tornou predominante nos mundos germânico e britânico e, por decorrência, nos Estados Unidos. O protestantismo britânico apresenta poucas diferenças em relação ao catolicismo, a principal sendo a substituição da autoridade do papa pela do rei da Inglaterra, desde Henrique VIII.

O ramo católico manteve posições importantes no mundo germânico e no sul dos Países Baixos, hoje Bélgica, sendo massivamente predominante em todos os países latinos e tendo significativa presença na África.

A evolução histórica dos três ramos do cristianismo se caracterizou pela tendência, de parte dos ramos ortodoxo e protestante, de adquirir importante sentido político-nacional. A religião ortodoxa, em Bizâncio, estava intimamente ligada ao patriotismo bizantino e constituía sua principal força motora. Fenômeno equivalente, embora com menor intensidade, ocorreu com o ortodoxismo russo.

O anglicanismo, protestantismo britânico, exerceu papel equivalente até o século XVIII. Modernamente, observa-se uma tendência, no anglicanismo, a se distanciar da coroa e refluir para suas próprias autoridades eclesiásticas. No protestantismo americano, distribuído por numerosas seitas, observa-se crescente influência dos batistas e de seu ramo evangélico. Observa-se, igualmente, crescente tendência para uma fusão, de alguma forma equivalente ao que ocorreu em Bizâncio, entre religião e patriotismo.

O catolicismo, predominante nos países latinos, mantém um sentido mais estritamente religioso, mas nele se observa uma crescente preocupação com as questões sociais. Em alguns casos, como na Teologia da Libertação, na América Latina, é significativa a influência do marxismo e uma certa fusão com este. É igualmente importante, no catolicismo, a preocupação humanista, que não se faz sentir, de forma significativa, nos dois outros ramos do cristianismo.

V. Uma grande civilização

A civilização ocidental, em seus aspectos mais gerais, é o resultado histórico da fusão de elementos latinos com elementos germânicos. Os elementos latinos foram, por um lado, os povos

latinizados por Roma, na Grã-Bretanha, na Gália, na Ibéria e em amplas áreas germânicas. Por outro lado, de forma ainda mais significativa, foi a cultura romana, com seus ingredientes helênicos, que se universalizou na Europa por intermédio da Igreja, com o latim eclesiástico, como língua culta universal, os escritos da Antiguidade preservados pelos monastérios beneditinos e, com estes, o legado humanista.

Sobre esse amplo transfundo importa agregar três importantes fatores, decorrentes, respectivamente: 1) do ideal da cavalaria; 2) da articulação de todas as comunidades europeias pela Igreja, através da dupla reticulação dos bispados e das ordens religiosas, beneditinas, inicialmente, a que se adicionam as ordens mendicantes; e, finalmente, 3) da formação das cidades e, através destas, no mundo pós-carolíngio, dos mercadores e das universidades.

O mundo germânico, de seu lado, passada a diversidade de povos que ocuparam os territórios do Império Romano, notadamente ostrogodos e visigodos, foi predominantemente representado pelos francos, que dominaram a ampla área que vai da atual França à atual Alemanha.

Como precedentemente referido, a primeira formação estável que se sucedeu ao Império do Ocidente foi a sociedade cristã que veio a ser ordenada pelo Império Carolíngio. É nessa sociedade que se inicia o processo de fusão dos elementos latinos com os germânicos. A conversão da sociedade cristã em sociedade ocidental constitui um processo multissecular, que vai da dissolução do Império Carolíngio à feudalização da Europa e começa a adquirir as características do que seria a civilização ocidental a partir do século XI, com a emergência de novas cidades.

Nesse processo e no curso de sua fase inicial, com a feudalização da Europa, a exitosa instituição, pela Igreja, do ideal da cavalaria, exerceria uma influência extremamente relevante. Constituiu, por um lado, a forma pela qual uma turbulenta baixa nobreza, que vivia predatoriamente de esbulhos do campesinato, se converteu

numa nobreza de cavaleiros, a serviço de ideais nobres. Ideais esses que se difundiram para os altos estamentos da nobreza, gerando o princípio de que *noblesse oblige*. Por outro lado, os ideais da cavalaria se converteriam, no curso do tempo, nos ideais da *gentlemanship*, que configurariam os padrões de conduta da elite europeia.

Fator decisivo na formação da sociedade ocidental e, com ela, da civilização ocidental, resultou do processo de urbanização, a partir do século XI. Já então se diferenciavam as formas arcaicas das línguas europeias. No âmbito dos diversos espaços linguísticos as cidades, com seus mercadores, seus clérigos e suas universidades, dotadas de maior ou menor autonomia administrativa, mas basicamente independentes do senhor feudal e vinculadas a uma autoridade superior, imperador, rei, conde ou papa, constituíram uma manifestação do que se poderia designar de particularismo universalista. Eram particularistas por suas características próprias, cada cidade sendo algo, ademais de por suas respectivas línguas e conteúdos culturais. Mas eram universalistas pelo cristianismo e por sua cultura erudita e eclesiástica, que se expressava em latim.

O complexo espaço-língua comum – rede urbana, foi gradualmente gerando os reinos que emergiram do mundo feudal. Reinos que repartiram entre si os grandes idiomas que se vinham formando, do século VII ao XI. Surgiu, assim, a sociedade ocidental e sua civilização.

Ultrapassaria as dimensões deste breve ensaio qualquer intento de analisar o desdobramento histórico desse núcleo inicial da civilização ocidental que se vai configurando a partir do século XI. Mencionem-se, apenas, as grandes fases que serão percorridas por essa civilização, como o Renascimento, a Reforma, a idade do Barroco e a Ilustração do século XVIII. Mencione-se, por outro lado, que a partir do século XVII o universalismo típico dessa cultura a conduz a um crescente progresso científico que leva, de Copérnico e Galileu a Newton, deste à química do século XIX, à eletricidade do século XX e à ciência contemporânea.

Mencione-se, finalmente, que com a Primeira Guerra Mundial, a “guerra do Peloponeso da Europa”, a fragmentação e o enfraquecimento das potências europeias deslocaram para os Estados Unidos o centro dinâmico da civilização ocidental. Algo que culminaria com a atual situação de os EUA serem a única superpotência e deterem incontrastável supremacia mundial.

VI. O Ocidente Tardio

Assim como a historiologia contemporânea identifica como Antiguidade Tardia o período final do mundo clássico, algo que usualmente se entende como se iniciando com Constantino e a cristianização do mundo romano, assim também se deve identificar o Ocidente contemporâneo como Ocidente Tardio.

O que é o Ocidente Tardio? Diria que como tal se deve entender a civilização ocidental a partir do período em que ela deixou de ser teocêntrica e passou a se fundar em suas concepções científico-tecnológicas. Esse período é algo que se segue à crítica da religião do século XVIII, à emergência do positivismo, no século XIX e, finalmente, à consolidação de uma nova visão científica do mundo a partir da Primeira Guerra Mundial e, decisivamente, depois da Segunda.

Esse período marca, igualmente, uma ampla e profunda crise do cristianismo. A explicação do mundo, a partir dos dogmas cristãos, se vai tornando crescentemente incompatível com o conhecimento científico e suas consistentes comprovações empíricas e analíticas. Toda a concepção cristã da gênese do mundo e do homem se torna inconsistente ante a teoria evolucionista e a cosmologia contemporânea. A biologia molecular, por sua vez, comprovando empiricamente a origem puramente molecular da vida e, a partir daí, o contínuo do molecular ao celular e, conjuntamente com a psicologia experimental, do fisiológico ao psicológico e deste à inteligência e à volição, tornou inaceitável o dualismo corpo-alma e inconsistente a ideia de uma substância espiritual.

A tese tomista da estrita compatibilidade entre a fé e a razão se tornou insubsistente. Que ocorre, em tal caso, com as religiões, inclusive a cristã? Os efeitos da “morte de Deus” são extremamente complexos. Desde logo, em termos puramente estatísticos, o número de pessoas que compreende, irrecusavelmente, a insubsistência científica dos dogmas religiosos é externamente reduzido. Muito amplo, entretanto, é o número daqueles que, por inferências decorrentes da cultura de nosso tempo, se dão conta dessa insubsistência.

Estes, ante tal situação, têm reações diferentes. Alguns entendem que os postulados da fé cristã, para citar o caso dessa religião, são de tal ordem existencialmente necessários que se deve assumir a existência de dois mundos incomunicáveis de verdades, o da ciência e o da religião. Outros, diversamente, renunciam a suas crenças religiosas. Observa-se, todavia, um terceiro posicionamento que tende, estatisticamente, a ser predominante. Esse posicionamento, para alguns, consiste em conservar a religião como código ético, independentemente da existência ou não de Deus e da alma. Para outros, como se observa, predominantemente, nos Estados Unidos, a religião se tornou uma modalidade, ainda que implícita, de patriotismo, do *American way of life* e da afirmação da supremacia mundial dos EUA. Não importa discutir a existência ou não de Deus e a compatibilidade ou não dos dogmas religiosos com a ciência. Deus, no fundo, não está em jogo nessa atitude. O que importa é compreender que a religião – no caso sua versão protestante, notadamente a evangélica – constitui um dos alicerces dos Estados Unidos e como tal deve ser preservada. Ir ao culto, na devida periodicidade, é prestar uma homenagem à bandeira nacional e reafirmar a superioridade internacional americana.

VII. Preservação da transcendência

Constitui, atualmente, objeto de crescente consenso, a constatação do vazio espiritual em que se encontra o homem

contemporâneo, notadamente o ocidental. Nunca, o homem, em toda a história da espécie, dispôs de mais eficazes elementos para atender a suas demandas. Nunca, entretanto, se viu, como atualmente, tão privado do sentido para sua vida. Essa perda de sentido conduz a um consumismo intransitivo, que não constitui, todavia, uma solução viável e válida. Dadas as limitações físicas do planeta, não será possível universalizar os padrões de consumo da sociedade americana, que jamais poderão ser realizados, por limitações de ordem física, independentemente do nível de seu respectivo PIB, por sociedades tão populosas como a chinesa e a indiana, não mencionando as sociedades indigentes do mundo. Por outro lado, o consumismo intransitivo constitui uma espécie de embriaguez, que não livra o homem dos inevitáveis momentos trágicos da vida e não dá a esta um sentido que ultrapasse o imediato. A conversão da religião em patriotismo e em sentimento de superioridade internacional tampouco dá sentido à vida, como o demonstram o desencantado estado de espírito dos soldados americanos no Iraque ou o das americanas que perderam maridos ou filhos numa guerra autoprovocada pelos EUA.

O homem é um animal transcendente. Esta será, talvez, sua mais específica qualificação. Desde o Paleolítico até a Idade Moderna, a demanda de transcendência do homem foi atendida, ademais de por outras formas, através das múltiplas manifestações de sua religiosidade. Chegado o momento em que as religiões perdem validade, como atender à demanda humana de transcendência?

Essa questão fundamental já encontra um importante início de respostas nas filosofias helenísticas de Zeno e de Epicuro. A transcendência do homem se realiza através de formas racionais e equitativas do exercício da liberdade. O conjunto de formas racionais e equitativas do exercício da liberdade encontra, desde a Antiguidade, sua expressão no humanismo. Humanismo de Epicuro e de Zeno, de Cícero, de Sêneca, de Lucrécio, de Epíteto, de Marco Aurélio, de Montaigne e de muitos outros importantes representantes das formas superiores do exercício racional

e equitativo da liberdade. Ocorre, apenas, que nas condições contemporâneas esse humanismo precisa se revestir, por um lado, de um profundo sentido social e não ser apenas, como o humanismo clássico, individualista. Por outro lado, necessita assumir responsabilidade ecológica, se quisermos evitar um suicídio planetário.

Face à necessidade de um novo humanismo, entendo que o cristianismo, independentemente de sua dogmática, mas conservando sua ética, constitui um dos melhores pontos de partida para a generalização desse indispensável e urgente neo-humanismo. Agrego, nesse sentido, a extraordinária importância da Igreja católica, do luteranismo e das Igrejas representativas das formas superiores do protestantismo e da Igreja ortodoxa. Passaram todas essas Igrejas por períodos nefastos, de que a Inquisição e as guerras religiosas da Europa dos séculos XVI e XVII nos dão terríveis testemunhos. Atualmente, no entanto, essas igrejas têm, com naturais exceções, um desempenho extremamente positivo. São agências de esperança, de atendimento e consolo do sofrimento humano, de preservação da dignidade dos desvalidos.

Que aqueles que conservam, sinceramente, suas convicções religiosas, as mantenham, enquanto nelas efetivamente acreditarem. A inexistência de Deus não prejudica as qualidades inerentes ao cristianismo. Por outro lado, para aqueles que foram conduzidos à invalidação, por razões científico-filosóficas, dos dogmas religiosos, o cristianismo constitui, independentemente da existência de Deus e sem prejuízo de outras alternativas, um excelente suporte para um novo humanismo social e ecológico. A longo prazo, considero que o destino histórico do cristianismo consiste em se transformar nesse neo-humanismo.

8. CULTURA, IDIOMA E EXCELÊNCIA (2005)*

A história consiste, entre muitas outras coisas, numa sucessão de idiomas predominantes, com maior ou menor correspondência a culturas dominantes. O aramaico foi a língua geral, na Antiguidade, do Oriente Médio. O grego se tornou, com Alexandre, a língua dominante de uma ampla área do mundo, indo do Mediterrâneo às fronteiras da Índia. O Império Romano universalizou o latim, que persistiu como idioma da cultura até o século XVII. Nele Erasmo escreveu, em 1511, seu *Moriae encomium*. O mundo de Felipe II falava espanhol. O francês dominou o século XVIII e se manteve, como idioma internacional, até meados do século XX. O inglês, desde então, o sucedeu como língua universal.

O atual absoluto predomínio do inglês dele faz a língua geral do mundo, compelindo europeus não anglófonos, orientais, latino-americanos, e outros povos, a dele se valerem para uso internacional. Esse absoluto predomínio acarreta múltiplas consequências e suscita inúmeras questões. Entre as mais importantes consequências da universalização do inglês consta a da correspondente universalização da cultura anglo-saxônica, notadamente em sua versão americana. Qual é, entretanto, medida em termos de sua efetiva significação no âmbito da cultura ocidental, a verdadeira

* Originalmente publicado sob o título "Deveríamos assumir o espanhol", em *O Globo* (RJ), em 21 de janeiro de 2005.

importância da anglo-saxônica? Em que medida, por outro lado, se possa evitar que essa universalização conduza à satelitização cultural do mundo pelos EUA?

Essas questões assumiram agora, no Brasil, certa relevância, com a decisão do chanceler Amorim de não considerar mais eliminatória, no concurso para ingresso no Instituto Rio Branco, formador de nossos diplomatas, a prova de inglês.

Importaria, a esse respeito, intentar, inicialmente, uma objetiva avaliação da cultura anglo-saxônica, no âmbito da ocidental. O que é, em última análise, a cultura ocidental? Creio haja ampla concordância, por parte dos estudiosos da questão, no sentido de reconhecer que essa cultura decorre, no fundamental, de um aporte latino-germânico. A sociedade cristã, que se sucedeu ao Império Romano do Ocidente e adquiriu sua configuração institucional com o Império Carolíngio, resultou de uma interação entre seus dirigentes germanos, principalmente os francos, e os povos latinizados da Europa. A resultante cultural ocidental, que se vai formando no curso da Idade Média, é uma cultura latino-germânica, a que se agregarão, a partir do Renascimento elizabetano, a influência do inglês de Shakespeare, idioma esse cuja influência se generalizará no século XIX, no curso do qual se fará sentir, adicionalmente, por sua extraordinária literatura, a influência russa.

Vista em termos de sua significação no curso dos séculos XIX e XX a cultura ocidental resulta, predominantemente, da contribuição filosófica, histórica, sociológica e musical da Alemanha, da contribuição, na ciência física e na literatura, da Grã-Bretanha e da contribuição científica, literária e artística da França. É inegável, nesses termos, a medida em que o atual predomínio da cultura anglo-saxônica excede, de muito, sua efetiva significação artístico-eidética e decorre do predomínio internacional do idioma inglês, sustentado pelo predomínio econômico-militar dos EUA.

Que consequência se deva extrair de tal situação? Entre as muitas a levar em conta sobressaem duas, de distinta significação, a pragmática e a identitária. Enfatizar o fato de que, ainda em nossos dias, a contribuição latino-germânica para a cultura ocidental seja mais importante que a anglo-saxônica, em nada altera a circunstância de que o idioma inglês se apresente, irrecusavelmente, como a língua geral do mundo, exercendo o papel que foi detido pelo latim ou pelo francês, em outros momentos históricos. Da mesma maneira, portanto, que os diplomatas, no pós-Primeira Guerra, discutiram em francês o Tratado de Versalhes, assim hoje cabe, pragmaticamente, empregar o inglês como idioma internacional. Nesse sentido, a decisão do chanceler Amorim de não considerar mais como eliminatória a prova de inglês para o concurso do Rio Branco, só se justifica na medida em que, no currículo daquele Instituto, o idioma inglês figure como uma das disciplinas mais importantes e só possa obter aprovação final o candidato a diplomata que demonstrar apropriado comando dessa língua. Democratizar o acesso ao Rio Branco é uma política socialmente correta, desde que não se “democratizem” as aprovações finais. Afinal, desde Péricles, democracia é um regime que, entre outras coisas, conduz a formas meritocráticas de elitismo. A diplomacia brasileira conquistou, meritocraticamente, a reputação de ser uma das melhores do mundo e não pode perdê-la.

São de distinta ordem, entretanto, as considerações que, sobre o tema em discussão, devam ser feitas a partir da perspectiva da identidade nacional. Enquanto a língua portuguesa não conquistar o nível internacional de que dispõe o espanhol – algo que tenderá a acontecer em função do êxito histórico que o Brasil venha a alcançar – devemos assumir internacionalmente, na condição de país latino-americano, o espanhol como o idioma que expressa nossa identidade. Observe-se, entretanto, que a indispensável ênfase em nossa identidade deve começar por casa. É inadmissível se empregue abusivamente outras línguas que não o português – como está crescentemente ocorrendo – na designação, em nossas

idades, de instituições e coisas brasileiras. Cabe ao poder público, urgentemente, disciplinar tais abusos. Mais que uma questão de idioma, entretanto, o que se está presentemente necessitando é de uma vigorosa afirmação da cultura latina, que continua tendo altos representantes na Europa e na América Latina e à qual compete, aos brasileiros, dar significativa contribuição.

Não se trata de desmerecer a cultura anglo-saxônica. Trata-se de atingir níveis de excelência em nossa própria cultura.

9. BREVE ENSAIO SOBRE O HOMEM (2006)*

1. O que é o homem?

Max Scheler, em seu estudo *O homem e a história*, obra póstuma publicada conjuntamente com *As formas do saber e a cultura* (*Philosophische Weltanschauung*, Bonn: Cohen, 1929), declara que há cinco principais concepções do homem, no curso da história: 1) a da fé religiosa, como na Bíblia; 2) a inventada pela Grécia, *Homo sapiens*; 3) a do *homo faber*, dos naturalistas e positivistas, como os atomistas antigos e autores como Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, Lamarck e Darwin; 4) a do homem como ser decadente, como Theodor Lessing e 5) a do ateísmo propositivo, que sustenta que a liberdade do homem depende da não existência de Deus, como Nietzsche, D. H. Kerler e Nicolai Hartmann, com sua Ética.

Importaria detalhar um pouco mais o rol das concepções do homem, a partir do atomismo grego e romano. Leucipo de Abdera (fl. 440 a.C.) e Demócrito (c. 460-370 a.C.), seguidos por Epicuro (341-271 a.C.) e Lucrecio (94-55 a.C.), sustentaram que a totalidade da realidade é composta por átomos, dotados de movimento próprio, que se deslocam no vazio do universo. Os átomos são corpúsculos materiais extremamente pequenos e por

* Originalmente publicado em *Breve ensaio sobre o homem e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

isso invisíveis, com formas e volumes diferentes, cuja combinação compõe todos os corpos e cuja dissociação os desagrega. A alma humana também é composta de átomos, extremamente finos, que se distribuem por todo o corpo e o animam, desagregando-se e se dispersando com a morte.

Platão, opostamente, sustenta, seguindo a Sócrates, uma concepção dualista do homem, formado por corpo mortal e uma alma imortal, submetida a um processo de metempsicose. A alma contém três dimensões: a racional (*tó logistikón*), de que decorre a sabedoria; a irascível ou volitiva (*tó thymoeidís*), de que decorre a coragem e a concupiscente (*tó epithymitikón*), de que decorre a moderação. Essa tricotomia da alma leva Platão a uma concepção também tricotômica da república, compreendendo o nível superior, dos dirigentes filosóficos; o intermediário, dos guerreiros e o inferior, dos produtores.

Aristóteles também concebe o homem como composto de corpo e psique. Diversamente de Platão, todavia, concebe a alma como forma do corpo e a ele essencialmente vinculada, com ele perecendo. O homem de Aristóteles é o animal racional (*zoon logikón*), mas também o animal social (*zoon politikón*).

O pensamento helenístico, embora nele persistam correntes precedentes, se distribui predominantemente por quatro grandes escolas: epicurista, estoica, cética e, na sua fase romana, neoplatônica. De modo geral, notadamente no que se refere ao epicurismo e ao estoicismo, o objetivo que se tem em vista é ético ou prático: assegurar a tranquilidade do espírito, eudaimonia. O epicurismo é atomista e tem por finalidade alcançar a tranquilidade do espírito mediante uma vida de moderação, realizada de forma publicamente resguardada, na companhia de amigos e no desfrute da amizade. O estoicismo concebe a realidade como um grande conjunto dotado de alma. A eudaimonia consiste em viver de acordo com a natureza e no estrito cumprimento dos deveres, pessoais e públicos. O sábio é autossuficiente, cultiva a

autarkeia. É universalista, compreende que o bem é a virtude e a prática, cumprindo seus deveres (*tó kathekón*).

O ceticismo, a partir de Pirro de Élis (c. 360-272 a.C.) visa a obter a paz de espírito mediante a abstenção de compromisso com qualquer visão particular. Busca a epoché, ou a suspensão de juízos mediante a sistemática oposição de distintas propostas de conhecimento. Foi importante a contribuição para o ceticismo de Sextus Empiricus (II para o III século d.C.), que contestou as pretensões da filosofia dogmática de conhecer mais do que aquilo que é evidente. O objetivo a ser atingido pelo homem é a ataraxia, suspensão liberadora de juízos predicativos. Viver sem dogmas, de acordo com a aparência das coisas, com os costumes e com as inclinações naturais.

O neoplatonismo, com Plotino (205-270) e Porfírio (232/3-304) retorna ao dualismo platônico. Sustenta uma concepção triádica da realidade: Uno, Inteligência e Alma. O dualismo neoplatônico é finalista, a alma estando voltada para o homem interior (*éndon anthrōpos*). O homem é dotado de unicidade individual. A liberdade humana decorre da transcendência da *psyché* sobre a *physis*. Prescreve, no nível inferior, comunhão com o semelhante e, no superior, com Deus.

O pensamento medieval é comandado por três influências: a bíblica, a tradição clássica e a patrística. Com Sto. Agostinho, tem raízes neoplatônicas, paulinas e bíblicas. O homem é um itinerante no mundo, como um ser para Deus. Com S. Tomás e a escolástica, é decisiva a influência de Aristóteles. Em seu curso, o pensamento medieval se inicia com uma fase patrística (construção de uma dogmática cristã racional), a que se seguem os três grandes momentos da escolástica: inicial (até o séc. XII); alta (séc. XIII) e baixa (séc. XIV). Sto. Agostinho predomina até o século XII. A partir do XIII predomina S. Tomás (1225-1274).

A antropologia de S. Tomás contém três principais vertentes: (1) a concepção clássica do homem como animal racional,

(2) influência neoplatônica, o homem como fronteira viva entre o espiritual e o corporal e (3) a concepção bíblica do homem como imagem e semelhança de Deus.

Com o Renascimento se desenvolve um novo humanismo, que mantém a fé religiosa e a aceitação doutrinária e sacramental da Igreja, mas postula um novo individualismo, independente da tutela eclesiástica. A razão é a determinante da dignidade do homem, como salientará Pico della Mirandola (1463-1494) em seu *De dignitate hominis* (1486). O homem dispõe de *virtù* para enfrentar a fortuna. Nicolau de Cusa (1401-1464) em sua principal obra, *De docta ignorantia* (1440), intenta alcançar a conciliação dos contrários e a encontra em Deus, o máximo e o mínimo. Para alcançar o conhecimento de Deus o homem deve livrar-se de todas as determinações positivas, assumindo uma douda ignorância.

A partir do Renascimento, o pensamento filosófico se desdobrará em duas direções opostas, que o levarão ao dualismo espiritualista de Descartes (1536-1650) e Pascal (1623-1662) e ao monismo de Thomas Hobbes (1588-1679). Para Descartes a realidade é dual: *res extensa* e *res cogitans*. A dúvida metódica permite constatar a própria existência como verdade irretorquível e, a partir da convicção na bondade de Deus, conduz à certeza da realidade da imagem do mundo proporcionada pelos sentidos. Para Pascal, dentro da oposição entre natureza e espírito, o homem é um ser naturalmente ínfimo que se eleva à grandeza pelo pensamento. Hobbes, diversamente, sustenta que o homem é seu corpo. É um ser da natureza que, como artífice de si mesmo, gera sua humanidade. A vida social, correspondentemente, consiste num trânsito do estado de natureza para o estado civil.

Nesse contexto John Locke (1632-1704) sustenta um dualismo moderado no seu *Essay Concerning Human Understanding*, de 1690. O homem é um ser racional e livre. Todas as ideias, entretanto, proveem da apreensão da realidade pelos sentidos e, a partir destes, pela abstração mental, gera as ideias. Não há ideias inatas.

Com a Ilustração, todos os dogmas, religiosos ou políticos, são submetidos a uma crítica racional. Essa posição conduz a uma crítica da Igreja e do Trono, levando a maior parte dos pensadores – com exceções materialistas, como as do barão de Holbach (1723-1789) e de La Metrie (1709-1751) – a um deísmo filosófico que vê em Deus o relojoeiro do mundo. Por outro lado, com o contrato social de Rousseau (1712-1778), sustenta-se que é por deliberação dos homens que se passa do estado de natureza ao estado civil. O século XVIII terá irrestrita confiança na razão, nela vendo a característica essencial do homem. Essa posição leva ao progressismo, pela expansão dos conhecimentos, que encontrará sua expressão máxima na *Enciclopédia Francesa*, com Diderot (1713-1784) e com Condorcet (1743-1794) em seu *Esboço de um quadro histórico do progresso humano*, expressão de otimismo histórico, escrito quando perseguido pelo Terror, postumamente publicado em 1795.

O pensamento filosófico da Ilustração encontrará a sua culminância com Immanuel Kant (1724-1804). O pensamento kantiano se desdobra em três períodos, o pré-crítico, até 1781; o crítico, da *Crítica da razão pura*, de 1781, à *Crítica do juízo*, de 1790; e o pós-crítico, até seu falecimento em 1804.

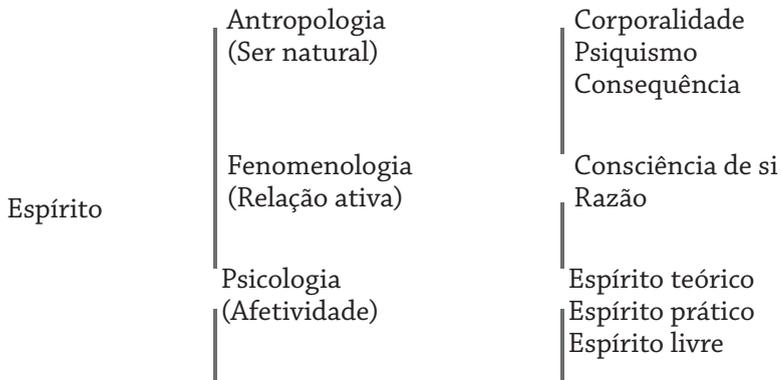
A antropologia de Kant, formulada, principalmente, em sua *Antropologia em sentido pragmático*, de 1798, postula que o conhecimento pragmático é o que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo. A ideia do homem de Kant contém três linhas básicas: 1) a sensitivo-racional; 2) a físico-pragmática e 3) a da estrutura, religiosa, pedagógica e política.

Importante momento na concepção do homem e do mundo surgirá com Hegel (1770-1831) que formula uma concepção do homem em que estão dialeticamente articulados a natureza, o espírito subjetivo (indivíduo), o espírito objetivo (história) e o espírito absoluto (autoconhecimento).

Para Hegel, “espírito”, em parte, é o homem, designado por seu atributo essencial, mas é também uma substância espiritual que realiza sua crescente autoconsciência no curso da história e equivale à humanidade. Nesse curso do espírito se diferenciam quatro níveis: 1) o homem ante o mundo natural, na oposição dialética entre a imediatez (natureza) e o humano (espírito subjetivo); 2) o homem ante a cultura – a humanização que tem lugar no espírito objetivo, conducente à consciência – e a história como progresso da consciência da liberdade; 3) o homem como ser-no-tempo, tempo dialético que articula a cadência da história, e 4) o homem ante o espírito absoluto.

O espírito absoluto, como processo, é arte, religião e filosofia. Como saber absoluto, é conhecimento de si mesmo.

O espírito objetivo apresenta, para Hegel o seguinte desdobramento:



O idealismo absoluto de Hegel conduziu a mais importante linha de seus seguidores, a esquerda hegeliana, a uma retificação que consistiu, no fundamental, em reposicionar a relação consciência-existência numa relação existência-consciência. O primeiro momento dessa recolocação foi a crítica da religião de Feuerbach (1804-1872), principalmente em sua *A essência do cristianismo*, de

1841. Sustentou nesse estudo que foi a demanda de um sentido absoluto que levou o homem à criação de Deus.

Karl Marx (1818-1883), influenciado pelo ateísmo de Bruno Bauer, líder intelectual do “Doctor Club” de sua juventude e aderindo às ideias de Feuerbach, buscou uma reformulação geral do pensamento de Hegel, “recolocando-o de cabeça para cima”, incorporando criticamente, ao mesmo tempo, as posições do socialismo francês. O homem, para Marx, é o animal racional e político de Aristóteles, mas também e fundamentalmente, o *homo faber*. É a partir dos modos de produção e das correspondentes forças de produção que são determinadas as concepções do mundo.

Não teria sentido, para os fins deste estudo, prosseguir com referências individuais aos principais pensadores que se seguem, de Marx a nossos dias. O que nos interessa é compreender como se transitou de uma concepção hegeliano-marxista às atuais ideias sobre o homem. Com inevitável margem de arbitrariedade, limitar-me-ei, assim, a breves indicações sobre Schopenhauer, Nietzsche e Freud, seguidas por Scheler, Cassirer, Ortega e Heidegger.

Na visão do autor de *O mundo como vontade e representação* (1819), o homem se defronta com uma realidade de que toma conhecimento por suas representações, ou seja, apenas fenomenicamente (Kant), e se defronta, por outro lado, com impulsos de sua natureza psicofísica que o conduzem a inúmeras formas de apetência, nunca satisfatoriamente atendíveis, pelo que somente a superação nirvânica da vontade pode lhe trazer repouso.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) concebeu o mundo, por um lado, como um sistema cíclico, regido pelo princípio do “eterno retorno do mesmo”. Por outro lado, nesse mundo se encontra o homem, comandado pela vontade de poder. Esta, se convenientemente exercida (*Assim falou Zaratustra*, 1883), pode conduzir à superação do vulgar no homem, gerando um homem superior (*Übermensch*).

Com Sigmund Freud (1856-1939) se intenta, por um lado, uma análise da estrutura do “eu”, caracterizada por três níveis de profundidade, o “id” inconsciente e profundo, o “ego” atuante e o “superego”, normativo. A atuação do homem se exerce no âmbito de possibilidades que lhe proporciona seu inconsciente, em função da normatividade que lhe prescreve o superego. A partir dessa análise da estrutura do “eu”, Freud propõe uma terapêutica para os distúrbios psicológicos, a psicanálise, consistente num procedimento pelo qual o psicanalista conduza o paciente a identificar os traumas que provocaram seus distúrbios e assim deles se livrar.

Max Scheler (1874-1928) concebe o homem como um ser natural dotado de espírito. O espírito, para Scheler, não é, como para os escolásticos, uma substância. Não existem substâncias espirituais, existem funções espirituais, que são uma propriedade exclusivamente humana, em virtude da qual as forças anímicas podem se autossuperar e autocontrolar. Essa propriedade possibilita, por um lado, o exercício de uma vontade e de uma razão livres. Por outro lado, a construção da cultura e a prática do sublime. Essas ideias permeiam o conjunto da obra de Scheler mas são mais especificamente discutidas em seu último livro, *O Posto do Homem no Cosmos*, de 1928.

Ernst Cassirer (1874-1945), da segunda geração do neokantismo, foi o mais importante representante dessa linha de pensamento, que nele se enriqueceu com um grande sentido historicista. Entre suas diversas contribuições no plano da antropologia filosófica a mais importante é seu *Ensaio sobre o homem* (1944). Nele, seguindo a linha de ideias desenvolvidas em sua *Filosofia das formas simbólicas*, de 1923-29, Cassirer considera que o atributo essencial do homem, que o caracteriza como tal, é sua capacidade de criar símbolos. O homem é o animal simbólico. A palavra é o grande símbolo do homem e a cultura é um sistema de símbolos. É pelo ato de simbolização que o homem se apropria das coisas e de suas características.

José Ortega y Gasset (1883-1955) um dos maiores filósofos de nossos dias, em sua incansável interrogação sobre o mundo, não foi conduzido à elaborar uma filosofia sistemática. Era ele, não obstante, um pensador sistemático, como o revela em seus numerosos estudos. O homem foi, sob múltiplas formas, o permanente objeto de sua inquirição. Para Ortega, o homem não tem natureza. É uma construção de si mesmo. O homem é seu projeto. O “raciovitalismo” de Ortega consiste numa razão baseada na vida, na vida individual de cada homem e na vida histórica de cada sociedade. A realidade se dá em perspectiva.

Martin Heidegger (1889-1976) é o filósofo mais influente de nosso tempo. Nele se conjugam inequívocas manifestações de genialidade com um discutível derivacionismo eidético, pelo qual extrai conclusões ônticas a partir de análises semânticas: existir, *ex-sistere*, estar fora. A preocupação central de Heidegger é voltar a compreender o ser, a partir da pressuposição de que a filosofia perdeu o sentido do ser e se extraviou na análise do ente. Para esse efeito Heidegger se propõe a estudar o ser no ser do homem, que ele designa de Dasein, i.e., o Ser-aí, o Ser-agora, o que está jogado (*ex-sistere*) no mundo e no tempo. Com Hegel, entende que o puro ser e o nada são o mesmo. A filosofia deve ser retorno, um Kehre, que percorra os caminhos trilhados pelo ser. Conforme *Ser e tempo* (1927), o homem, de eclipse do nada, se torna guardião do ser. O nada é o radicalmente outro, frente a todo ente. O nada é o véu do ser. Isto significa que o ser, através do nada, em parte se revela e em parte se oculta. O ser não pode ser conhecido objetivamente. Assim é que pensar, para Heidegger, consiste na pergunta pelo que significa o pensar. A filosofia é um descobrimento do ser, que se oculta e se revela.

2. Primata transcendente

A que nos conduz a sucinta precedente resenha do modo pelo qual alguns relevantes filósofos vêm concebendo o homem? Creio,

a partir das concepções apresentadas, que importa reconhecer como objeto de consenso a aceitação do conceito aristotélico de “animal racional” e de “animal social”. Tal conceituação, entretanto, é insuficiente para o pensamento contemporâneo. A sociabilidade é comum a muitos animais e mais desenvolvida em certos insetos do que no homem. A racionalidade, por sua vez, embora em níveis extremamente mais modestos, é partilhada por muitos animais, como os mamíferos, em geral, como esse estranho invertebrado que é o polvo e, notadamente, como os símios antropóides. Por outro lado, a concepção dualista do homem, dotado de uma substância corpórea e de outra espiritual, embora continue perfilhada pelas religiões monoteístas, não encontra apoio científico, a partir da biologia molecular e da psicologia experimental.

Será procedente a ideia orteguiana, partilhada pelos existencialistas, de que o homem não tem natureza, tem apenas projeto? Bem examinada a questão não se pode deixar de reconhecer que essa fórmula é sobretudo o exercício de um brilho verbal. Seria o equivalente de se dizer que o cavalo não tem natureza, tem um galopar. O que está em jogo nesse caso, como se elucidará melhor no subsequente tópico deste estudo, é a necessidade de se distinguir a natureza humana da condição humana. A humanidade do homem é por ele em grande medida produzida. O que distingue o homem contemporâneo de homens de outros períodos históricos, como obviamente ocorre com relação ao Paleolítico Superior, são diferenças nas respectivas humanidades. Ou seja, diferenças na condição humana. Esta resulta das inúmeras modalidades pelas quais o homem se insere no mundo e se relaciona com os demais homens e consigo mesmo. Esse portador de distintas condições humanas é, não obstante, um ser dotado de características essenciais permanentes: a natureza humana. O que é a natureza humana? É o conjunto de atributos comuns a todos os homens, de todas as épocas, hereditariamente transmitidos desde o homem de Cro-Magnon.

Essas características básicas comuns correspondem ao conceito aristotélico do homem, mas contêm elementos não considerados por Aristóteles. Esse elemento diferenciador, Cassirer o identificou como a capacidade de produzir e compreender símbolos. Mais uma vez importa reconhecer que há manifestações simbólicas em outros animais. São simbólicas condutas e manifestações corporais de hostilidade ou de amor, comuns aos mamíferos e identificáveis em outras espécies. O que mesmo os animais mais próximos do homem, os símios antropóides, não logram produzir, independentemente de sua corporeidade, são símbolos abstratos, como a palavra, ou como a pintura ou a música. Daí a pertinência da definição cassireana do homem como animal simbólico.

Sem prejuízo da pertinência dessa definição, importa reconhecer que ela identifica um produto específico do homem, o símbolo, mas não se refere ao atributo em virtude do qual o homem pode produzir símbolos. É evidente que esse atributo reside em algo que é característico do sistema racional-volitivo do homem. Algo que diz respeito a sua racionalidade e a seu livre arbítrio. Entendo que esse algo, que Scheler designa de espírito, deve ser melhor identificado como transcendência. O homem é o animal transcendente. Mais precisamente, o primata transcendente.

Transcendência é o fenômeno em virtude do qual um ente ou um ato, ocorrendo uma relação de equilíbrio homeostático entre os fatores que o condicionem, eleva seu patamar de complexidade. É assim que um processo psicológico se converte em projeto.

O espírito, como o entende Max Scheler, carrega um conceito que deriva de uma visão substancialmente dualista do homem. Embora Scheler insista em dizer que o espírito do homem não é uma substância, mas uma função superior, o inerente sentido substancialista contido nesse conceito se reflete, inevitavelmente, no desenrolar do pensamento schelereano. Tal não ocorre com o conceito de transcendência.

É certo, como tudo o que se refere ao animal humano, que algo de equivalente, embora em outra escala, também se observa nos animais. Ocorre, entretanto, que há dois níveis de transcendência, o primário e o transcendental. O primário, ocorre continuamente na natureza e nos animais, na conversão de processos moleculares em processos celulares, de processos celulares em fisiológicos, em psicológicos e destes em volitivos.

A transcendência transcendental, ou transcendência pura, só ocorre no homem e se exerce, volitivamente, como ato de liberdade e, intelectivamente, como conceituação. Os animais se comportam, no seu respectivo meio, levando operacionalmente em conta ou as propriedades das coisas com que lidam (da pedra, da água), ou bem as do predador e da presa. Mas não formam um conceito abstrato das coisas, independentemente da presença delas. É por essa razão que os animais não têm uma linguagem. É certo, como salientou Reichholf, que a linguagem humana depende, foneticamente, de uma posição favorável da glote, por falta da qual o homem de Neandertal não dispunha de uma linguagem articulada. O mesmo ocorre com os símios antropoides. Mas o aspecto fonético é apenas uma dimensão da linguagem, embora decisiva para a fala. O pré-requisito da linguagem é a conceituação abstrata do objeto e a predicação de seus atributos. O requisito essencial para a linguagem é a capacidade de abstração. Ou seja, a transcendência intelectual.

Como sustento em escrito anterior (*O posto do homem no cosmos*) o entendimento contemporâneo da realidade nela vê um contínuo, que vai do subatômico ao atômico e ao molecular, do molecular ao celular, deste aos organismos complexos e finalmente ao homem. Esse processo deve ser compreendido como um processo de transcendência primária, decorrente de uma particular propriedade do cosmos, que é sua transimanência. Nele diferenças quantitativas, a partir de certo patamar, se convertem em qualitativas. A transcendência primária observável na natureza e, notadamente, nos animais, se converte em transcendental no

homem. Daí a pertinência de se conceber o homem como animal transcendente, especificamente, como primata transcendente.

3. Natureza e condição humanas

Como precedentemente referido, o homem, como todas as espécies, tem uma natureza que é fixa e lhe é hereditariamente transmitida. Mas tem também uma condição, a condição humana, que consiste nas múltiplas modalidades segundo as quais o homem se insere no mundo e se relaciona com os demais homens e consigo mesmo. É por confundir a invariável natureza humana com sua extremamente variável condição humana que filósofos como Ortega ou Sartre entendem que o homem não tem natureza, mas apenas projeto.

Observe-se, desde logo, a medida em que essa construção se revela falaciosa, porque a atribuição ao homem da propriedade projetiva significa se lhe dar essa propriedade como natureza. Na verdade, a capacidade projetiva é parte essencial da natureza humana. Esta, entretanto, contém outras características. Sem dar a essa questão uma excessiva elaboração, comecemos por reconhecer que a natureza humana, como conjunto de propriedades transmissíveis hereditariamente, contém, necessariamente, os atributos característicos da ordem dos primatas. Dentro dessa ordem, há diversas espécies. A espécie, em sentido biológico, como definida por A. E. Emerson, “é uma população natural, geneticamente distinta, reprodutivamente isolada, dotada de evolução própria”. A espécie humana, ainda no nível puramente biológico, possui características somáticas que lhe são próprias e que a distinguem dos demais primatas. Mais do que as características somáticas, entretanto, o traço distintivo do homem é seu sistema racional-volitivo, que lhe confere transcendência. Essas características da natureza humana, hereditariamente transmitidas desde a etapa evolutiva do homem de Cro-Magnon, têm um caráter permanente e invariável, da Pré-História a nossos dias.

A condição humana, como já referido, se apresenta sob as mais diversas modalidades. Abordando essa questão de forma extremamente sucinta cabe reconhecer três distintos níveis de relacionamento do homem: 1) com o mundo, 2) com os outros homens e 3) consigo mesmo.

As diversas modalidades pelas quais, no curso da história, o homem se relacionou com o mundo, podem ser distribuídas em dois grandes grupos, conforme, num caso, o homem se conceba como um objeto do mundo e, em outro, conceba o mundo como objeto. A primeira modalidade corresponde às culturas cosmológicas, como as da antiga Mesopotâmia, a do Egito e, de modo geral, as culturas pré-filosóficas. Nelas o mundo é visto como um sistema omnicompreensivo, regido por grandes leis cósmicas, a que estão sujeitos os próprios deuses. A liberdade humana é restrita e tópica, o curso das coisas, inclusive as humanas, seguindo o rumo predeterminado do sistema cósmico.

No segundo grupo, que poderíamos denominar o das culturas dotadas de reflexão filosófica, como no excepcional caso da cultura helênica, o mundo é visto como um objeto susceptível de compreensão intelectual e, em ampla medida, de deliberada intervenção humana. No caso da Grécia foi o pensamento jônico, dos séculos VII e VI a.C., que transferiu o entendimento do mundo de formulações mitológicas à busca racional de princípios fundamentais.

No que se refere ao relacionamento do homem com os outros homens, as diversas modalidades de condição humana se diferenciam conforme se trate do relacionamento familístico, do relacionamento social e do relacionamento histórico. O relacionamento humano primário é o familístico e se configura com a própria emergência do homem. Nele se diferenciam as relações entre parceiros sexuais, entre pais e filhos, irmãos, etc... A partir do Neolítico e das formas territorialmente delimitadas da sociabilidade, que adquirem sua configuração estável com a

revolução urbana, a sociedade assume uma estrutura vertical, em que se diferenciam três estratos fundamentais: 1) o dos formuladores-gestonários, sacerdotes e seus sucessores; 2) o estrato intermediário dos executivos, originariamente guerreiros; e 3) o estrato dos produtores, escravos, servos ou trabalhadores.

A condição humana, vista em função da história apresenta, no seu sentido mais amplo, uma diferenciação que resulta da tipologia das concepções do mundo, que se distribuíram em três modalidades: 1) a da concepção mágica do mundo; 2) a racional-qualitativa e 3) a racional-quantitativa.

São mágicas as culturas cosmológicas. A cultura helênica introduziu, revolucionariamente, uma concepção racional do mundo. A racionalidade helênica, dos jônios a Aristóteles e sucessores, é qualitativa. As coisas têm propriedades que lhes são inerentes e que o filósofo identifica. Essa concepção do mundo prevaleceu até o Renascimento. A partir de Copérnico, Galileu e outros, o mundo foi analisado quantitativamente. As leis da natureza são escritas em matemática. Essa visão, com as ampliações decorrentes do refinamento do cálculo, persiste até nossos dias.

A mesma história humana, vista mais especificamente em função do relacionamento das sociedades entre si e delas com o mundo, comporta uma diversificação mais complexa. Entre outras possíveis modalidades classificatórias, creio ser particularmente relevante a que leve em conta a postura básica de uma civilização relativamente a outras sociedades e ao entendimento do mundo.

A partir desse critério se diferenciam, historicamente, cinco grandes modalidades civilizacionais: 1) civilizações predatórias, como a assíria, a mongólica, a tártara, a dos vikings; 2) civilizações cosmológicas, como as do Egito, da Babilônia, as pré-colombianas e outras; 3) civilizações estético-rationais, como a helênica, a etrusca e outras; 4) civilizações particularisticamente regulatórias, como a hebraica, a fenícia, a chinesa, a hindu e a persa; e 5) civilizações

universalmente regulatórias, como a romana, a ocidental e a islâmica.

Considerado o terceiro nível de relacionamento humano precedentemente referido, o do homem consigo mesmo, observaremos que a condição humana se diferencia conforme, por um lado, o homem não tenha nítida consciência de si mesmo, como os primitivos e os membros de civilizações cosmológicas, ou tenha plena consciência de si mesmo, como o homem helênico. Por outro lado, na relação homem-mundo e homem-deuses, a posição do homem varia conforme ele se situe como o centro desse relacionamento, como o homem clássico e o ocidental pós-medieval ou se conceba como um servo do divino, como os cosmológicos e os incondicionais monoteístas.

Às diversas categorias genéricas, precedentemente indicadas, dentro das quais se insere a condição humana, se agrega uma infinidade de modalidades específicas para cada grupamento humano e para cada indivíduo. A condição humana, nesse sentido específico, é distinta para cada momento e situação da vida.

4. Destino do homem

Num estudo precedente (*O posto do homem no cosmos*. São Paulo: Paz e Terra, 2006) tive a oportunidade de observar esse estranho fato de a vida, em geral e de o homem, em particular, terem surgido no planeta Terra como seres dotados de finalidade própria, a partir de um cosmos destituído de qualquer finalidade. O homem é um ser teleológico. Qual é a finalidade que se dá a si mesmo e que finalidade, se alguma, tem como indivíduo e como espécie?

A primeira questão comporta, genericamente, uma resposta empiricamente confirmável. O homem busca, no curto lapso de sua vida, sua felicidade. Essa questão se torna mais complexa e discutível quando se procura determinar em que consiste a felicidade humana. Há uma dimensão da felicidade humana que

recebe predominante concordância geral, a de caráter psicofísico. O homem tem necessidades psicofísicas que, por um lado, são decorrentes de sua estrutura, como animal, e, por outro lado, têm caráter psicossocial, sendo muito mais complexas mas, em última análise, também susceptíveis de identificação.

O que torna essa questão extremamente difícil é a dimensão transcendente do homem. Sócrates não diferenciou, adequadamente, felicidade psicofísica de felicidade transcendente. Daí sua concepção de que o mal só é praticado por erro, por ignorância intelectual do que seja o bem. Aristóteles, diversamente, compreendeu perfeitamente o fato de que a felicidade psicofísica não coincide necessariamente com a felicidade “espiritual”. Aquela pode levar o homem a condutas antissociais e antiéticas, sempre que vise a otimizar a satisfação de todas as suas demandas psicofísicas, independentemente de quaisquer outras considerações.

Em que medida as demandas psicofísicas devam ficar subordinadas a princípios éticos depende, por um lado, da crença em um julgamento divino da conduta humana e na existência de uma alma imortal que terá, depois da morte, o destino que resulte desse julgamento. Que ocorre, por outro lado, quando se denegue a existência de Deus e de uma alma imortal, posição segundo alguns, e o autor destas linhas, a que conduz o pensamento científico-filosófico contemporâneo?

Segundo Dostoiévski, tudo é permitido ao homem se Deus não existir. Dentro dessa linha de ideias, ao monista ateu radical seria dada a oportunidade de fazer tudo o que, estando a seu alcance, lhe convenha, sempre que se precavenha de punições no curso de sua vida. É indiscutível que essa linha de conduta, com maior ou menor prudência ou radicalidade, é seguida por muitos, do que resultam numerosas características de nosso tempo. Será essa a resposta final, desde o ponto de vista de um consistente ateísmo monístico?

Para o conveniente entendimento dessa questão importa reconhecer que o homem, além das características psicofísicas de sua espécie, é um ser transcendente. A transcendência humana, longamente entendida em função da transcendência divina, na verdade não depende desta mas decorre da própria natureza humana. O homem, como se referiu neste estudo, é um primata transcendente. A transcendência impõe ao homem a necessidade de ter sentido, dando sentido à sua vida, ainda que o mundo, como um todo, não tenha nenhum sentido. Dar sentido à vida consiste em transcender a dimensão puramente psicofísica, realizando, de modo significativo – e não apenas ocasionalmente – algo dotado de valor próprio. Esse valor próprio pode ser cultural, social ou simplesmente ético.

Como precedentemente sustentou Max Scheler, com sua *ética material dos valores*, os valores têm um substrato inerente de caráter universal, ao mesmo tempo em que se apresentam, sempre, sob uma perspectiva histórica. A beleza pode emanar de uma estátua grega, como de uma chinesa ou africana, a despeito de exprimirem distintos padrões estéticos. Os atos de saber se produzem tanto na cosmologia jônica como na de Einstein. O heroísmo comporta Epaminondas e Joana D'Arc. A caridade, do bom samaritano a S. Francisco e à madre Teresa de Calcutá.

Nenhum homem escapa ao vazio de sua vida (independentemente da irrelevância última do mundo) se ela se restringir à dimensão meramente psicofísica. As formas exitosas de felicidade antiética não escapam a esse vazio e subsistem, apenas, num regime equivalente ao da embriaguez, uma embriaguez, entretanto, que não consegue ocultar o vazio da vida.

Essa ordem de considerações conduz a uma ética social, ecológica e transcendente, que decorre da natureza humana e segundo a qual o imperativo de sentido transcendente se sobrepõe à mera satisfação individual das demandas psicofísicas. Não se trata de algo que dependa de um julgamento divino e que se oriente

para uma destinação posterior à morte. Trata-se de algo direta e imediatamente relacionado com o sentido de vida de cada homem.

Ao homem é dada, no curso de sua breve vida, a possibilidade de torná-la, ademais de outras coisas, significativa ou insignificante. A partir dessa alternativa surgiram, desde a Antiguidade, éticas da austeridade que prescrevem um comportamento destituído de qualquer busca do prazer, orientado, exclusivamente, para o cumprimento do dever, como o cinismo antigo (que nada tem a ver com o corrente sentido de cinismo), o estoicismo e, dentre as concepções teístas, as formas ascéticas do judaísmo, do cristianismo e do maometanismo.

As éticas ascéticas, quando consideradas independentemente da convicção (ilusória) de divinas recompensas *post mortem*, constituem meramente o oposto ao puro hedonismo. Assim como o puro hedonismo desatende a demanda transcendente de sentido, o ascetismo ignora as efetivas e reais demandas psicofísicas do homem, em nome de recompensas ilusórias. Vale uma razoável prática de asceticismo, sem dúvida, como exercício da vontade sobre os instintos, como o que poderia se denominar de “ginástica da liberdade”. Nesse sentido, como todas as boas ginásticas, convém se praticar o ascetismo com moderação. Dele fazer o objetivo supremo da vida é o equivalente a uma gratuita mutilação.

A conclusão a extrair das precedentes considerações, levando em conta a prescrição délfica de “nada em excesso”, é no sentido de que o sentido da vida consiste em sua orientação na direção dos valores transcendentais (culturais, sociais e éticos), dentro de um razoável desfrute, na medida do possível, dos prazeres psicofísicos e levando em conta a sociedade em que se viva e a preservação ecológica do planeta. A esse regime daria a denominação de hedonismo ecológicamente consciente e social-transcendente. Ao hedonismo ecológico e transcendente importa dar-lhe uma forte dimensão social, de sorte a justificar socialmente os que o

praticuem, tornando o mundo tolerável para todos os homens e eventualmente excelente para muitos.

Se um moderado hedonismo ecológico, social-transcendente constitui, segundo as precedentes considerações, o objetivo subjetivamente razoável para a vida de cada homem, cabe perguntar se o homem como espécie, tenha, objetivamente, uma finalidade própria, racionalmente identificável? A esse respeito, a resposta racionalmente procedente é de caráter exclusivamente biológico. As espécies animais, inclusive a humana, não têm, como espécies, objetivos transcendentais. A transcendência é do indivíduo humano, não de sua espécie. Como espécie, sua única finalidade é a autoperpetuação. Autoperpetuação que se poderá realizar na medida em que persistam as condições de ordem geral que permitam a existência do homem na Terra, (consciência ecológica) e algo que tem limites previsíveis – além da estatística de desastres cósmicos ou humanos – em função da limitada duração, não apenas do atual cosmos, em geral, mas especificamente dos 10 a 15 bilhões de anos da possível duração do sistema solar.

Um hedonismo ecológico e social-transcendente é a resposta imanentemente adequada à vida do homem no mundo, independentemente do fato de o mundo não ter sentido e de o homem não ter outro sentido do que aquele que se confira a si mesmo, levando em conta sua natureza transcendente e social.

Bibliografia

Cosmologias antigas

BRUNET, Pierre. La science dans l'antiquité et le moyen age. In: DAUMAS, Maurice. (org.). *Histoire de la science*. Paris: Gallimard, 1957, p. 193-366.

FRANKFORT, Henri. *Ancient Egyptian Religion*. New York: Harper & Row 1961 [1947].

RACHBERG, F. Mesopotamian Cosmology. In: HETHERINGTON, Norriss S. (ed.). *Cosmology*. New York: Garland, 1992.

Clássicos e helenísticos

ARISTÓTELES, *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1968 [1941].

CONFORT, F. M. Pattern of Ionian Cosmology. In: MUNITE, Milton K. *Theories of the Universe*. New York: Free Press, 1965 [1957].

DEMÓCRITO. *Démocrite et l'atomisme ancien*. Paris: Pocket, 1993.

JAEGER, Werner. *Paidea: The Ideals of Greek Culture*. New York: Oxford University Press, 1945, 3 vols.

LUCRÉCIO. *De rerum natura*. Trad. J. Kany-Turpin. Paris: Flamarion, 1998 [1993].

PLATÃO. *Ouvres completes*. Paris: NFR, 1950.

REYS, Alfonso. *La filosofía helenística*. México: GCE, 1969 [1959].

SCHUL, Pierre-Maxime (ed.). *Le stoïcisme*. Paris: NRF, 1962.

TAYLOR, A. C. *Socrates*. Garden City: Anchor Books, 1992.

Ocidente

CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, B. Aires, Emea, 1951- *Filosofía de la Ilustración* tr. E. Imaz, México, FCE, 1943 - *An Essay on Man*, 1945

GARIN, E. *Moyen age et Renaissance*. Paris: Gallimard, 1969 [1954].

SCHELER, Max. *Ética*. Buenos Aires: Revista de Occidente de Argentina, 1997.

VIGNAND, Paul. *O Pensar da Idade Média* tr. A. Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1941.

Obras gerais

BACKER, Herschel. *The Images of Man*. New York: Harper & Row, 1961.

HOLLIS, Martin. *Models of Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

MORE, José Ferreter. *Dicionário de filosofia*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1951.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004 [1991], 2 vols.

10. CRISTO, ALÁ E AGNOSTICISMO (2006)*

A religião é a mais antiga e fundamental dimensão da cultura humana. O homem de Neandertal, a primeira espécie de *Homo sapiens* ocorrida no processo evolutivo, há cerca de 160 mil anos, deu indicações de religiosidade nos seus ritos de sepultamento. O animismo paleolítico conduzia a ver espíritos malignos ou benignos em todas as manifestações da natureza. Esse animismo persistiu até o advento das civilizações. Assim ocorreu com o animismo ítalo-mediterrâneo, com seus numina, que se encontram na origem da religião romana, antes de sua helenização. A crise do mundo clássico, acelerada no curso do século III A.D., levou ao descrédito do politeísmo e a crescentes demandas de uma religião de salvação pessoal, abrindo espaço para a difusão do cristianismo. Convertido em religião oficial do Império Romano, a partir de Constantino (reinado, 324-357), o cristianismo se tornou o núcleo configurativo da civilização ocidental.

É distinta a origem da outra grande religião monoteísta universal, ora existente no mundo, o islamismo, fundado por Maomé (c. 570-632). A partir das revelações que, inesperadamente, modificaram sua tranquila vida de mercador, Maomé se dedicou, desde cerca 600 até seu falecimento, à propagação da nova fé. A essência dessa nova religião é a de que há um só Deus, Alá, de

* Originalmente publicado no *Jornal do Brasil* (RJ), em 7 de janeiro de 2007.

quem Maomé é seu profeta. É vertiginosa a propagação da nova fé. Inicia-se, com Maomé, com a unificação política e religiosa das tribos árabes. Prossegue, no curso de apenas um século, com a conquista e islamização do Império Persa, da maior parte do Império Bizantino e da Península Ibérica (onde perduraria por sete séculos), espalhando-se, concomitantemente, pelo Egito e norte da África.

As relações entre essas duas grandes religiões foram historicamente conflitivas com alguns períodos, sobretudo no âmbito ibérico, de pacífica coexistência. Religiões proselitistas, ambas consideravam “infiéis” os seguidores da outra. O que é particularmente interessante é como cada uma dessas religiões se confrontou com o processo de modernização do mundo e decorrente secularização, a partir do Renascimento e, marcadamente, da Ilustração.

Para se compreender como essas religiões reagiram de forma profundamente diferente ao processo de modernização é necessário se levar em conta os efeitos, na civilização ocidental, do longo conflito entre o Papado e o Sacro Império Romano Germânico, opondo os Hohenstaufen, notadamente esse extraordinário Frederico II, *Stupor mundi* (n. 1194, imperador de 1220 até sua morte em 1250) ao Papado, de Gregório IX a Inocêncio IV (1243-1254). Esse conflito terminou, por um lado, com a derrota final de Conradino, o último Hohenstaufen, em 1268. Por outro lado, com a desmoralização do Papado, que se tornou dependente do rei de França, no período de Avignon (1309-1373). Essa recíproca neutralização do Império e do Papado conduziu a civilização ocidental a escapar de uma monocracia imperial ou papal e se constituir num sistema de subsistemas autônomos, o cultural, o político, o econômico e o social. Com isso geraram-se as condições para a liberdade individual e de pensamento, que caracterizaram a cultura ocidental a partir do Renascimento e, sobretudo, da Ilustração.

A cultura islâmica, integradora, na umma, das dimensões religiosa, cultural, política e econômica, resistiu ao processo de secularização conservando, até nossos dias, decisivas características medievais. O islã não teve um Renascimento, nem uma ilustração, a despeito de intentos modernizadores em diversos momentos e áreas, que só lograram êxito com Mustafá Kemal, na Turquia. O resultado, em nossos dias, foi o islamismo conservar seu vigor religioso, às expensas de sua deficiente modernização e, ao contrário, o cristianismo se ter convertido numa moderna cultura científico-tecnológica e não mais teocêntrica.

O mundo ocidental, em nossos dias, se constata inserido em um cosmos destituído de qualquer finalidade, de caráter puramente consequencial, mas que abrange a totalidade do que existe espacialmente. É nesse contexto que Bento XVI, papa-filósofo, manifestando profunda influência hegeliana, procura salvar o mundo de sua absoluta secularização, buscando a mobilização conjunta dos que continuam acreditando em Cristo e dos que persistem com firmes convicções muçulmanas. Esse intento é simbolicamente realizado pela oração conjunta do papa com o grão-mufti de Istambul, Mustafá Cagraci, na Mesquita Azul de Istambul, no dia 30 de novembro de 2006. Bento XVI reconhece (na sua referência a Manuel II Paleólogo) a profunda ambivalência existente no islamismo, que se propagou pela espada, mas subsistiu pela crença. Superando esses aspectos, o papa proclama, no âmbito do agnosticismo contemporâneo (de que participa o autor destas linhas) o imperativo religioso de adorar o mesmo Deus, a partir de distintos nomes e ritos.

II. O SAGRADO E O RACIONAL (2006)*

As violentas manifestações de protesto, nos países islâmicos, contra a publicação, em jornais europeus, de caricaturas ridicularizantes do profeta Maomé estão suscitando um novo momento de reflexão sobre os limites – se acaso algum se admita – da liberdade de imprensa. Pouco importa, para a questão em debate, o fato de se ter comprovado que tais manifestações não foram espontâneas, mas ocorreram, meses após a publicação daquelas caricaturas, pela coordenada mobilização de um grupo de líderes religiosos. O que está em jogo, num primeiro momento, é se determinar se, entre os limites a que deva se submeter à liberdade de imprensa, figure o respeito ao sagrado. Num plano mais profundo se situa a complexa relação entre o sagrado e o racional. Pode o sagrado ser legitimamente objeto de crítica racional?

A questão da liberdade de imprensa se encontra, em nossos dias, submetida a uma grande duplicidade. Duplicidade, por um lado, por parte de sociedade sujeitas a regimes de intolerância, por razões políticas, como na Coreia do Norte, ou religiosas, como nos países islâmicos. Em tais sociedades a imprensa é submetida ao mais estrito controle, mas nelas são frequentes reivindicações de liberdade de imprensa com relação à manifestação de suas

* Publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, em 18 de fevereiro de 2006.

ideologias em países ocidentais, como constantemente ocorre com grupos islâmicos radicados na Europa.

Outra e, em muitos sentidos, mais grave duplicidade, em matéria de liberdade de imprensa, se observa em países ocidentais. Assim, nos EUA, uma autocensura é exercida, na quase totalidade dos jornais, relativamente a temas ou assuntos que afetem o interesse nacional americano e, em ampla medida, sejam considerados desrespeitosos com relação ao presidente da República e altas instituições do país. Contrastante atitude oposta se observa no Brasil, onde críticas as mais descabidas a nosso país, procedentes do exterior, encontram espaço de divulgação na nossa imprensa.

Igual duplicidade se pode constatar, no mundo ocidental, no que diz respeito ao sagrado. A mesma liberdade de caricaturar Maomé dificilmente encontraria espaço jornalístico para vexatórias caricaturas da Virgem ou do Cristo. Isto não obstante há que levar em conta o fato de as sociedades ocidentais, contrastando com as islâmicas, serem predominantemente agnósticas – quase totalmente na Dinamarca e demais países nórdicos. Impõe-se, assim, ainda que muito sucintamente, uma reflexão sobre o que seja o sagrado e sobre a medida em que sejam legítimas as críticas racionais a que possa ser submetido.

O sentimento do sagrado figura entre os mais antigos sentimentos do homem. No Paleolítico Superior esse sentimento se exprime em pinturas rupestres e por ritos que puderam ser reconstituídos. No Neolítico, esse sentimento conduzirá à adoração de deusas da fertilidade. Conduzirá, na Idade do Bronze, a diversas modalidades de politeísmo, das quais retemos, particularmente, a helênica. Conduzirá, finalmente, às grandes religiões monoteístas. O que pensar do sagrado, nas condições culturais de nossos dias?

Em matéria tão complexa, em que se diferenciam no mundo ocidental, agnósticos e crentes, cabe reconhecer que, predomina, de forma amplamente consensual, o reconhecimento de que se

impõe a todos uma atitude de respeito com relação ao sentimento do sagrado por parte dos seguidores das grandes religiões. Essa postura de respeito deixa de ser consensual e ampla com relação a “religiões primitivas”, consideradas parte do folclore, mesmo quanto, como no caso brasileiro, significativa parcela da população participe de tais crenças.

É a partir dessas considerações que se pode constatar, no mundo ocidental, o fato de que o que está em jogo, no tocante ao sagrado, é a medida em que se considerem satisfatoriamente “racionais” as crenças implicadas num sentimento do sagrado. As crenças judaico-cristãs se beneficiam dessa presunção. Assim, quanto menos racionais forem consideradas as crenças religiosas, tanto menor o respeito que suscitem seus sentimentos do sagrado.

Ante os inúmeros aspectos que essa matéria comporta, salientarei apenas dois, que se situam em diferentes planos. O primeiro aspecto a ressaltar é o da absoluta legitimidade de todas as críticas racionais ao sagrado. A razão é o supremo atributo de homem e a ela deve estar sujeito tudo com que o homem se relacione. Crítica racional, entretanto, não tem nada a ver com escárnio ou insulto e sim com objetivas modalidades de análise científico-filosófica. Essas mesmas análises que legitimamente conduzem muitos ao agnosticismo.

Outro distinto aspecto de relacionamento com o sagrado decorre de uma dupla consideração. A primeira diz respeito à intrínseca respeitabilidade que as modalidades do sagrado apresentem, no âmbito de cada cultura. Dessa respeitabilidade cultural se reveste, no mundo ocidental, o sagrado judaico-cristão. A segunda consideração é de caráter social. Requerem respeito, no seu respectivo âmbito de vigência cultural, ou em função deste, as modalidades do sagrado partilhadas por amplos contingentes humanos. É nesse sentido que merece reprovação e, se necessário, interdição pública, a divulgação pela imprensa de caricaturas e outras manifestações ofensivas a uma grande religião, como a

maometana. Igual consideração cabe se fazer, no caso do Brasil, em relação a crenças e ritos primitivos, de que participam amplos setores da população, dos evangélicos ao candomblé, sem prejuízo da crítica racional a que fazem jus.

12. REFLEXÕES SOBRE AS DUAS VERDADES (2006)*

I. Introdução

O tema das duas verdades, como se indicará neste breve estudo, é algo que surge como decorrência das religiões monoteístas, como o islamismo e o cristianismo. A Antiguidade Clássica conhecia a diferença entre a representação sensorial da realidade e sua representação intelectual. Aquela, para Platão, era ilusória. Para Aristóteles, ao contrário, constituía a primeira representação efetiva da realidade, a partir da qual o intelecto, por abstração, concebia ideias. A distinção entre representação sensorial e representação intelectual não implicava, entretanto, na concepção de duas verdades. A ideia de verdade era unitária. Verdade intelectual, para Platão. Verdade sensorial, para Aristóteles e, por abstração, verdade proposicional.

Uma discussão, ainda que sucinta, do tema das duas verdades requer, inicialmente, uma clarificação do conceito de verdade. O que é verdade? O conceito comporta dois diferentes sentidos: 1) o que se refere à verdade de uma proposição e 2) o que diz respeito à verdade das coisas. Aquele se refere à medida em que se predique a algo um atributo que lhe corresponda (verdade) ou que não lhe

* Originalmente publicado em *Breve ensaio sobre o homem e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

corresponda (falsidade). O segundo sentido diz respeito à verdade do ser.

Neste último sentido, o conceito de verdade é entendido de forma diversa por diferentes culturas. Verdade, em hebraico, significa confiança, fidelidade. Em grego, *alétheia* significa revelação, a verdade do ser. Em latim, *veritas*, significa veracidade. O sentido ocidental da verdade do ser corresponde, basicamente, ao latino.

A escolástica diferenciava verdade ontológica de verdade lógica. Em sentido ontológico, verdade significa realidade, a realidade do ser. Em sentido lógico, a verdade consiste na correspondente entre a ideia e a coisa: *adequatio rei et intellectus*.

Para a filosofia moderna a verdade proposicional consiste na verificabilidade, analítica ou empírica, da procedência de uma predicação.

II. Conceitos de verdade

Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*, distingue cinco conceitos fundamentais de verdade: (a) como correspondência, (b) como revelação, (c) como conformidade, (d) como coerência e (e) como utilidade.

(a) Verdade como correspondência

O conceito de verdade como correspondência é o mais antigo e o mais usado. Foi expressamente formulado, pela primeira vez, por Platão, no *Crátilo*. “Verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são; falso, aquele que diz as coisas como não são”. Aristóteles, seguindo a mesma linha, declara: “Negar aquilo que é e afirmar o que não é, é falso, enquanto afirmar aquilo que é e negar o que não é, é verdadeiro”.

Aristóteles afirma que a verdade está no pensamento ou na linguagem, não no ser ou na coisa. Por outro lado, a medida da

verdade é o ser ou a coisa, não o pensamento ou o discurso. Uma coisa é branca porque o é e não porque se o afirma.

Até as filosofias helenísticas o conceito de verdade e o critério de verdade coincidiam. Com os estoicos e os epicuristas, conceito e critério de verdade se diferenciam. A verdade continua sendo entendida como correspondência entre o juízo e a coisa. Para os estoicos, entretanto, o critério de verdade é a “representação cataléptica”, i.e., a representação evidente. Para os epicuristas, o critério de verdade é a sensação.

(b) Verdade como revelação

O conceito de verdade como revelação ou manifestação comporta duas modalidades, a empírica e a metafísica. Empiricamente, verdade é o que imediatamente se manifesta ao homem. É, portanto, intuição ou fenômeno. Metafisicamente, a verdade se revela como modo de conhecimento, mediante o qual se torna evidente a essência da coisa, ou o seu ser, ou o seu princípio. Nessa acepção, a evidência é ao mesmo tempo definição de verdade e critério de verdade.

O critério de verdade como revelação levou a reconhecer, na base do critério de evidência, verdades eternas. Assim, Descartes com o cogito. Assim, o romantismo. Para Hegel a Ideia é a verdade porque esta é o responder da objetividade ao conceito. Não no sentido de que as coisas externas respondem a minhas representações: estas são, nesse sentido, representações exatas que eu tenho como indivíduo. Mas no sentido de que todo o real, enquanto é verdadeiro, é a Ideia e tem sua verdade por meio da Ideia e nas formas desta (Enc. §213). Noutros termos: “a Ideia é a objetividade do conceito, isto é, a racionalidade do real, mas enquanto se manifesta à consciência na sua necessidade, isto é, como saber ou ciência” (*Sistema de filosofia*, Glockner, v. I, p. 423).

Para a fenomenologia, a verdade é a própria evidência dos objetos fenomenológicos como se apresentem, quando a *epoché* é efetuada.

Para Heidegger a verdade é revelação ou descobrimento. Somente ao homem a verdade pode revelar-se. Por outro lado, Heidegger afirma que a verdade não é o juízo. A verdade não é uma revelação de caráter predicativo, mas consiste em ser descoberta no ser das coisas e no ser descobridor do homem (*Ser e Tempo*, §44).

Por outro lado, cada descobrimento do ser, enquanto descobrimento parcial, é também um ocultamento do ser. “O ser se esconde, enquanto se revela ao ente. Desse modo, o ser, iluminando o ente, o desencaminha ao mesmo tempo para o erro” (*Holzwege*, p. 310).

(c) Verdade como conformidade com uma regra ou com um conceito

Formalmente, verdade como conformidade consiste na conformidade com as leis gerais necessárias do intelecto. O tema foi abordado pelo neokantismo de Baden. Windelband considerava que o objeto do conhecimento, o que mede e determina a verdade do próprio conhecimento, não é uma realidade externa que, como tal, é inalcançável e incognoscível, mas a regra intrínseca do próprio conhecimento (*Preludien*, 1884, 4ª ed. 1911, *passim*). Rickert identificava o objeto do conhecimento com a norma a que o conhecimento deva se adequar para ser verdadeiro (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892). Para esses neokantianos a conformidade à regra, que para Kant era simplesmente critério formal de verdade, tornou-se a definição da própria verdade (Abbagnano, *op. cit.* p. 960).

(d) Verdade como coerência

Esse conceito de verdade aparece com o movimento idealista anglo-saxônico: B. Bosanquet (*Lógica na metafísica do conhecimento*, 1888) e F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, 1897).

Segundo essa linha de pensamento, o que é contraditório não pode ser real. A verdade, portanto, é coerência perfeita.

(e) Verdade como utilidade

Esse conceito é próprio do pragmatismo, embora Nietzsche tenha sido o primeiro a formulá-lo, ainda que num contexto distinto. Para Nietzsche, verdade não significa, em geral, senão o que é apto à preservação da humanidade (*Vontade de Poder*, ed. Kremer, 78, 507).

Para William James a verdade, como utilidade, se aplica às crenças não verificáveis empiricamente ou não demonstráveis, como as morais e religiosas (*The Will to Believe*, 1897). Para F. C. S. Schiller (*Humanism*, 1963), uma proposição é verdadeira, qualquer que seja o campo a que pertença, somente por sua efetiva utilidade, isto é, porque é útil para estender, por meio do conhecimento, o domínio do homem sobre a natureza, ou para a solidariedade, para a ordem do mundo humano. Uma versão alternativa desse conceito se encontra no instrumentalismo de todo procedimento cognitivo, de Dewey.

III. Dupla verdade***Antecedentes***

A emergência do conceito de duas verdades está ligada, como precedentemente se mencionou, a duas religiões monoteístas, o cristianismo e o islamismo. Isto não obstante, a problemática mergulha suas raízes na distinção aristotélica entre o intelecto

agente e o intelecto passivo e, a partir de Aristóteles, de comentadores como Alexandre de Afrodísias (fl. c. 200 A.D.).

Dentro de sua concepção geral, diferenciando matéria e forma, potência e ato, Aristóteles entendia existir na alma do homem um intelecto passivo, que consistiria na potencialidade do entendimento, e um intelecto ativo, que consistiria no efetivo exercício dessa capacidade (De Alma, III, 5).

Alexandre de Afrodísias, destacado comentador de Aristóteles, sustenta, em nível mais amplo, uma posição conceitualista. Vários particulares podem participar de uma única natureza comum. Essa natureza, entretanto, não existe como um universal a não ser quando abstraída, pelo pensamento, de suas instâncias particulares.

No que se refere à distinção aristotélica entre intelecto passivo e intelecto agente Alexandre identifica o intelecto agente com Deus. Este, como a mais inteligível entidade, torna tudo o mais inteligível. Como seu próprio agente autossustentado, somente o intelecto agente é imprecível. O intelecto humano como tal (intelecto passivo), diversamente, perece com a morte.

Essa tese de Alexandre de Afrodísias terá importante impacto no pensamento do Renascimento, onde será confrontada com as posições de Averróis, opondo à afirmação alexandrina da mortalidade da alma a tese de um entendimento ativo universal e imprecível.

Verdade única

A tese clássica da verdade única é retomada pela Alta Escolástica medieval, mas, já agora, a partir do entendimento de que Razão e Fé coincidiam. A Revelação nos transmite diretamente, pela palavra de Deus, as verdades sobre as quais se fundamentará a fé cristã. Por outro lado, a razão humana foi criada por Deus e por ele destinada a alcançar a verdade. Assim é possível, por via filosófica, confirmar-se as verdades da fé. A partir dessas suposições se

desenvolve a obra filosófico-teológica de Sto. Alberto Magno e de S. Tomás de Aquino. Típicas dessa convicção na unidade da verdade filosófica e da teológica são as cinco provas da existência de Deus apresentadas por Tomás de Aquino.

Típica, também, dessa concepção unitária da verdade, é a prova ontológica da existência de Deus formulada por Sto. Anselmo. Não importa, para o caso, o fato de Anselmo ser um realista platônico e Tomás um conceitualista aristotélico. Em ambos se manifesta a mesma convicção de uma verdade única, alcançável tanto por via filosófica como pela Revelação.

O desenvolvimento do pensamento medieval, da alta para a baixa escolástica do século XIV, foi marcado pela constatação de que, contrariamente ao que pensava Tomás de Aquino, diversas verdades reveladas não são confirmáveis pela razão. A discrepância entre razão e fé se apresenta em múltiplos casos, desde os relativos a mistérios como o da Santíssima Trindade ou da dupla natureza, divina e humana, do Cristo, até questões relativas à relação alma-corpo.

Filósofos como Duns Scoto (1266-1308) e Ockham (c. 1285-1347) são levados a constatar o conflito entre a razão e a fé em inúmeros casos. Ante esse conflito, opinam no sentido de que a verdade religiosa, sendo diretamente transmitida por Deus, é a única verdade. As opiniões divergentes, decorrentes da discussão racional de temas, revelam, apenas, a impotência da razão humana. Não se assume, assim, a existência de duas verdades, eventualmente conflitantes, a racional e a revelada. Assume-se a impotência da razão para compreender tudo o que Deus significa e tudo o que ele revelou.

Nicolau de Cusa

Nicholas Kryfts, nascido em Kues (Cusa), em 1401 e falecido em 1464, que se tornou conhecido por seu nome latinizado, Nicolau de Cusa, representa o mais alto momento da filosofia

no Renascimento. Tendo, inicialmente, apoiado as posições conciliares contra o Papado (Concordância católica, de 1432), convenceu-se em 1435, de que somente o Papa poderia preservar a unidade da Igreja e a ele aderiu. Designado cardeal em 1448 e bispo de Brixen em 1450, exerceu, durante toda a sua vida, uma dupla atividade, como pensador e como representante do Papa em diversas missões, notadamente em seus esforços para reunificar os ortodoxos com Roma e estabelecer um entendimento, em nível mais profundo, entre o cristianismo e o islamismo.

A principal contribuição teórica de Nicolau de Cusa é sua tese sobre a coincidência dos contrários no infinito e em Deus, sustentada, principalmente, em seu famoso livro *De docta ignorantia*, de 1440.

A tese cusana da *docta ignorantia* consiste, por um lado, na afirmação da *coincidentia oppositorum* no infinito e em Deus e, por outro lado, a partir da constatação dos imensos limites do saber intelectual, na afirmação de que é pelo êxtase que o espírito humano pode se elevar a Deus.

A tese da coincidência dos opostos no infinito e em Deus constitui um importante momento no curso histórico do tema das duas verdades. Negando a irrestrita validade do princípio da contradição, Nicolau de Cusa abriu o caminho para a validade da sustentação de verdades que se contrapõem.

As duas verdades

A tese das duas verdades encontra suas primeiras formulações expressas em dois pensadores, o islâmico Averróis e o cristão Piero Pomponazzi. Em ambos os casos, o que esteve em jogo foi a constatação de que existem múltiplos conflitos entre a razão e a fé, entre o pensamento filosófico e o religioso.

Historicamente, o primeiro desses pensadores foi Averróis (Abul-Walid Mohammed Ibn Ahmad Ibn Mohammed Hafid Ibn Rusd) nascido em Córdoba, em 1126 e falecido no Marrocos, em

1198. Discípulo de Abubakar, um dos mais eminentes filósofos árabes, foi juiz (gâdi) em Sevilha e em Córdoba. Manteve, durante quase toda a sua vida, excelentes relações com o dirigente almóada de Córdoba. O sucessor deste, al-Mansur (1184-1199), adotando posições de grande rigidez ortodoxa, se indispsôs com o filósofo e o baniu, de 1195 a 1198, quando foi restaurado, pouco antes de seu falecimento no Marrocos. Foi-lhe dada sepultura em Córdoba.

Autor prolixo de obras sobre medicina, direito e filosofia, Averróis foi o mais importante comentador árabe de Aristóteles, tendo, na época, passado por ele grande parte do conhecimento, no Ocidente, do estagirita. Central, no pensamento de Averróis, é sua interpretação da teoria de Aristóteles a respeito do intelecto ativo e decorrente denegação da imortalidade da alma e concomitante afirmação da eternidade da matéria, contestando qualquer criacionismo *ex nihilo*.

Avultam, entre suas obras, o *Tratado decisivo* e *Incoerência da incoerência*. Esta última é uma oposição a al-Ghazali, Averróis nela sustenta o naturalismo e seu corolário, a eternidade do mundo. O precedente estudo é o que se reveste de particular importância para o tema em discussão, porque nele Averróis estabelece uma distinção entre a verdade religiosa, que precisa ser compartilhada por todos os homens, e a verdade filosófica, a que somente podem ter acesso os habilitados.

É controvertível a medida em que Averróis, com sua tese das duas verdades, tenha sustentado sua compatibilização em nível superior ou admitido margens de recíproca incompatibilidade entre elas. Seu exílio pelo ortodoxo al-Mansur fortalece a última suposição.

Piero Pomponazzi

Com Pomponazzi (1462-1525), nascido em Mântua, professor em Pádua e em Bolonha, surge um dos mais importantes pensadores do Renascimento e destacado comentador de Aristóteles,

por ele interpretado de conformidade com Alexandre de Afrodísias. Opôs-se tanto a Averróis como a Tomás de Aquino, sustentando, relativamente a este, a teoria das duas verdades.

Em seu tratado *De immortalitate animae* (1516), Pomponazzi afirma que a imortalidade da alma é uma verdade religiosa, a que se contrapõe, filosoficamente, o reconhecimento de sua mortalidade. Por prudência, relativamente ao poder da Inquisição, Pomponazzi pretende sustentar, pessoalmente, a verdade religiosa. É inequívoco, entretanto, que seu pensamento, constatando a incompatibilidade entre as duas verdades, julga procedente a verdade filosófica.

A posição naturalista de Pomponazzi (*De naturalium effectum admirandorum causis sive*, de 1556) o leva a considerar que eventos tidos como milagrosos têm origem natural, embora esta possa ainda não ser conhecida. Em *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei*, de 1520, sustenta a inexistência de predestinações ante o livre arbítrio humano.

Subsequente curso histórico

A tese das duas verdades não teve, historicamente, significativa continuidade teórica. O século XVII, reagindo ao semipaganismo do Renascimento, foi, ao mesmo tempo, estritamente religioso (nas vertentes da Reforma e da Contrarreforma) e estritamente científico. Filósofos como Descartes, Pascal e Leibniz, ou cientistas como Newton, embora não abordando, expressamente, a compatibilidade entre razão e fé, tinham-na por pressuposto em seus trabalhos. A questão passou a assumir um caráter distinto com a Ilustração.

A Ilustração, com seu radical racionalismo, sua frontal oposição aos meros argumentos de autoridade e à suposta autoridade dogmática da Igreja (*écrasez l'infâme*, de Voltaire), denegou validade às formas dogmáticas da religião, tal como transmitidas pela tradição cristã. Em seu lugar, sustentou a procedência de uma

religião natural, inscrita no coração humano e conducente a um teísmo não dogmático.

O racionalismo filosófico e histórico-sociológico da Ilustração não conduziu a uma teoria das duas verdades. Consistiu, simplesmente, em denegar o caráter de verdade aos postulados da revelação e assumir, como única modalidade de verdade, a científico-filosófica.

Como precedentemente se mencionou, não se registra, do século XVIII a nossos dias, nenhum intento teórico de sustentação de duas verdades. Pensadores como Chesterton (1874-1936) ou Maritain (1882-1973), ou ainda como Teilhard de Chardin (1881-1955), continuaram sustentando, como Tomás de Aquino, a compatibilidade entre a razão e a fé, a verdade científica e a religiosa. No curso do período em questão o que se observa, entretanto, é um contínuo crescimento das posições agnósticas, conducentes à aceitação de uma única verdade, a científico-filosófica.

Importa levar em conta, não obstante, relativamente aos nossos dias, a significativa parcela de pessoas cultivadas e cientes dos progressos científicos como, notadamente, os da biologia molecular, que mantêm convicções religiosas, concomitantemente com sua cultura científico-filosófica. Como se processa tal concomitância?

Tudo leva a crer, tanto por considerações de ordem lógica como por declarações de algumas dessas personalidades, que a atual compatibilização entre razão e fé, por parte dos que não sustentem posições filosóficas como as de Maritain ou Teilhard de Chardin (posições essas que continuam tendo adeptos), se deve a uma implícita aceitação da tese das duas verdades. Para esse significativo conjunto de homens que conservam sua religião, a despeito da ampla medida em que tal religião é contraditada por suas próprias convicções científicas, o que se passa é uma diferenciação entre “verdade científica” e “verdade existencial”. Para tais pessoas o mundo não é explicável sem Deus, não tanto do ponto de vista cosmológico e biológico, mas sim do ponto de

vista existencial, do sentido da vida. Deus é existencialmente necessário. Importa, então, proteger essa convicção, de que depende o sentido da vida dos que dela participem, de quaisquer críticas científico-filosóficas. Confie-se à ciência a explicação dos sistemas causalísticos. Confie-se à intuição existencial a convicção em Deus. Aceite-se, decorrentemente, a incomunicabilidade entre essas duas convicções.

Bibliografia

ARISTÓTELES. De anima. In: *the Basic Works at Aristotle*. New York: Random House, 1941, p. 535 e ss.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1953, v. I, libro primero, p. 65-194.

CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1943 [particularmente, La forma de pensamiento de la época de la Ilustración, p. 17-48].

CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*. Trad. esp. Buenos Aires: Emece, 1951.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, [1944] 1949.

HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. fr. Paris: Lib. J. Vrin, 1994, v. I, § 213, p. 446.

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1951 [particularmente. § 44, p. 244 e ss.].

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. Trad. port. Martins Fontes, São Paulo, 2004. Particularmente, Alberto Magno, p. 23-25, Tomás de Aquino, p. 977-988 e Teilhard de Chardin, p. 962, 971.

HUSSERL, Edmund. Phenomenology. In: KOCKELMANS, Joseph J. (ed.). *On Eidologie Reduction*. Garden City: Anchor Books-Doubleday, 1962, p. 105 e ss.

MARIAS, Julian. *La filosofía en sus textos*, v. I, Barcelona: Ed. Labor, 1950. Particularmente, San Anselmo, p. 351-377; Averróis, p. 426, 449; S. Tomás, p. 532-634].

PLATÃO. Crátilo. In: *Oeuvres complètes*. Paris: NRF-Bibliothèque de La Pléiade, 1950, p. 614 e ss.

RICKERT, H. *Ciência cultural e ciência natural*. Trad. esp. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1945.

WINDELBAND, Wilhelm. *Preludios filosóficos*. Trad. esp. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1940. Particularmente, Que es Filosofía?, p. 1-38 e Sobre el pensamiento y la reflexión, p. 233-256.

Obras gerais

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. port. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press [1955] 1999.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1951.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. Trad. port. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

STÜRIG, Hans Joachim. *Historia universal de la filosofía*. Trad. esp. Madrid: Tecnos, 1997.

13. ATEÍSMO TRANSCENDENTAL (2007)*

Introdução

Ateísmo consiste em negar a existência de Deus. É usual distinguir-se um ateísmo teórico, de caráter filosófico, de um ateísmo prático, consistente em se ignorar, correntemente, a existência de Deus. Este breve estudo se situa no âmbito do ateísmo filosófico. Sua denominação, algo inusitada, de “ateísmo transcendente”, decorre do fato de que a afirmação da inexistência de Deus, nele adotada, é concomitante com a sustentação da condição transcendente do homem. Entende-se, neste estudo, que a suposição da existência de um Deus transcendente emergiu da necessidade, por parte do homem, como ser transcendente, de atribuir tal qualificação à imagem que se construiu de Deus.

O ateísmo teórico é uma posição historicamente recente, que só se manifestará plenamente a partir da Ilustração. Os filósofos gregos, com exceção de Carnéades de Cirene (214-129 a.C.), mantiveram sua crença nos deuses, incluídos os atomistas, ou tiveram, mais raramente, uma visão monoteísta da divindade como o supremo Bem, de Platão, ou Primeiro Motor, de Aristóteles.

* Originalmente publicado em *Breve ensaio sobre o homem e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

Na sequência moderna das posições ateias cabe mencionar, particularmente, Thomas Hobbes (1588-1670), Paul Henri, barão de Holbach (1725-1770), Julien Offray de la Mettrie (1709-1751), até o século XVIII. No século XIX avultam Augusto Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Ernest Haeckel (1881-1919) e Friederich Nietzsche (1844-1900). No século XX, Bertrand Russell (1872-1970).

Provas da existência de Deus

Desde a antiguidade têm sido propostas diversas provas da existência de Deus. Foi sobretudo na Idade Média que se articularam os melhores argumentos a esse respeito. Tive a oportunidade, em meu livro *Brasil, homem e mundo: reflexão na virada do século* (Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, p. 89-98), de discutir amplamente as principais provas da existência de Deus.

Remetendo os leitores interessados a esse livro limitar-me-ei, neste sucinto estudo, a uma breve indicação das características dessas provas. Reduzem-se as mesmas a três distintas modalidades: 1) argumentos *a priori* como as provas ontológicas de Sto. Anselmo; 2) argumentos *a posteriori* de S. Tomás e 3) manifestações empíricas da divindade em milagres, aparições e experiências místicas.

Os argumentos de Sto. Anselmo (1033-1109), contidos em seu livro *Proslogion* (1078) consistem, no fundamental, em sustentar que se a ideia do ser mais perfeito e mais absoluto que poderemos conceber não contiver a afirmação de sua existência, esta não seria a maior ideia possível desse ente porque a que a contivesse o seria. Daí se segue a necessidade *a priori* de, concebendo-se Deus, se reconhecer sua existência.

Esse argumento já foi contestado por S. Tomás e mais tarde, entre outros, por David Hume. A contestação consiste em mostrar que a afirmação da existência de um ente não é uma predicação analítica e sim sintética, baseada em dados da experiência.

Os argumentos de S. Tomás, são *a posteriori*. Dois deles, os da segunda e terceira vias, são de caráter apodítico. Os outros, de caráter contingente. Entre os argumentos apodíticos figuram o da necessária primeira causa e o do fator não contingente. O primeiro argumento mostra como tudo no mundo sendo causado por algo é necessário que a série de causalidade tenha uma primeira causa, que é Deus. O argumento da contingência mostra que tudo o que existe na natureza sendo contingente e dependendo de algo para existir, é necessário admitir-se, no princípio da sequência de contingentes, um ser necessário, Deus.

Os argumentos não apodíticos se fundam na teleologia do mundo, na ordem moral e na experiência religiosa. O encadeamento finalístico que se observa no mundo não pode decorrer do mero acaso, pela infinidade e precisão dos processos finalísticos existentes (boca para comer, olhos para ver, pernas para andar), mas somente de um projeto finalístico superior, procedente de Deus. A ordem moral, disciplinando os atos naturais do homem, não pode ser também natural e sim de procedência divina. Enfim, as múltiplas experiências da presença de Deus, por milagres, aparições e experiências místicas, mostram, empiricamente, a existência de Deus.

Sem entabular uma discussão pormenorizada dos argumentos de S. Tomás observe-se apenas que, salvo os de referências empíricas, todos dependem de uma concepção do mundo como algo que foi criado a partir do nada. Se o mundo sempre existiu como, entre outras teorias, sustenta a teoria cíclica de Wheeler e Linde, o mundo é necessariamente causa de si mesmo e, na medida em que existe, necessário. Por outro lado, o finalismo do mundo é uma extrapolação humana. Não se criaram planejadamente pernas para andar, mas se anda porque se tem pernas.

No que se refere a milagres, aparições e experiências místicas, a questão em jogo é a inexistência de provas empíricas do alegado. Essa deficiência é decisiva no caso dos milagres. Com efeito,

se devidamente comprovados, os milagres seriam uma irrecusável evidência empírica de um poder sobrenatural. Há que observar, entretanto, em relação aos milagres, que a maior parte dos relatos se refere a eventos antigos, ocorridos em culturas e situações habitadas pela crença no sobrenatural. Essa mesma crença no sobrenatural ocorre com relação às aparições relativamente recentes da Virgem, em Lourdes ou em Fátima, sempre testemunhadas por crianças pastoras, profundamente convictas da existência da Virgem como mãe do Cristo.

É relevante, por outro lado, constatar que os milagres mais recentes, alguns confirmados por documentação médica, se referem todos à cura de moléstias psicossomáticas, como certas formas de cegueira, surdez, mudez e paralisia. Nenhum milagre medicamente documentado se refere à criação de um dedo ou de uma perna, por pessoas que os tivessem perdidos. Todos os milagres psicossomáticos são explicáveis pelos poderosos efeitos somáticos decorrentes de um profundo impacto psicológico.

O autor destas linhas, quando adolescente, teve a oportunidade de presenciar um desses fenômenos, na Igreja de Sta. Maria Margarida, na Lagoa, Rio de Janeiro. Uma senhora entrevada foi levada, em cadeira de rodas, à presença de um padre famoso por seus dons milagrosos. A igreja estava absolutamente repleta. O sacerdote, paramentado, iniciou sua intervenção com uma declaração de que nenhum homem, por santo que seja, faz milagres ou pode induzir Deus a que os faça. Somente Deus, em suas infinitas bondade e onisciência pode fazer milagres, quando assim o entenda. Então aquele padre convidou os presentes a acompanhá-lo numa fervorosa prece. Em seguida, com estupenda audácia, dirigiu-se para a paralítica e com voz forte ordenou: irmã, levanta-te e anda! Nesse momento a senhora entrevada levantou-se titubeante da cadeira e, em passos também titubeantes, se aproximou do sacerdote e beijou-lhe a mão. É simplesmente indescritível a emoção que se apoderou de todos os presentes e de que até hoje, transcorridos mais de cinquenta anos, guardo

indelével memória. Algo de absolutamente extraordinário acabara de acontecer. Não conheço o que posteriormente ocorreu com aquela senhora, embora receie que, passado o excepcional impacto daquela voz “levanta-te e anda”, tenham se feito sentir, novamente, os impedimentos que a entrevavam.

Algo de equivalente cabe observar com relação às iluminações místicas do divino. Como separar o fenômeno psicológico do transe místico das supostas revelações por ele traduzidas?

As considerações precedentes invalidam o valor probante dos argumentos a favor da existência de Deus. Isso não obstante, poder-se-á continuar crendo na existência de Deus? A questão que se apresenta – que conduz muitos a uma mera posição de agnosticismo – é a de que a falta de provas da existência de Deus não prova sua inexistência. Poder-se-á validamente afirmar que a existência de Deus é empírica ou analiticamente impossível?

Impossibilidade empírica de Deus

A existência de Deus, entendido como o ser supremo, criador do céu e da terra, dotado de infinita bondade, onipotência e onisciência, que julgará os homens, *post mortem*, pelos atos que tenham praticado, premiando os justos e punindo os maus, é um ideal que tem sido proclamado por muitas culturas. Deus é o objetivo ideal supremo de todos os homens de bem. O autor destas linhas se permite, modéstia à parte, considerar-se um homem de bem e, nessa qualidade, legítimo candidato às benesses divinas. É lamentável, assim, que não somente a existência de Deus não possa ser provada mas que, principalmente, sua inexistência decorra de irrecusáveis razões sintéticas e analíticas.

Por que, em termos de juízos sintéticos *a posteriori* pode-se afirmar que Deus não existe? As razões para tal podem ser reduzidas a dois grupos, as de caráter psicoantropológico e as de caráter cosmológico. No plano psicoantropológico a razão básica consiste, para o homem, no fato de que são irremediavelmente

improcedentes as expectativas de uma vida *post mortem*, baseadas na concepção de que o homem se componha de duas substâncias, uma perecível, o corpo, outra imortal, a alma. Sócrates foi o primeiro a formular essa concepção dualista do homem e Platão a ela deu pleno desenvolvimento. É essa alma imortal que, segundo as crenças na existência de Deus, seria premiada ou punida, *post mortem*, conforme seu comportamento na vida. A convicção na imortalidade da alma se baseou na presunção de que os atos intelectual-volitivos do homem não podem ser explicados sem apelo a uma substância espiritual, a alma, necessariamente imortal, alma essa que determinaria a liberdade humana. A discutida existência da alma encontrou sua irretorquível contestação, por um lado, na biologia molecular e, por outro, na psicologia experimental.

A biologia molecular, com efeito, mostrou como determinadas macromoléculas proteicas são capazes, por um lado, de auto-duplicação e, por outro lado, susceptíveis de produzirem formas embrionárias de um código genético. O acoplamento, há cerca de 3,5 bilhões de anos, de moléculas autoduplicáveis com as que formavam um código genético embrionário gerou protobactérias, das quais depende toda a evolução biológica, que vem até o homem.

Por outro lado, a psicologia experimental demonstrou, irretorquivelmente, a medida em que processos fisiológicos se convertem em psicológicos e estes em atos racional-volitivos. É o sistema nervoso central do homem, comandado pelo cérebro, que determina todas as operações “espirituais” do homem. Lesões cerebrais em sítios específicos causam decorrentes limitações da atividade intelectual-volitiva. Alma é o sistema nervoso central, comandado pelo cérebro.

No plano cosmológico a criação do mundo a partir do nada, já validamente contestada pelos atomistas gregos, encontrou com a cosmologia contemporânea uma explicação irrecusável. O atual universo surgiu, há cerca de 13,7 bilhões de anos, por um Big Bang originador de tudo o que existe no espaço-tempo. Essa explosão

primordial, geradora do espaço e do tempo e, por outro lado, do sistema radiação-matéria que compõe o universo, experimentou o efeito inicial, segundo Alan Guth, de um forte processo inflacionário, que nos primeiros 10^{-36} segundos da existência do universo levou à duplicações de seu tamanho em cada 10^{-34} segundos, conduzindo a uma expansão de ordem de 3×10^{43} . A essas forças originárias se adiciona a “energia escura”, que representa 71% da totalidade do que existe no cosmos e que exerce forte força repulsiva, a que se deve a contínua acelerada expansão do universo.

Como se produziu, a partir de um universo que ainda não existia, o Big Bang original? Essa questão tem recebido diversas hipóteses explicativas, a mais consistente das quais é a teoria cíclica de Archibald Wheeler, da universidade de Princeton e de Andrei Linde. Segundo essa teoria o universo consiste num eterno processo de Big Bang, expansão, reconcentração e Big Crunch, no qual se extingue o ciclo anterior e sua respectiva entropia, dando origem a um novo Big Bang. Nesse universo eterno cada ciclo, embora mantendo a mesma massa de energia-matéria do ciclo anterior, apresenta propriedades específicas decorrentes da forma, nunca estritamente idêntica, pela qual se produz cada novo Big Bang. Encontramo-nos, há cerca de 13,7 bilhões de anos no último desses eternos ciclos, que deverá perdurar por algo como 15 bilhões de anos, a que se seguirá mais um novo ciclo. Esse universo eterno, em seus sucessivos ciclos, é autossustentável e, sempre tendo existido, não teve nenhum criador.

Impossibilidade analítica de Deus

Uma apropriada análise dos conceitos de “alma” e de “Deus” conduz à verificação de que seus presumidos atributos são analiticamente incompatíveis entre si ou com as funções que lhes são atribuídas.

A incompatibilidade entre o conceito de uma alma espiritual e as funções que se lhe atribuem já fora detectada pelos gregos, com

exceção de Platão. Com efeito, o problema que se apresenta, para o conceito platônico-cristão de uma alma espiritual e incorpórea é o de como um ente incorpóreo possa atuar sobre um ente corpóreo, como o corpo. Admitindo-se a possibilidade de que o pensamento possa ser produzido por um ente incorpóreo (o que é contestável), como explicar seu relacionamento com um corpo, do qual o pensamento recebe os dados da sensibilidade que lhe permitem a abstração de ideias e de como, uma vez formuladas as ideias, estas possam ser comunicadas ao corpo para que proceda à fala ou à prática de atos decorrentes de tais ideias? Como pode um ente incorpóreo efetuar ou receber comunicações corpóreas?

Foi ante a manifesta impossibilidade de se conceber um ponto de junção entre o incorpóreo e o corpóreo, o inextenso e o extenso que, com exceções como a de Platão, a cultura grega sempre concebeu a alma, *psyché*, como algo de corpóreo. Para a maioria dos pensadores gregos, *psyché* era equivalente a um sopro quente, que se realimentava pela respiração do ar e neste se dissolvia, ao expirar. Para os atomistas, a alma se compunha, como todos os corpos, de átomos, apenas mais finos que os do corpo. A tese de que a alma é uma substância incorpórea é analiticamente incompatível com os atributos que lhe são conferidos.

O que se passa com Deus? Desde logo, as concepções de Deus como, por um lado, um espírito imaterial eterno, onipotente e onisciente, se depara, para a tese de que tenha criado o mundo, com dificuldades semelhantes às que inviabilizam um relacionamento operacional entre a alma humana, como ser incorpóreo e o corpo. No caso de Deus, entretanto, poder-se-ia alegar que estaria no âmbito de sua onipotência, dentro de condições insuscetíveis de descrição, atuar operacionalmente, embora sendo um ente inextenso, sobre a matéria extensa. Implícita, nessa possibilidade, está a aceitação de que, no âmbito de sua onipotência, Deus se automaterializa para, a partir de sua automaterialização, criar o mundo.

Os atributos conferidos a Deus, ademais da incomunicabilidade entre o imaterial inextenso e o material extenso, precedentemente referida, contém outras contradições analíticas. Três dessas contradições merecem particular atenção. Dizem respeito, por um lado, à contradição entre a atemporalidade própria à eternidade e a temporalidade da criação do mundo. Por outro lado, dizem respeito à contradição entre a condição de um ser absoluto e sua atuação em algo que não seja sua própria autocontemplação. Finalmente, dizem respeito à contradição, por parte de um ser onisciente e infinitamente bondoso, em criar, arbitrariamente, criaturas humanas destinadas, todas, a inevitáveis sofrimentos na vida, inclusive a morte e, muitas, à condenação eterna.

Ao criar o mundo Deus se temporaliza, em contradição com a atemporalidade de sua eternidade, porque surge uma diferença entre o momento que precedeu a criação do mundo e aquele em que esta se deu. Passa a haver um tempo de Deus antes da criação do mundo e outro depois.

A segunda contradição se refere ao fato de que um ser absoluto só pode atuar se autocontemplando. Criar um mundo contingente é uma contradição com a condição do ser absoluto. A criação contingente do mundo equivale, para Deus, a fabricar um brinquedo para se divertir, o que é incompatível com sua condição absoluta.

Finalmente, criar homens por uma decisão contingente e contrária à natureza absoluta de Deus é também, por outro lado, algo de contrário à onisciente bondade divina, porque consiste em, arbitrariamente, gerar seres para o sofrimento, ainda que posteriormente premiado e seres alguns dos quais – de que Deus tem ciência prévia – irão, embora por conta própria, cair em danação eterna.

Os atributos de Deus são analiticamente incompatíveis com a criação do mundo e do homem. Por que ocorre essa incompatibilidade? Porque, como muito bem disse Feuerbach, Deus é uma

criação do homem, na sua contínua busca de absoluto. Não podendo assumir a condição absoluta, o homem inventou um ser absoluto, Deus, a quem atribuiu, em nível absoluto, as melhores qualidades do homem. Ocorre, apenas, que as superiores qualidades do homem, como entendimento, bondade, poder de fazer coisas, levadas a um nível absoluto, se tornam reciprocamente incompatíveis, como resultou patente nas considerações precedentes.

O até agora exposto evidencia, por um lado, a improcedência das provas da existência de Deus. Por outro lado, o que mais importa, mostra como os atributos conferidos a Deus são reciprocamente incompatíveis. Deus é empírica e analiticamente impossível. Essa conclusão, na radicalidade em que está aqui exposta, é algo de terrível, como, entre outros, foi observado por Dostoiévski. Segundo este, se Deus não existisse tudo seria permitido ao homem. Será procedente essa alegação?

Éticas

É copiosa, desde a Antiguidade, a proposta de éticas. A partir do intelectualismo de Sócrates, do idealismo de Platão, do equilibrado realismo de Aristóteles, das éticas estoica e epicúrea e da teoria do prazer de Aristipo, o pensamento ocidental formulou algumas grandes propostas éticas. Se considerarmos o conjunto dessas propostas, de S. Tomás a Bertrand Russell, observaremos, por um lado, que se destacam, no que tange aos objetivos, duas principais concepções: as éticas do bem e as hedonistas.

Há um acordo geral entre quase todos os filósofos: o homem busca sua felicidade e a ética, como disciplina, consiste no estudo daquilo em que consista a felicidade, a eudaimonia helênica, e de como se a alcança. Para Aristóteles e, de um modo geral, os filósofos que entendem a felicidade como algo que decorre da busca e da prática do bem, a felicidade é um estado que se alcança praticando as virtudes. O mundo clássico enumerava quatro principais virtudes:

prudência, temperança, fortaleza e justiça. A estas o cristianismo agregou fé, esperança e caridade.

Aristipo de Cirene (435-350 a.C.) e, com ele, as éticas hedonistas, com importantes variações que vão do hedonismo quietista de Epicuro ao utilitarista de Bentham, consideram, que a felicidade consiste numa racional e portanto equilibrada usufruição do prazer e supressão, na medida do possível, de todas as modalidades de sofrimento. O prazer, entendido racionalmente, não é apenas o prazer físico, mas inclui todas as suas modalidades psicológicas e espirituais, que vão do prazer estético ao desfrute da amizade e, segundo Epicuro, à ausência do sofrimento.

Vista a questão ética por outro ângulo, o que entra em jogo são os regimes a que está submetida a busca da felicidade. Historicamente, três regimes se apresentaram como necessários ou apropriados para esse efeito: 1) o principista, 2) o religioso e 3) o da livre opção.

Para o pensamento grego e para os que por ele foram influenciados, no curso da história, a obtenção da felicidade decorre da adoção dos convenientes princípios. Esses princípios, segundo Aristóteles, consistem no prudente uso da liberdade racional, encaminhando a vida no sentido de conjugar, concomitantemente com um satisfatório atendimento, dentro do possível, das demandas psicofísicas, a prática das virtudes básicas.

O regime religioso, introduzido pelas religiões monoteístas, prescreve o estrito cumprimento dos mandamentos divinos, tal como competentemente revelados por Moisés, por Cristo, ou por Maomé. A ética religiosa só secundariamente é finalística. No fundamental, é uma ética de conformidade da conduta com os mandamentos divinos.

O regime da livre opção ignora mandamentos divinos e, por outro lado, desconsidera princípios racional-sociais de determinação da conduta. O regime de livre opção parte da inexistência de Deus e da descartabilidade, em função do interesse

próprio, de considerações racional-sociais. A cada um o que, segundo suas possibilidades, lhe pareça conveniente. Não há outro princípio que o do interesse pessoal.

Dostoiévski, precedentemente citado, supunha que se Deus não existisse, o único regime concebível para o homem seria o da livre opção, o de cada um fazer o que lhe interessar. A prática histórica não confirma Dostoiévski. Independentemente de quaisquer prescrições religiosas, as éticas hedonistas nunca foram predominantes, nem no mundo clássico – no qual a religião não era prescritivista – nem nos mundos ocidental, islâmico, indiano, japonês ou chinês. Cabe considerar, entretanto, dentro de uma visão distinta das coisas, o que contemporaneamente ocorre nas sociedades hiperconsumistas. Nestas não subsiste nenhum prescritivismo religioso e quase nada do principismo clássico. Como se comporta o homem na hiperconsumista sociedade contemporânea de massas?

A questão apresenta dois distintos aspectos, o descritivo e o normativo. No plano descritivo, o hiperconsumismo conduz a uma desinibida ética hedonista, predominantemente sensual, apenas limitada por razões de prudência pessoal e social. Evitar prazeres psicofisicamente perigosos (droga) ou criminalmente penalizados, valendo, quanto a este último aspecto o emprego de formas eficazes de escamoteamento.

Considerando o outro aspecto da matéria, a questão que se apresenta, de caráter normativo, é em que medida um desinibido hedonismo, médica e socialmente prudente, conduza seus praticantes à felicidade? É a esse respeito que intervém a questão da transcendência humana.

Valores e transcendência

O hiperconsumismo intransitivo, que se manifesta nos setores afluentes da sociedade ocidental mas, em maior ou menor escala, contamina as demais sociedades contemporâneas, não

tem longa viabilidade social e constitui algo de profundamente frustrante para as pessoas que o praticam. Observe-se, ademais, que esse hiperconsumismo, por restrições de ordem física, não é generalizável para o conjunto do mundo.

O que importa considerar é que, se é certo todas as sociedades necessitarem de normas públicas regulatórias, não é menos certo que a viabilidade de uma sociedade depende da medida em que valores com ela compatíveis sejam satisfatoriamente internalizados por seus membros. Nenhuma sociedade pode subsistir se suas regras de conduta forem exclusivamente públicas. Ao contrário, sociedades predominantemente dependentes de valores internalizados por seus membros ostentam a maior vitalidade.

Se se proceder, em qualquer período histórico, à comparação entre sociedades exitosas e sociedades fracassadas, observar-se-á que as aquelas são sociedades que apresentam elevado nível de internalização de valores socialmente convenientes. Assim ocorreu com as cidades-estado exitosas na Grécia, como Esparta, Atenas ou Tebas, com Roma, até o século III A.D., com a Espanha dos séculos XVI a meados do XVII, com a França de Richelieu e, recentemente, com de Gaulle, a Grã-Bretanha do século XIX e com Churchill, os EUA da Independência à Abolição, e recentemente com Franklin Roosevelt e Kennedy.

Se nas sociedades contemporâneas de hiperconsumismo intransitivo não se formarem, no curso dos próximos decênios, suficientes setores dotados de valores socialmente convenientes, seu acelerado declínio se tornará inevitável, ainda quando se trate de uma superpotência, como os EUA.

No caso das pessoas, individualmente, o consumismo intransitivo é uma embriaguez que não consegue ocultar o oco da própria existência nem logra enfrentar os inevitáveis momentos trágicos da vida, culminando com a morte. Esse oco da vida não resulta da falta de convicções religiosas – embora estas, apesar da não

existência de Deus, sejam um grande paliativo – nem de nenhuma outra causa que não seja a irrelevância última do puro consumismo. Por que isto ocorre?

Tive a oportunidade, em escritos precedentes, como *O posto do homem no cosmos* (São Paulo: Paz e Terra, 2006), de abordar a questão da transcendência. Religiões como o cristianismo conduziram à confusão entre o divino e o transcendente. Na verdade, o fenômeno da transcendência independe da existência de Deus e, mesmo da eventual relevância do mundo. Em última instância tudo é irrelevante, a longo prazo. A humanidade desaparecerá bem antes do fim da Terra e esta bem antes do colapso do atual ciclo cósmico. No curto prazo da vida humana, entretanto, o que é irrelevante é a irrelevância última das coisas.

O homem é um animal transcendente. A transcendência, em sua forma primária, é um processo imanente ao cosmos, nele constituindo aquilo que denominei de transimanência. A transcendência consiste no fenômeno em virtude do qual, ocorrendo, relativamente a um ente ou a um ato, um regime de equilíbrio homeostático dos fatores que o condicionam, esse ente ou ato se eleva a patamar superior de complexidade. É em virtude dessa transcendência primária que macromoléculas autoduplicantes se convertem em células vivas, que processos fisiológicos se convertem em psicológicos e estes em atos racional-volitivos.

No homem, suas condições racional-volitivas lhe proporcionam uma forma superior de transcendência, transcendência transcendental ou pura, que constitui sua liberdade. É ante essa transcendência que se define o significado da vida. Esta pode ser irrelevante, como no caso do consumismo intransitivo, ou significativa, conforme, ademais de outras condições, esteja orientada para a realização de valores superiores, de caráter ético, cultural ou social. Independentemente da irrelevância última do mundo, a relevância da vida de cada pessoa se constitui, para ela mesma – e

tendencialmente para sociedade – pela medida em que transcenda seu nível puramente psicofísico e se eleve à realização de valores transcendentais.

A inexistência de Deus, em última análise, não tem decisiva influência sobre o significado da vida humana. O que tem influência é o exercício, pelo homem, de sua transcendência, imprimindo a sua vida – tanto a partir de convicções religiosas como do ateísmo – correspondente significação. O que é relevante, no exercício da transcendência humana, é que sua significação, para cada pessoa, independe, em ampla medida, da relevância objetiva dos atos transcendentais que pratique e sim da medida em que tais atos resultem de um deliberado propósito de transcendência. O bem obrar de um trabalhador braçal, independentemente de maior remuneração ou de fiscalização externa, mas por simples deliberação de bem obrar, é um ato de transcendência que, sem prejuízo de outras referências, dá significação a sua vida.

São os atos superiores de transcendência, como indicou Max Scheler (*Le saint, le génie, le héros*. Trad. fr. Paris: Egloff, 1944), com relação ao herói, o gênio e o santo, que elevam a condição humana ao nível do divino. Divino Alexandre, divino Beethoven, divina madre Teresa de Calcutá.

14. UNIVERSALIDADE E RAZÃO OCIDENTAL (2007)*

Introdução

Por razão ocidental se entende, usualmente, o tipo de pensamento que se originou na Grécia Clássica, que prosseguiu no mundo helenístico – romano e se desenvolveu, na cultura ocidental, da Idade Média a nossos dias. Se é certo que o termo ocidental, em senso estrito, se refere especificamente à cultura ocidental, diferenciadamente do que se refira aos mundos grego ou romano, não é menos certo o fato de que surgiu com os jônios dos séculos VII e VI a.C. a ideia do *logos* e que essa ideia, no fundamental, se transferiu à cultura ocidental. A razão ocidental, assim, nada mais é do que a continuação do *logos* helênico, embora incorporando inúmeros progressos setoriais no plano lógico-matemático de Ramée (1515-1572) a Frege (1848-1925) e Goedel (1906-1978), com seu teorema incompleto de 1931. O termo universalidade, por sua vez, diz respeito à qualidade daquilo que é universal. O conceito de universal comporta dois sentidos distintos: ontológico e lógico. Em sentido ontológico, o universal se refere à abrangência, por um determinado gênero, de todas as espécies ou modalidades pertinentes àquele gênero. Na sua acepção mais ampla, esse gênero é o

* Originalmente publicado em *Breve ensaio sobre o homem e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

próprio universo, ou seja, o conjunto dos corpos astrais ou, mais genericamente, a totalidade do que exista no espaço-tempo.

Em sentido mais restrito, como quando falamos de História Universal, referimo-nos ao conjunto de eventos ocorridos com a espécie humana, a partir do Paleolítico.

Em sua acepção lógica, o universal, mais propriamente empregado no plural, como os universais, são as ideias genéricas: homem, animal, pedra. Todos os homens estão contidos na ideia de homem, todos os animais e todas as pedras nas ideias, respectivamente, de animal e de pedra.

Desde Platão, com sua teoria das ideias, entendidas como substâncias incorpóreas e da crítica que lhe fez Aristóteles, entendendo as ideias como abstrações mentais, se constituiu a controvérsia que marcaria o pensamento medieval até o século XIII, denominada controvérsia dos universais.

Três principais concepções disputaram entre si a explicação dos universais: a realista, a nominalista e a conceitualista. Os realistas, segundo Platão, entendiam os universais como substâncias incorpóreas, como tal apreendidas pelo entendimento. Figuram entre os realistas João Escoto Erigeno (810-877), Sto. Anselmo (1033-1109), Guilherme de Champeaux (1070-1121). A eles se opuseram os nominalistas, que concebiam os universais como simples termos genéricos ou meras palavras (*flatus voci*). Entre estes figuram Roscelino de Campiègne (1050-1120) e Guilherme de Ockham (1300-1347), na continuidade de uma linha já sustentada por Boécio (480-524), e Marciano Capella (fins do séc. IV e início do séc. V A.D.).

Essa controvérsia foi superada por Pedro Abelardo (1079-1143) que sustentou o entendimento dos universais que seria adotado a partir da Alta Escolástica, denominado de conceitualista. Mostrou Abelardo que a palavra (*vox*) é um conjunto de sons que só adquire sentido tornando-se um predicado (*ser mon*) mediante

o pensamento conceitual (*conceptus*). O universal é o predicado conceitual.

Sem dar maior desenvolvimento ao aspecto lógico da questão, mencione-se apenas que, para Kant, como nos mostra nos *Prolegômenos a qualquer futura metafísica* (1783), a universalidade necessária de uma posição depende de sua validade objetiva.

Considerado em termos ontológicos, podem conceber-se diversos universos, desde o universo, propriamente dito, até universos dos quatro reinos (mineral, vegetal, animal e humano) e, no tocante ao humano, suas duas principais vertentes, a antropológica e a histórica. Nesta sucinta discussão da universalidade, a partir da razão ocidental, proceder-se-á a uma breve análise dos universos cósmico, antropológico e histórico.

Universo cósmico

O entendimento humano do cosmos percorreu um longo curso evolutivo que vai das concepções geocêntricas da Grécia à revolução heliocêntrica de Nicolau Copérnico (1473-1543), passando pelo universo de Newton e Laplace até o universo de Einstein e Gamow.

A cosmologia contemporânea distingue o universo total (quer exista um único universo, quer sejam vários) do universo visível e, portanto, cognoscível, que é aquele cuja luz pode chegar até nós. Este, como tive a ocasião de indicar em meu recente livro *O posto do homem no cosmos* (São Paulo: Paz e Terra, 2006), tem um horizonte de mais de 30 bilhões de anos-luz. Compreende cerca de dez bilhões de galáxias, cada qual com cerca de cem bilhões de estrelas. Esse universo tem a densidade de 10^{-11}g/cm^3 , sendo extremamente vazio. Tem uma extensão de cerca de 10^{26}m e uma massa de aproximadamente 10^{53}kg . O universo compreende o conjunto de unidades subatômicas, atômicas e moleculares que compõem o complexo matéria-energia, comandado por quatro forças fundamentais: gravitacional, eletromagnética, força nuclear fraca e forças nuclear forte.

O universo está submetido a três principais constantes: 1) a velocidade da luz no vácuo, de 300.000km/s; 2) a constante de Hubble e 3) a constante de Einstein, em sua forma modificada. A velocidade da luz é constante, independentemente da velocidade da fonte emissora. Essa velocidade constitui o limite máximo de qualquer velocidade possível no cosmos. A constante de Hubble, designada pela letra H, é a razão entre a velocidade V com a qual duas galáxias aumentam a distância D entre elas. Exprime-se pela equação $H=V/D$. Estima-se que seja de cerca de 73km/s/Mpc. Mpc é a abreviatura de megaparsec, 1Mpc correspondendo a cerca de 3 milhões de anos-luz.

A constante cosmológica sofreu várias interpretações desde que foi introduzida por Einstein, que com ela explicava porque os astros não se precipitam uns sobre os outros. Com a descoberta de Hubble, constatando que o universo se encontra em acelerada expansão, Einstein cancelou a hipótese de sua constante. Observou-se, entretanto, que a expansão do universo requer, adicionalmente, a existência de uma força repulsiva, que se considera ser a energia escura.

A constatação dessa energia e outras observações conduziram ao reconhecimento de que é insignificante a proporção de matéria normal não luminosa no universo. A composição deste, atualmente, apresenta o seguinte quadro:

Componentes do universo	
Energia escura	71%
Matéria escura	23%
Matéria não luminosa	3%
Matéria luminosa	0,995%
Radiação	0,005%
TOTAL	100%

Como surgiu o universo? É hoje amplamente consensual a hipótese do Big Bang formulada por George Gamow, em fins dos anos 40. Segundo essa hipótese, há cerca de 13,7 bilhões de anos uma explosão primordial lançou no espaço o universo que hoje observamos, embora sob a forma inicial de uma grande radiação. A expansão procedente da explosão foi fortemente acelerada, segundo Alan Guth, por um inicial processo de inflação, duplicando o universo em cada 10^{-33} seg, o que teria causado uma expansão da ordem de 3×10^{41} .

A questão que se apresenta, com a teoria do Big Bang, é a de como e porque se deu essa explosão. Dizer-se que somente a partir dela passaram a existir espaço e tempo deixa em branco como, a partir do nada, teria ocorrido o Big Bang. Entre as várias hipóteses aventadas a esse respeito a que parece mais consistente é a teoria cíclica de Archibald Wheeler, de 1953 e de Andrei Linde. Segundo essa teoria, o universo consiste num eterno processo de explosão, expansão e reconcentração, conduzindo a um Big Crunch, a que se segue um novo Big Bang, cada Big Crunch eliminando a entropia do ciclo anterior. Volta-se, assim, à visão de Demócrito, do século V a.C.

Universo antropológico

O universo antropológico é o universo do homem no tempo e no espaço. Como tive a oportunidade de indicar em escritos anteriores *Um estudo crítico da história* (Paz e Terra, 2001, 2 vols.) e *O posto do homem no cosmos* (Paz e Terra, 2006):

[A] evolução humana se iniciou há cerca de quatro milhões de anos, com os australopitecos. A partir desse elo intermediário entre o homem e os primatas antropóides emergem, sucessivamente, quatro espécies: *Homo habilis*, há cerca de dois milhões de anos; *Homo erectus*, há cerca de um milhão de anos; homem de Neandertal, há cerca de 200 mil anos e,

finalmente, o homem moderno, o homem de Cro-Magnon, há cerca de 70 mil anos (*O posto do homem no cosmos*, p. 95-96).

O processo de hominização tem origem remota, como mostrou Yves Coppens¹, num grande acidente geológico ocorrido há cerca de 8 milhões de anos, quando uma imensa falha, estendendo-se de norte a sul por milhares de quilômetros, separou uma larga faixa da África Oriental do restante do continente. Essa separação alterou profundamente o regime das chuvas, que continuou o mesmo na parte ocidental da África, mas se tornou muito menos frequente na faixa oriental. Como consequência dessa redução pluviométrica, a floresta da região oriental foi desaparecendo, sendo substituída por uma grande savana. Ambas as partes eram habitadas por primatas antropóides. Os que habitavam a região ocidental continuaram sua vida arbórea. Os da faixa oriental tiveram de se adaptar, gradualmente, às condições da savana, na qual a sobrevivência da espécie dependia de uma posição ereta, que permitia uma ampla visão panorâmica, necessária para evitar predadores e localizar alimentos. O bipedalismo, por sua vez, acarretou consequências extremamente importantes: aumento do cérebro, liberação dos braços e das mãos para fins utilitários, ampliação da condição onívora. Iniciou-se, assim, o processo de hominização (*O posto do homem nos cosmos*, p. 97).

A partir do enclave originário, numa restrita região da África Oriental, ao sul do Mar Vermelho, a evolução humana conduz, no tempo, às sucessivas macroetapas do Paleolítico, do Neolítico, da Idade do Bronze, com a concomitante revolução urbana e

1 COPPENS, Yves. *Pré-ambules*. Paris: Poches Edile Jacob, 2001, p. 172.

emergência das grandes culturas antigas, até a Idade do Ferro. No espaço, desde o *Homo erectus*, as fronteiras territoriais do homem são extremamente alargadas, no curso de um longo tempo, vindo a abranger o conjunto dos continentes. Essa diversificação geoclimática acarretará, por adaptação, a formação das diversas raças humanas, a partir da pigmentação negra do homem originário. Conduzirá, igualmente, no âmbito de cada uma das macroetapas, a uma enorme diversificação cultural.

Até fins do século XIV a humanidade se encontrava geoculturalmente dispersa, compreendendo os grandes blocos formados pela África, Europa, Ásia, Oceania e Américas. As rotas marítimas contornando a África e conduzindo, com Vasco da Gama, à Índia, por um lado e, por outro, conduzindo à América do Norte, com Colombo, e à América do Sul, com Cabral, levaram, com a Revolução Mercantil dos séculos XVI a XVIII, a uma primeira unificação do mundo. Dessa época data uma primeira diferenciação do nível mundial de renda, favorecendo os povos engajados na navegação e no comércio de longo curso como, inicialmente, os ibéricos e, sucessivamente, franceses, ingleses e holandeses, em detrimento dos asiáticos.

A segunda grande onda de globalização ocorre, a partir da Inglaterra, com a Revolução Industrial, de fins do século XVIII até o século XX. Se a Revolução Mercantil duplicou o nível de renda dos povos que a empreenderam, comparativamente ao nível de renda das grandes civilizações asiáticas, a Revolução Industrial introduziu uma diferenciação dez vezes maior entre os países industrializados e os que permaneceram agrários. Dela data a marcante diferenciação entre os povos centrais e os periféricos. Essa diferenciação acusará um gigantesco crescimento exponencial com a Revolução Tecnológica do século XX.

Essas sucessivas etapas tecnológicas conduziram, presente-mente, a uma profunda diferenciação do nível social, econômico e cultural da humanidade, que se encontra distribuída por quatro

grandes grupos: 1) o dos povos desenvolvidos, incluindo europeus, norte-americanos, membros da Comunidade Britânica, japoneses e, incipientemente, chineses; 2) o dos subdesenvolvidos, incluindo os do sudeste da Ásia, da América Latina, da Índia e da África do Sul; 3) os retardatários, incluindo a maior parte dos africanos e 4) os primitivos, incluindo tribos remanescentes em diversas partes do mundo.

A insuficiente diferenciação entre natureza humana e condição humana tem conduzido diversos pensadores (como ocorre, notadamente, com os existencialistas) à tese de que o homem não tem natureza, mas apenas um projeto de homem, como afirmam, entre outros, Ortega e Sartre. Na verdade o homem, como ocorre com todas as espécies, tem uma natureza fixa e permanente, que se reproduz hereditariamente desde o homem de Cro-Magnon. O que varia enormemente é a condição humana, ou seja, as diversas modalidades segundo as quais o homem se relaciona com o mundo, com os outros homens e consigo mesmo.

Como o indica meu estudo recente, “Breve ensaio sobre o homem”⁶, são diversas as modalidades segundo as quais se realiza a condição humana. Assim, no que se refere ao relacionamento do homem com o mundo, importa distinguir dois grandes grupos, conforme o homem se conceba como objeto do mundo (civilizações cosmológicas) ou veja o mundo como objeto (civilizações racionais). No que se refere ao relacionamento do homem com os outros homens, é necessário diferenciar o relacionamento familiarístico, do social e do histórico. No que se refere ao relacionamento do homem consigo mesmo, diferenciam-se as culturas sem nítida autoconsciência, como as cosmológicas, das dotadas de autoconsciência, como a helênica.

O processo de globalização conduz a uma crescente homogeneização da condição humana, tendendo a gerar o homem planetário. A muito longo prazo (se a história vier a permiti-lo

6 Ver capítulo 9, deste volume.

à espécie humana) as novas condições de vida da sociedade tecnológica de massas tenderão a exercer influências adaptativas sobre a natureza humana, da mesma forma como ocorreu, multiseccularmente, no curso do processo de hominização.

A prazo incomparavelmente mais curto o homem se defronta com duas grandes restrições a seu corrente modo de vida. Uma, relativamente à civilização tecnológica, consiste na impossibilidade de se generalizar, para todos os povos, por restrições de ordem física, os elevadíssimos níveis de consumo das sociedades altamente desenvolvidas. Outra, todavia mais grave, consiste na inviabilidade de sustentação, até fins deste século, dos presentes padrões da civilização industrial por esgotamento de diversos minerais raros requeridos pelos presentes processos produtivos⁷. Sem decisivas inovações tecnológicas, hoje ainda não concebidas, que conduzam à substituição de materiais relativamente escassos e não renováveis por outros materiais ou processos, a civilização industrial atual se defrontará, no último terço deste século, com sua inviabilização.

Universo histórico

O mundo se encontra, na primeira década do século XXI, ante uma alternativa básica: a de se consolidar, num império universal, a presente supremacia dos Estados Unidos ou, diversamente, a de se constituir, a partir da consolidação do desenvolvimento chinês, uma nova bipolaridade mundial.

Preponderam as indicações a favor da segunda hipótese. Os Estados Unidos, notadamente sob a direção de Bush, mas por razões que de muito a ultrapassam, não logram formular um projeto internacional atrativo para os demais países do mundo e suscitam, decorrentemente, forte resistência nas áreas de suas “províncias”. A China, por seu lado, embora não oferecendo ao

7 Petr6leo, urânio, malibdênio, tungstênio, cobalto, cobre, chumbo e zinco.

mundo nenhuma alternativa de sentido universal ao predomínio americano, dispõe de elevada autossustentabilidade e de espantosa capacidade de desenvolvimento, mantendo, nos últimos trinta anos, taxas de crescimento anual da ordem de 10%, com o que já se tornou a quarta mais importante economia do mundo e tende, a não longo prazo a se constituir como a primeira. A principal diferença entre China e EUA consiste no fato de que a convalidação da preponderância internacional deste depende da validade internacional de seu projeto, o que não tende a ocorrer, enquanto, no caso da China, sua projeção internacional depende apenas de sua autossustentabilidade doméstica e internacional, que dá indicações de perduração. Estritamente falando, a China não é uma alternativa internacional para os EUA e sim para sua consolidação como império mundial.

A presumível consolidação do poder chinês conduzirá o mundo a nova e perigosa bipolaridade, como ocorreu no período de confrontação americano-soviética. A nova bipolarização poderá, eventualmente, assumir características de um antagonismo ocidental-asiático. Isso tenderia a gerar uma longa situação de impasse, pela insusceptibilidade de o modelo asiático assumir características e validade internacionais. Se, entretanto, como parece mais provável, o efeito da bipolaridade sino-americana for o de uma significativa neutralização do poder e da influência internacionais dos EUA, os resultados dessa nova bipolarização, não obstante os riscos a ela inerentes, tenderão a abrir espaço para novas influências internacionais, a partir da Europa e da América Latina. Uma bipolaridade estratégica entre China e EUA tenderá a conduzir o mundo a uma fértil multipolaridade cultural e econômica.

Não se pode subestimar, entretanto, os gravíssimos riscos contidos na formação de uma nova bipolaridade estratégica, quando o nível de letalidade de que tenderão a dispor as duas superpotências será exponencialmente incomparável aquele que caracterizava o bipolarismo americano-soviético. É de se levar

em conta, sem embargo, no que se refira ao emprego deliberado dessa super-letalidade, o mesmo efeito mutuamente restritivo que ocorreu na passada Guerra Fria. O grande risco futuro, como ocorreu no passado, é o de circunstâncias imprevistas desencadearem, indeliberadamente, a hecatombe nuclear.

Admitida a hipótese, racionalmente mais provável, de uma recíproca deterrência no provável caso de que venha a se formar uma nova bipolaridade mundial, o cenário resultante tenderá a ser, por um lado, o da formação, por longo prazo, de uma paz vigiada, no âmbito da qual, gradualmente, diversas modalidades de convivência suspicaz se irão formando, tendendo a crescentes formas institucionais. Se a hecatombe for evitada, ou bem uma das superpotências termina, no longo prazo, se sobrepondo à outra, ou bem o mundo se encaminhará para formas crescentemente institucionalizadas de uma *Pax Universalis*, como previa Kant em fins do século XVIII.

O grande problema que se apresenta, no âmbito dessa provável nova bipolaridade é, por outro lado, o do tipo de sociedade que em ambos os pólos, venha a se formar. Sem dar a essa relevante questão um mais amplo tratamento, mencione-se apenas o fato de que o hiperconsumismo da sociedade contemporânea não é sustentável a longo prazo. A sustentabilidade de uma sociedade depende de um elevado grau de internalização de valores compatíveis com formas civilizadas de convívio. Tal situação não ocorre com o hiperconsumismo atual. O que poderá vir a corrigir esse hiperconsumismo intransitivo? É improvável que seja um retorno às religiões tradicionais. Entre outras hipóteses, a que parece mais viável é a emergência de um novo humanismo, socialmente orientado e ecologicamente consciente. Esse novo humanismo está na consciência dos grandes pensadores contemporâneos, de Karl Jaspers e Cassirer a Habermas. Tenderá o projeto de um novo humanismo se tornar a força mobilizadora da futura sociedade? Sob essa ou outras modalidades, a questão de um novo substrato

transcendental de sustentação da sociedade é algo de que esta depende, tanto quanto da futura formação de uma *Pax Universalis*.

V. PERSONALIDADES

I. ARAÚJO CASTRO E A POLÍTICA EXTERNA (1983)*

A feliz iniciativa da Editora Universidade de Brasília de publicar, sob o título *Araújo Castro*, uma representativa coletânea de textos daquele saudoso e preclaro diplomata e os infelizes comentários, sobre o assunto, publicados pelo embaixador J. O. de Meira Penna em *O Estado de S. Paulo*, de 31 de maio e 7 de junho deste [1983], me parecem exigir uma breve elucidação crítica.

Meira Penna, ademais de sua condição de antigo diplomata de carreira, é um homem de cultura, com frequente presença em importantes órgãos de nossa imprensa. A circunstância de que, num momento particularmente difícil para a diplomacia brasileira, venha juntar seus esforços às poderosas pressões que buscam fazer a política externa do país regredir à insensatez da “política de fronteiras ideológicas” – de que em boa hora a resgatou o governo Geisel – requer um nítido esclarecimento dos elementos que se encontram em jogo.

No fundamental, as críticas de Meira Penna consistem em afirmar que Araújo Castro foi o inventor da política de “não alinhamento automático” e de uma orientação terceiro-mundista, com implicações pró-soviéticas e pró-marxistas, da política externa brasileira, desviando-a de sua clássica e irrenunciável coincidência

* Publicado originalmente no *Jornal do Brasil*, em 2 de julho de 1983.

com os EUA Essa orientação estaria, atualmente, sendo implementada, no Itamaraty, por um grupo de seus discípulos, “as viúvas de Araújo Castro”, com o apoio de outros divulgadores de seu pensamento, como Celso Lafer e eu próprio.

Não me vou deter, nesta breve discussão da matéria, sobre os aspectos anedóticos dos comentários de Meira Penna. No que me diz respeito, tendo mantido com Araújo Castro, em vida, relações de cordial amizade, guardo grande admiração por seu pensamento, em matéria de relações internacionais, com o qual coincido amplamente e não teria inconveniente em aceitar a imputação que me dirige Meira Penna, de nada mais fazer do que reproduzir os argumentos de Araújo Castro, se não fosse a circunstância de que meus iniciais escritos sobre o assunto (cf. *O Nacionalismo na Atualidade Brasileira*, Rio de Janeiro: Iseb, 1958) precederam de alguns anos os de Araújo Castro (cf. “O congelamento do poder mundial”, *Revista de Informação Legislativa*, v. 8, n. 31, p. 37-52, jul./set. 1971). O que importa, entretanto, não é o lado anedótico, mas o mérito da matéria.

Na verdade, reduzida a questão a seus aspectos fundamentais, observar-se-á que as críticas de Meira Penna se fundam em um tríptico equívoco: (1) um equívoco em sua visão do mundo, (2) um equívoco em sua visão do que devesse ser a política externa brasileira e, finalmente, (3) um equívoco sobre o que seja efetivamente nossa atual política externa.

Para Meira Penna, como para os mais antigos ideólogos da Guerra Fria, o mundo está dividido em dois campos irreconciliáveis, o das democracias ocidentais e o do totalitarismo marxista, representando, respectivamente, o bem e o mal. O Brasil, país ocidental e “bom” deve, necessariamente, ser um militante do campo das democracias ocidentais. Araújo Castro, e seus seguidores, com suas teorias de não alinhamento automático e suas alegações de que o Brasil não pertence a nenhum desses dois campos mas a um terceiro, o do Terceiro Mundo, introduziram perigoso divisionismo

no campo ocidental e, deliberada ou inocentemente, aproximam o Brasil do campo soviético, favorecendo os interesses deste.

A falácia dessa visão do mundo começa por sua tosca aceitação da autopropaganda das superpotências, como descritiva da realidade destas. Hoje, além de Meira Penna, e dos propagandistas oficiais da União Soviética, somente alguns raros remanescentes da visão teológica do sistema internacional, dos anos 50, se aventurariam a afirmar que o despotismo burocrático soviético pode ser considerado marxista. Da mesma forma, poucos amigos dos Estados Unidos teriam a coragem de considerar que o sistema de alianças estratégicas daquele país é coextensivo com os países democráticos e livres.

É certo que, em última análise e independentemente do fato de que a principal motivação internacional dos Estados Unidos, como a da União Soviética, seja a da supremacia mundial, a sociedade americana, internamente, contém incomparavelmente maior espaço e melhores condições para a preservação da liberdade e dos valores humanísticos. Isto não obsta a que as relações internacionais não se travem em torno de causas ideais, qualquer que seja a validade destas e a própria margem de influência que exerçam, e sim, basicamente, em torno de interesses políticos e econômicos.

O segundo grave equívoco de Meira Penna, consiste, a partir do precedente, em prescrever para o Brasil uma política externa determinada por nossa adesão e lealdade aos valores da liberdade e da democracia, consubstanciados no bloco americano. É curioso observar que esse idealismo se caracteriza, por um lado, pela mais completa indiferença com relação ao efetivo teor de liberdade e democracia que prevaleça no interior do próprio país. A ditadura militar, a sistematização da tortura e uma série de outros aspectos que infelicitaram a vida brasileira, de 1964 ao governo Geisel, não constituíram jamais, para Meira Penna – precisamente quando vigia o princípio das fronteiras ideológicas –

motivo de maior preocupação, nem lhe pareciam um impedimento para que, em nome de valores que não se aplicavam no Brasil, por eles supostamente se determinasse nossa política externa. Por outro lado, para Meira Penna, o moralismo, em política externa, é considerado uma determinante para nossa sistemática adesão ao campo americano, mas não para pautar a política externa dos próprios Estados Unidos, que podem se servir de todos os meios necessários para preservar seus interesses.

Concluiria estes breves comentários assinalando que não é menos equivocada a visão que Meira Penna tem de nossa atual política exterior, ora sob a condução de uma equipe extremamente competente. Precisamente porque o Brasil logrou, a partir de Geisel, retornar a uma política externa decente mas realista, como o preconizava Araújo Castro e, antes dele, San Tiago Dantas, nosso atual terceiro-mundismo exprime uma posição nada ideológica e extremamente pragmática. Não se trata de desmistificar a vontade de poder determinativa da conduta das superpotências para santificar o Terceiro Mundo e fazer de nossa adesão a ele um imperativo moral.

O que nossa atual política externa está fazendo é, pura e simplesmente, reconhecer as características de Terceiro Mundo que ostenta um país como o Brasil e a efetiva margem de interesses comuns que temos com os demais países do grupo, procurando, a assegurar a satisfação desses interesses, maximizar nossas vantagens comparativas. Isto, entretanto, com igual consciência de que o Brasil, além de país do Terceiro Mundo, é também um país ocidental, com toda uma outra gama de interesses comuns com os países deste grupo, cuja satisfação se busca, igualmente assegurar.

Não alinhamento automático significa, precisamente, o reconhecimento dessas complexidades. O que é surpreendente é que o embaixador Meira Penna, depois de toda uma carreira dedicada às relações internacionais, não se tenha dado conta disso.

2. MERQUIOR E O LIBERALISMO (1992)*

O intelectual engajado

José Guilherme Merquior (1941-91), falecido antes de completar 50 anos, numa fase de máxima criatividade foi, reconhecidamente, no país e no exterior, um dos mais bem-dotados ensaístas de nosso tempo. Combinando uma inteligência aguda e rápida com uma excepcional erudição, percorreu, com a maior competência, lucidez e fino espírito crítico, os mais amplos domínios da cultura. Sua produção vai da crítica literária à história crítica das ideias, da filosofia à sociologia e à ciência política, abrangendo, ainda, a área das relações internacionais, teoricamente, como ensaísta, e operacionalmente, como excelente diplomata. Seus últimos postos foram a chefia de nossa Embaixada no México e de nossa delegação, junto à Unesco.

Intelectual multifacético e poliglota que logrou, extraordinariamente bem, essa rara façanha de combinar imensa erudição com excepcional agilidade de espírito, Merquior foi também um intelectual politicamente engajado. Não no sentido da militância partidária, mas no da militância das ideias e dos interesses públicos. Atraído, na juventude, por um ideário social-democrata, ao

* Originalmente publicado na *Revista Tempo Brasileiro*, n. 109, 1992.

estilo de San Tiago Dantas, experimentou, como Roberto Campos, um profundo desencanto com a máquina do Estado, que o levou ao campo do liberalismo. Um liberalismo, inicialmente, de corte conservador, que o aproximaria de von Mises e de Hayek. Mas um liberalismo que evoluiu, em seus anos maduros, para um social-liberalismo, na tradição de Thomas Green e de John Hobson, próximo às ideias de Raymond Aron e Ralf Dahrendorf.

Tive a oportunidade de participar, com ele, de um seminário em Paris, sobre o Brasil, em dezembro de 1990. Já estava irremediavelmente afetado pelo câncer que o vitimaria, no mês seguinte. Pôde, assim mesmo, num heroico esforço do espírito, superando as mais precárias condições físicas, pronunciar uma extraordinária conferência, num francês impecável, sobre os sucessivos projetos de organização nacional do Brasil, desde a Independência, com José Bonifácio, até nossos dias. Foi um duplo deslumbramento. O da fina inteligência crítica, analisando o sentido e alcance das grandes propostas que se sucederam, com o parlamentarismo do Segundo Reinado, o positivismo republicano, a ideologia dos tenentes, o Estado Novo, o liberalismo democrático da Constituição de 1946, o saint-simonismo das duas décadas militares, a frustrada democracia social da Nova República. E o deslumbramento da vitória do espírito sobre as debilidades do corpo, permitindo àquele ser tão enfraquecido entoar, admiravelmente, o que seria seu canto do cisne.

Ademais dessa conferência – cuja publicação por Ignacy Sachs está sendo ansiosamente aguardada – a outra derradeira obra de Merquior, cujas últimas provas tipográficas pôde corrigir, mas cuja publicação não pôde ver, foi *Liberalism, Old and New* (Boston, 1991. Twayne's Studies in Intellectual and Cultural History); tradução brasileira por Nova Fronteira, 1991). Esse livro constitui, de certa forma, o testamento intelectual do ensaísta engajado. Procederei, nas linhas seguintes, a um sucinto comentário crítico dessa obra.

Visão geral

Liberalismo, antigo e moderno constitui o mais abrangente, embora seletivo, levantamento expositivo e crítico do pensamento liberal no curso dos três últimos séculos. O livro está organizado em cinco amplos capítulos: 1) “Definições e pontos de partida”; 2) “As raízes do liberalismo”; 3) “Liberalismo clássico, 1780-1860”; 4) “Liberalismo conservador” e 5) “Do novo liberalismo ao neoliberalismo”. A esses capítulos se seguem uma breve “Conclusão geral” e copiosas notas e referências.

O estudo de Merquior ostenta as características de uma enciclopédia crítico-expositiva do pensamento e dos movimentos liberais. Duas notas são particularmente distintivas desse *opus magnum*. De um lado, a superação do terreno a que usualmente se circunscrevem os estudos sobre o liberalismo, excessivamente voltados para o pensamento anglo-saxônico. Ademais deste, Merquior contempla as contribuições francesa, alemã, italiana, espanhola, além de outras e inclui pensadores argentinos, como Sarmiento e Alberdi. A segunda marca distintiva desse livro é a capacidade que se revela, em todas as suas páginas, de combinar uma admirável síntese do pensamento de cada uma das figuras importantes das várias correntes liberais, desde o protoliberalismo medieval e renascentista, com uma lúcida crítica do sentido da contribuição de cada qual, no contexto de seu lugar e tempo.

O livro, fiel a seu propósito de ser uma objetiva exposição crítica das múltiplas correntes e personalidades do pensamento liberal, no curso dos três últimos séculos, não apresenta, expressamente, as próprias ideias do autor.

Sentem-se, entretanto, as linhas mestras das convicções e predileções de Merquior, no carinho com que trata o liberalismo social do novo liberalismo, de fins do século XIX a nossos dias, no respeito com que aborda o neoliberalismo liberista de von Mises e de von Hayek e no apreço que dedica a Raymond Aron e Ralf Dahrendorf.

O que é o liberalismo?

O que é o liberalismo? Em que medida é possível encontrar características constantes, num movimento de ideias e de iniciativas práticas que se desenvolve no curso de três séculos e frequentemente apresenta, na mesma época, tendências bastante diversas?

Merquior se propõe essa questão inicial e lhe dá uma resposta afirmativa. O liberalismo não é uma expressão oca mas, dentro de suas variações de época e de escolas, mantém-se, embora em proporções diferenciadas, fiel à sustentação de quatro liberdades fundamentais. São elas: 1) liberdade (negativa) de não sofrer interferências arbitrárias; 2) liberdade (positiva) de participar nos assuntos públicos; 3) liberdade (interior) de consciência e crenças e 4) liberdade (pessoal) para o autodesenvolvimento de cada indivíduo.

Essas quatro liberdades constarão sempre, ainda que em doses diferentes e, algumas vezes, de forma mais implícita do que explícita, do elenco histórico do pensamento liberal. Este, visto no seu conjunto, do século XVIII aos nossos dias, apresenta diferenciações, basicamente em função das características de cada época, no que diz respeito à maior ou menor ênfase dada a cada uma dessas quatro liberdades e no que se refere ao relacionamento entre o indivíduo, a sociedade e o Estado. Por outro lado, o pensamento liberal, também contemplado no seu conjunto, reflete as tendências predominantes nas culturas nacionais em que se desenvolve.

No que tange ao desenvolvimento histórico do liberalismo, Merquior identifica, inicialmente, um protoliberalismo, que mergulha suas raízes mais remotas na defesa medieval dos direitos e no humanismo do Renascimento. Poderia ter se referido à emergência da liberdade interior, com Sócrates e Platão e dos direitos universais do homem, com os estoicos. Em seguida, Merquior diferencia seis principais correntes, no liberalismo: liberalismo

clássico, o conservador, o novo liberalismo, o neoliberalismo, o neocontratualismo e o liberalismo sociológico.

No que concerne às escolas do pensamento liberal, influenciadas pelas características das principais culturas nacionais em que se desenvolveu, Merquior distingue três linhas. A escola inglesa, de Hobbes e Locke a Bentham e Mill, para a qual a liberdade é principalmente a independência pessoal. A escola francesa, a partir de Rousseau, para a qual a liberdade é, fundamentalmente, autogoverno. E a escola alemã que, com base em Humboldt, encontra a essência da liberdade na autorrealização pessoal.

Raízes do liberalismo

Em última análise, segundo Merquior, o cristianismo, de um modo geral e; particularmente, a Reforma e a Revolução Francesa, constituem os fundamentos a partir dos quais se desenvolve o liberalismo.

As raízes mais remotas do liberalismo podem ser encontradas no pensamento medieval, com Marcilio de Pádua e seu *Defensor pacis* (1324), introduzindo o requisito de consentimento dos governados, para a legitimidade dos governos. Ockham (1300-49), Francisco Suarez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Johannes Althusius (m. 1638) são importantes precursores de muitos dos aspectos do liberalismo. Modernamente, deve-se a John Locke, com seu *Second Treatise on Government* (1659) a implantação das bases do pensamento liberal.

Merquior reconhece, entre os antecedentes remotos, a influência do conciliarismo eclesiástico na configuração do pensamento constitucionalista. Faltou-lhe referir, como precedentemente mencionado, o legado grego em matéria de liberdade interior, um dos fundamentos do pensamento liberal e, por outro lado, o mesmo legado grego na construção da democracia, como regime político. Haveria que acrescentar a relevante contribuição dos estoicos,

precedendo o cristianismo no entendimento da dignidade universal do homem, independentemente de sua cidadania e condição social.

Sem embargo de suas raízes remotas, o liberalismo, como movimento de ideias e de práticas societais, procede da Ilustração. Esta, em última análise, levantou a problemática fundamental da relação homem-sociedade-Estado, que é, por um lado, a exigência da liberdade, tanto negativa, no sentido de não coerção, quanto positiva, no sentido da participação pública. Por outro lado, a exigência da racionalidade pública, opondo-se às modalidades populistas e clientelistas da democracia. O século XVIII oscilou, por isso, entre os direitos públicos da cidadania, enfatizados pela Revolução Francesa, e as exigências de racionalidade pública, enfatizadas pelo chamado “despotismo esclarecido” – de Frederico, o Grande ou do marquês de Pombal – que, não tendo sido efetivamente despótico, mereceria a denominação de autoritarismo esclarecido.

Liberalismo clássico (1780-1860)

O liberalismo clássico é uma reflexão sobre as condições de formação e de legitimidade do Estado e uma defesa das liberdades negativa e positiva, ante o governo e no âmbito do Estado. Hobbes sustenta que a preservação da incolumidade das pessoas e de seus direitos básicos conduz à delegação de todo o poder ao príncipe, como administrador desses valores. Locke contrapõe, no contrato social básico, a exigência do consentimento dos governados, como condição de legitimidade do poder.

Os *whigs*, primeiro partido organizado de tendência liberal, incorporam as exigências de consentimento, de Locke, moderando-as com algo de Hobbes, na preservação da autoridade do príncipe.

O liberalismo clássico produzirá um brilhante elenco de pensadores: Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville, em França;

J. S. Mill, na Inglaterra; Giuseppe Mazzini, na Itália; Alexander Herzen, na Rússia.

Locke, moderadamente influente na Revolução Gloriosa, será decisivamente influente na formação do pensamento liberal da Independência americana.

Liberalismo conservador

Os excessos da Revolução Francesa, quer no populismo de Marat e Danton, quer no jacobinismo de Robespierre e do Terror, culminando no imperialismo autoritário de Napoleão, levam o pensamento liberal de fins do século XVIII e primeira metade do XIX a uma reação conservadora. É preciso proteger a sociedade das oscilações entre um populismo irresponsável e um dogmatismo repressivo.

Edmund Burke (1729-97), com sua crítica da Revolução Francesa, dá o tom do liberalismo conservador. Será seguido, na Inglaterra, por Thomas Macaulay (1800-59), John Dalberg, barão Acton (1834-1902), Walter Bagehot (1826-77), o grande editor de *The Economist*, desde 1861 até seu falecimento, e pelo evolucionismo social-darwinista de Herbert Spencer (1820-1903).

Na França, o liberalismo conservador será introduzido por François-René de Chateaubriand (1768-1848). O liberalismo francês de tendência conservadora distinguirá, na grande Revolução, seu momento positivo, 1789, do negativo, 1793. Com variantes vinculadas às vicissitudes políticas da França, são inseríveis na categoria do liberalismo conservador personalidades como Michelet (1798-1874), que apoiará o 2º Império; Remusat (179-1875), que apoiará Thiers, mas manterá sua preferência por uma monarquia constitucional; Edgar Quinet (1803-75), que sustentará um liberalismo sem reivindicações de classe; e Ernest Renan (1823-92), que defenderá um liberalismo não democrático.

O quarto capítulo de *Liberalismo, antigo e novo*, que aborda o liberalismo conservador, inclui uma seção tratando de uma

particular vertente desse liberalismo, sob a denominação de “liberalismo de construção nacional”, analisando a obra e as atividades públicas de dois eminentes pensadores argentinos: Domingo Sarmiento (1811-88) e Juan Bautista Alberdi (1810-84).

Sarmiento, herdeiro das preocupações da Ilustração, no tocante à compatibilização entre as liberdades negativas e positivas do cidadão e o imperativo de racionalidade pública, mostra como a condição dessa compatibilização é a universalização da educação popular, através da escola pública. Em seu clássico *Facundo, o civilización y barbarie* (1845), coloca-se decisivamente a favor daquela, contra o caudilhismo rural.

Alberdi se defronta com uma Argentina invadida por imensas ondas migratórias e se preocupa em salvaguardar a nacionalidade, denegando direitos políticos aos imigrantes. Natalio Botana, citado por Merquior, define Alberdi como o Edmund Burke da imigração europeia. Sua proposta é a de uma modernização conservadora, que favorece a industrialização e o progresso, em condições que protejam a república da irracionalidade das massas e da desnacionalização dos imigrantes.

Constitui uma valiosa inovação, por parte de Merquior, ter superado o preconceito de restringir a discussão das grandes ideias públicas ao universo euro-norte-americano, introduzindo, em sua grande obra, uma fina análise de Sarmiento e Alberdi. É de lamentar-se, por outro lado, que essa lúcida e despreconceituosa abertura não tenha incluído referências fundamentais ao liberalismo mexicano, com Juárez e o liberalismo conservador-progressista de Porfirio Díaz, não tenha contemplado o liberalismo brasileiro, de Antônio Carlos de Andrade a Rui Barbosa, nem o pensamento e a atuação chilenos, no extraordinário esforço de *nation-building* de Diego Portales.

O estudo do liberalismo conservador de Merquior se encerra com uma análise do pensamento alemão, vinculado à ideia do *Rechtsstaat*, incluindo uma penetrante discussão de Max Weber.

A essa análise se seguem outras duas, abordando o pensamento de Benedetto Croce, na Itália, e de Ortega y Gasset, na Espanha.

O pensamento alemão é pautado por duas grandes linhas: o conceito de Wilhelm von Humboldt sobre os limites do Estado, visto como “guarda noturno” das liberdades cívicas e o conceito de Kant sobre a autocultivação, como supremo objetivo da pessoa, requerendo apropriada tutela do Estado.

Avulta, nesse pensamento, a figura de Max Weber (1864-1920), que combina, admiravelmente, a tradição historicista germânica com as exigências, tingidas de positivismo, de uma sociologia científica. Dentro dessa perspectiva, Weber se dá conta de que o processo de modernização consiste numa expansão da racionalidade instrumental, cujo agente social é a burocracia. As sociedades modernas se defrontam, assim, com um duplo perigo; o despotismo burocrático e, na contestação a este, o do autoritarismo carismático. Para superar esse duplo risco Weber enfatiza a necessidade do parlamentarismo, como forma democrático-racional de seleção de lideranças políticas.

Benedetto Croce (1866-1952) é outra figura eminente analisada por Merquior. Croce, a partir de um profundo historicismo (que resgata a figura de Giambattista Vico) sustenta um liberalismo como exigência moral, em oposição ao liberalismo econômico do utilitarismo. A grande contribuição de Croce foi a identificação, no processo histórico, de um crescimento cumulativo, embora não linear nem ininterrupto, da liberdade. Esse compromisso com a liberdade, como exigência moral, mas também como tendência evolutiva da história, levou Croce a uma consistente posição antifascista.

A análise do pensamento de Ortega (1883-1955) encerra a discussão, por Merquior, das grandes personalidades do liberalismo conservador. Ortega se defronta com exigências contraditórias. Por um lado, seu profundo liberalismo, como decorrência necessária de seu abrangente humanismo. Por outro lado, sua crítica do homem-

-massa, não entendido como membro do proletariado, mas como um tipo psicocultural, que se encontra em todas as classes sociais, consistente no homem sem ideais superiores, que se esgota na busca do bem-estar. O liberalismo de Ortega o leva a apoiar os esforços iniciais da República e a se opor, concomitantemente, ao franquismo e ao comunismo. O elitismo psicocultural de Ortega o conduz, a meu ver, a uma modalidade própria de liberalismo conservador, que se poderia definir como uma sustentação universal das liberdades negativas e uma abordagem seletivamente meritocrática para as liberdades positivas. Escapou à análise merquioreana esse aspecto do pensamento de Ortega, que me parece extremamente relevante.

Concluindo sua magistral discussão do liberalismo de seu momento clássico ao conservador, Merquior diferencia, no processo, cinco principais expressões: 1) os direitos naturais, com Locke e Paine; 2) o humanismo cívico, de Jefferson e Mazzini; 3) o das etapas históricas, com Smith e Constant; 4) o utilitarismo, com Bentham e Mill; 5) o sociologismo histórico, com Tocqueville.

O liberalismo é um processo que parte do whiggismo, como mera demanda de liberdade religiosa e governo constitucional, para atingir a democracia. Os excessos desta preocupam os liberais conservadores, que querem moderar a democracia e se constituem em neowhigs.

Daí resultam três modalidades de liberalismo: 1) o idioma burkeano, de Macauley, Maine, Alberdi, Renan, Acton; 2) a linguagem darwinista, de Spencer; 3) o historicismo, com suas implicações elitistas, de Weber e de Ortega.

O novo liberalismo

Albert Dicey, citado por Merquior, observa que o reformismo legal, na Inglaterra, teve duas fases, no século XIX. A primeira, de 1825 a 1870, se encaminhou para defender e expandir a

independência individual. A segunda, de 1870 em diante, teve por objetivo a justiça social.

O novo liberalismo, do fim do século passado em diante, teve um forte cunho social, tornando-se um social-liberalismo. A grande figura britânica, nessa linha de pensamento, foi Thomas Hill Green (1836-82). A partir de um hegelianismo kantiano, Green sustenta a necessidade de, mantendo-se o princípio da liberdade de qualquer coerção, se encaminhar para a liberdade positiva, para assegurar a todos os homens a plenitude de seu autodesenvolvimento – a *Bildung* dos alemães. O objetivo da ação pública deve ser o da melhora social. Isto significa agregar, à defesa dos direitos individuais, a exigência de igualdade de oportunidades e de uma ética comunitária.

John Hobson (1854-1840) e Leonard Hobhouse (1864-1929) prosseguem na linha de Green. Hobhouse insiste na exigência de liberdade positiva. Hobson se tornará famoso com seu *Imperialism*, de 1902, atribuindo este à excessiva acumulação de riquezas e poupança, que passam a exigir a conquista coercitiva de novos mercados.

As ideias de Green foram mantidas e postas em prática por William Beveridge (1879-1963). A partir do Reform Club, em 1942, Beveridge elabora os estatutos originários do estado de bem-estar social britânico.

O liberalismo social assumiu, na França, a forma do republicanismo. O que estava em jogo era a reconstrução das instituições depois da derrocada do 2º Império, sem incidir no populismo da Comuna, nem no retorno ao monarquismo conservador. As ideias básicas do movimento são lançadas por Claude Nicolet em *L'idée républicaine en France*, de 1870.

O liberalismo social, na França, se subdivide em diversas modalidades: neogirondinos, com Quinet; neodantonistas, com Michelet e Victor Hugo; republicanos positivistas, como Jules

Ferry e Gambetta e republicanos espiritualistas, com Charles Renouvier.

O liberalismo social, na França, tomou a defesa de Dreyffus. Seus expoentes mais recentes foram Émile Durkheim (1858-1917) e Léon Duguit (1859-1925). A expressão final dessa tendência adquire, com Alain (Émile Chartier, 1868-1951) um sentido superindividualista, beirando o anarquismo. Alain será extremamente influente na formação do pensamento de Sartre, de Simone Weil e de Raymond Aron. Essa tendência, com coloração mais social, será mantida por Albert Camus (1913-60) em seus romances.

O liberalismo social tem importantes defensores, na Itália, com Piero Gobetti (1901-1926), antifascista, numa posição de social-liberalismo idealista, baseado nas massas e Carlo Rosselli (1899-1937), que busca um socialismo democrático, liberado do marxismo. Na Espanha, com Salvador de Madariaga (1886-1978), dentro de uma visão organicista da democracia.

Na Alemanha, o liberalismo social se identifica com o apoio à República de Weimar. Seu mais eminente expoente será Hans Kelsen (1881-1973). Em seu trabalho de 1920, *Sobre a essência e o valor da democracia*, o eminente jurista sustenta que a essência desta consiste na autonomia da geração da norma, em condições de pluralismo político.

Os Estados Unidos dão uma relevante contribuição ao liberalismo social com Woodrow Wilson (1856-1924) e seu programa da *New Freedom* e John Dewey (1859-1952), com sua ênfase sobre a educação.

Mais recentemente, os britânicos dão nova importante contribuição ao social-liberalismo, com Keynes (1883-1945) e o romancista George Orwell (1903-1950). Karl Popper, de tendência conservadora e perspectiva neopositivista, desenvolve, em termos antiestatistas, uma preocupação com a superação da miséria. Seu famoso dito: “minimizem a miséria, em vez de tentar maximizar

a felicidade”. Dentro dessa linha, destaca-se a importância intelectual de *sir* Isaiah Berlin, cujo *Two Concepts of Liberty*, de 1958, diferenciando a liberdade negativa da positiva, salienta o imperativo de perseguir objetivos racionais, evitando todas as formas de autoritarismo.

Neoliberalismo

Enquanto o que Merquior designa de *new liberalism* se caracteriza pela impregnação da preocupação social no pensamento liberal, o neoliberalismo toma sentido oposto, constituindo uma dura crítica do paternalismo estatal. Von Mises (1881-1933) com seu libelo *Socialismo*, de 1922, denunciando os abusos da regulação social; von Hayek (1899-1992) sustentando um liberalismo de mercado, em condições de governo mínimo, juntamente com Milton Friedman (1912-2006) e sua irrestrita defesa do mercado, marcam a linha extremamente conservadora do neoliberalismo.

O neoliberalismo retoma a temática individualista do liberalismo clássico, dentro da postura do liberalismo conservador de Burke, Macauley e Bagehot. É conhecida a grande influência exercida por essa linha de pensamento na política contemporânea, a partir de Thatcher, na Grã-Bretanha, e de Reagan, nos Estados Unidos, se irradiando para o restante do mundo, notadamente em muitos países do Terceiro Mundo. O fato de governos economicamente neoliberais, ainda que frequentemente fundados num autoritarismo político, terem conquistado no Sudeste Asiático e em países latino-americanos, como o Chile de Pinochet (numa orientação continuada pelo governo democrático de Aylwin) e o México, importantes êxitos econômicos, conferiu à ideologia neoliberal uma grande audiência.

Merquior analisa, com muita competência, as principais personalidades do pensamento neoliberal. É de lastimar-se não tenha introduzido as necessárias qualificações, no tocante à diferenciação que importa fazer, entre a comprovada validade de

uma economia de mercado, dinamizada pela empresa privada, como condição de boa alocação e gestão de recursos, dos aspectos puramente ideológicos do neoliberalismo, demonizando o Estado e, por conta de sua desmontagem, instaurando a lei da selva em sociedades cuja estabilização se devera aos sadios efeitos do *welfare state*.

Liberalismo sociológico

O quinto e último capítulo do livro de Merquior contém duas seções finais. Uma, tratando do que se poderia denominar de “liberalismo sociológico”, que consiste, fundamentalmente, numa análise crítica do pensamento de Raymond Aron e de Ralf Dahrendorf. A outra, abordando o neocontratualismo de Rawls, Nozick e Bobbio.

Em sentido estrito, não se pode falar de liberalismo sociológico em relação a Aron e a Dahrendorf. Tal denominação só teria sentido aplicada ao liberalismo de Spencer e de Durkheim. Aquele, por seu determinismo evolucionista. Este, por seu determinismo social. Aron e Dahrendorf são eminentes sociólogos e convictos liberais. Em ambos o liberalismo não decorre de postulados sociológicos ainda que, certamente, a condição de competentes sociólogos os leve a superar os aspectos meramente ideológicos de várias modalidades de liberalismo, tanto de esquerda quanto de direita.

Aron (1905-1983), tão multifacético como Merquior – que sobre este emitiu a famosa frase “*Ce garçon a tout lu*” – sustenta um liberalismo moderadamente conservador, na relação indivíduo-sociedade-Estado, enfatizando as liberdades negativas e a relevância do mercado. Por outro lado, tem consciência da necessidade de uma prudente regulação, pelo Estado, das relações econômicas (medidas anticíclicas) e sociais (igualdade de oportunidades e proteção de setores carentes). Sua militante denúncia de falácias do comunismo e dos populismos de esquerda lhe valeram, durante largos anos, a hostilidade de maioria dos membros da *intelligentsia*.

Sua extraordinária honestidade intelectual, sua enorme competência e excepcional lucidez acabaram-lhe conquistando a admiração geral de todos os intelectuais sérios, ainda antes de o colapso do comunismo no Leste Europeu e na União Soviética confirmar, historicamente, a procedência de suas críticas.

A análise de Aron, por Merquior, se concentra, sobretudo, na sua obra histórico-sociológica e menos nas suas concepções a respeito do liberalismo, estas, predominantemente veiculadas através de sua ampla contribuição ao jornalismo.

Ralf Dahrendorf, nascido em 1929, compartilha, com Aron, a análise da sociedade industrial contemporânea e estuda os conflitos que lhe são próprios. Particularmente importante, a esse respeito, é seu recente livro *The Modern Social Conflict* (1988). Mostra Dahrendorf como, na contemporânea sociedade industrial (tornando-se pós-industrial), os conflitos de classe, ao estilo do século XIX, foram superados por outro tipo de conflito. As diferenciações de classe ficaram extremamente reduzidas, pela universalização da educação e de um estilo de classe média para, praticamente, toda a população. Formou-se, assim, um amplo estrato de assalariados, tanto de *blue* como de *white collars*. O próprio empresariado, sem embargo de seus proventos e poder decisório, decorrentes do capital, participa desse estrato como executivo das empresas. O novo conflito social, nas sociedades contemporâneas avançadas, é o conflito entre “provisões” e “titularidades”. A legislação social e os acordos sindicais conferem “titularidades”, independentemente de específicas “provisões” para atendê-las, ocasionando, assim, frequentemente, conflitos entre direitos adquiridos e meios para dar-lhes atendimento. Os atuais debates, no Brasil, em torno das aposentadorias, são uma boa ilustração dessa questão. Esse tipo de conflito suscita dois movimentos sociopolíticos opostos. De um lado, a classe majoritária (o amplo assalariado), com as demandas de suas titularidades. De outro lado, os “thatcheristas”, ciosos da proteção das provisões disponíveis, impondo disciplina às titularidades.

Nesse quadro, Dahrendorf, como Aron, preconizam um liberalismo radical, que assegure um sadio equilíbrio entre provisões e titularidades.

Os neocontratualistas

John Rawls (1921-2002) conquistou fama tardiamente, com seu livro *A Theory of Justice* (1971). Retomando a tese do contrato social, Rawls assinala que o que está realmente em jogo não é tanto a questão da legitimidade do poder, de que se ocupavam os utilitaristas, mas as regras de justiça. O contrato social de Rawls é expressamente hipotético. Trata-se de saber o que pessoas racionais contratariam se, ignorando os recursos de cada qual e o lugar que lhes fosse dado ocupar na sociedade, tivessem de estabelecer as regras de justiça.

Segundo Rawls, tal situação conduziria a adoção de dois princípios: 1) cada qual deve ter igual direito ao máximo de liberdade compatível com a liberdade dos demais; 2) desigualdades sociais podem ser admitidas, sempre que beneficiem os menos favorecidos membros da sociedade. Tais posições conduzem Rawls a um social-liberalismo.

Robert Nozick (1938-2002), em seu *Anarchy, State and Utopia* (1974) adota posições divergentes, sustentando, também a partir de premissas neocontratualistas, a necessidade de minimização do Estado, que o inserem na linha do neoliberalismo.

Noberto Bobbio (1909-2004), uma das maiores figuras intelectuais de nosso tempo, se preocupa com o futuro da democracia e com o tipo de boa sociedade e de bom governo realisticamente realizáveis. Seu livro *Estado, governo e sociedade* (1955) é, possivelmente, o melhor compêndio contemporâneo de teoria política.

Segundo Bobbio o bom Estado deve apresentar cinco características básicas: 1) inserir-se num contexto poliárquico; 2) conter limitações de poder; 3) assegurar aos cidadãos participação

na adoção de normas; 4) dispor de procedimentos democráticos para a eleição dos líderes e 5) respeitar os direitos civis e cívicos.

Como Rawls, Bobbio é um social-liberal e um democrata liberal.

Conclusões

Num breve comentário final, José Guilherme Merquior apresenta uma síntese de seu próprio livro. O liberalismo é um processo de ideias e de práticas que se desenvolve no curso dos três últimos séculos. Para o entendimento desse longo e variado processo, importa destacar seis principais pontos:

1) *Protoliberalismo*. Vêm da Idade Média as noções de direitos e de bitolamento constitucional. O Renascimento contribui com a ideologia do humanismo e da cidadania. A culminação do processo formativo do liberalismo se dá com a Ilustração do século XVIII. Neste se gera um entendimento secular e progressista da história. A partir dessas bases, o Romantismo enfatiza a importância do indivíduo.

2) *Liberalismo clássico*. O liberalismo clássico contribui com a teoria da liberdade moderna (Constant) e do sistema político moderno (*Founding Fathers* dos Estados Unidos).

Formula-se a economia clássica (Smith, Ricardo) e a tese da liberdade econômica. Constroem-se, igualmente, a teoria da democracia, com Bentham e Tocqueville, e a teoria do liberalismo individual, com John Mill.

3) *Liberalismo conservador*. A partir de meados do século XIX, ante os excessos da Revolução Francesa e o fenômeno Napoleão, busca-se uma proteção aos aspectos negativos da democracia. Bagehot, Spencer, os alemães do *Rechtsstaat*, Croce e Ortega, preconizam um liberalismo elitista.

4) *Novo liberalismo*. A partir de fins do século XIX, surge um liberalismo carregado de preocupações sociais. Green, Hobhouse,

Kelsen, Keynes, Dewey, formulam as posições do social-liberalismo. O totalitarismo comunista e fascista gera, por outro lado, uma contraofensiva liberal, com Popper, Orwell, Camus e Berlin. Os neocontratualistas, Rawls e Bobbio, preconizam nova modalidade de liberalismo social.

5) *Neoliberalismo*. Opondo-se ao social-liberalismo, o neoliberalismo retorna a posições conservadoras, preconizando a minimização do Estado e o livre mercado.

6) *Liberalismo sociológico*. Os grandes pensadores contemporâneos da sociedade moderna, Aron e Dahrendorf, salientam a necessidade de um liberalismo equilibrado. Equilíbrio entre titularidades e provisões e entre o crescimento da liberdade e uma maior equidade social.

Liberalismo, antigo e moderno, a última obra do grande ensaísta José Guilherme Merquior, é também a publicação mais representativa de sua imensa erudição, de sua excepcional agudeza de espírito, de sua lucidez intelectual e, ainda que implicitamente, de suas convicções políticas.

Esse livro constitui o mais abrangente estudo contemporâneo sobre o processo do liberalismo, no curso dos últimos três séculos, representando uma verdadeira enciclopédia crítico-expositiva do tema. Teria sido desejável, como precedentemente se observou, que a despreconceituosa inclusão, no estudo, de importantes pensadores latino-americanos, como Sarmiento e Alberdi, houvesse sido mais ampla, abrangendo os mais importantes representantes das ideias e práticas liberais de países como Brasil, Chile e México.

José Guilherme Merquior transitou, em suas convicções pessoais, de uma posição inicial de tendência social-democrata, segundo o modelo de San Tiago Dantas, para uma severa crítica das limitações do Estado, que o conduziram a um liberalismo conservador e, em sua maturidade, a um liberalismo social. O alto apreço que manteve pelos grandes representantes do liberalismo conservador, notadamente Hayek, contribuiu, a meu ver, para não

o induzir, em *Liberalism, Old and New* a uma apropriada crítica dos elementos ideológicos contidos no neoliberalismo.

Tive a oportunidade, em minhas amplas conversações com José Guilherme Merquior, de constatar a medida em que sua excepcional lucidez e sua honestidade intelectual o levaram ao reconhecimento crítico da forte carga ideológica de que está imbuído o neoliberalismo. Como Aron e Dahrendorf, Merquior sustentava um liberalismo de equilíbrios entre a maximização da liberdade e uma ampla exigência de equidade social. A crítica ao ideologismo neoliberal, embora não expressamente constante de *Liberalismo, antigo e moderno*, ademais de presente na mente de Merquior, está claramente implícita nos seus comentários sobre o novo liberalismo e sobre a obra de Aron e Dahrendorf.

Os episódios relacionados com a publicação, pelo presidente Collor, de uma série de artigos na perspectiva social-liberal, iniciada em 5 de janeiro de 1992, com base num texto sobre o tema que lhe havia sido dado por Merquior, em fins de 1990, ilustram, taxativamente a posição social-liberal da última etapa do pensamento de Merquior.

3. BREVE NOTÍCIA SOBRE A MINHA OBRA (1998)*

I. Introdução

Obra

Creio seja de reconhecimento geral o fato de que é extremamente difícil falar sobre a própria obra. O aspecto descritivo desse exercício é obviamente fácil e para ele ninguém dispõe de melhores condições do que o próprio autor. A dificuldade da tarefa consiste em analisar e avaliar objetivamente a própria obra. Sem dar maior elaboração a esse tema direi que, a meu ver, não cabe ao autor intentar uma avaliação crítica de sua obra porque ninguém pode diferenciar sua função crítica de sua posição elaborativa. As ideias de um autor sobre o mundo coincidem com o mundo de ideias desse autor.

Creio, assim, que um exercício como este que me foi solicitado, de falar sobre minha própria obra, deve consistir, em primeiro lugar, levando em conta tudo o que foi feito, numa tentativa de seleção do que me pareça mais relevante. Em segundo lugar, relativamente a esse restrito elenco de coisas mais relevantes, o

* Publicado em VENÂNCIO FILHO, Alberto; KLABIN, Israel; BARRETO, Vicente. *Estudos em homenagem a Helio Jaguaribe*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 105-136.

que é pertinente, para o autor, consiste em destacar os aspectos centrais e o sentido básico do que pretendeu dizer ou fazer, sem nenhum intento avaliativo.

Considerando, a partir de meus atuais 75 anos de idade, o conjunto de minha obra, diferenciarei nela três principais aspectos: o intelectual, o empresarial e o público.

Minha obra intelectual compreende 41 livros publicados, quinze de minha exclusiva lavra e vinte e seis com outros autores, um grande número de ensaios, *papers*, conferências, a maioria dos quais não publicados e várias centenas de artigos em jornais e revistas.

Minha obra empresarial consistiu, principalmente, na execução de dois ambiciosos projetos: o de uma grande siderurgia – Cia. Ferro e Aço de Vitória – e o de uma grande *trading* latino-americana de bens de capital procedentes da região – Latinequip.

Minha obra pública consistiu, basicamente, na fundação e direção de três institutos de cultura (Ibesp, Iseb e Iepes), em minha contribuição para a formação e o deslançamento do PSDB e, na direção, de abril a setembro de 1992, do Ministério de Ciência e Tecnologia, então Secretaria de Governo da Presidência da República.

Percurso intelectual

Parece-me conveniente, nestas considerações introdutórias, antes de intentar a apresentação dos elementos centrais de meus principais escritos, indicar, muito brevemente, meu percurso intelectual. Como adolescente, interessei-me pela literatura, lendo avidamente os grandes autores das línguas portuguesa, francesa, inglesa e espanhola e, em traduções, greco-romanos, russos e italianos. Pensava, então, ser escritor. Compus poemas (clássicos) e escrevi novelas juvenis.

Como aluno da seção clássica do denominado curso complementar, interessei-me pela filosofia, sob a influência de Aristóteles e da filosofia escolástica, então ministrada pelos jesuítas no Colégio Santo Inácio, interesse que se tornou permanente para mim. Paralela – e algo conflitualmente – interessei-me pelo marxismo e mantenho até hoje o maior apreço pela obra do jovem Marx, dos *Manuscritos de Paris* ao *Grundrisse*.

Como estudante, na Faculdade de Direito da PUC do Rio de Janeiro, de 1939 a 1943, passei a me interessar, influenciado pelo brilhante curso de Antonio Gallotti, catedrático de Teoria do Estado, por Ciência Política e deliberei dedicar-me ao seu estudo, sem prejuízo de meu contínuo interesse por filosofia. Desde essa época pude constatar a precariedade da situação da universidade no Brasil. Isto levou-me à deliberação de me organizar de sorte a que minha atividade intelectual correspondesse, apenas, a meus interesses intelectuais, sem as onerações e limitações burocráticas da vida universitária, confiando o atendimento de minhas necessidades econômicas ao exercício da advocacia e de atividades de consultoria.

No curso de minha formação universitária sofri duas importantes influências. Uma, iniciada com a leitura de *De rerum natura*, de Lucrécio, continuada por muitas outras leituras – entre as quais destacaria *Le hasard et la nécessité*, de Jacques Monod – e longas reflexões sobre o tema, levaram-me, contrariando a formação fortemente religiosa de minha juventude, à convicção de que (infelizmente) Deus não existe. A outra grande influência, que me abriria as portas para a grande cultura de nosso tempo, foi a de Ortega y Gasset. Li, praticamente, toda a obra de Ortega, com quem, posteriormente, tive o prazer de um grande encontro em Madri. Fascinado por Ortega, com cujas ideias conservo grande afinidade, fui por ele conduzido a conhecer o pensamento alemão desse grande período que vai dos últimos decênios do século XIX até os anos 30 e a tragédia do nazismo.

Ortega e o culturalismo alemão me fizeram abandonar as ideias econômicas de Marx e o materialismo histórico, embora conserve, como já mencionei, grande apreço pela obra do jovem Marx. As grandes influências que contribuíram para minha formação intelectual foram, assim, a partir de Ortega, as de Dilthey, Rickert e Windelband, de Ernst Cassirer, de Max e Alfred Weber, da escola fenomenológica de Husserl, Jaspers – com quem tive excelente contacto em Basileia, na Suíça – e Max Scheler. Foram, por outro lado, Bertrand Russell, Whitehead, Collingwood, Gurvitch, Mannheim, Talcott Parsons, Sorokin e Raymond Aron. Foi a Escola de Frankfurt, notadamente Horckheimer. Foram, ainda, Werner Jaeger e Erich Kahler.

II. Atividades empresariais

Recebi meu treinamento de advogado no escritório de San Tiago Dantas, que fora meu admirado professor de Direito Romano e se tornou para mim, ademais de grande amigo, um modelo de vida intelectual e pública. Abri um escritório de advocacia com meu saudoso colega de turma e amigo Reynaldo Reis e nele tivemos muito êxito.

A advocacia e a consultoria me ensejaram oportunidades para projetos empresariais. Nos dois grandes projetos empresariais a que me dediquei e que logrei realizar com pleno êxito – Ferro e Aço e Latinequip –, a motivação econômica, embora importante, não foi a determinante. O que me levou a ter a audácia de cometer esses dois empreendimentos foi, no tocante à Ferro e Aço, a vontade de contribuir, de forma não apenas intelectual, para o desenvolvimento brasileiro. Movia-me, ademais, a vontade de mostrar-me a mim mesmo capaz de fazer algo de concreto, fora do campo didático-verbal. No caso de Latinequip, minha antiga obsessão com a integração econômica da América Latina me suscitava crescente irritação com o fato de que a retórica integracionista dos governos não conduzia a resultados concretos. Decidi-me, então, a dar uma

contribuição efetiva ao processo integracionista, criando uma grande *trading* latino-americana para a comercialização de bens de capital de procedência regional.

O projeto da Cia. Ferro e Aço de Vitória foi realizado de 1959 a 1963. Um pequeno alto-forno de 40t para a produção de gusa, fundado em Vitória por meus parentes maternos, carente de capital de giro, tinha seus precários lucros devorados por juros bancários. Ou se convertia numa grande empresa siderúrgica ou teria de encerrar suas atividades. Estávamos, então, no segundo governo Vargas, com os primeiros sérios intentos de deliberada promoção de nosso desenvolvimento. Convidado por meus parentes para examinar a situação da empresa, propus-lhes que me confiassem a execução de um grande projeto de expansão. Para esse efeito, logrei persuadir uma grande *trading* alemã, Ferrostal A-G, a empreender esse projeto, com apoio do BNDE, fornecendo os equipamentos e investindo na empresa o lucro desse fornecimento, aplicando-o na subscrição do aumento do capital da antiga empresa. O golpe de 1954 retardou bastante esse projeto, que pôde ser vigorosamente reativado sob o governo Kubitschek. Em 1963 seu sucessor, João Goulart, inaugurou solenemente uma grande usina siderúrgica, com capacidade para a produção anual de 500.000t de aço.

Preparei, então, um segundo plano de expansão, a ser realizado na área de Ponta do Tubarão, também em Vitória, para elevar a 2 milhões de toneladas a produção da usina. Formara-se então, entre eu e os dirigentes da Ferrostal, uma sólida relação de confiança e estima. O barão Vollrat von Watzdorff, representante da empresa no Brasil, Theodor Müller, um de seus altos dirigentes, e Werner Devendahl, presidente da Ferrostal, tornaram-se meus amigos pessoais. Com o apoio deles formei um grande consórcio europeu, Eurosid, que coordenou um financiamento equivalente, hoje, a mais de US\$ 2 bilhões, para a implantação, em Ponta de Tubarão, Vitória, de uma grande usina siderúrgica, que operasse, em articulação com a já existente, para a produção de 2 milhões de toneladas anuais de aço. Quando estavam prontos os planos

técnicos e a nova estrutura financeira, sobreveio o golpe de 1964, o que me levou a renunciar à presidência da empresa e aceitar um antigo convite de Harvard para lá ser professor visitante de Ciência Política. Meus sucessores na direção da Ferro e Aço, lamentavelmente, não souberam executar os planos já preparados. Por iniciativa de outros, veio a se construir uma grande siderurgia em Ponta de Tubarão, independente da Ferro e Aço.

O projeto Latinequip foi por mim executado de 1971 a 1976. O objetivo era constituir, com recursos de bancos públicos latino-americanos, uma grande *trading* de equipamentos de procedência latino-americana, a serem comercializados na região e fora dela. Para esse efeito entrei em entendimentos com o BID, então sob a presidência de Ortiz Mena, e com Eduardo Figueiroa, um importante economista chileno, principal assessor de Ortiz e quem, de fato, manejava os assuntos da presidência do BID.

Figueiroa considerou excelente a ideia. Para sua concretização concebemos formar, inicialmente, uma consultoria, Latinexpert, que seria integrada por *experts* do México, da Venezuela, da Argentina e do Brasil. O BID financiaria o custo do projeto de Latinequip sob a forma de um empréstimo de recuperação contingente de US\$ 150 mil, cujo reembolso seria efetuado por Latinequip se e quando viesse a ser constituída. Ajustados esses detalhes, procedi à organização de Latinexpert que ficou integrada por: Manuel de la Fuente, pelo México, Diego Castellanos, pela Venezuela, Gaston Valente, pela Argentina e por mim mesmo, pelo Brasil.

Formada a equipe, iniciamos os trabalhos preparatórios de Latinequip. Eis que sobreveio, inesperadamente, uma radical mudança na posição de Eduardo Figueiroa. Tal fato se revelou em dramática conversa que com ele mantive em Washington, na ocasião em que deveria se formalizar o prometido financiamento do BID. Nessa dramática conversa, Figueiroa, depois de vários *whiskies*, me deixou entender que, por baixo dos pretextos burocráticos

então invocados, ele sucumbira a uma crise de inveja. Por que ele, Figueiroa, iria conceder-me US\$ 150 mil para a realização de um grande projeto, cuja concretização dependeria dele, enquanto, no final, ele ficaria na sombra e eu apareceria como herói latino-americano que fundara a primeira importante transnacional regional?

Confrontado com a denegação do financiamento, quando já estava montada Latinexpert e iniciados os estudos para Latinequip, deliberei, depois de consultar os demais membros, que iríamos executar o projeto de qualquer maneira. Para esse efeito os consultores trabalhariam de graça e só se incorreria nas despesas inevitáveis, como o pagamento de pessoal auxiliar, aluguel do escritório da Latinequip no Rio e itens equivalentes, que seriam por mim financiados. Para enfrentar tais gastos, mobilizei recursos que havia ganho com a execução do projeto Ferro e Aço. Latinexpert pôde, assim, elaborar competentemente o projeto de Latinequip. A fundação desta empresa, entretanto, sofreu grande retardamento, por dificuldades políticas várias, notadamente as resultantes do governo militar no Brasil, que fora objeto de meu repúdio público e, naturalmente, me era extremamente hostil.

Circunstâncias favoráveis, entretanto, acabaram se conjugando, em 1976, com a presidência de Echeverría, no México, de quem era amigo, a eleição de outro amigo, Franco Montoro, como governador de São Paulo e a de um terceiro amigo, Aldo Ferrer, como presidente do Banco de la Provincia de Buenos Aires. Foi possível, então, rapidamente, se constituir Latinequip, tendo como acionista Nacional Financiera, pelo México, o Banco do Estado de São Paulo, então sob a presidência de Bresser Pereira, pelo Brasil, e o Banco de la Provincia de Buenos Aires, pela Argentina.

Constituída com sede em Buenos Aires, Latinequip se organizou com bastante rapidez e passou a atuar com crescente êxito na comercialização de equipamentos latino-americanos. Pôde assim a empresa me reembolsar (sem juros) dos adiantamentos que

fizera a Latinequip e, um ano depois de iniciar suas atividades, detinha em carteira projetos de transações superiores a um milhão de dólares. Para minha mulher, que não aprovara meus adiantamentos ao projeto de Latinequip, observei que é necessário, às vezes, financiar a história.

Lamentavelmente, por razões de política interna, o sucessor de Aldo Ferrer na presidência do Banco de la Provincia de Buenos Aires negou-se a apoiar Latinequip, que, apesar de seu êxito, ainda não se tornara completamente autossustentável. Como tem frequentemente acontecido na América Latina, a pequena política e a falta de continuidade nas diretrizes do setor público frustraram uma iniciativa integracionista extremamente correta, que já dera manifestas indicações de seu alto potencial de êxito. Serviu a Latinequip, não obstante, como demonstração prática das imensas potencialidades da integração regional e abriu um caminho que resultaria, poucos anos a seguir, na triunfante experiência do Mercosul.

III. Atividades públicas

Simplificando as coisas, creio se possa diferenciar minha atividade pública sob duas facetas: a da fundação e direção de instituições de interesse público e a da participação em tarefas partidárias ou de governo.

Os Institutos

Mantenho, desde a juventude, uma permanente preocupação com o desenvolvimento brasileiro e a integração latino-americana. A promoção do desenvolvimento brasileiro, ademais de medidas específicas, requer um grande incremento da racionalidade pública. Subdesenvolvimento, em última análise, é uma decorrência de falta de racionalidade pública. A integração latino-americana, notadamente a sul-americana, operacionalmente mais viável, depende, fundamentalmente, de uma ampla e íntima cooperação

entre o Brasil e a Argentina. Esse duplo objetivo, estreitamente inter-relacionado, levou-me, sucessivamente, à fundação de três instituições.

A primeira, o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp), teve lugar em 1950. O Instituto, a partir de 1953, iniciou a edição de uma revista, *Cadernos do Nosso Tempo*, que alcançou ampla repercussão na América Latina. O lema da revista, que sintetizava os objetivos do Ibesp era: “Os problemas do nosso tempo na perspectiva do Brasil; os problemas do Brasil na perspectiva do nosso tempo”. Integravam o Ibesp, ademais de eu próprio, como seu secretário-geral, Ewaldo Correia Lima, Guerreiro Ramos, Roland Corbisier, Romulo Almeida, Carlos Luiz de Andrade, Ottolmy Strauch, Candido Mendes, Fabio Breves, Ignacio Rangel, Israel Klabin, J. P. de Almeida Magalhães, José Ribeiro de Lira, Heitor Lima Rocha, Moacir Felix de Oliveira e Oscar Lorenzo Fernández.

Constituído como sociedade civil sem finalidades lucrativas, as despesas do Ibesp, que se resumiam, na prática, às da edição de *Cadernos do Nosso Tempo*, tinham seu atendimento, em grande parte, dependente de meu financiamento pessoal, a partir de meus proventos como advogado. A partir de certo momento, não me foi mais possível sustentar essa iniciativa. Deliberamos, então, com o decisivo apoio de Anísio Teixeira, que exercia relevantes funções no Ministério da Educação, converter o Ibesp em uma instituição pública, que veio a ser o Instituto Brasileiro de Estudos Superiores (Ibesp).

A fundação do Iseb, apoiada por Lourival Fontes, sofreu um baque com o golpe que conduziu ao suicídio de Vargas. Passado o período crítico inicial, foi possível, entretanto, com o apoio do então ministro da Educação, Candido Motta e a intermediação de Helio Cabal, amigo do ministro, fundar-se o Iseb, dotando-se-o de uma modesta verba, que permitia atender a suas despesas essenciais e remunerar seu diretor, cargo esse para o qual escolhemos Roland

Corbisier. Este, que então se indispusera com a direção do jornal em que trabalhava, *O Estado de S. Paulo*, aceitou transferir-se para o Rio e assumir a administração do Iseb. Criado por decreto, sob a forma de atividade especial do Ministério da Educação, o Iseb era, de fato, um instituto dotado de autonomia administrativa e financeira, dirigido por um Conselho Curador, nomeado pelo ministro, conselho esse que por sua vez designava o diretor do Instituto.

O Iseb teve uma importante atuação na identificação e formulação da problemática do desenvolvimento brasileiro, tendo dado relevantes subsídios para o Plano de Metas de Juscelino, coordenado por Lucas Lopes (material esse publicado no nº 5, de 1956, de *Cadernos do Nosso Tempo*) e prestado assessoramento ao seu governo. Divergências internas de Guerreiro Ramos comigo, em fins de 1959, provocaram séria crise na instituição. Tive a oportunidade de abordar esse assunto em outros escritos e não voltarei aqui a tratar dele. Basta referir o fato de que, derrotado na discussão interna da questão, Guerreiro se demitiu do Iseb em dezembro de 1959. Sobrevindo nova crise, em princípios de 1960, afastei-me do Instituto em março daquele ano. Sucedendo a Roland Corbisier, que se elegeu deputado em 1962, Alvaro Vieira Pinto encaminhou o Iseb para uma posição estritamente marxista, convertendo o Instituto em um instrumento do PCB. Tal circunstância levou os militares, depois do golpe de 1964, a dissolver o Iseb, sua excelente biblioteca sendo transferida para a Escola Superior de Guerra.

Tendo repudiado publicamente o golpe de 1964, apesar de minhas relações de amizade e parentesco com Castelo Branco, afastei-me do Brasil nessa oportunidade, aceitando antigo convite para ser professor visitante em Harvard. Permaneci nos Estados Unidos até 1969, tendo lecionado, ademais de Harvard, em Stanford e no MIT. Foi como professor visitante do MIT que recebi dessa universidade, em 1969, convite para tornar-me professor permanente. Apesar da tentação de passar a dispor, para

meus estudos, dessa condição privilegiada, minha obsessão com a questão do desenvolvimento brasileiro levou-me a não aceitar o convite, pretextando a necessidade de voltar para o Brasil. Desta forma, entretanto, perdi a possibilidade de renovar meu contrato de professor visitante e tive de retornar ao Brasil em plena vigência do regime militar, então sob Médiçi. Os militares não me perseguiram diretamente, mas me constituíram em “pessoa não existente”, privando-me da possibilidade de qualquer atividade pública.

Foi nessa ocasião que Candido Mendes, corajosa e generosamente, me acolheu em sua universidade, onde me ocupei de relações internacionais. Passado algum tempo, com o decisivo apoio de Antonio Gallotti, tentei criar um novo instituto, que se denominaria Instituto Max Weber. Gallotti mobilizou, para esse efeito, o apoio de um importante contingente de empresários, que se dispuseram a financiar a nova instituição. Um dos empresários abordados por Gallotti, Azevedo Antunes, extremamente reacionário, entendeu, insensata e maliciosamente, que eu era um agente comunista manipulando a boa-fé de Gallotti e denunciou a nova iniciativa como perigosamente subversiva ao Serviço Secreto da Marinha. Há quem entenda que o nome proposto para o instituto em formação, Max Weber, pareceu a alguns agentes de segurança menos ilustrados implicar numa relação com Karl Marx. Os empresários da lista fornecida por Antunes foram então intimados por aquele Serviço a não participar da iniciativa, o que a fez abortar.

Anos mais tarde, com o apoio inicial de Rafael de Almeida Magalhães, tomei a iniciativa de constituir um novo instituto, que veio a se denominar Instituto de Estudos Políticos e Sociais (Iepes), mediante a mobilização de um grupo de intelectuais e profissionais liberais e posterior apoio de algumas empresas. Fundado em julho de 1979, o Iepes alugou uma bonita casa na rua Barão de Oliveira Castro, no Jardim Botânico, e iniciou suas atividades em janeiro de 1980, mantendo, desde então, ininterrupto e profícuo labor,

sob minha direção acadêmica. O Iepes se constituiu, atendendo a minha contínua preocupação com o tema, em uma relevante agência de promoção da racionalidade pública. No curso de seus 19 anos o Instituto empreendeu importantes pesquisas relacionadas com o desenvolvimento brasileiro, a reforma social, a estrutura do Estado e dos partidos e a análise do sistema internacional e da política externa brasileira. Essas pesquisas geraram diversos livros, publicados por editoras comerciais, notadamente Paz e Terra, alguns alcançando grande êxito, no país e no exterior, multiplicando-se suas edições.

PSDB

Levado por meu amigo André Franco Montoro e apoiado por José Richa e Fernando Henrique Cardoso, tive ativa participação na fundação e organização inicial do PSDB. O projeto social-democrata do partido coincidia, integralmente, com minhas convicções, que desde minha juventude se situaram na faixa centro-esquerda. O moto alemão “economia social de mercado” corresponde ao meu entendimento do modelo que convém às sociedades contemporâneas e, certamente, ao Brasil. Fui assim membro da Executiva e do Diretório Nacionais do partido, desde sua fundação até 1992, quando me desliguei dessas funções para assumir a direção da pasta de Ciência e Tecnologia, no segundo ministério Collor.

Minha atuação no colegiado diretivo do PSDB, na linha de Richa, Montoro e Fernando Henrique, foi no sentido de tentar consolidar a orientação social-democrata do partido. Este, na verdade, compreendia três diferentes tendências: a social-democrata, encarnada por Fernando Henrique, a do liberalismo social cristão, de Montoro, e a de um socialismo petista, de Sigmarina. Esta última tendência, representada por um grupo minoritário na cúpula do partido, correspondia, entretanto, à militância de base. De um modo geral, o partido contava com dois

tipos de seguidores: um grupo majoritário, de convicções social-democratas, predominantemente de classe média, mas pouco afeito a manifestações de rua, que se afastara do antigo PMDB, e um pequeno mas extremamente vocal grupo de militantes, egressos do PT e de outras formações radicais de esquerda. Essa esquerda radical, embora minoritária, exercia forte patrulhamento sobre o PSDB, querendo alinhá-lo às posições do PT. Eu participava de um pequeno grupo, na cúpula do partido, liderado por Richa, que considerava indispensável fixar, com absoluta nitidez, a linha do partido e dele excluir os que com ela não se conformassem. Entendíamos que era melhor ter um partido menor, mas coerente e coeso, do que, para engrossar nossas fileiras, manter no partido um grupo cuja orientação ideológica era totalmente petista.

Foi extremamente interessante, para mim, durante um certo tempo, essa experiência de vida partidária e a tentativa de formar um partido programaticamente coerente. Essa mesma experiência, por outro lado, me evidenciou o fato de que um intelectual independente não se ajusta bem à militância partidária, a qual, na verdade, só tem sentido para quem aspira o exercício de funções eletivas. Foi essa constatação que me levou, a partir de fins de 1991, à convicção de que não devia prolongar minhas funções de membro da Executiva e do Diretório Nacionais do PSDB.

Governo

Fui militante propagandista da candidatura presidencial de Mario Covas, nas eleições de 1990. Com ele mantive um contato muito cordial, e me formei a mais alta impressão de suas qualidades morais. Tendo nele votado no primeiro turno, anulei meu voto no segundo turno, por discordar tanto de Lula quanto de Collor.

Fui extremamente crítico do governo Collor, que se iniciou com um ministério incompetente e pouco idôneo, que daria margem às ocorrências que, posteriormente, foram apuradas pela CPI. Reagindo aos artigos que publicava no *Jornal do Brasil*, Collor,

em fins de 1991 e princípios de 1992, me convidou, em duas ocasiões, para que lhe expusesse o que me parecia errado em seu governo. Para o último desses encontros, e não lhe ocultando que havia votado contra ele, levei um pequeno texto fundamentando, esquematicamente, minhas principais críticas e indicando, também esquematicamente, as medidas corretivas que a meu ver se impunham.

A partir desse segundo encontro observei que, curiosamente, Collor ia adotando paulatinamente as medidas que eu preconizara. Foi então que, em fins de março de 1992, por intermédio de meu amigo Marcilio Moreira, então ministro da Fazenda, Collor me chamou ao palácio e me disse que, como eu deveria ter observado, ele seguira, escrupulosamente, todas as recomendações que eu havia formulado, razão pela qual me cabia, agora, aceitar minha participação no novo ministério que ele ia nomear, integrado por personalidades da mais alta qualificação, para dar completa implementação a minhas propostas. Não me era possível, em tais circunstâncias, recusar o convite.

Disse-lhe que, para os fins que se tinha em vista, o conveniente seria que ele criasse uma Secretaria de Planejamento e me confiasse sua direção. Collor alegou a imensa dificuldade operacional que acarretaria a criação de um novo cargo ministerial e me propôs que aceitasse a pasta de Ciência e Tecnologia, com o entendimento de que eu prepararia um plano de ação para o governo, ademais de dirigir os assuntos da pasta. Declarou, por outro lado, que era indispensável minha pronta aceitação do cargo, porque necessitava, politicamente, anunciar imediatamente o novo ministério. Dei-lhe, então, meu assentimento e comuniquei, às pressas, aos colegas da Executiva do PSDB que estava aceitando essa incumbência e, por isso, me desligava de minhas funções no partido.

Seria difícil resumir, em poucas linhas, minha experiência na então Secretaria de Governo de Ciência e Tecnologia, depois convertida em Ministério, no período compreendido entre abril

e setembro de 1992. Do ponto de vista político esse período conteve duas fases, antes e depois das denúncias de Pedro Collor e apurações da CPI que então se instituiu. Nos três primeiros meses de minha gestão foi possível tomar diversas iniciativas relevantes. Na segunda fase, o Ministério deliberou não renunciar, para evitar um perigoso vácuo de poder, mas limitar-se à prática das medidas requeridas para a defesa do interesse público.

Dentre as iniciativas que pude tomar, salientaria três delas como mais importantes: a promoção do programa espacial brasileiro, a formulação de um estudo para a atuação do Estado no setor de ciência e tecnologia e a elaboração de um projeto para preparação de um programa de governo, “Brasil 2000”.

Encontrei, em estágio avançado, um programa espacial destinado a permitir a construção, no Brasil, de um satélite meteorológico, contendo, por outro lado, planos para uma grande política espacial brasileira. Os recursos disponíveis na minha pasta, lamentavelmente, representavam um terço do mínimo requerido e previsto, em razão de cortes orçamentários impostos para reduzir o déficit fiscal. Deliberei, assim, priorizar o programa espacial e logrei, com recursos suplementares obtidos pelo presidente Collor, sob forma de um empréstimo do Banco do Brasil, ultimar as medidas necessárias para o lançamento de um satélite meteorológico integralmente desenhado e construído no Brasil. O lançamento teve lugar depois de minha saída do governo.

Uma segunda iniciativa que pude ultimar, antes de me exonerar do Ministério, e que deixei para meu sucessor, que ora ainda ocupa a pasta, meu amigo e eminente físico José Israel Vargas, foi um amplo estudo sobre a atuação do Estado no setor de Ciência e Tecnologia, indicando, fundamentadamente, seus objetivos estratégicos, a forma de se os realizar e os recursos para tal necessários.

Uma terceira relevante contribuição foi a elaboração do projeto para o plano “Brasil 2000”. Para esse efeito, Collor constituiu, sob

minha coordenação, um grupo de trabalho compreendendo Marcilio Marques Moreira, então ministro da Fazenda e Eliezer Baptista, então secretário de Governo para Assuntos Estratégicos. Preparei, em estreito entendimento com os suprarreferidos, um detalhado projeto para um plano que permitisse o Brasil atingir, no horizonte do ano 2000, condições de desenvolvimento autossustentável. A contribuição de Eliezer Baptista foi extremamente relevante, consistindo num conjunto de mapas estratégicos indicando a localização geográfica, com indicações cronológicas, de eixos de transporte, de energia e de telecomunicações.

Quando se concluiu esse trabalho, o desgaste do governo Collor já adquirira condições irreversíveis, que apontavam na direção de um *impeachment* ou de uma renúncia do presidente. Entendemos, então, que seria contrário ao interesse nacional divulgar esse projeto a partir de um governo agonizante, sendo preferível resguardá-lo para oportuno futuro uso.

O vice-presidente Itamar, sucedendo a Collor, se recusou a receber qualquer contribuição do governo anterior, independentemente de seu intrínseco mérito. Consultando o meu sucessor em Ciência e Tecnologia, José Israel Vargas e o sucessor de Eliezer, Almirante Flores, na pasta de Assuntos Estratégicos, deles recebi a autorização para utilizar os elementos daquele projeto para as pesquisas e atividades do meu instituto, o Iepes, o que foi feito.

IV. Atividades intelectuais

Minhas atividades intelectuais se distribuíram entre seis principais áreas: 1) trabalhos teóricos no campo da Ciência Política e da Sociologia; 2) estudos no campo das Relações Internacionais; 3) trabalhos sobre a América Latina; 4) estudos filosóficos; 5) trabalhos relacionados com o desenvolvimento brasileiro e 6) estudos histórico-sociológicos.

Ciência Política e Sociologia

Inserem-se na área da Ciência Política e Sociologia os seguintes livros: *Condições institucionais do desenvolvimento* (1958); *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político* (1972); *Political Development* (1973); *Introdução ao desenvolvimento social* (1978); *Sociedade e política* (1985); *Sociedade e cultura* (1986); *A proposta social-democrata* (1989), com outros autores.

De meus livros sobre a problemática política e sociológica considero mais relevantes *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político* (1972), cujas ideias, muito ampliadas, foram desenvolvidas em *Political Development* (1973), e *Introdução ao desenvolvimento social* (1978). O primeiro foi traduzido para o inglês e publicado pela Harvard University Press em 1973. O segundo foi traduzido para o português pela Editora Perspectiva, publicado em três volumes, em 1976, e traduzido para o espanhol pela editora Paidós, de Buenos Aires, e publicado, também em três volumes, em 1972. O terceiro dos livros mencionados foi traduzido para o espanhol por Fondo de Cultura Económica, do México, e publicado, sob o título *Hacia la sociedad no represiva*, em 1980. Nos Anexos I, II e III, apresento breve indicação das principais ideias contidas em *Political Development* e em *Introdução ao desenvolvimento social*.

Minha visão da sociedade, alternativamente aos dois principais modelos vigentes, o funcionalista (Parsons) e o dialético (Marx), se caracteriza por uma concepção funcional-dialética. As sociedades primárias, tanto a familista como a sociedade primitiva, são corretamente representadas pelo modelo funcionalista. Decorrem da dupla diáda homem-mulher e mãe-filho. Na medida em que as sociedades se tornam mais complexas, tanto no curso da evolução humana, no trânsito do Paleolítico para o Neolítico e deste para a sociedade urbana como, no âmbito de uma sociedade complexa, quando se passe de grupos primários para grupos institucionalizados, o modelo dialético aumenta seu poder explicativo e detecta aspectos e correlações que escapam ao

funcionalismo. O modelo puramente dialético, entretanto, ignora as características da sociedade primária, tanto analiticamente, na medida em que tais características persistem em todas as formas de sociedade, como empiricamente, quando se trate de sociedade especificamente primárias.

O modelo funcional-dialético, ademais de proporcionar uma correta representação da sociedade, permite identificar os subsistemas que integram o sistema social: participacional, cultural, econômico e político. Permite constatar os valúáveis produzidos por cada subsistema: atores, papéis e *status*, pelo participacional; crenças, pelo cultural; utilidades, pelo econômico; comandos, pelo político. Permite, finalmente, determinar os meios a serviço de cada subsistema (prestígio, cultura, dinheiro e poder) e as relações de insumo-produto entre os mesmos.

Esse tipo de análise da sociedade permite, ademais, compreender e explicar os processos de mudança, de caráter estrutural ou conjuntural. E revela o princípio de congruência que regula os subsistemas sociais. Modificações estruturais ocorrentes em um dos subsistemas, ou produzem modificações congruentes nos demais, ou então, ou não subsistem, ou conduzem à ruptura do regime de intercâmbio intra-sistêmico, com decorrente efeito disruptivo na sociedade em questão.

A partir dessa concepção da sociedade pode-se compreender e explicar os processos de desenvolvimento, social, cultural, econômico, político e global. Em *Political Development* estuda-se, minuciosa e amplamente, o processo de desenvolvimento político. A conclusão desse estudo é no sentido de que o desenvolvimento político decorre de um processo de modernização, com conseqüente incremento da racionalidade instrumental do sistema e, cumulativamente, de um processo de institucionalização, elevando as taxas de participação, representação e legitimidade da sociedade.

O desenvolvimento social, tratado em *Introdução ao desenvolvimento social*, consiste num significativo incremento da taxa de

integração de uma sociedade, elevando suas relações internas de cooperação e solidariedade, reduzindo significativamente a taxa de desigualdade e minimizando as formas coercitivas, limitando-as à neutralização de eventuais, e em princípio raras, condutas antisociais.

O modelo ideal da sociedade socialmente desenvolvida é a sociedade não repressiva. Esse modelo se caracteriza pelo concomitante atendimento de três principais requisitos:

1. Indiferença à acumulação de bens, em virtude da superabundância da disponibilidade destes, em regime de consumo igualitário;
2. Indiferença à acumulação de poder, em virtude da vigência de um regime de democracia igualitária, altamente legítima e representativa, com estrita observação das normas legais;
3. Poderosa motivação social-humanista dos membros da sociedade, baseada numa efetivamente compartilhada convicção de que a boa qualidade de vida de cada um depende da boa qualidade de vida de todos.

O modelo de sociedade não repressiva é um modelo ideal que requer uma substancial modificação no regime social de remunerações. Dentro de faixas basicamente igualitárias, assigna-se maior remuneração material aos que exercem atividades não atraentes (*e.g.* lixeiro) e menor aos que exercem atividades social ou pessoalmente atraentes (*e.g.* professor, diretor) se lhes atribuindo, compensatoriamente, superior remuneração simbólica e social, como deferência e prestígio.

Empiricamente, a formação de sociedades não repressivas dependeria, além de condições dificilmente susceptíveis de ocorrer para a transição das sociedades atuais para esse modelo de sociedade, também de um contexto internacional compatível com esse modelo de sociedade, completamente diferente do que

histórica e presentemente ocorre. A sociedade totalmente não repressiva é uma utopia analiticamente viável, mas empiricamente dependente de condições internas e internacionais que, se em princípio (analiticamente) poderão vir a ocorrer, são totalmente distintas das existentes.

Trata-se, portanto, de um modelo ideal de caráter referencial, de que tendem a se aproximar sociedades democráticas extremamente equitativas, como as escandinavas e que constitui uma meta orientadora para as sociedades democráticas.

Relações Internacionais

No campo dos estudos internacionais figuram os seguintes trabalhos: “The New International System”, em *Problems of World Modeling* (1977), de Karl Deutsch *et alia*; *La política internacional de los años 80: una perspectiva latinoamericana* (1982), com outros autores; *Reflexões sobre o Atlântico Sul: América Latina e Brasil ante a desarticulação do sistema interamericano* (1985), com outros autores; *O novo cenário internacional: conjunto de estudo* (1986).

Os estudos sobre relações internacionais se defrontam com uma profunda mudança do sistema internacional ocasionada pelo fim da Guerra Fria e a implosão da União Soviética e do comunismo internacional. Meus trabalhos sobre o tema refletem essa decisiva mudança. Os estudos anteriores à queda do muro de Berlim, que são os precedentemente mencionados e incluem também uma abordagem do assunto no capítulo final de *Political Development*, trabalham com a tese de um sistema internacional inter-imperial. Os escritos posteriores analisam o corrente processo de configuração de uma nova ordem mundial, confrontado com a alternativa de ampliação e consolidação de uma *Pax Americana*, ou com a formação e consolidação, sob a influência da União Europeia, de China, Rússia, Índia e Mercosul, de uma ordem mundial multipolar, sob a égide das Nações Unidas.

Os trabalhos realizados durante a vigência da polaridade americano-soviética visam, por um lado, a uma descrição objetiva e não ideológica do que efetivamente significam o “império” americano, com sua particular característica de ser uma hegemonia informal e deliberadamente não institucionalizada em sua área de domínio, o “mundo livre”, e o “império” soviético, combinando as características de um igualitário *welfare state* com uma direção totalitária da sociedade e o secreto privilegiamento da nomenclatura. Nesse contexto, esses estudos buscaram analisar os espaços de relativa autonomia de que podiam dispor os países não alinhados e as condições para tal requeridas.

Meus trabalhos posteriores à implosão da União Soviética¹ consistem em ensaios preparados para diversos seminários, que ainda não foram publicados em forma de livro, embora alguns estejam aparecendo em revistas especializadas. Esses estudos buscam analisar as condições institucionais resultantes da existência de uma única superpotência e dos fatores que vêm impedindo que a incontestável primazia americana se converta em uma consolidada hegemonia mundial. Concomitantemente, esses estudos buscam analisar as tendências, por parte da “Europa do Euro”, de Rússia, China, Índia e Mercosul, para a formação de uma nova ordem mundial multipolar, discutindo as condições de que depende esse processo.

A tese central desses estudos é a de que as dificuldades para que se consolide uma *Pax Americana* são tanto de caráter interno quanto externo, relativamente aos Estados Unidos. A elite de poder americana aspira a uma consolidada hegemonia mundial e sabe que para tal dispõe de dois decisivos instrumentos. Economicamente, o fato de que o corrente processo de globalização, embora não seja deliberadamente engendrado pelos Estados Unidos, corresponde, objetivamente, a um controle da economia mundial por parte da

1 Mais relevantes, entre estes, são os ensaios *Mercosul e as alternativas para a ordem mundial* (Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Políticos e Sociais, 1998) e *El proceso de globalización y el rol de Mercosur* (*Economía y Desarrollo*, v. 124, n. 1, 1999, p. 98-107).

surpercompetitividade americana. Militarmente, o fato de que, respaldado por sua invulnerabilidade nuclear, os Estados Unidos podem impunemente infligir, por decisão unilateral, a partir de ataques aeroespaciais, intoleráveis penalidades a qualquer país. Os desígnios hegemônicos da elite de poder americana se defrontam, entretanto, com importantes limitações internas e externas. Domesticamente, o povo americano não aspira a um destino imperial e não aceita arcar com o preço, financeiro e em termos de vidas humanas, para tal necessário. Internacionalmente, a “Europa do Euro” e demais países precedentemente mencionados se opõem a uma ordem mundial unilateralmente regida pelos Estados Unidos e atuam no sentido de formar e consolidar um sistema multipolar, sob a égide das Nações Unidas.

A circunstância de que o “Império Americano”, opostamente ao Império Romano, não tenha propostas atrativas para suas “províncias”, reduz significativamente as possibilidades de uma *Pax Americana* não puramente coercitiva e portanto limitada e efêmera. O segredo da longa sobrevivência do Império Romano, a despeito do fato de originariamente se ter constituído por conquistas militares, residiu no fato de que, posteriormente, com o *jus gentium* e o *praetor peregrinus*, instituiu uma ordem jurídica, nas províncias, favorável a suas respectivas classes dirigentes e delas recebeu ativo apoio. O Império Romano caiu quando, por deterioração de seu sistema interno de poder, deixou de ser benéfico para suas províncias e passou, ao contrário, a oprimi-las. Não foram os bárbaros que derrotaram Roma. Foi Roma que se autodissolveu.

América Latina

Os trabalhos sobre América Latina compreendem os seguintes estudos: *Problemas do desenvolvimento latino-americano* (1967); *Ciencia y tecnología en el contexto socioeconómico de América Latina*

(1971); *O Brasil e o Plano Bush: oportunidades e riscos numa futura integração das Américas* (1991); *El Estado en América Latina* (1995).

Meus numerosos trabalhos sobre a América Latina são comandados por dois principais objetivos: compreender as causas do subdesenvolvimento latino-americano e contribuir para sua superação, notadamente através da consolidação e expansão do Mercosul.

Ocorre com a América Latina, em geral, o que ocorreu no caso particular do Brasil. Formou-se, a partir da herança colonial, uma sociedade dualista, na qual a otimização dos interesses da elite obstaculiza a incorporação das massas a níveis superiores de participação, prolongando o subdesenvolvimento.

As características geoeconômicas do México e da América Central conduzem essas regiões a um estreito relacionamento econômico com os Estados Unidos, institucionalizado, para o México, com o Nafta. O projeto ALCA visa a estender para toda a América Latina um regime de livre comércio que assegure na região, absoluto predomínio econômico dos Estados Unidos. Mercosul se opõe a esses desígnios e propõe, alternativamente, a incorporação do restante da América do Sul ao Mercosul, fazendo deste o grande mercado comum sul-americano, mediante o qual se preserve a autonomia dos países da região.

Meus recentes trabalhos sobre a América Latina salientam a necessidade de uma inserção multidimensional dos países da região no mundo. Importa diferenciar a área cultural da política e da econômica. A América Latina, em seu conjunto, só tem sentido cultural. O legado ibérico, fecundado por outras contribuições europeias, africanas e ameríndias, gerou uma cultura de excepcionais potencialidades, que dispõe de condições favorecidas para dar relevante contribuição à principal demanda cultural de nosso tempo: a da compatibilização da sociedade tecnológica de massas com o legado do humanismo.

Diversamente, na área econômica, a América Latina se distribuirá entre dois pólos: o do Nafta e o de um ampliado Mercosul. México já pertence a Nafta e para ela tendem a América Central e o Caribe. Os países do cone sul já integram o Mercosul e para ele tendem Bolívia, Chile e Venezuela. O Mercosul deverá atrair os demais países sul-americanos. Tenderá, por outro lado, sobretudo em termos de política internacional, a uma estreita articulação com a União Europeia. E poderá, assim, dar uma contribuição relevante para a configuração de uma nova ordem mundial, de caráter multipolar, sob a égide das Nações Unidas.

Estudos filosóficos

A área de estudos filosóficos contém os seguintes trabalhos: *A filosofia no Brasil*(1957); *Transcendência e mundo na virada do século* (1993), com outros autores.

A filosofia foi sempre objeto de meu maior interesse. Circunstâncias diversas levaram-me a concentrar meus estudos nas áreas da Ciência Política, da Sociologia e da História, sem afetar minha contínua preocupação com a problemática filosófica. Se tiver vida e disposição pretendo, depois de concluir meu atual trabalho sobre *A Critical Study of History*, dedicar-me a um estudo sobre o posto do homem no cosmos, usando a bela denominação de um livro de Max Scheler. Um trabalho preliminar sobre esse tema se encontra no livro *Transcendência e mundo, na virada do século*.

A tese central desse estudo, que tem o mesmo título do livro, é a de que o cosmos, que sempre existiu, submetido a um eterno processo de expansão e reconcentração (tese que postula a inversão, no processo de reconcentração, da segunda lei da termodinâmica) é destituído de sentido e de finalidade. Nesse cosmos sem sentido ocorreu, em uma de suas fases expansivas, em um planeta secundário, de uma estrela secundária, de uma galáxia secundária, a emergência da vida, como um processo teleologicamente orientado para sua autoperpetuação e eventual

evolução. Dessa evolução resultou a emergência do homem, dotado de liberdade racional. Ao homem se impõe a necessidade de dar sentido à sua vida, num universo destituído de sentido. Se impõe a necessidade compreender sua absoluta mortalidade, o que faz de sorte a que o possível sentido da vida consista num exercício otimizador da liberdade racional no curto lapso de tempo que cabe a cada homem. Deus (deploravelmente) não existe, mas existe a transcendência, potencialmente contida no cosmos e suscetível de ser efetivamente exercida pelo homem. A transcendência, em suas formas superiores, conduz à construção do divino no âmbito do homem; o divino na bondade de São Francisco e da mãe Teresa de Calcutá, o divino em Mozart e Beethoven, o divino em Platão, Kant e Hegel. O divino no anônimo cumprimento do dever e nos anônimos atos de compaixão.

Desenvolvimento brasileiro

Os trabalhos sobre o desenvolvimento brasileiro incluem os seguintes: *O nacionalismo na atualidade brasileira* (1958), sumariado no anexo IV; *Brasil: crise e alternativas* (1974); *Brasil, sociedade democrática* (1985), com outros autores; *Brasil 2000: para um novo pacto social* (1986), com outros autores; *O estruturalismo brasileiro* (1987), com outros autores; *Brasil, reforma ou caos* (1989), com outros autores; *Alternativas do Brasil* (1989); *A proposta social-democrata* (1989), com outros autores; *As perspectivas do Brasil e o novo governo* (1990); *Condições para a retomada do desenvolvimento* (1991), com outros autores; *Sociedade, Estado e partidos na atualidade brasileira* (1992), com outros autores; *Crise na República* (1993); *Brazil, Social and Economic Survey* (1994), com outros autores; *Brasil, proposta de reforma: subsídios para a revisão constitucional e planejamento estratégico* (1994), com outros autores; *Desenvolvimento, tecnologia e governabilidade* (1994), com outros autores; *Brasil hoy: perspectivas sociales y políticas e implicaciones para Mercosur* (1994).

Os problemas do desenvolvimento brasileiro, dentre os seis campos de investigação a que me dediquei, foram objeto do maior número de trabalhos. Escritos em momentos diferentes, sob distintas demandas, enfocando diferentes aspectos da mesma problemática, esses trabalhos contêm uma determinada concepção do desenvolvimento e do subdesenvolvimento, bem como das causas deste e das condições necessárias para sua superação.

Desenvolvimento é um conceito relativo, pelo qual, dentro de um determinado sistema cultural, em um determinado momento histórico, comparativamente a outras sociedades do mesmo sistema cultural, se constata que uma determinada sociedade alcançou condições de atendimento de suas necessidades sociais que implicam, relativamente aos recursos de que dispõe, num bom emprego dos meios técnico e gerenciais disponíveis, naquele momento histórico daquele sistema cultural. O relacionamento do conceito de desenvolvimento a um determinado sistema cultural é indispensável, uma vez que distintos sistemas culturais – na prática, distintas civilizações – têm concepções muito diferentes dos objetivos do homem e da sociedade, como resulta evidente quando se compara sociedades budistas com sociedades ocidentais. Desenvolvimento consiste, assim, para sociedades de uma determinada cultura, na boa utilização, idealmente, na melhor possível, dos meios disponíveis, num determinado momento histórico daquela cultura, para atender às conveniências da sociedade, em função dos recursos humanos e materiais de que dispõe. Subdesenvolvimento, portanto, é a situação de sociedades que não logram aplicar meios disponíveis no âmbito de seu sistema cultural, em um determinado momento histórico, para o atendimento de suas necessidades. Subdesenvolvimento é uma situação de deficiente emprego social da racionalidade.

A escassez dos recursos de que disponha uma sociedade, humanos ou materiais, interfere, certamente, em seu processo de desenvolvimento, mas não o impede. Sociedades sem recursos naturais, como o Japão, logram alto nível de desenvolvimento.

Sociedades de pequena população, como a Suíça, logram, igualmente, alto nível de desenvolvimento. O subdesenvolvimento é sempre uma carência de racionalidade pública. Por que ocorre tal carência? Por que ocorre no caso brasileiro? Meus trabalhos sobre o tema são um intento de esclarecer essa questão e de indicar as condições necessárias para superar nosso subdesenvolvimento.

No âmbito da civilização ocidental as múltiplas causas que produzem subdesenvolvimento podem ser reduzidas a uma causa básica: disfuncionalidade na relação elite-massa. Na maior parte dos casos, tanto no curso da história como contemporaneamente, inclusive no caso do Brasil, essa disfuncionalidade se deve às elites. Elites disfuncionais são as que, por um lado, não orientam seu próprio interesse em direções otimizantes para o conjunto da sociedade e, por outro lado, têm um custo de autossustentação excessivamente alto, relativamente ao excedente produzido por sua respectiva sociedade, privando esta de condições para inversões reprodutivas e assim perpetuando seu estancamento.

O Brasil permaneceu como uma sociedade agrária desde os tempos coloniais até fins da década de 60 do presente século. Uma sociedade agrária baseada, sobretudo, na lavoura tropical, como o café, gera um excedente que corresponde à diferença entre o custo da lavoura tropical e o preço externo das matérias primas que exporta. Cientes desse fato as elites agrárias brasileiras sempre procuraram minimizar seus custos de produção, representados sobretudo pela mão de obra. Manteve-se, assim, a população rural brasileira – escrava até fins do século XIX – deseducada e em nível de estrita subsistência, de sorte a ser uma mão de obra dócil e barata, para maximizar os lucros da lavoura, uma vez que o preço do produto independia dos produtores e era fixado no exterior. Esse quadro se alterou com a industrialização do país, a partir de Kubitschek. O atraso acumulado durante o período precedente, notadamente no que se refere à deseducação da população, prolongou o subdesenvolvimento do país. Novas contradições sociopolíticas, ligadas à emergência do populismo, com os equívocos decorrentes

do distributivismo por decreto, agravadas pela tentativa da classe média de sufocar o populismo pela repressão militar, continuaram retardando o desenvolvimento do país.

Meus últimos trabalhos sobre a problemática do desenvolvimento brasileiro se concentraram, por um lado, sobre o problema social e a decorrente necessidade de se modificar substancialmente o perfil da sociedade, sobretudo mediante uma revolução educacional. Por outro lado, sobre o problema do Estado e do sistema político, de sorte a se superar a política de clientela e o Estado cartorial, para se dotar o país de um sistema público capaz de promover a mudança social de que necessita para administrar uma moderna e democrática sociedade industrial. Depois do segundo governo Vargas e do governo Kubitschek, somente com o governo Cardoso, a partir de 1994, se logrou encaminhar o Brasil na direção de uma correta superação de seu subdesenvolvimento.

Sociologia da História

No tocante aos estudos histórico-sociológicos, são de mencionar dois trabalhos: *A democracia grega* (1985), com outros autores, e *A Critical Study of History* (1994-99), ainda em andamento.

Minha obra no campo das Ciências Sociais foi sempre comandada por um agudo sentido histórico. São legítimos, dentro de determinadas condições, os intentos de formalização e de matematização no campo das Ciências Sociais. Assim como a economia matemática, a *Economics*, dos anglo-saxões, se destacou da Economia Política, há um espaço válido para a sociometria e a politicometria. Maquiavel foi o genial introdutor do formalismo em Ciência Política. Mas foi também o politólogo mais consciente da historicidade das Ciências Sociais.

Essa profunda preocupação com a história me levou, desde há muitos anos, à intenção de me dedicar a uma análise sociológica

do processo histórico, quando atingisse para tal suficiente maturidade. As circunstâncias da vida foram adiando o momento em que pudesse me aplicar a esse objetivo, o que finalmente se deu em meados de 1993. Um convênio entre a Unesco e meu Instituto me conferiu a direção de um amplo projeto de pesquisa, a se denominar *A Critical Study of History* no qual, partindo da Pré-História, dezesseis das mais relevantes civilizações seriam estudadas, com vistas a determinar as principais condições que influenciaram sua emergência, seu desenvolvimento e, eventualmente, sua decadência. Proceder-se-á, em seguida, a uma análise comparativa dessas condições para se elucidar – o que até hoje não foi validamente feito – se as civilizações estão envolvidas por contextos únicos e irrepetíveis ou se, diversamente, fatores semelhantes produzem efeitos semelhantes em distintas civilizações, em distintas épocas históricas.

Iniciado em janeiro de 1994, esse estudo se encontra em vias de conclusão, devendo ser terminado em agosto de 1999. Além da Pré-História, já foram preparados os textos básicos referentes à Mesopotâmia, Egito, Egeanos, Antiga Israel, Pérsia, Grécia, Roma, Bizâncio, Islã, Índia, China, civilizações pré-colombianas (incas, maias e astecas), África e, relativamente à civilização ocidental, os capítulos sobre a formação da Europa e sobre o Renascimento. Estão pendentes de preparação os capítulos sobre “Desenvolvimento do Ocidente” (do séc. XVII a princípios do séc. XX), “Reflexões sobre o século XX”, “Conclusões” e a “Introdução geral”. Importará proceder, ainda, a uma revisão final dos textos e da linguagem. Escritos por mim diretamente num inglês fluente, mas não impecável, os textos são submetidos à revisão de um *expert* nesse idioma, que converte o que eu denomino de *U.N. English* em um *Oxfordian English*.

O método de trabalho adotado consiste na preparação, por mim², de um texto básico, que é submetido, em seguida, à revisão crítica de um pequeno grupo de sociólogos com grande experiência no trato de problemas de desenvolvimento (os professores Torcuato Di Tella, Manfred Mols e o embaixador Ludovico Incisa Di Camerana) e, em seguida, à revisão de um eminente historiador, especialista na civilização que é submetida a seu exame. Com base nessas contribuições críticas elaboro o texto final, que fica sob minha responsabilidade, mas os pareceres dos historiadores, tenham ou não sido por mim adotados, serão publicados no mesmo futuro livro.

Para permitir comparações críticas, cada civilização é estudada em seis seções. A primeira seção apresenta, sucintamente, uma indicação do povo ou dos povos que foram portadores de determinada civilização e do âmbito geográfico e histórico em que ela ocorreu. A segunda seção dá uma breve síntese histórica dessa civilização. A terceira proporciona uma sucinta indicação dos principais aspectos de sua evolução cultural. Essas três seções iniciais se baseiam na boa literatura disponível sobre o assunto e representam, apenas, de minha parte, um esforço de coordenação e síntese de conhecimentos preexistentes. As três subsequentes envolvem um intento pessoal, mediante o emprego das categorias das Ciências Sociais contemporâneas, de determinar as principais condições que influenciaram a emergência, o desenvolvimento e, eventualmente, a decadência, de cada uma das civilizações estudadas. Procedeu-se, em seguida, a uma comparação crítica dessas constatações, para se determinar se as civilizações estão envolvidas por um contexto único e irrepetível ou se fatores semelhantes produzem efeitos semelhantes em diferentes civilizações e épocas históricas. O trabalho se encerrará com uma tentativa de verificar em que medida suas conclusões sirvam para

2 Exceto os capítulos sobre pré-colombianos (por Heraclio Bonilla) e África (por Joseph Ki-Zerbo).

um melhor esclarecimento de nosso próprio tempo e de sua posição relativa no fluxo da história universal.

Esse estudo se diferencia da vasta precedente literatura sobre Filosofia da História, de Santo Agostinho a Toynbee, pelo fato de que, diversamente dessa literatura, marcada pela adoção de concepções *a priori* sobre o processo histórico, entendido como realização da Providência Divina (Agostinho, Toynbee), como imanente realização do progresso humano (Condorcet), como autorrealização do Espírito Absoluto (Hegel) ou como produto da luta de classes (Marx), nele se procede de forma estritamente empírica. Cada civilização é estudada *per se*, independentemente de qualquer pressuposto religioso, metafísico ou ideológico. De conformidade com os dados básicos relativos à civilização que se estuda, sumariados nas três primeiras seções do respectivo capítulo, procede-se, empiricamente, à identificação e análise dos fatores que influenciaram sua emergência, seu desenvolvimento e, eventualmente, sua decadência, e se extraem conclusões a partir desses dados.

Somente depois de concluídas as análises de todas as civilizações estudadas é que pretendo extrair, comparativamente, as conclusões que derivem dos dados disponíveis. Na presente fase, em que o estudo está quase concluído, tudo indica que fatores semelhantes produzem efeitos equivalentes semelhantes em distintas civilizações e épocas.

A constatação central a que esse estudo está chegando é no sentido de que as civilizações são sistemas de crenças e práticas, de que são portadores uma ou mais sociedades, que subsistem enquanto preservem sua capacidade de auto-operacionalidade e de autorregulabilidade, as quais, em conjunto, determinam a capacidade de autossustentabilidade de uma civilização.

Circunstâncias diversas, internas e externas, tendem a erodir essa capacidade de autossustentabilidade. Catastróficas

derrotas militares, para civilizações de que uma única sociedade seja portadora, podem suprimir sua capacidade de auto-operacionalidade, ou seja, de empregar, a partir de seus próprios recursos, os meios técnicos necessários para assegurar sua sobrevivência material e social. Assim ocorreu, por exemplo, com a destruição da Assíria pelas forças combinadas de Cyaxares e Nabopolassar, em 612-609 a.C.

Distintamente, a exposição de uma civilização a uma cultura superior, no sentido de dotada de mais alta racionalidade operacional e mais confirmável representação do mundo, como no caso das civilizações mesopotâmica e egípcia, em contacto com a helênica, erodem as crenças básicas da civilização de menor racionalidade, privando-a de sua capacidade de autorregulabilidade com base em seu próprio sistema normativo e, com isto, a privam de autossustentabilidade.

Há fortes indícios de que as civilizações islâmica e indiana, que sobreviveram até nossos dias, estão sofrendo, em contacto com a civilização ocidental, significativa perda de sua autorregulabilidade. A civilização ocidental, por seu lado, experimentou, a partir da Primeira Guerra Mundial e aceleradamente, nas últimas décadas, um processo de modernização e laicização que afetou suas crenças básicas, tornando-a algo de distinto, que caberia, à semelhança do ocorrido com a civilização clássica tardia, denominar de civilização ocidental tardia, cuja crença matricial deixou de ser o cristianismo e se tornou uma crença na ciência e na tecnologia. Há indícios, igualmente, de que a civilização ocidental tardia, embora absorvendo as civilizações islâmica e indiana – que se convertem em versões islâmicas e indianas da civilização ocidental tardia – está, ela própria, sob a recíproca influência dessas civilizações e de outros fatores, se convertendo numa civilização planetária. A civilização chinesa, que resistiu a sua erosão pela ocidental, embora tenha absorvido sua ciência e tecnologia, está também

dando indícios de que se integrará nessa emergente civilização planetária.

O quadro acima delineado, ainda sujeito a uma confirmação final, quando concluída a análise comparativa de todas as civilizações estudadas, é distinto da previsão de Samuel Huntington, sobre o futuro conflito entre civilizações. As ideias de Huntington estão, por um lado, fortemente influenciadas pelo fundamentalismo islâmico, ao qual atribui longa perduração. A evolução recente do Irã parece apontar numa direção distinta. Huntington está igualmente influenciado pela ideia de que um possível futuro conflito de poder entre os Estados Unidos e a China, relativamente à formação de uma nova ordem mundial, exprimiria, em vez de um conflito de poder, um conflito civilizacional.

Com as ressalvas, mais uma vez, de que tal ordem de considerações requer, previamente, a conclusão de análises ainda em curso, creio se possa aventar, distintamente das suposições de Huntington, que possíveis futuros conflitos de poder, relativamente à configuração de uma nova ordem mundial no curso do século XXI, não obstarão a que continue um processo que se reveste de duração incomparavelmente mais longa, o da formação de uma civilização planetária. Uma civilização que será marcada pela ciência e tecnologia desenvolvidas pela civilização ocidental, mas marcada, também, pelo influxo cultural de outras civilizações. Entre tais influxos, uma versão atualizada do confucionismo – por se tratar de uma ética social-humanista, independente de pressupostos religiosos ou metafísicos – poderá se tornar a pauta normativa que venha a regular a futura civilização planetária.

Anexos

Contêm estes anexos um sucinto resumo das principais contribuições contidas nos trabalhos neles enumerados.

Anexo I

Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.

O livro compreende duas partes. Na primeira, de caráter teórico, discute-se a problemática do desenvolvimento econômico e político. Na segunda, de caráter histórico, analisa-se a evolução econômico-política do Brasil, da administração colonial à atual situação do país, com as alternativas que apresenta.

A segunda parte do livro proporciona uma síntese da matéria nele abordada. Conclui, relativamente ao momento contemporâneo, que o Brasil necessita de um nacionalismo desenvolvimentista, que utilize o capital estrangeiro, mas preserve o comando nacional do processo.

A primeira parte do livro é a mais importante. Nela se discutem as várias modalidades de que se pode revestir o processo de desenvolvimento, tanto o espontâneo como o deliberado. A essência do desenvolvimento consiste no incremento da racionalidade pública.

Para o desenvolvimento deliberado, o estudo sustenta a conveniência, conforme as condições de cada sociedade, de três modelos: 1) nacional-capitalismo, ou modelo neobismarckiano, conveniente para sociedades em desenvolvimento mais avançadas; 2) capitalismo de Estado, ou nasserismo, conveniente para sociedades ainda bastante subdesenvolvidas e 3) socialismo desenvolvimentista, para as sociedades muito atrasadas.

Anexo II

Political Development. 1ª ed. New York: Harper & Row, 1973.

O livro contém três partes. A primeira trata de sociedade, mudança estrutural e sistema político. A segunda discute a problemática do desenvolvimento político. A terceira é um estudo do caso latino-americano. Trata-se de uma tentativa de levantar o presente estado da ciência política em relação aos grandes temas correspondentes a cada uma das três partes do livro e, a partir desse patamar, construir fundamentadamente uma explicação abrangente desses temas e, com base nela, elaborar modelos operacionais susceptíveis, em determinadas condições, de promover o desenvolvimento político e global de uma determinada sociedade. As constatações e teorias produzidas nas duas primeiras partes do livro são aplicadas, na terceira, para a análise do caso latino-americano. Esse livro constitui, no conjunto de meus trabalhos, o mais importante intento de uma teoria geral da sociedade e dos processos de seu desenvolvimento político e global. Ele proporciona o embasamento teórico de meus estudos subsequentes, que culminarão com o trabalho, ainda inconcluso, *A Critical Study of History*.

Political Development é de certa forma um grande diálogo com Parsons e Marx, conduzindo a um funcionalismo dialético.

O trabalho também representa um esforço de clarificação conceitual e taxonômica dos mais relevantes elementos contidos numa concepção da sociedade, do sistema político e dos processos de mudança estrutural. Com base nas análises da primeira parte do livro, a segunda parte apresenta uma teoria do desenvolvimento político, uma teoria dos modelos operacionais para a promoção do desenvolvimento e uma teoria do processo de desenvolvimento.

Depois de passar em revista as principais atuais teorias sobre desenvolvimento político, o livro sustenta que desenvolvimento político é o resultado da combinação de um processo de modernização, conducente ao incremento da racionalidade

pública, com um processo de institucionalização, conducente ao incremento da mobilização, da integração e da representação políticas.

O estudo de modelos políticos, discriminando modelos representacionais de modelos operacionais, conduz, no tocante a estes últimos, à identificação de dez modelos, decorrentes de distintos tipos de regime político e apropriados para distintos tipos de sociedade. Esses dez modelos são: 1) liberal democracia; 2) neoliberalismo; 3) nacional capitalismo; 4) estatismo do bem-estar; 5) socialismo do bem-estar; 6) autocracia modernizante; 7) elitocracia modernizante; 8) capitalismo de Estado; 9) comunismo e 10) socialismo desenvolvimentista. Essa tipologia de modelos contém os três modelos básicos descritos em *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político*, com o acréscimo de modelos intermediários.

O estudo do processo de desenvolvimento político conduz, inicialmente, à constatação da existência de estágios de desenvolvimento e de sua sucessividade. Em seguida, procede-se à análise das condições operacionais desse processo. Essa análise conduz à constatação de que são necessárias, para o êxito de tal processo, que seis condições sejam cumulativamente atendidas. Essas condições são: 1) viabilidade nacional, determinada pela margem de recursos humanos e materiais disponíveis; 2) mobilização política, requerendo segmentos sociais ativamente engajados no processo; 3) liderança adequada, implicando na necessidade de o processo ser conduzido, com satisfatória competência, por uma liderança mobilizadora; 4) adequação do modelo político, relativamente ao tipo de sociedade de que se trate e 5) ausência de insuperáveis obstáculos externos, sejam inimigos dominadores, sejam condições naturais não controláveis.

O capítulo 18 da seção C da segunda parte (“Processo de desenvolvimento político”), procede a uma análise do sistema internacional e da medida em que o mesmo permitia exitosos

esforços de desenvolvimento, com particular atenção para o caso da América Latina. Concluía que os sistemas imperiais construídos pelos Estados Unidos e pela União Soviética afetavam, significativamente, a capacidade desenvolvimentista existente no mundo, praticamente, eliminando-a para certos países. Dentro de determinadas condições, entretanto, grande número de países dispõem da possibilidade de se desenvolverem, se satisfizerem os requisitos para tal necessários, estudados na seção anterior do livro.

A terceira parte contém um estudo do caso latino-americano. Compreende três seções. A seção A, com dois capítulos, trata das principais características estruturais da América Latina contemporânea. O capítulo 19 apresenta uma tipologia geral da região. Os países latino-americanos são classificados dentro de uma matriz determinando, particularmente, três níveis básicos de viabilidade nacional: 1) relativa viabilidade individual; 2) viabilidade coletiva e 3) baixa ou nula viabilidade nacional. Horizontalmente diferencia-se a situação das sociedades menos desenvolvidas das mais desenvolvidas. O capítulo 20 oferece uma análise estrutural das sociedades latino-americanas. Nesse capítulo procede-se a um estudo das características de subdesenvolvimento e dos problemas da estagnação, da marginalidade e da desnacionalização.

A seção B da terceira parte estuda, também em dois capítulos, as causas do subdesenvolvimento latino-americano. O capítulo 21 se ocupa da sociedade dualista e nela se formula e se comprova a primeira hipótese explicativa do subdesenvolvimento latino-americano. Essa hipótese é a seguinte:

As sociedades latino-americanas permaneceram subdesenvolvidas, de sua independência às primeiras décadas do século XX, porque se tornaram sociedades dualistas, nas quais a otimização dos objetivos da elite não era compatível com os interesses básicos das massas, assim impedindo a integração social dessas sociedades e nelas estabelecendo um regime social (*i.e.*, uma combinação do

regime de valores, de participação, de poder e de propriedade) não conducente ao seu desenvolvimento nacional.

O capítulo 22 trata dos obstáculos decorrentes da herança dualista. Nesse capítulo se formula e fundamenta a segunda hipótese explicativa.

Os esforços latino-americanos para a promoção de seu desenvolvimento nacional não alcançaram, nas últimas três décadas, um nível de autossustentação porque: 1) quando o processo foi espontaneamente induzido pela demanda doméstica, os mercados nacionais se revelaram demasiadamente pequenos; 2) quando o processo foi promovido por deliberados esforços de parte dos governos nacionais, o custo de incorporação das massas aos centros de participação e de maior consumo se revelaram substancialmente superiores aos limites consensualmente aceitáveis pelo novo estabelecimento, que se valeu dos militares para interromper o processo de mudança e preservar ou restabelecer a sociedade dualista.

Vale notar que essa hipótese foi formulada durante o período das ditaduras militares na América Latina, quando o autor se achava autoexilado em Harvard.

A terceira seção do livro III, com cinco capítulos, discute as alternativas e possibilidades da América Latina. O capítulo 23 apresenta as alternativas básicas: dependência ou autonomia. Discute, ademais, a questão dos prazos disponíveis para uma opção autônoma e uma de suas importantes condições, a integração regional.

O capítulo 24 estuda a alternativa de dependência que apresenta quatro modalidades típicas: colonial, neocolonial, satélite e provincial. Nesse contexto se discute o “modelo canadense” e suas implicações de “capitalismo menshevista” e “o colonial fascismo” como regime que tende a se configurar no âmbito do modelo de

dependência, bem como a medida em que o colonial fascismo não se autossustenta mas depende de contínuos insumos provenientes do centro hegemônico.

A alternativa de autonomia é discutida em dois capítulos. No capítulo 25 se estuda a implantação da autonomia por via revolucionária e as condições de que depende a viabilidade desse modelo. No capítulo 26 se discute a via reformista e se mostra como, no caso da América Latina, ela é a modalidade viável. Para esse efeito são estudadas, comparativamente, diversos experimentos reformistas, como nos casos do Chile (Frei), da Venezuela (Betancourt), da Bolívia (MNR) e de Peru (CAEM).

O último capítulo do livro III e da própria obra, capítulo 27, estuda, inicialmente, as condições prevalentes na América Latina e os fatores condicionantes de suas alternativas. Em seguida, analisa as condições nos Estados Unidos. Observa-se que os Estados Unidos, sociopoliticamente, se confrontam com a alternativa de tentar construir um império mundial ou de se encaminharem para a formação de uma comunidade de nações. Socioculturalmente se confrontam com a alternativa de uma ética do dever (da tradição protestante) ou uma ética da liberdade (da tradição ilustrada). Essas alternativas influenciarão, conforme predomina uma ou outra, o relacionamento dos Estados Unidos com a América Latina, repercutindo nesta, no sentido de favorecer modelos mais liberais ou mais radicais de desenvolvimento ou de dependência.

O livro conclui com um moderado otimismo, prevendo a maior probabilidade de que prevaleça um internacionalismo ilustrado, nos Estados Unidos, e um reformismo liberal na América Latina.

Anexo III

Introdução ao desenvolvimento social. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

O livro compreende três partes. A primeira parte trata dos pressupostos teóricos: 1) estrutura geral da sociedade; 2) os subsistemas sociais e 3) sentido geral do desenvolvimento social. A segunda parte discute as teses centrais do liberalismo e do marxismo. A terceira e última parte procede a uma análise crítica dos modelos liberal e marxista e propõe, alternativamente, o modelo de sociedade não repressiva.

A primeira parte, depois de passar em revista a evolução histórica-teórica dos conceitos de sociedade e de discutir os modelos funcional (Parsons) e dialético (Marx) da sociedade, propõe o modelo funcional-dialético. A partir desse modelo, procede-se a uma análise dos subsistemas sociais e se chega a uma visão quadripartita, que conduz no seguinte quadro:

Subsistemas e macrofunções	Valuáveis	Meios	
		Primário	Secundário
1. <i>Cultural</i> : produção e alocação de símbolos de:	Crenças factuais Crenças valorativas Crenças normativas Símbolos expressionais	Cultura	Influência
2. <i>Participacional</i> : criação e alocação afetiva, avaliativa e lúdica de:	Atores Papéis <i>Status</i>	Prestígio	Influência
3. <i>Político</i> : produção e alocação de:	Comandos	Poder	Influência
4. <i>Econômico</i> : produção e alocação de:	Utilidades	Dinheiro	Influência

A segunda parte do livro consiste numa análise e exposição das ideias centrais dos projetos liberal e marxista. Nela se indica como o capitalismo liberal, sem prejuízo da preservação de posições neoliberais, evoluiu, teórica e praticamente, para um capitalismo do

bem-estar (*welfare*) social. Se indica, igualmente, como o marxismo teórico (com seu contexto humanista) foi convertido por Lênin e Stálin num marxismo operacional, presidido pelo pragmatismo dos resultados.

A terceira parte do livro é uma análise crítica dos modelos liberal e marxista, que conduz a um modelo alternativo da sociedade não repressiva.

As condições de possibilidades da sociedade não repressiva são amplamente discutidas no oitavo capítulo do livro. Essa análise conclui que três são os requisitos fundamentais para uma sociedade não repressiva, que requerem atendimento concomitante. São eles:

1. Indiferença à acumulação de bens, em virtude da superabundância da disponibilidade destes e da existência de um regime de consumo igualitário;
2. Indiferença à acumulação de poder, em virtude da efetiva vigência de um regime sociopolítico de democracia estável, dotado de alta legitimidade e legalidade, numa sociedade de direito, asseguradora destes, de caráter igualitário;
3. Poderosa motivação coletiva, em tal sociedade, para preservar esse modelo, fundada num *ethos* social-humanista e num estável e amplamente majoritário interesse em preservar um regime de afluência igualitária.

O estudo analisa as condições de transição para tal modelo de sociedade, suscetível de ser alcançado por um socialismo democrático fundado na busca de um igualitarismo afluente, ou de um reformismo radicalizador, dentro das condições de um igualitarismo afluente do estado de bem-estar social.

As condições empíricas de viabilidade de tal sociedade requerem, internamente, um novo relacionamento entre incentivos

materiais e simbólico-morais. As atividades não atraentes devem ser apreciavelmente melhor materialmente remuneradas do que as atraentes. As atraentes devem ser submetidas a rigorosos regimes habilitatórios de excelência e receberem remunerações simbólico-morais socialmente significativas. O igualitarismo básico desse modelo de sociedade requer, assim, dentro de razoáveis limites, certa margem de desigualdade material, a favor das atividades não atraentes (*e.g.* lixeiro) e de desigualdade em termos de deferência e prestígio social para as materialmente menos bem remuneradas atividades atraentes (*e.g.* professor, diretor).

O estudo observa, por outro lado, que as possibilidades empíricas de que se constitua tal tipo de sociedade dependem de um contexto internacional com ele compatível, completamente distinto do existente.

Anexo IV

O nacionalismo na atualidade brasileira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958.

Esse estudo buscou introduzir uma análise comparativa, objetiva e racional, na controvérsia entre nacionalistas e entreguistas, tal como se desdobrava nos anos 50. Para esse efeito se faz uma apresentação das principais teses “cosmopolitas” e “nacionalistas” e se intenta um juízo crítico objetivo das mesmas. As conclusões do livro são no sentido de que as posições nacionalistas, para terem validade, devem ser de um “nacionalismo de fins” e não de um “nacionalismo de meios”.

4. CÂNDIDO MENDES – PERSONALIDADE E PENSAMENTO (1998)

Considerações prévias

São sempre difíceis os estudos biobibliográficos. O intento de objetiva avaliação crítica da obra de um intelectual se depara com as inevitáveis distorções que resultam das próprias ideias do analista, que condicionam, de múltiplas formas, a apreciação que faça das ideias do analisado. Mais difícil ainda são as avaliações objetivas de uma personalidade humana, cujas manifestações ostensivas frequentemente se diferenciam da personalidade profunda. Esta, por sua vez, na medida mesma em que seja menos transparente, só é alcançável mediante um esforço interpretativo sujeito aos percalços próprios a todas as construções subjetivistas.

No caso da pessoa e da obra de Candido Mendes essas dificuldades são elevadas a um nível extremamente alto, tanto por causa da extraordinária singularidade do personagem como pelo fato de a realidade profunda de Candido Mendes ser encoberta por uma multiplicidade de personalidades por ele construídas, algumas, de forma relativamente permanente, outras, ao sabor das circunstâncias e da inesgotável criatividade do Candido Mendes “numênico”. Acrescente-se, por outro lado, que uma das suas personalidades construídas de maior permanência, é a do Candido

Mendes esfinge. Não foi por mera casualidade que a primeira obra importante de Candido Mendes, quando jovem, em fins dos anos 40, se denominava *A linguagem da esfinge*. E será como esfinge que Candido Mendes, no curso dos profícuos cinquenta anos de sua atividade intelectual, produzirá a maior parte de sua obra escrita.

A opção do Candido Mendes profundo pelo Candido Mendes esfinge é apenas uma, embora a mais saliente, das características que dele fazem uma das pessoas mais singulares que se possa encontrar. Essa singularidade decorre, no essencial, desse autoconstrutivismo de múltiplas personalidades, que constitui a forma pela qual o Candido Mendes profundo se relaciona com o mundo.

Há pessoas multifacéticas, que ostentam aspectos, interesses e condutas extremamente diversificados, contraditórios, inclusive. Mas esses múltiplos aspectos são usualmente facetas de uma mesma personalidade. No caso de Candido Mendes ocorre como se os heterônimos de Fernando Pessoa, em vez de serem pseudônimos para distintas maneiras de escrever, fossem distintas pessoas, conforme os papéis a serem exercidos. Na verdade, enquanto escritor, Candido Mendes só tem dois heterônimos: o Candido Mendes esfinge e o Candido Mendes coloquial. As múltiplas personalidades autoconstruídas de Candido Mendes se exprimem, sempre, ou esfingeticamente ou coloquialmente.

Muito mais que duas, entretanto, são muitas as personalidades autoconstruídas de Candido Mendes, que se situam numa ampla gama do possível humano. É que Candido Mendes varia de personalidade onde o comum das pessoas varia de postura. Há o Candido Mendes líder católico e o Candido Mendes filósofo. Há o Candido Mendes empresário e o Candido Mendes político. O Candido Mendes da família e dos amigos e o Candido Mendes sociólogo. Esses múltiplos Candido Mendes, como precedentemente mencionei, se exprimem mediante duas linguagens, a coloquial e a da esfinge, conforme as circunstâncias, mas, predominantemente,

conforme o naipe a que pertença cada uma dessas suas várias personalidades.

A essas características, que fazem de Candido Mendes uma pessoa excepcionalmente singular, acrescenta-se o fato de que o Candido Mendes profundo é dotado de extraordinária inteligência, de extraordinária lucidez, de extraordinário talento, de extraordinário senso de humor e de rara cultura – ademais de extraordinária generosidade – atributos esses que imprime às múltiplas personalidades de que se reveste.

Mencionaria ainda, na linha destas considerações introdutórias, o fato de que mantenho com Candido Mendes, desde quando éramos estudantes na PUC, contínua e fraternal amizade. Regressando de autoimposto exílio depois do Golpe de 1964, foi Candido Mendes quem me acolheu, como professor de sua Universidade, função que desempenhei até assumir o decanato do Iepes, em 1980. Dei assim minha calorosa adesão à iniciativa de se publicar, na ocasião em que celebra seu septuagésimo aniversário, uma coletânea de escritos comentando sua pessoa e sua obra. Meu conhecimento da pessoa de Candido Mendes vem de um estreito convívio de mais de meio século. Esse mesmo convívio, marcado por contínuo intercâmbio de ideias, me possibilita uma avaliação de seu pensamento, independentemente de sua obra escrita.

Pretendo, nesta sucinta análise da pessoa e da obra de Candido Mendes, discuti-las da forma mais objetiva possível, com a independência que consiga alcançar dos influxos da amizade. Assinale-se, por outro lado, o risco de um viés de sinal contrário, devido a diferenças de personalidade e de modos de expressão. Receio que esta última diferenciação se revele particularmente prejudicial, me privando da capacidade de descodificar a linguagem da esfinge e de apreciar a significação literária que possa ter seu construtivismo simbólico.

Personalidades e papéis

As várias personalidades ostentadas por Candido Mendes podem ser agrupadas segundo dois principais critérios: o da linguagem pela qual se exprimem e o do papel que exercem. Já me referi ao primeiro aspecto, salientando que ele comporta duas vertentes, a da linguagem coloquial e da linguagem da esfinge. Procederei, mais adiante, a um breve intento de interpretação dessa dupla linguagem. Desejaria, agora, deter-me sobre a multiplicidade de personagens e respectivos papéis.

Como precedentemente referido, as várias personalidades de Candido Mendes podem ser agrupadas em função dos papéis que exercem. Destes, creio que os mais relevantes são: 1) os das relações de família e amizade; 2) os do líder católico; 3) os do intelectual; 4) os do empresário e 5) os do homem público.

Há um admirável Candido Mendes íntimo, nas relações de família e de amizade. Creio que o Candido Mendes íntimo é o que mais se aproxima do Candido Mendes profundo. Revela um homem extremamente afetuoso, solícito como marido, dedicadíssimo como pai, generosíssimo como amigo.

Nesta última condição Candido Mendes associa, à qualidade de inexcelsível interlocutor, a de prestimosíssimo companheiro. A coexistência, nele, de altas formas de inteligência, enriquecida por ampla cultura, extenso conhecimento do mundo, enorme generosidade e o maior senso de humor, o leva a manter uma surpreendente diversidade de âmbitos e níveis de diálogo. Com exceção, quiçá, da música erudita, Candido Mendes é, para seus amigos, um interlocutor privilegiado nos mais diversos campos do conhecimento e diferenciados níveis de qualificação. Os amigos de menor amplitude intelectual não se sentem contrafeitos por sua superior inteligência e cultura, porque ele assume, sem evidenciá-lo, como se lhe fossem próprios, o âmbito e o nível adequados àquele interlocutor. Para os extremamente sofisticados, as conversações com Candido constituem uma experiência única de entendimento,

lucidez, informação e senso de humor. E em todos os casos uma de suas constantes é uma genuína e generosa prestimosidade.

Líder católico, Candido Mendes é um militante defensor das teses e dos interesses da Igreja. A ela está ligado por antigos e imediatos laços de família. Herdeiro do título de conde papal, pelos serviços prestados por seu bisavô na defesa dos bispos, no segundo reinado, é irmão de D. Luciano, o santo e eminente bispo jesuíta que presidiu por largo tempo a CNBB. Para Candido Mendes o compromisso com a Igreja se configura como um *a priori*, uma condição em que está inserido e a que presta militantes serviços, envolta pela impenetrável capa protetora de uma deliberação de não criticabilidade.

Dos cinco papéis principais desempenhados pelas diversas personalidades de Candido Mendes o mais interessante e singular é o de intelectual. É este, também, um dos papéis em que a imagem pública de Candido Mendes é mais afetada pela linguagem da esfinge. Para os que se supõem capacitados a interpretá-la ou que nela veem uma expressão moderna de construção literária, a linguagem da esfinge lhes confirma sua convicção no talento e na cultura de Candido Mendes. No polo oposto, há os que considerem essa linguagem uma mistificação para embair os tolos, ou uma forma astuciosa de acobertar dubiedades, levando-os, conseqüentemente, a uma opinião negativa.

Remetendo, para linhas adiante, uma breve discussão da linguagem da esfinge, estimaria, agora, considerar o pensamento de Candido Mendes com independência de seus escritos esfingéticos e apenas em função do que, como resultado de um longo convívio intelectual, entendo sejam as principais características de sua cosmovisão. Dispensamo-me de reiterar o que já disse, no tocante ao seu alto nível de entendimento e de cultura. Referindo-me, apenas, aos traços essenciais do que considero seja sua visão do mundo, diria que ela o conduz, ontologicamente, a uma concepção bastante estruturada da realidade global, ao mesmo tempo em

que, epistemológica e semioticamente, o leva a um relativismo denegatório da possibilidade de se lograr validamente tal concepção.

Nesse sentido, creio haver em Candido Mendes um conflito não resolvido entre seu relativismo metodológico, conducente ao ceticismo, e sua intuição do mundo, conducente a um imanentismo cosmológico, no plano da realidade global, e a um historicismo psicossociológico, no tocante ao entendimento das civilizações e das sociedades. Metodologicamente, Candido Mendes tem posições afins com os formuladores franceses e italianos do “pós-modernismo” – Derrida, Deleuze, Baudrillard, Lyotard, Vattimo, para mencionar alguns dos autores que mais o influenciaram – e partilha a concepção do símbolo não como simples instrumento de comunicação de um sentido, mas como um objeto constitutivo da realidade. Na medida em que assim o seja, o acesso ao real é obstaculizado pelo fato de que o instrumento de comunicação, o símbolo, não é transparente para o sentido que supostamente transmitiria e sim um objeto em si mesmo. Isto não obstante, Candido Mendes, por outro lado, reconhece o cosmos como realidade última, de que evolutivamente proveem todas as demais e a história humana como um processo, sem inerente teleologia, conduzido por cinco condicionantes: 1) fatores materiais; 2) fatores culturais; 3) a dialética do símbolo como objeto autônomo da interlocução; 4) a liberdade humana e 5) o acaso.

Outro relevante papel e outra significativa personalidade de Candido Mendes são os de empresário. Candido Mendes é um extraordinário empresário, no sentido schumpeteriano do inventor de possibilidades, e um perdulário gerente de empreendimentos existentes. Seu talento schumpeteriano o conduz, quando os empreendimentos que dirige se aproximam do nível do naufrágio, a encontrar soluções inovadoras, que os restauram para, em seguida, cedendo à vontade de fazer mais do que pode e fazer o que pode de forma superior aos meios de que dispõe, retornar a uma situação crítica.

O mais extraordinário exemplo do talento schumpeteriano de Candido Mendes ocorreu poucos meses depois do falecimento de seu pai, quando assumiu, em 1962, na sucessão dele, a presidência da Sociedade Brasileira de Instrução, mantenedora do então Conjunto Universitário, hoje Universidade Candido Mendes. Mal Candido Mendes terminara de se assenhorear do conhecimento do sistema que passara a dirigir quando recebeu, do Banco do Brasil, então proprietário do imóvel nº 101 da Praça XV de Novembro, em que funcionava a Universidade, ordem de despejo. O Banco do Brasil projetara a demolição do prédio do velho Convento do Carmo para, no local, edificar uma imensa torre. O despejo significaria a morte da universidade, que não dispunha de recursos para se instalar em outra sede apropriada. Quando tudo parecia perdido Candido Mendes pôs em prática um extraordinário plano. Em primeiro lugar logrou obter, com óbvia procedência, o tombamento daquele histórico imóvel, tornando impossível sua demolição. Isto levou o Banco do Brasil a desistir do despejo. Em segundo lugar, Candido Mendes obteve, com fundos do dinheiro do trigo, uma dotação federal que lhe permitiu adquirir para a Universidade a propriedade do imóvel. Em seguida, concebeu um projeto segundo o qual a mesma torre ideada pelo Banco do Brasil poderia ser construída por trás do prédio do antigo convento, em terreno do mesmo, sem em nada afetá-lo. Finalmente, logrou um entendimento com uma importante firma construtora que edificou, naquele local, a projetada torre, dando vários andares à Universidade, em pagamento do terreno. E assim se construiu a esplêndida sede em que está atualmente localizada a Universidade Candido Mendes.

O homem público é a outra importante personalidade de que se reveste Candido Mendes e que apresenta, ela própria, diversas facetas. Iniciaria ressaltando a corajosa generosidade com que Candido Mendes, durante o regime militar, salvou inúmeros intelectuais das garras da repressão, ou mediante negociações com o general Golbery, com quem mantinha relações de amizade,

ou através de advogados, por ele contratados, como o valoroso Heleno Fragoso, que defendiam esses perseguidos. Foi nessa linha de conduta que Candido Mendes me ofereceu uma cadeira em sua Universidade, quando eu era *persona non grata* do governo militar.

Entre as muito importantes funções públicas exercidas por Candido Mendes salientaria o relevante papel que desempenhou na Comissão Afonso Arinos, em 1986, onde foi um dos principais elaboradores do grande projeto de nova constituição preparado sob a coordenação daquele eminente e saudoso mestre.

Candido Mendes sustenta uma posição social-democrata sendo, na ocasião em que escrevo estas linhas, deputado federal por esse partido e pelo estado do Rio de Janeiro. Intenta, por outro lado, compatibilizar sua posição partidária com apoio à candidatura Lula, o que provoca compreensíveis resistências, tanto de parte do governo, porque apoia Lula, como por parte do PT, porque está no partido do governo.

Linguagem da esfinge

A nota mais singular das múltiplas personalidades de Candido Mendes é o amplo emprego da linguagem da esfinge. Estão redigidos nessa linguagem quase todos os seus escritos acadêmicos e muitos de seus artigos, notadamente os políticos. Nela não estão redigidos, entretanto, os textos relacionados com sua atividade empresarial, nem é ela empregada nas suas relações de família e de amizade.

A linguagem da esfinge, inaugurada em seus escritos de juventude e desde então mantida na maioria de seus trabalhos, não comporta, facilmente, uma definição sintética. Creio, desde logo, que haveria que distinguir, nos seus textos esfingéticos, duas diferentes versões. Numa, que denominaria de versão codificada, as frases são ou parecem ser portadoras de um sentido hermético, um pouco à moda do James Joyce tardio. Esse sentido é manifestado por palavras simbólicas que obedecem (embora de forma algo

aleatória) a um certo código. Descodificados os símbolos, uma comunicação inteligível, em tais casos, tende a emergir. Assim foi redigido pelo jovem Cândido Mendes o texto *A linguagem da esfinge* ou, mais tarde, o ensaio *América, mito e violência*. A dificuldade desses textos reside no fato de o código implícito não ser facilmente discernível, e certamente não ser unívoco.

A segunda versão da linguagem da esfinge, mais frequente, consiste na utilização das palavras como objetos de arte e não como portadoras de sentidos. Essa versão está vinculada à concepção do símbolo como coisa em si, como objeto compacto do mundo social e não como transmissor de sentidos, desejavelmente transparente. Trata-se, na verdade, de uma modalidade de poesia concreta. O objetivo, na minha visão dessa linguagem, parece ser o de construir, verbalmente, o equivalente a um quadro abstrato, em que formas não referidas a nada que as transcendam são produzidas para um certo efeito, estético, às vezes, outras, mais frequentemente, em representação subjetiva de ideias ou emoções.

É inegável o fato de que Cândido Mendes paga um alto preço por sua opção pela linguagem da esfinge. O preço da ininteligibilidade, no tocante ao sentido de muito do que escreve. O preço das opiniões negativas que suscitam tais escritos. O preço, finalmente, de projetar uma imagem pública em que a importante margem de reconhecimento por ele alcançada – membro da Academia de Letras, da Comissão Pontifícia da Justiça e Paz (e seu secretário-geral no Brasil), do Conselho Superior de Ciências Sociais da Unesco (e seu presidente em 1992) e deputado federal, na ocasião em que são redigidas estas linhas, entre muitas outras altas funções – se deve a outros fatores que não sua obra na linguagem da esfinge. Esta, no melhor dos casos, é apreciada como um malabarismo intelectual, uma acrobacia do símbolo, uma engenharia da metáfora.

Esse alto preço é pago por um homem do maior talento, de excelente qualidade humana, de invejável cultura e, como tentei sucintamente indicar, linhas atrás, por um intelectual

de pensamento sério e sofisticado, cujas concepções podem, objetivamente, ser captadas em suas conversações.

Não tenho, pessoalmente, uma resposta satisfatória para essa opção esfingética de Candido Mendes. Encontro elementos que a ela conduzem quando considero a relevância que têm para ele, no plano metodológico e semiótico, certas concepções concretistas imanentes em determinadas correntes do pós-modernismo. Encontro outros elementos explicativos na sua incontível imaginação, no seu amor pelo símbolo como tal, concebido intransitivamente. E, eventualmente, na sua propensão à ubiquidade. A querer estar, ao mesmo tempo, em todos os sítios e em todas as posições.

Outros analistas, eventualmente dentre os que contribuírem para este livro comemorativo dos setenta anos de Candido Mendes, terão distintas visões da linguagem da esfinge, quiçá, inclusive, não a reconheçam como tal. A mim me pareceu necessário, nesta oportunidade, juntar-me aos que celebram a excelência intelectual e humana de Candido Mendes, distinguindo seu pensamento de sua linguagem esfingética e, porque assim procedo, salientar como a intransitividade desta não impede que se logre conhecer, através das conversações que continuamente mantém e de seus textos vazados em linguagem corrente, a importância de seu pensamento.

5. SAN TIAGO (2004)*

Conheci San Tiago Dantas em 1941, quando cursava o primeiro ano de direito da PUC. Francisco Clementino San Tiago Dantas era o titular da cadeira de Direito Romano, disciplina que fazia parte do currículo do primeiro ano. Fui à primeira aula de San Tiago certo de que iria me defrontar com uma matéria extremamente aborrecida e me muni para tal da maior paciência. Eis que, para minha surpresa, assisti a uma exposição fascinante, não apenas pelo brilho e clareza inexcedíveis das palavras de San Tiago como, principalmente, pelo enfoque que dava à matéria. Sua aula consistiu, na verdade, numa descrição do que era a romanidade e de como aquela cultura e a sociedade que ela modelava, eram estruturadas por um conjunto de instituições que formavam o Direito Romano.

San Tiago teria então vinte e poucos anos, embora seu aspecto grave o fizesse parecer mais velho. O fascínio de suas aulas para elas atraiu gente de diversos outros cursos. Para mim, foi um inesquecível momento inicial de uma admiração de toda a vida, que se converteu numa grande amizade. Jovem advogado, tive o privilégio de ser admitido no escritório de San Tiago, de que eram sócios o eminente jurista Carlos Medeiros e o dinâmico causídico Jayme Bastian Pinto. Mantive essa relação de admiração e amizade

* Publicado originalmente em MOREIRA, Márcilio Marques; NISKIER, Arnaldo; REIS, Adacir (orgs.). *Atualidade de San Tiago Dantas*. Rio de Janeiro: Lettera.doc, 2005.

por San Tiago por toda a sua vida. Quando, afetado pelo câncer de que viria a falecer – que Piquet Carneiro disfarçava de “doença do colágeno” – fazia os passeios que lhe eram recomendados no Jardim Botânico, eu o acompanhei na maior parte das vezes, mantendo com ele a mais fascinante conversação.

San Tiago era um homem extremamente cultivado, com o mais amplo comando das disciplinas humanistas, notadamente a História e tinha um imenso interesse por e igual conhecimento de tudo o que se referia à antiguidade clássica ou ao Renascimento. Excepcionais, em San Tiago, eram sua memória e a clareza de suas exposições verbais.

A memória de San Tiago era fotográfica, levando-o a reter, com incrível precisão, detalhes de tudo o que vira ou lera. Recordo-me, a esse respeito, de um episódio a que assisti, na casa de Paulo Bittencourt. Era eu então, naquela ocasião, editorialista do *Correio da Manhã* e, por dever do ofício – que se transformaria numa grande amizade – visitava seu diretor todas as manhãs, quando ele ainda residia em Copacabana. Em uma dessas ocasiões, San Tiago também foi visitá-lo. Paulo então me disse que iria submetê-lo a um teste. Dizia-se que San Tiago sabia de cor a *Divina comédia*. Paulo recebeu San Tiago com o texto nas mãos e se pôs a ler um trecho intermediário, relativo ao Purgatório. Quando interrompeu a leitura, San Tiago, sem hesitação ou erro, continuou, com seu excelente italiano, a recitar o poema pelo tempo que o deixamos falar.

De sua extraordinária capacidade de elocução verbal citarei um interessante exemplo. Quando chanceler, San Tiago recebeu o título de doutor *honoris causa* da famosa Universidade Jaguelônica de Cracóvia. Foi-lhe então comunicado, de acordo com normas centenárias daquela Universidade, que seu discurso de agradecimento deveria ser por escrito. San Tiago, com as múltiplas ocupações da chancelaria, não teve tempo de escrever seu discurso. Levou consigo o então primeiro-secretário Oscar Lorenzo

Fernandez, munido de um gravador. Na solenidade, San Tiago, empunhando umas vinte folhas de papel em branco, simulou as estar lendo, pronunciando, num francês impecável, uma magnífica conferência, que foi aplaudida de pé pela Universidade. Quando lhe pediram o texto, para publicação, San Tiago disse que nele desejava introduzir algumas pequenas alterações e o remeteria logo em seguida. Desgravada e mecanografada a oração de San Tiago, foi ela em seguida transmitida ao reitor da Universidade.

Essa figura extraordinária e multifacética de San Tiago não teve correspondentes oportunidades de divulgação. Por um lado, como intelectual. San Tiago era um homem da comunicação oral, que não teve um Eckermann para preservar seus diálogos. Sua obra escrita ficou restrita a um excelente livro jurídico, sobre direito de vizinhança e a algumas conferências publicadas, notadamente esse extraordinário *D. Quixote, um apólogo da alma Ocidente*. Por outro lado, como homem público, sua morte prematura, quando do início do governo militar, lhe permitiu apenas o exercício de duas pastas ministeriais, no tempo de João Goulart, não lhe dando sobrevida para o período subsequente.

Isto não obstante, foi extremamente importante a atuação pública de San Tiago, no período em referência. Mencione-se, previamente, que San Tiago exerceu, quando jovem, importante papel, na fase inicial do integralismo, quando este ainda se apresentava como um novo nacionalismo, o Movimento Verde-Amarelo. Na medida em que, no curso do tempo, o integralismo se foi alinhando com o fascismo italiano, San Tiago considerou o partido incompatível com suas convicções e posições humanistas e dele se desligou completamente. Dedicou-se, então, a uma ativa e extremamente exitosa advocacia, com a intenção de se formar um pecúlio que futuramente lhe permitisse satisfatória independência pessoal. Foi o que fez, em determinado momento, comprando de Elmano Cardim o *Jornal do Comércio* e, através dele, iniciando sua proposta pública, marcada por uma posição social-democrata. Essa

iniciativa lhe abriu a possibilidade de se eleger deputado federal pelo PTB de Minas Gerais.

Quando da renúncia de Jânio Quadros, que surpreendeu o vice-presidente Goulart em viagem oficial à China, San Tiago teve uma atuação decisiva para preservar a democracia brasileira. Convenceu os militares, que queriam destituir Jango, a aceitar uma fórmula de compromisso: a adoção de um regime parlamentarista, em que Tancredo Neves seria o primeiro-ministro.

Designado ministro do Exterior, no primeiro gabinete parlamentarista, San Tiago deu a formulação, que se tornaria a viga mestra de nossa atuação internacional, da “política externa independente”. Essa posição, que fora precedentemente assumida, no governo Jânio, por Afonso Arinos, como seu chanceler, San Tiago a converteu, de uma posição tópica, numa diretriz política, que se tornaria o princípio orientador de nossa diplomacia, em todos os governos que se sucederam ao regime militar e, mesmo nesse, no caso de um chanceler como Mario Gibson.

O câncer que afetou San Tiago, quando no exercício do ministério da Fazenda, não lhe proporcionou nem condições nem tempo para poder imprimir sua marca própria a essa função. Faleceu quando se iniciavam os obscuros vinte anos do regime militar. Deixou, entretanto, uma indelével marca na orientação de nossa política externa e, no restrito grupo de pessoas que tiveram o privilégio de desfrutar de sua amizade e de seu convívio, a recordação de sua multifacética excepcionalidade e de sua extraordinária boa qualidade humana.

6. IMAGEM DE AFONSO ARINOS (2005)*

Afonso Arinos de Mello Franco foi, com San Tiago Dantas, de quem era grande amigo, um dos mais universais homens do Brasil de seu tempo. Com San Tiago, a trajetória de Afonso Arinos se diferencia em dois períodos distintos, não apenas porque correspondam às fases, respectivamente, de juventude e de maturidade, mas porque, em ambos o transcurso do tempo os conduziu a uma importante reformulação de suas visões do mundo.

San Tiago foi integralista, no início de sua vida pública, tendo integrado a Câmara dos Quarenta. Na medida em que o integralismo se foi afastando de suas posições originárias, que eram as de um nacionalismo verde-amarelo, e se foi aproximando do fascismo italiano, o humanismo de San Tiago dele o afastou, rompendo formalmente com o movimento. Depois de um período de intensa e profícua atividade forense, San Tiago comprou de Elmano Cardim o *Jornal do Commercio* e voltou à vida pública, sustentando posições social-democratas.

Afonso Arinos, signatário do “Manifesto dos mineiros” e ardoroso adversário do Estado Novo, manteve sua hostilidade a Vargas durante seu segundo governo, mas procedeu a uma ampla

* Originalmente publicado no *Jornal do Brasil*, em 1º de novembro de 2005, sob o título “Afonso Arinos, acadêmico e estadista”.

revisão de suas ideias no período pós-Vargas, assumindo, como San Tiago, uma posição social-democrata. Foi ministro do Exterior do governo Jânio Quadros e, nessa qualidade, rompeu o tradicional alinhamento automático do Brasil com os EUA, inaugurando o período de política externa independente. San Tiago, que o sucederia no governo parlamentarista, deu prosseguimento a essa orientação, dela fazendo uma política de Estado, a qual, com breves interrupções, vem sendo mantida pelo Brasil.

Tive a oportunidade de conhecer, pessoalmente, Afonso Arinos, quando participei da Comissão Afonso Arinos, por ele dirigida, tendo por fim elaborar uma proposta de nova Constituição. Nessa oportunidade, em assíduo contato com ele, pude constatar uma enorme competência, seu altíssimo espírito público e a forma superiormente adequada como conduziu os trabalhos da comissão, estimulando as contribuições positivas e desencorajando as inconvenientes. O resultado foi uma boa proposta da constituição parlamentar que, embora não aproveitada, influenciou significativamente a futura Constituição. Esta entretanto, incorporou à orientação parlamentarista da propostas da Comissão Arinos um desfecho presidencialista, assim gerando inconseqüências que se fazem sentir na aplicação da nova Carta.

Como inicialmente ressaltai, Afonso Arinos era um grande espírito universal, eminente em todos os domínios que abarcou, como humanista, jurista, historiador, ensaísta e homem público. A maturidade converteu o ímpeto partidário de sua juventude num abrangente e sábio ímpeto público. Tornou-se extremamente tolerante, no que se refere a legítimas divergências de ideias e de posições políticas, dentro de uma grande intransigência em tudo o que se referisse à moralidade da conduta e ao interesse público.

Mantive com ele, nos últimos anos de sua vida, um frequente convívio. Sua conversação, como a de Goethe, abrangia, com alta competência e extrema lucidez, todos os domínios das

humanidades. Tinha um profundo sentido histórico-sociológico dos eventos nacionais e internacionais, como o revelam seus ensaios e escritos mas, particularmente, sua conversa, a que faltou um Eckerman para gravá-la.

Entre tantas coisas sobre as quais conversamos, tive a oportunidade, depois que nossa amizade se consolidara, de discutir com ele a figura de Vargas e sua trajetória do liberalismo dos anos 20 e 30 ao salazarismo do Estado Novo e às posições social-democratas de seu segundo governo. Apesar de remanescentes discordâncias, nossas opiniões sobre Vargas se tornaram muito coincidentes. Recordo-me que, a esse respeito, uma vez lhe disse: Afonso, você mudou muito. Ele, com magnânima cordialidade, retrucou: Hélio, você também mudou muito.

Tive o prazer de contribuir para que Afonso Arinos se candidatasse nos seus últimos anos, a uma cadeira de senador pelo Rio de Janeiro e fosse confortavelmente eleito. Exerceu a senatoria com aquela combinação de energia, de serenidade, de superior competência e de lucidez que o caracterizava. Dele guardo, saudosamente, a mais alta recordação.

7. CELSO FURTADO – TEORIA E PRÁTICA DO DESENVOLVIMENTO (2005)*

Apresentação

Foi com maior prazer que recebi, da direção de nossa Academia, o convite para nela hoje pronunciar uma conferência sobre Celso Furtado. Acabei de tomar posse a poucos dias, da cadeira nº 11, de que Celso foi titular que nela me precedeu. Mantive com Celso, por mais de meio século, uma estreita amizade, compartilhando suas ideias e visões do Brasil e do mundo, e tendo por ele tão grande estima como a mais alta admiração.

Na breve palestra que me proponho pronunciar desejaria destacar três aspectos da vida e da obra desse grande homem. Num primeiro momento, intentarei apresentar uma sucinta indicação dos principais momentos de sua vida e da obra que neles realizou. Em seguida, procurei analisar a importante contribuição de Celso, como teórico do desenvolvimento e como programador deste para o Brasil e para o Nordeste. Finalmente, salientarei a alta relevância de que continuam se revestindo o pensamento e os projetos de Celso nas atuais condições do Brasil e da América Latina.

* Conferência apresentada no 5º Ciclo de Conferências "Intérpretes do Brasil", na Academia Brasileira de Letras, em 26 de julho de 2005.

Vida e obra de Celso

Como tive a oportunidade de referir nesta Academia, no meu recente discurso de posse, como sucessor de Celso Furtado na cadeira nº 11, diferenciam-se, na vida de Celso, cinco sucessivos períodos, caracterizados pelas distintas possibilidades que as circunstâncias lhe foram proporcionando. O primeiro período, o de sua formação, vai de seu nascimento em Pombal, no sertão da Paraíba, em 26 de julho de 1920, a seu ingresso na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), em 1949. Um segundo período corresponde ao de sua atividade naquela agência das Nações Unidas, até dela se desligar, em 1958. O terceiro período é o de sua atividade no Brasil, seguindo-se ao do Cepal até o golpe militar de 1964. A partir deste se abre uma nova fase na vida de Celso, a do exílio, transcorrida, predominantemente, na Sorbonne, em Paris, até seu regresso ao Brasil, com a anistia e a redemocratização, em 1985. Sua última fase, passada no Brasil, vai até seu falecimento, em 20 de novembro de 2004.

O período formativo de Celso abrange seus estudos iniciais na capital da Paraíba e seu ingresso, em 1940, na Faculdade de Direito da Universidade do Brasil, no Rio, bem como sua admissão, por concurso, em 1943, no Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp). Em 1944 interrompeu seus estudos para seguir com a Força Expedicionária Brasileira (FEB) para a Itália, como Aspirante a Oficial. De suas experiências de guerra surgiu o livro *Contos da vida expedicionária*, publicado em 1946.

Retornando ao Brasil em 1945, completa seus estudos jurídicos e se habilita, em 1946, ao curso de doutorando-se em 1948 com a tese *L'économie brésilienne*, sob a direção do prof. Maurice Byé. Voltará ao Brasil nesse mesmo ano e se junta ao quadro de economistas da Fundação Getúlio Vargas.

O período cepalino de Celso se inicia em 1949 e o manterá naquela agência até dela se desligar, em 1958. Os dez anos de Cepal foram extremamente importantes para a ultimação da

formação intelectual de Celso. Nela pôde alcançar um amplo e sério conhecimento dos países latino-americanos, manter contacto com algumas de suas mais representativas personalidades e, sobretudo, ter um assíduo convívio com esse admirável fundador do pensamento econômico latino-americano que foi Raúl Prebisch, sob cuja direção, a partir de 1950, a Cepal se tornou um dos principais centros de inovação da teoria econômica contemporânea.

Em 1953 Celso se instala, por algum tempo, no Rio de Janeiro, presidindo o grupo misto Cepal-BNDE, cujo trabalho proporcionaria subsídios para o futuro Programa de Metas.

Nesse período Celso publicou, em 1954, *A economia brasileira* e elaborou, para a Cepal, em 1955, o estudo *Uma introdução à técnica de programação*, que constituiu um dos primeiros importantes trabalhos sobre o método cepalino de programação econômica, que se revestiria da maior importância para a América Latina e, de um modo geral, para o Terceiro Mundo. Em 1956 publica *Uma economia dependente*. Em 1958, pronuncia importante conferência no Iseb, sobre *Perspectivas da economia brasileira*, a qual se tornará um livro.

A fase brasileira, de 1958 ao golpe militar, se caracterizará por sua ativa participação na vida pública do país. Sua primeira importante contribuição será, por nomeação do presidente Kubitschek, como interventor no Grupo de Estudos do Desenvolvimento do Nordeste, quando elaborou o estudo *Uma política de desenvolvimento para o Nordeste*, que dará origem ao Conselho de Desenvolvimento do Nordeste. Em 1959, no curso de um estágio na Universidade de Cambridge, surge seu clássico *Formação econômica do Brasil*. Em 1960, o Congresso aprova a lei da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) e Celso é nomeado superintendente da nova agência, com sede em Recife.

A atividade de Celso Furtado, à frente da Sudene, marca uma profunda transformação da atuação do Estado naquela região. As

múltiplas tentativas de desenvolvimento regional, desde o Império, vinham sendo coartadas pela conjugação do clientelismo político com os interesses dos grandes latifundiários, que proporcionava a estes o privilégio da irrigação procedente dos açudes construídos pelo poder central. Com Celso, a Sudene se converteu numa efetiva agência de desenvolvimento regional, a partir de um programa e administração de caráter estritamente técnico e social, que proporcionou ao Nordeste, durante sua gestão, uma taxa de desenvolvimento superior à média nacional. Nesse período Celso publica, em 1961, seu importante livro *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*, formulando uma visão original do problema. A intervenção de San Tiago Dantas, persuadiu os militares dos efeitos extremamente negativos que resultariam de um golpe e os induziu a aceitar a solução de um parlamentarismo, que conferiria o comando do governo a um primeiro-ministro, função para a qual foi escolhido Tancredo Neves. Designado chanceler, San Tiago exerceu uma das mais brilhantes gestões de nossa diplomacia, firmando a doutrina da “política externa independente”.

Tancredo foi sucedido por Hermes Lima como primeiro-ministro e, no gabinete deste, Celso foi nomeado ministro do Planejamento. Preparou então, com o apoio de San Tiago, que viria a ser ministro da Fazenda, um projeto importante, o Plano Trienal para 1963-65. Nele foram programadas as medidas necessárias para, nas difíceis circunstâncias do momento, imprimir novo impulso de desenvolvimento ao país, em condições de satisfatório equilíbrio macroeconômico. O golpe militar de 1964 frustrou a execução do Plano. Celso, entretanto, concluída a elaboração do Plano, havia optado por seu retorno à Sudene. Foi nela que o surpreendeu o golpe, que conduziu a sua cassação e o levou ao exílio.

Celso passou seus vinte anos de exílio predominantemente na Sorbonne, em Paris. Suas aulas e conferências atraíram tão ampla audiência que, para acomodá-la, a Universidade teve de lhe

ceder um espaço especial, a Anfiteatro VIII, um dos mais amplos da Faculdade, na praça do Panthéon.

O período do exílio foi, intelectualmente, extremamente fértil na vida de Celso. As condições de trabalho sem distúrbios, proporcionadas por sua vida universitária e, por outro lado, a angústia que lhe suscitava a situação do Brasil, submetido a uma repressiva ditadura militar, contribuíram para facilitar e estimular seus estudos. No curso desse período surge, em 1966, *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina* e, em 1967, *Teoria e política do desenvolvimento*. Esse trabalho sistematiza seu inovador pensamento sobre o tema. No ano seguinte, aparece *Um projeto para o Brasil*. Em 1969, *Formação econômica da América Latina*, a contrapartida, para o conjunto da região, de seu precedente clássico *Formação econômica do Brasil*. Em 1972, publica *Análise do modelo brasileiro*. No ano seguinte, *A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina*. Em 1974, surge *O mito do desenvolvimento econômico. A economia latino-americana e Prefácio a uma nova economia* aparecem em 1976. Data de 1978 *Criatividade e dependência na civilização industrial. Pequena introdução ao desenvolvimento* surge em 1980. Em 1982 publica *Brasil, a construção interrompida*. No ano seguinte, *Não à recessão e ao desemprego. Cultura e desenvolvimento em época de crise* aparece em 1984.

A última fase da vida de Celso corresponde ao seu retorno ao Brasil, em 1985, com a anistia e a redemocratização e se estenderá até seu falecimento em 2004. Essa última fase brasileira, inicialmente, como a do período de 1958 a 1964, será de ativa participação na vida pública. Em 1986 é designado embaixador junto à Comunidade Europeia, em Bruxelas e, de 1986 a 1988, exercerá a função de ministro da Cultura, no governo Sarney. A partir dessa data Celso voltará à vida privada de intelectual. Em 1997 é eleito para a Academia Brasileira de Letras e, em 2003, para a Academia Brasileira de Ciências. Nesse período publica, em 1985, *A fantasia organizada*. Em 1987 surge *Transformação e crise*

na economia mundial. Dois anos depois, publica *A fantasia desfeita* e *ABC da dívida externa*. Seguem-se, em 1991, *Os ares do mundo*; em 2000, *Introdução ao desenvolvimento* e, em 2002, *Em busca de um novo modelo*. Sua segunda esposa, Rosa Freire d'Aguiar Furtado, brilhante jornalista e escritora, reunirá em três tomos a *Obra autobiográfica de Celso Furtado*, publicada em 1997. Celso falece subitamente no dia 20 de novembro de 2004.

Teoria e prática do desenvolvimento

Celso Furtado foi uma personalidade extremamente rica e diversificada. Manteve, psicologicamente, muitas das características do sertanejo nordestino, como a sobriedade da conduta, a austeridade dos hábitos, a firmeza das posições, a resistência ao infortúnio e a convicção em sua própria capacidade. Por outro lado, era uma personalidade do mundo, aberto à multiplicidade das culturas e das ideias, dotado de um amplo sentimento latino-americano, que ainda mais se desenvolveu nos seus anos cepalinos, associado a um profundo mas muito equilibrado nacionalismo. Seus interesses intelectuais eram extremamente abrangentes. Tinha como predominante o interesse pela História e, seguindo Max Weber e os culturalistas alemães, combinava uma visão sociológica do processo histórico com uma visão histórica dos processos sociais. Era um apaixonado pela música, tanto popular como, sobretudo, clássica e desta fazia um acompanhamento constante de sua vida. Acrescentava ao amor da música o da literatura sendo surpreendente a amplitude de seus conhecimentos literários, que iam da antiguidade clássica à grande literatura, do século XIX, aos contemporâneos, de Proust a Joyce e aos brasileiros, de Alencar e Machado a Jorge Amado. Era, igualmente, um grande apreciador das artes plásticas, também detendo, nesse campo, surpreendente amplitude de conhecimentos, de Praxíteles a Rodin, de Giotto a Picasso e a Portinari.

Não obstante essa amplitude e diversidade de interesses, Celso foi, sobretudo, um grande teórico e um exímio e programador do desenvolvimento. Haveria que salientar o fato de que tinha do processo de desenvolvimento, ademais de uma concepção teórica extremamente original, um entendimento profundamente social e criticamente ecológico. O desenvolvimentismo de Celso Furtado, sem prejuízo de seu rigor teórico, era eminentemente humanista.

A grande contribuição teórica de Celso ao estudo do desenvolvimento decorreu de seu profundo sentido histórico e de sua visão histórico-sociológica da economia e de todos os processos sociais. Foi a partir dessa perspectiva que Celso se insurgiu contra as limitações algébrico-estáticas da economia, dos clássicos aos neoliberais. Celso não contestava a validade da econometria sempre que aplicada ao universo que lhe é próprio, que é o da empresa e, em geral, da microeconomia. Quando necessário, empregou convenientemente esse método. No domínio da macroeconomia, entretanto, Celso Furtado sempre ressaltou a necessidade de uma aproximação diacrônica, de caráter histórico-sociológico, dos processos mais amplos no âmbito dos quais se insere a atividade econômica, somente então sendo válida e necessária a análise sincrônica e quantitativa da economia.

Essa concepção histórico-sociológica da macroeconomia permitiu a Celso um enfoque absolutamente original do problema do desenvolvimento, por ele concebido em termos do complexo desenvolvimento-subdesenvolvimento, o que o, conduziu a uma definitiva superação das precedentes teorias do crescimento econômico, de Ricardo a Keynes. Esse mesmo enfoque diacrônico-sincrônico levou Celso a emprestar à díade centro-periferia, elaborada por Prebisch, um sentido muito mais amplo. A análise prebischeana, embora extremamente aguda e original, situava a díade centro-periferia como base para o entendimento da presente assimetria observável nas relações de troca entre os países cênicos, que delas auferem todas as vantagens, relativamente aos países periféricos, que permanecem subdesenvolvidos.

A grande inovação de Celso consistiu em mostrar, diversamente do que até ele supunha, que o desenvolvimento não constitui uma fase “madura” do subdesenvolvimento e este tampouco consiste numa fase “primitiva” do desenvolvimento. Desenvolvimento e subdesenvolvimento são condições historicamente inter-relacionadas, aquele tendo se expandido, em apreciável medida, às custas deste. Aí entra a nova concepção trazida por Celso Furtado à díade prebischeana “centro-periferia”. Essa díade não resulta apenas, em nossos dias, de um desfavorável regime de intercâmbio. Essa díade manifesta um fenômeno histórico que se configura desde os descobrimentos marítimos dos séculos XIV e XV e a decorrente Revolução Mercantil. Resulta da forma pela qual se exerceu, historicamente, a acumulação do excedente social. Tornaram-se cêntricos aqueles países – que foram os da Europa Ocidental – que se revelaram capazes de proceder a uma acumulação do excedente sob forma de capital e aplicaram este num continuado esforço de incremento de produtividade. Inicialmente, sob forma mercantil e, a partir de fins do século XVIII e intensamente o curso do século XIX, já agora com a participação dos EUA, sob a forma de uma industrialização baseada em crescentes inovações tecnológicas.

Países periféricos se tornaram aqueles – como nos casos da América Latina, da Ásia e da África – que se basearam na exportação de produtos primários, minerais e agrícolas, importando dos países cêntricos os bens manufaturados que atendiam à demanda das elites locais. A assimetria hoje observável nas relações de troca entre países cêntricos e países periféricos é o resultado desse processo histórico. Foi graças à crescente tecnificação de seus modos de produção que os países cêntricos lograram manter, no curso do tempo, satisfatórias taxas de crescimento econômico e de lucratividade de suas empresas, a despeito das contínuas elevações de salários que tiveram de enfrentar, suscitadas por movimentos sociais a partir do século XIX. As reivindicações sociais, como nos mostra Celso Furtado, foram, diversamente do que se supõe, um fator dinamizador do desenvolvimento, por suscitarem,

compensatoriamente, inovações técnicas. Por outro lado, foi graças às relações assimétricas de intercâmbio mantidas com os periféricos que os países cêntricos lograram sustentar satisfatórios níveis de demanda para seus produtos.

A crise de 1929-30 rompeu esse equilíbrio. Os países cêntricos perderam significativa parcela de seu PIB. Os países periféricos não dispuseram mais de excedentes cambiais que lhes permitissem importar as manufaturas demandadas por suas elites dirigentes. Surgiu, então, o processo de substituição de importações, espontaneamente gerado pela impossibilidade de manter a antiga importação de manufaturas, abrindo-se, decorrentemente, espaço para se intentar produzi-las localmente. Esse processo se tornou subsequentemente um projeto deliberado, por parte de diversos Estados periféricos, como ocorreu na América Latina, notadamente no Brasil, a partir de fins da década de 1940.

Na parte final de sua análise do processo de substituição de importações Celso Furtado mostra como as crescentes demandas de capital, geradas pela industrialização periférica, reproduzindo padrões de países muito mais avantajados, conduziram aqueles, mais cedo ou mais tarde, conforme as dimensões de seus respectivos mercados, a uma “crise de divisas”. O custo, em divisas, dos equipamentos cuja importação se impunha para sustentar a industrialização substitutiva, a que se somava o custo de matérias-primas também a serem importadas, como frequentemente no caso do petróleo, passou a ultrapassar o montante, em moeda estrangeira, gerado pela exportação de matérias-primas.

Esse novo processo de estrangulamento provocou uma crise de que ainda padecem os países latino-americanos. Alguns, como o Brasil, lograram, numa segunda fase do processo de substituição, ingressar na etapa de produção local de bens de capital. Ainda no caso do Brasil, o continuado êxito da Petrobras foi reduzindo a margem de dependência de importação de petróleo. Essa segunda fase do processo de industrialização, entretanto, conduziu finalmente

a uma demanda de capital superior à da acumulação local. Daí o dilema estagnação-inflação, quando não estagflação. Alguns países asiáticos, como a Coreia do Sul, lograram enfrentar esse problema mediante um esforço de poupança extremamente elevado, da ordem de 30% do PIB. Os países latino-americanos, entretanto, não foram capazes de tal esforço tendendo mesmo, como o Brasil, a diminuir sua taxa de poupança. A inflação, por seu lado, não foi capaz de sustentar o processo de industrialização, levando-o à estagnação. Em seu lugar, sobreveio uma ideologia neoliberal, conducente a uma nova abertura ao mercado internacional, supostamente competitiva, gerando novas formas de dependência. Esse mesmo neoliberalismo conduziu, com o chamado “Consenso de Washington”, a uma política fiscal e monetária de extrema rigidez, em nome da manutenção de um severo equilíbrio macroeconômico, mas produzindo, decorrentemente, uma continuada estagnação econômica e social.

Celso programador do desenvolvimento

Ademais de sua contribuição teórica à técnica de programação, com seu já referido estudo de 1955 para a Cepal, *Uma introdução à técnica de programação*, Celso Furtado teve duas oportunidades de programação prática, como ministro do Planejamento, elaborando, em 1962, o Plano Trienal 1963-65 e como formulador do projeto da Sudene e executor do mesmo, de 1960 ao golpe militar de 1964.

O Plano Trienal não chegou a ser executado, pela interrupção do golpe militar. Nele Celso intentou a adoção de políticas e medidas que compatibilizassem satisfatoriamente o equilíbrio das variáveis macroeconômicas com uma importante retomada do desenvolvimento. A não aplicação do Plano não permite se avalie a medida em que esses dois objetivos se revelassem reciprocamente compatíveis.

O que se pode dizer, relativamente ao intento de programação de Celso Furtado, é o fato de que ele se orientava, quanto aos seus

fins últimos, no sentido de transferir do produto para o processo de produção o esforço de incremento técnico da eficácia. Celso entendia que os países periféricos, como o Brasil, não se tinham engajado num verdadeiro processo de desenvolvimento e sim no de uma mera modernização, caracterizada pela crescente qualidade dos produtos e não por crescente eficiência na produção. Por outro lado, para atingir esse objetivo, Celso favorecia formas indicativas, não autoritárias nem compulsórias, mas eficazmente indutoras de programação, à semelhança do que faz a França.

A experiência de Celso Furtado na Sudene foi extremamente exitosa, embora curta. Como precedentemente referido, a taxa de desenvolvimento do Nordeste, a partir da Sudene, de insignificante que era se tornou superior à média do desenvolvimento nacional.

Observa-se que, depois da saída de Celso, a Sudene entrou num processo de gradual declínio, que culminou com a extinção do órgão, voltando o Nordeste a ser comandado pela espúria combinação de políticas de clientela com os latifundiários locais.

Atual relevância de Celso Furtado

O nacional-desenvolvimento de Celso Furtado estava impregnado de um profundo compromisso social, ademais de por uma crítica consciência ecológica. Celso se dava conta, com grande apreensão, da medida em que as correntes modalidades de desenvolvimento econômico se processam às custas de perigosa degradação da biosfera. Salientava, assim, a urgente necessidade de o progresso tecnológico ser encaminhado para substancial proteção da biosfera. A substituição de combustíveis poluidores por outros, como o hidrogênio, de efeitos não degradantes, era uma de suas preocupações, relativamente à civilização industrial.

Por outro lado, o desenvolvimento, para Celso, devia consistir num equilibrado processo de expansão econômica com elevação das condições de vida da população e significativa redução das diferenças sociais. Esse social-desenvolvimentismo de Celso o levou

a apoiar os governos de Juscelino Kubitschek e João Goulart e, mais tarde, de Luiz Inácio Lula da Silva. Deste esperava uma grande renovação econômica e social, que reconduzisse o Brasil a um acelerado desenvolvimento econômico, mas o fizesse priorizando o desenvolvimento social.

Como muitos que compartilhavam essa posição, Celso foi extremamente compreensivo com a linha adotada pelo governo Lula no curso do primeiro ano de seu mandato. Reconhecia a necessidade de acalmar os mercados internos e externos e de pôr em boa ordem a economia do país. Entendia, entretanto, que importava, concomitantemente, preparar-se um modelo alternativo, à semelhança do que, embora em distintas condições históricas e sociais, ele avia proposto no seu Plano Trienal. Esse modelo alternativo deveria ser técnica e politicamente preparado no curso do primeiro ano do governo Lula, de sorte a que se lhe pudesse dar início de execução a partir do segundo ano.

O fato de que nada disso foi feito pelo governo Lula, que prosseguiu, no curso de seu segundo ano e no do terceiro, na mesma linha de 2003, suscitou crescente apreensão em Celso. Manteve ele, todavia, até seu falecimento, a esperança de que o governo Lula ainda viesse a se encaminhar na direção de um desejável social desenvolvimentismo. Criticava, privadamente, a orientação do governo, mas abstinha-se de o fazer publicamente, para não contribuir para o fortalecimento das forças conservadoras.

E agora? Falecido Celso Furtado, que uso se pode dar a suas ideias e seus projetos social-desenvolvimentistas?

A questão com que presentemente se defronta o Brasil, como muitos outros países emergentes, é a de como compatibilizar o equilíbrio das principais variáveis macroeconômicas com a necessidade de um acelerado desenvolvimento econômico e social. O governo Cardoso, como o atual governo Lula se deparou, dentro das premissas no âmbito dos quais ambos se aprisionaram, com o fato de que o imperativo de equilíbrio macroeconômico

inviabilizava a formação de uma satisfatória margem de excedente para prioritárias inversões econômicas e sociais. Esse problema foi devidamente analisado Celso Furtado, quando mostrou à medida em que a industrialização substitutiva, nas condições dos países periféricos, com suas modestas taxas de poupança, mais cedo ou mais tarde esbarrava na incapacidade de satisfatória acumulação de capital. Ante essa barreira Celso propugnava uma mobilização da opinião pública que possibilitasse um significativo incremento da taxa doméstica de poupança, a exemplo dos países asiáticos.

Uma significativa elevação da taxa de poupança doméstica, quando não ocorre espontaneamente, é algo que se pode conseguir deliberadamente, por métodos indiretos ou diretos. Por via indireta, através de medidas que estimulem fortemente a poupança, para esse efeito destacando-se a adoção de poderosos incentivos fiscais, combinadamente com a de penalizações fiscais incidentes sobre o que se defina como excesso de consumo. Por via direta, através da adoção de um regime de poupança compulsória.

A poupança compulsória pode ser adotada através de várias modalidades, com maior ou menor taxa de autoritarismo. A modalidade menos autoritária é aquela que crie uma agência pública aplicadora, em projetos prioritários, da poupança compulsoriamente arrecadada. Esta será representada por títulos de poupança, de propriedade dos poupadores compulsórios rendendo, em benefícios destes, os rendimentos que resultem dos projetos em que tenha sido aplicada tal poupança.

Celso Furtado não chegou a abordar, expressamente, essa questão. Creio, não obstante, que se pode deduzir, do pensamento dele, que seria favorável às formas indiretas de incremento da poupança, admitindo, não obstante, em caso de estrita necessidade, razoáveis modalidades de poupança compulsória. É claro, no pensamento de Celso, a absoluta prioridade que dava ao desenvolvimento econômico-social, com ênfase no social.

Caberia agregar, complementarmente, a suposição de que o nacional-desenvolvimentismo de Celso, nas presentes condições geradas pelo processo de globalização, se converteria num regional-desenvolvimentismo. Algo em que, a partir de uma sólida, confiável e reciprocamente benéfica aliança do Brasil com a Argentina, conduzisse à consolidação de Mercosul e da Comunidade Sul-Americana de Nações, fazendo desta um grande sistema de desenvolvimento regional.

Concluiria salientando que Celso, expressamente, subordinava o equilíbrio macroeconômico, dentro de limites razoáveis – como, supostamente, algo que não permitisse oscilações superiores a 20% do PIB – à promoção do desenvolvimento econômico e social, com ênfase neste.

As ideias e os projetos de Celso Furtado são hoje mais relevantes e urgentes do que nunca. Nada seria mais desejável do que a aceitação, pelo presidente Lula, da imperiosa necessidade de se discutir, técnica e politicamente, a exequibilidade de um modelo alternativo ao neoliberal em curso, que conduzisse a um acelerado desenvolvimento econômico e social. Se tal não ocorrer, como infelizmente parece mais provável, o Brasil será levado a prolongar, por mais quatro anos, a estagnação de que é vítima desde a década de 1980. Ultrapassaria os limites desta palestra uma discussão, ainda que sumária, dos efeitos desse retardamento. Não se pode deixar de considerar, entretanto, que serão da maior gravidade e poderão comprometer, seriamente, a possibilidade de o Brasil preservar, nas atuais condições do mundo, seu próprio destino histórico e sua identidade nacional.

É imperioso e urgente voltar às ideias e aos projetos de Celso Furtado.

8. DEPOIMENTO SOBRE RÔMULO ALMEIDA (2005)*

A primeira coisa que é necessário salientar, quando se vai tratar de Rômulo Almeida, é caracterizar os traços básicos da sua personalidade. Rômulo é um dos casos mais extraordinários que eu conheço de dedicação ao serviço público. Eu costumava dizer: “Rômulo, você é um São Francisco do serviço público. O que São Francisco fez pelo cristianismo, você faz pelo serviço público brasileiro”.

E a característica dessa dedicação irrestrita, total, esclarecida, competente e ativa que ele tinha pelo serviço público era o de prestar o serviço anonimamente. Ele fazia de sorte que as coisas acontecessem e ninguém soubesse quem as promoveu.

O segundo governo Vargas foi o momento mais alto dos governos de Getúlio. Vargas foi o homem que percorreu, a meu ver, três fases muito diferenciadas, com essa enorme capacidade que ele tinha de sentir os ventos da época, o sentido de cada momento histórico e adaptar-se, como um camaleão, às condições daquele momento, evidentemente, tangido constantemente por sua enorme vontade de poder. Mas, por outro lado, mantendo, nas suas três versões de estadista, a mesma constante preocupação pelo desenvolvimento nacional, por uma modalidade nacional autônoma

* Originalmente publicado em SOUZA, José Carlos de Assis Aristeu. *A serviço do Brasil: a trajetória de Rômulo Almeida*. Rio de Janeiro: A. Souza, 2006.

de desenvolvimento. Foi, sem dúvida, o grande desenvolvimentista brasileiro.

Com isso, combinou-se admiravelmente bem a personalidade de Rômulo com a de Vargas, no seu segundo governo. Quando Vargas assumiu, democraticamente, por via eleitoral, o seu segundo governo, teve a preocupação de não ficar excessivamente dependente da orientação do seu ministro da Fazenda. Para dispor de condições de um diálogo crítico com este, resolveu criar uma Assessoria Econômica, junto à Presidência da República, que teria a capacidade de conduzir o diálogo dele com o ministro. Então, por indicação de Evaldo Lodi, presidente da Confederação Nacional da Indústria, escolheu Rômulo, que ele não conhecia. Muito rapidamente, entretanto produziu-se uma completa identificação entre ambos.

O que Vargas não pôde deixar de ter apreciado é o fato de que Rômulo reunia, a uma extraordinária competência e capacidade de trabalho, um permanente esforço de anonimato. Ninguém sabia que aqueles projetos que Vargas apresentava como sendo da Presidência da República eram projetos elaborados por Rômulo Almeida e sua equipe. Entre as inúmeras coisas que Rômulo preparou e que marcaram definitivamente o êxito do segundo governo Vargas, figuram: o projeto da Eletrobras, o projeto da Petrobras, o projeto do Carvão Nacional, o projeto do Banco do Nordeste e o projeto da Capes. Esses cinco são os de que eu tenho notícia. Possivelmente há mais coisas que eu desconheço.

Começemos pelo mais, digamos, fora da série, que foi o da Capes, que é um projeto educativo e cultural. Rômulo compreendeu a necessidade de que se criasse no governo federal uma instância dotada de recursos que permitissem a capacitação de gente qualificada para o serviço público e, de modo geral, para o Brasil. Então a ideia da Capes – Campanha de Aperfeiçoamento do Servidor Público –, era recrutar pessoas habilitadas, mas ainda suscetíveis de aperfeiçoamento e lhes proporcionar esse aperfeiçoamento,

no país ou no exterior, através de bolsas, de projetos de estudo, etc., o que funcionou admiravelmente bem, tornando-se uma das agências significativas do desenvolvimento cultural e educacional do nosso país.

O Banco do Nordeste era uma coisa local. Rômulo, baiano, compreendeu a necessidade de que houvesse no Nordeste um equivalente do BNDES para fins regionais, com capacidade de fazer financiamentos locais e assim elaborou um projeto de banco que foi aprovado pelo Presidente e pelo Congresso e, do qual ele veio a ser o primeiro presidente.

O Plano do Carvão Nacional era um plano que tinha por finalidade dar apropriada utilização às importantes jazidas carboníferas de Santa Catarina. Estas, entretanto, continham algumas substâncias que dificultavam o seu emprego siderúrgico. O Plano do Carvão Nacional consistiu num projeto para o beneficiamento desse carvão, depurando-o dos elementos que tornavam seu emprego siderúrgico desaconselhável e, com isso, gerando um carvão economicamente utilizável. Rômulo mostrou que o custo de beneficiamento do carvão de Santa Catarina era incomparavelmente menor do que a importação de carvão estrangeiro de boa qualidade. Então fez-se um aproveitamento inteligente de uma matéria-prima nacional, que a tornou competitiva com o seu equivalente estrangeiro, a custos menores e utilizando um recurso nacional, o que é extremamente interessante e até hoje está funcionando.

Quanto aos dois grandes projetos: o da Eletrobras e o da Petrobras. É preciso dizer que, em ambos os casos, Rômulo entendeu que essas atividades produtoras de insumos fundamentais para a economia, o petróleo e a eletricidade, fossem necessariamente, nacionais e preferivelmente públicas, para que o espírito de ganância na produção dessas comodidades não encarecesse o seu preço. Com tais iniciativas foi possível proporcionar ao país matérias-primas fundamentais, como energia elétrica e energia

petrolífera, a preços razoáveis, suscetíveis, portanto, de alimentar uma indústria competitiva. Essa foi a ideia básica de Rômulo.

Dentro dessa concepção, ele fez planos para um sistema gerador de energia elétrica utilizando o gigantesco potencial hidráulico brasileiro, o que tornou o Brasil talvez, hoje, o país do mundo que tem mais barata energia, uma vez que 90% ou mais da sua energia é hidráulica, com um aproveitamento muito inteligente das quedas d'água disponíveis no país. A outra iniciativa, audaciosa e muito mais controversa do que a da Eletrobras, foi a de instituir uma agência pública que tivesse a capacidade de fazer a prospecção, a exploração e o refino do petróleo, de sorte a dotar o país de uma possível autonomia em matéria de petróleo. Observe-se que, naquele tempo, o petróleo estava longe de atingir as cifras astronômicas a que chegou (hoje se encontra em torno de 70 dólares o barril). Ele já era uma utilidade muito cara e que pesava de uma maneira muito séria sobre os orçamentos cambiais brasileiros, gerando uma importante dependência do Brasil de fornecimentos externos. A ideia de uma agência que fosse capaz, dentro de um prazo não demasiadamente longo, de gerar o quanto de derivado de petróleo que o país necessitava era absolutamente correta. Essa ideia foi muito combatida, evidentemente, pelos defensores do capital estrangeiro; e depois de uma tramitação, que foi objeto de amplíssima discussão nacional, resultou no projeto da Petrobras que veio a ser aprovado pelo Congresso.

É interessante se dizer que, de todas as iniciativas de Rômulo, talvez a que teve mais êxito histórico foi, exatamente, a Petrobras. Ela se revestiu de tal significação, que mesmo com essa mania ideológica de privatização que, lamentavelmente, afetou este país, a Petrobras dela se livrou porque foi uma empresa que teve um êxito internacional superior a todas as competidoras estrangeiras. Qual é a outra que explora petróleo submarino a três mil metros de profundidade? Não tem Shell, não tem nenhuma concorrente que tenha tido a capacidade tecnológica que a Petrobras revelou, a partir de conhecimentos brasileiros e da gradual especialização de

nossos geólogos no desenvolvimento de uma tecnologia própria. A Petrobras é um sucesso total, de tal maneira que a onda de privatização não teve capacidade de derrubar esse grande projeto. E hoje, graças ela, o Brasil não está sofrendo o embate, que é devastador, do preço do barril, o que teria afetado profundamente a economia brasileira. Ao contrário, estamos praticamente autossuficientes e creio que dentro de um par de anos, não mais que isso, começamos a ser exportadores de excedentes de petróleo.

Isto tudo foi objeto de estudos feitos por Rômulo Almeida, na Assessoria Econômica que ele montou anonimamente, de uma maneira totalmente discreta. Entregou ao presidente Vargas, o resultado de seus trabalhos, que fez deles a utilização política que tinha todo o direito de fazer. Mal se sabe, no conjunto do país, que a Petrobras é Rômulo Almeida, “alfa e ômega”, da totalidade do projeto.

Essa grande figura, depois isso, naturalmente exerceu várias outras atividades, como exemplo, ele foi um dos “Sete Sábios” da Aliança para o Progresso. Era uma pessoa extremamente respeitada, reconhecida, apesar de seu “franciscano” recolhimento, desse anonimato deliberado com que servia o país, por amor à pátria e não para projeção pessoal.

A equipe de Rômulo era de gente da melhor qualidade, todos eles marcados por essa ideia de profundo sentido público, de devoção ao Estado, desinteressadamente. Gente, entretanto, muito mal paga. Lembro-me que, em certo momento, Jesus Soares Pereira (ele era de Alagoas ou Sergipe, não me recordo), membro da equipe de Rômulo, precisou ir ao seu estado mas, como os outros, tinha uma remuneração ridícula, trabalhando por amor à pátria. Nessas condições, pediu ao almirante Lúcio Meira, que lhe desse uma passagem gratuita num cargueiro, para que ele pudesse ir ao Nordeste. Lúcio se espantou e disse: “Mas como? Uma pessoa como o senhor tem direito a uma passagem de primeira classe no Lloyd Brasileiro”. E lhe deu a passagem, que Soares Pereira não tinha

dinheiro para comprar, porque trabalhava de graça. É assim esse Rômulo de que estou falando. Sendo uma pessoa extraordinária, foi também um homem alegre, de excelente companhia. Tive por ele grande amizade e admiração.

Há uma anedota interessante de Francisquinha, sua esposa, que era uma mulher encantadora, infelizmente também já falecida, em que ela dizia que foi convidada para assistir à inauguração de uma estátua do Rômulo. Quando o orador disse: “Aqui está a estátua de Rômulo Almeida, essa figura de pai exemplar, de marido extraordinário, de homem de família, etc., etc.”, ela disse: “Não conheço esse homem”. Agora, quando depois ele disse: “Aqui está Rômulo Almeida, um herói da pátria, um grande servidor público...”, ela disse: “Ah, esse eu conheço”.

9. ORTEGA Y GASSET: VIDA E OBRA (2005)*

I. Introdução

Circunstância e vida

Constituiu, para mim, motivo de particular satisfação a oportunidade de participar, na companhia de eminentes confrades, da Mesa Redonda sobre Ortega, que a Academia Brasileira de Letras promoveu, em 15 de setembro de 2005, quando se recordavam 50 anos de seu falecimento.

Foi Ortega o grande mestre de minha juventude, a que devo minha introdução ao mundo da cultura e às ideias contemporâneas. Entre meados dos anos 40 e princípios da década seguinte li toda a obra então publicada e tive a fortuna de um encontro com ele, em Madri, no curso de uma tarde, em 1952.

Mal chegado a Madri, telefonei para Ortega dizendo-lhe que era um jovem intelectual brasileiro que havia lido toda a sua obra publicada e por ele tinha a maior admiração. Estimaria, assim, se tivesse um momento disponível, ter o prazer de cumprimentá-lo.

* Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras, em 15 de setembro de 2005, durante a mesa-redonda "Cinquentenário da morte de Ortega y Gasset". Originalmente publicada na *Revista Brasileira (ABL)*, v. XII, n. 46, 2005, p. 125-156.

Ortega me respondeu da forma a mais cordial, me convidando a me encontrar com ele *ahorita*. Foi um encontro extraordinário. Eu queria comentar a obra dele mas Ortega me disse: *Olvídese de lo que escribí. El importante es lo que digo ahora*. E assim atravessamos toda uma tarde, com uma admirável exposição de suas ideias sobre o mundo e a vida. Recordo-me de uma frase particularmente interessante de Ortega que me disse que, quando jovem, pretendia ser toureiro. A vida, entretanto, o levara para outros rumos. Comentou que se contentava com o fato de que “el filósofo es un toreador de ideas”.

Parece-me necessário, ao tratar do filósofo da circunstância e da razão vital, iniciar estes comentários assinalando os mais importantes aspectos das condições em que se desenvolveu seu pensamento.

Ortega dizia de si mesmo que nascera sobre uma rotativa¹. Professor, conferencista e ensaísta, foi sempre um homem voltado para o seu momento e para a análise de sua circunstância. Era “O Espectador”, o analista de tudo o que ocorria, às vezes engajado, às vezes puro intérprete do sentido das coisas. Filho de um diretor de *El Imparcial*, José Ortega Munila (1856-1922) e neto do fundador daquele diário, Eduardo Gasset y Artime, dedicou à imprensa parte considerável de seus escritos. Ademais, levado pelo que considerava um requisito tático da comunicação de ideias, nas condições espanholas de seu tempo – mas que antes de tudo, a meu ver, era uma expressão de sua personalidade – Ortega foi sempre um dialogador com sua circunstância. Daí, por um lado, o sentido de relevância que transmite sua obra, que não se deixa nunca extraviar pelo abstrato formal ou pela ociosidade intemporal. Daí, igualmente, o fato de que mesmo seus trabalhos mais sistemáticos tenham sempre o caráter de uma reflexão urgente, feita entre dois

1 Para indicações biográficas sobre Ortega *vide* MARÍAS, Julián. Ortega. *Revista de Occidente*, 1960 e SALMERÓN, Fernando. *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México: El Colégio de México, 1959. Vide, ainda, LUZURIAGA, Lorenzo. Las fundaciones de Ortega y Gasset. In: *Homenaje a Ortega y Gasset*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1958.

apressados momentos de vida, na qual revela, como se fossem anotações para um futuro desenvolvimento, suas grandes intuições e sua visão do mundo.

Nascido em 9 de maio de 1883, Ortega tem como imediatos predecessores, em seu país, a famosa Geração de 1898. A geração que se viu bruscamente defrontada, naquele fatídico ano, com a humilhante derrota na guerra com os Estados Unidos, a perda do Império e a constatação de que os mitos de grandeza de que ainda se alimentava vinham, desde muitos séculos, se apartando cada vez mais da realidade espanhola e mundial². Essa constatação do subdesenvolvimento da Espanha e de seu terrível atraso, material e cultural, suscitou no país a emergência dos dois modelos de reação ao declínio nacional de que nos fala Toynbee: o zelotista e o herodiano³. O que reage à constatação de sua inferioridade cultural, crispando-se sobre as próprias tradições, e o que busca superá-la, incorporando os elementos da cultura dominante. Esses dois modelos, igualmente fatais em suas formas ingênuas ou vulgares, comportam uma versão superadora: a do zelotismo ilustrado, cujo tradicionalismo se exerce num nível superior de entendimento do mundo, e a do herodianismo crítico, cuja incorporação dos valores alienígenas se realiza de forma autonomamente seletiva, em função de uma lúcida consciência da própria realidade.

Na Espanha de após 1898, essas duas formas superiores de zelotismo e de herodianismo foram encarnadas, respectivamente, por Unamuno e por Ortega. Unamuno aspira a uma redenção da Espanha nela restaurando, castiçamente, o sentimento trágico da vida. Ortega considera que hispanidade não é um objetivo, mas uma perspectiva. O objetivo é a construção de uma moderna sociedade europeia ocidental, não apenas, nem mesmo predominantemente, em sentido técnico, mas no sentido de um superior entendimento

2 Sobre a geração de 1898 vide ENTRALGO, Pedro Lain. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Estanislao Masiá Alonso, 1945.

3 Cf. TOYNBEE, Arnold. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1934-1961, v. VIII, p. 580 e ss.

do mundo e da instauração de condições que conduzam a um autêntico projeto próprio.

Esse compromisso duplo, com a Espanha e com o universalismo da cultura europeia, marcarão toda a vida e a obra de Ortega. Às vezes, o sentido da absoluta urgência em fazer algo levam-no a um engajamento político concreto, mais militante que partidário, como em 1914, com a Liga de Educación Política de España, na crise de pré-guerra da monarquia espanhola. Ou ainda, em 1930, com a Agrupación al Servicio de la República, quando soçobra a monarquia e emerge, como um sonho e uma utopia, um projeto de república. Mais frequentemente, entretanto, Ortega trabalha sobre o prazo longo como educador de seu povo, a partir de sua profunda convicção de que importa, antes de tudo, compreender lucidamente o mundo, para nele operar. Essa alternância entre o engajamento partidário e o distanciamento crítico configurará as principais fases da existência de Ortega.

Os anos de 1898 a 1910 correspondem ao seu período formativo. O licenciamento em filosofia, na Universidade de Madrid, de 1898 a 1902. A seguir, seu doutoramento em 1904, que se conclui com uma tese sobre *Os terrores do ano mil*. Depois, com intermitência, os estudos na Alemanha, de 1905 a 1910, passando pelas Universidades de Leipzig, Berlim e, principalmente, a Marburgo de Hermann Cohen.

Essa imersão na cultura alemã, notadamente no neokantismo de Cohen, foi de decisiva importância para Ortega. Por um lado, como declararia, por lhe dar sólida disciplina intelectual e rigorosos instrumentos de análise. Ademais, porque, “para superar o kantismo há que passar por ele” e foi através de seus estudos com Cohen e de seu diálogo com Kant que, por necessidade de transcender as barreiras do idealismo, sem recair no realismo ingênuo, foi Ortega levado a suas concepções da razão vital e do perspectivismo.

Definitivamente instalado em Madri, a partir de 1910, abre-se para Ortega uma fase de iniciação e de primeiro engajamento. Professor de metafísica da Universidade de Madri, a partir de 1910, cedo conquista crescente reputação de competência, originalidade e brilho. *Adão no Paraíso*, uma versão de suas ideias, surge em 1914. Desse ano também datam as *Meditações do Quixote*. E nesse mesmo ano ocorrerá seu primeiro engajamento político, fundando a Liga de Educación Política de España, cuja plataforma programática é seu estudo sobre *Velha e nova política*. A *Revista España*, fundada em 1915, exprime o mesmo propósito de engajamento.

Cedo, entretanto, sentiu Ortega que as limitações conjunturais e táticas de todo engajamento político concreto se constituíam em barreiras para sua vontade de verdade, de lúcida e geral compreensão das coisas. Com a fundação, em 1916 de *El Espectador* – uma publicação seriada sem rigidez de periodicidade –, retoma Ortega suas distâncias de observador interessado, mas crítico, em relação ao curso dos eventos. E retoma seu diálogo filosófico com o universalismo ocidental. Espanha Invertebrada, de 1921 e a fundação, em 1923 da *Revista de Occidente*, marcam essas posições.

O colapso da monarquia, em 1930, e o possível projeto de uma grande república reconduzem Ortega à militância. Funda em 1930, a *Agrupación al Servicio de la República* e, como deputado, participa com um grupo de intelectuais dos trabalhos das Cortes.

Novamente as limitações do concreto político se revelam inaceitáveis para Ortega, que abandona o parlamento e retorna a seus escritos. *A rebelião das massas* e *A missão da universidade*, em 1930. *Goethe desde dentro* e *Guilherme Dilthey e a ideias da vida*, em 1932. No ano seguinte, *Em torno a galileu*.

A radicalização da política espanhola, entre uma direita que se torna fascista e uma esquerda que se sectariza, leva Ortega às piores apreensões. Homem do logos, para quem a vida é liberdade e entendimento, considera que, a partir de certo grau de intolerância,

o silêncio é a única resposta do intelectual. Prefere, assim, se exilar da Espanha, durante os conturbados anos de 1936 a 1945. Durante esses anos, entende que as condições não permitem uma reflexão política válida. Mas se mantém filosoficamente ativo, escrevendo algumas de suas principais obras. *Ensimismamento e alteração*, em 1939. *Ideias e crenças*, em 1940. No ano seguinte, *Estudos sobre o amor e história como sistema*.

De regresso à Espanha, leva a cabo, em 1948, seu último intento de constituir um centro mais estável de inovação e difusão de ideias, o Instituto de Humanidades, onde reúne pensadores afins, discípulos e um grande público interessado em seu pensamento. Ali produz seus últimos trabalhos, até seu falecimento, em 1955.

Influência de Ortega

Muitos anos antes de sua morte, Ortega já havia consolidado sua reputação como o mais importante filósofo espanhol, desde Suárez (1548-1617), e um dos mais importantes pensadores contemporâneos.

É certo que algumas das características de sua obra, a que me referi, e que lhe dão a fisionomia de um tratamento preliminar – que as circunstâncias e a personalidade de Ortega não o levam nunca a reelaborar – conduziram alguns críticos a subestimar a importância de sua contribuição⁴. Desmentem esse entendimento superficial da obra de Ortega, entretanto, o fato de que, ademais de haver criado uma escola de pensamento, em que se situam os melhores filósofos espanhóis contemporâneos, deixou Ortega uma influência perdurável, e de sentido universal, que se faz sentir em múltiplos ramos das disciplinas humanísticas. É uma questão

4 Vide entre outros, IRIARTE, Joaquim. *Ortega y Gasset: su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y Fé, Madrid, 1942; VILLASEÑOR, José Sánchez. *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. México, DF: Edit. Jus, 1943; GIRONELLA, Juan Roig. *Filosofía y vida: cuatro ensayos sobre actitudes*. Barcelona: Barna, 1946; BARBERA, Juan Sáiz. *Ortega y Gasset ante la crítica*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1950. Vide também, contestando os três primeiros críticos: MARÍAS, Julian. *Ortega y tres antipodas: un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1950.

aberta ao debate e constitui um tema, tipicamente orteguiano, de filosofia da filosofia, saber em que medida é possível, nas condições contemporâneas, formar-se uma escola filosófica dotada de verdadeira universidade e permanência, como ocorreu, na história do pensamento ocidental, de Sócrates a Hegel ou Marx. Pode dar-se que o perspectivismo de que nos fala Ortega, implique, como uma das características essenciais da cultura de nossa época, na descontinuidade e segmentaridade de todas as atuais visões do mundo. É observável, por outro lado, por motivos que nos explica a sociologia do conhecimento, e correspondem ao circunstancialismo de Ortega, que o impacto intelectual das ideias é condicionado pelo *status* cultural de que gozam as pessoas e os meios de onde emergem tais ideias.

Para um filósofo que surge em um país como a Espanha, cuja responsabilidade intelectual estava exclusivamente vinculada a um *Siglo de Oro* de há três séculos atrás, e que, em vez de transmigrar para alguma das grandes universidades do mundo, que o acolheriam de braços abertos, fez de sua opção pela Espanha um dos elementos básicos de seu próprio modo de ser e de ver as coisas, o impacto e Ortega e a perduração de sua influência são, realmente, extraordinários.

Essa influência, ademais de íntegra e direta, com relação a seus discípulos mais próximos, como Julián Marías, ou Joaquín Xirau, se faz sentir, em sentido mais amplo, mais do que como um conjunto sistêmico de teses, como uma influência de perspectiva e um modo de ver as coisas⁵. E a essa mesma influencia se deve em grande parte, sem subestimar outras contribuições, o fato de que

5 Sobre a influência de Ortega, vide MARIÁS, Julián. Ortega. In: op. cit.; *La Escuela de Madrid*, Buenos Aires: Emecé Editorial, 1959. Vide ainda: MORENTE, Manuel Garcia. El lema de nuestro tiempo. *Revista de Occidente*, n. 5, 1923, p. 201-2017; CURTIUS, Ernst Robert. José Ortega y Gasset. *Europäische Revue*, 1926; Ortega, *Mercur*, v. 3, n. 5, 1949; STARKIE, Walter. A Philosopher of Modern Spain. *Contemporary Review*, n. CXXIX, 1926; ESTEIRICH, J. Le schéma des crises, *Nouvelle Revue Française*, n. 341, 1943, p. 565-574; CORRAL, Luis Díez del. Ortega ante el Estado, *Revista de Estudios Políticos*, n. 69, 1953, p. 3-22; BATALLION, Marcel. José Ortega y Gasset (1886-1955), *Bulletin Hispanique*, v. 58, n. 1, 1956, p. 105-106; CHASCALÈS, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. Paris: PUF, 1957.

a Espanha contemporânea se tenha culturalmente reaproximado do núcleo central da Europa, anos antes de seu recente desenvolvimento econômico e político a habilitar ao ingresso na CEE. Voltarei a esta questão no final do presente estudo.

II. Temas centrais

Sistema e esquema

A obra de Ortega se apresenta de forma bastante fragmentária. Pululam os artigos de jornal e os estudos sucintos para conferências e revista e mesmo seus livros de maior fôlego têm um caráter de ensaio e condensado número de páginas. Trata-se, no entanto, em seu conjunto, de uma obra volumosa. A edição, algo seletiva, das *Obras completas* [O.C.], por *Revista de Occidente*, em 1946-47, tem seis alentados volumes. A estes se seguiram, depois da morte de Ortega, sete volumes (menor dimensão) das obras póstumas.

Na verdade, o aspecto fragmentário da obra de Ortega tem mais a ver com a forma de apresentação do que com a substância de seu pensamento. “O sistema é a honestidade do pensador”, diz Ortega (O.C. I, p. 115) falando de Hegel e de si mesmo. Ortega considerava, com razão, que seu pensamento era sistemático. Isto porque, como Hegel, embora em diferentes termos, tinha uma visão globalista da realidade e considerava que só se pode entender a parte no âmbito do todo. Essa visão sistemática da realidade o conduziu a se concentrar em um certo número de temas fundamentais, em torno dos quais gravita toda a sua obra. A sistematicidade orteguiana, entretanto, se encontra na sua visão do mundo, não na forma de exprimi-la. Tampouco o conduz a posições rígidas ou dogmáticas, antes o levando a examinar, sob diferentes aspectos e perspectivas, a mesma problemática central.

Pensador sistemático, Ortega é um autor esquemático. Essa esquematicidade, entretanto, não é da linguagem. Escritor de prosa nervosa, mas fluida, nunca sacrifica o estilo à pressa, embora viva

com imensa pressa, porque a vida é o seu absoluto e ele, sabendo-a efêmera, quer tudo ver e tudo compreender. Daí seu esquematismo intelectual. Exprime-se sempre com elegante clareza. Mas não tem, interiormente, tempo para elaborar completamente suas ideias, dando à exposição destas um tratamento acabado. O que lhe importa é compreender as coisas e fixar, num rápido esquema intelectual, seu entendimento delas. O que é sistemático é o seu entendimento da realidade, não o tratamento da explicação. Donde essa particular combinação, em Ortega, de esquematismo intelectual com sistematicidade temática, tudo isso vazado numa prosa em que o sentido de urgência, do homem e de seus temas, se exprime sempre com fluidez e graça.

Essa sistematicidade de sua visão do mundo leva Ortega, como disse, a gravitar em torno de um limitado número de temas. *O tema de nosso tempo*, título de um de seus principais livros, é também o tema central do próprio Ortega, o tema da razão vital. Essa razão vital conduz, por um lado, ao perspectivismo como condição de relacionamento do homem com o mundo. Por outro lado, à razão histórica, que é a razão vital no curso do tempo e para os homens em seu conjunto. A razão vital, ademais, é a razão que dá razão da vida, de como se a pode e deve viver: vida nobre ou vida vulgar, vida dotada de projeto e comandada pelo ímpeto da transcendência, no amar e no servir, ou vida passiva, intransitiva, reduzida à própria fisiologia.

A oposição psicológica e ética entre o nobre e o vulgar, o transcendente e o intransitivo, o pessoal e o coletivo anônimo, leva Ortega, em seus estudos sociológicos, a opor, como diz o título de uma de suas obras póstumas, *O homem e a gente*. E o leva também, em suas incursões na área da ação política, a ver no verdadeiro político – como por exemplo, Mirabeau – não somente o homem que tem uma relevante proposta coletiva a fazer a sua sociedade e a formula em termos apropriados às circunstâncias, mas também e

muito particularmente, o homem dotado de um grande ânimo, de um terrível impulso vital, apto a mover a ele próprio e aos demais.

A razão vital

O tema central de Ortega é a razão vital. A razão vital é o logos concreto, inserido na vida e não reduzido a uma forma abstrata e pura, como a razão físico-matemática. A razão vital é a razão da vida, no duplo sentido de orientar nossa vida no mundo – saber a que ater-se e de orientar-nos no entendimento do mundo, através de nossa vida, que é a realidade radical, aquela em que radicam todas as demais.

O raciovitalismo orteguiano representa um esforço para superar as barreiras do idealismo kantiano sem recair no realismo ingênuo. O realismo, para Ortega, se apoia no preconceito arbitrário de supor que as coisas constituem a realidade e a esgotam. E que o espírito captura fielmente a essência das coisas. A verdade, entretanto, é que o espírito – como o compreenderam os idealistas – não é um mero espelho neutro e passivo, que se limite a refletir as coisas. Em contrapartida, o idealismo confunde a parte com o todo. Se é certo que o mundo exterior só pode ser captado por uma operação do sujeito cognoscente, que constitui a coisa em objeto do conhecimento, as coisas, por seu lado, não são produzidas pelo sujeito, e este não poderia existir com independência delas. A realidade não é nem o mundo nem o eu, mas sim a coexistência do eu e do mundo, o sujeito afrontando o mundo e o mundo pressionando sua consciência.

Esse reciprocamento constitutivo relacionamento homem-mundo, através da vida, conduz Ortega a integrar o sujeito e sua circunstância. “Eu sou eu e minha circunstância”, na sua frase lapidar.

As circunstâncias são as coisas – ademais dos outros homens e dos produtos do homem. Mas o homem não é uma coisa, nem a vida é uma coisa. A vida ocorre entre coisas e as coisas se dão na

vida. “Todas as coisas, sejam o que forem, são meras interpretações que [o homem] se esforça a dar ao que encontra. O homem não encontra coisas, senão que as põe supõe. O que encontra são puras dificuldades e facilidades para existir” (“História como sistema”, O.C. VI, p. 32).

Opostamente às coisas, que existem na circunstância e se dão na vida, como dificuldades ou facilidades para o homem, este não é uma coisa, mas um projeto ou um drama. “O drama é o seu projeto”. O homem é aquilo que ele faz de si mesmo. Sua vida, é um drama.

O homem não é seu corpo, que é uma coisa, nem sua alma, psique, consciência ou espírito, que é também uma coisa. O homem não é coisa nenhuma, senão um drama – sua vida, um puro e universal acontecimento que acontece em cada qual e que em cada um não é, por sua vez, senão acontecimento (idem, p. 32).

Por isso, diz Ortega, sendo a vida um drama, o que seria sua substância é sua substância é seu argumento. E o homem, fazendo-se a si mesmo, a partir de um *script* que ele próprio compõe, “é novelista de si mesmo, original ou plagiário” (idem, p. 34).

Essa condição de ser inconcluso, que se fez a si próprio, é fundamento da liberdade humana. Uma liberdade a que o homem está condenado, por não ter outro remédio senão o de estar constantemente optando e, nesse processo, se autoconfigurando.

A liberdade não é uma atividade que exercita um ente, o qual, por si e antes de exercitá-la, já tivesse um ser fixo. Ser livre que dizer carecer de identidade constitutiva, não estar adscrito a um ser determinado, poder ser outro diferente do que se é e não poder instalar-se de uma vez para sempre nenhum ser determinado. O único que há de ser fixo e instável no ser livre é sua constitutiva instabilidade (idem, p. 34).

Perspectivismo

Como a vida é a realidade radical, aquela em que radicam todas as demais realidades, ou seja, é ao mesmo tempo, o estar do mundo em nós e nosso estar no mundo, as coisas – que imediatamente se apresentam como dificuldades ou facilidades para a vida – se constituem no âmbito desta. Por isso as coisas são eventos na vida, e se apresentam sempre na perspectiva do sujeito vivente, dentro de sua circunstância.

A teoria da perspectiva, para Ortega, constituía uma dimensão fundamental de sua visão do mundo. O mundo, precisamente, para ele se dá sempre em perspectiva, no seu conjunto, constitui a agregação de todas as perspectivas, no espaço e no tempo. Esse perspectivismo abrange a totalidade das formas de compreensão do mundo, desde as espontâneas, da vida corrente, até às eruditas, da física ou da história. Na realidade de Einstein, Ortega saudou a expressão cientificamente mais sofisticada do perspectivismo físico-cosmológico. Em Dilthey, como teórico da História e nos grandes historiadores, como Mommsen, Burckhardt ou Rostovtzeff, as mais altas manifestações do perspectivismo histórico.

O perspectivismo, ou teoria do ponto de vista, significa para Ortega que toda realidade se constitui a partir de uma radicação vital. Estritamente, na vida individual de um homem, num momento dado e numa dada circunstância. Em sentido amplo, na perspectiva de uma sociedade, de uma cultura, de uma civilização.

Cada vida é um ponto de vista sobre o universo. Em rigor, o que ela vê não o pode ver outra. Cada indivíduo – pessoa, povo, época – é um órgão insubstituível para a conquista da verdade. É assim que esta, que por si própria é alheira às variações históricas, adquire uma dimensão vital. Sem o desenvolvimento, a mudança perpetua e a inesgotável aventura que constituem a vida, o universo, a onímoda verdade, se quedaria ignorado (O tema de nosso tempo. In: *O.C.* III, p. 200).

Na obra acima referida Ortega, em continuação, observa:

O erro inveterado consistia em supor que a realidade tinha por si mesma, e independentemente do ponto de vista que sobre ela se tomasse, uma fisionomia própria. Pensando assim, está claro, toda a visão dela a partir de um ponto de vista determinado não coincidiria com esse seu aspecto absoluto e, portanto, seria falso. O caso, entretanto, é que a realidade, como uma paisagem, tem infinitas perspectivas, todas igualmente verídicas e autênticas. A única perspectiva falsa é a que pretende ser a única. Ou, dito de outra maneira: o falso é a utopia, a verdade não localizada, vista desde nenhum lugar. O utopista – e isto tem sido em essência o racionalismo – é o que mais erra, porque é o homem que não se conserva fiel a seu ponto de vista, que deserta seu ponto de vista (idem, p. 200).

O perspectivismo, para Ortega, não conduz ao cepticismo, mas a um realismo crítico. A perspectiva não é ilusória, é a própria realidade. A partir da perspectiva própria a cada homem, na sua vida e dentro de sua circunstância, o perspectivismo lhe proporciona seu correto relacionamento com o mundo. Dentro dessa perspectiva primária ou básica, as diversas formas válidas de saber – científica, filosófica ou pragmática – proporcionam aos homens, nas condições de seu tempo, critérios para selecionar apropriadamente perspectivas secundárias, de acordo com os objetivos em vista: científico- tecnológico, estético ou pragmático.

A razão histórica

A razão histórica, para Ortega é a razão vital concebida no tempo ou relativamente a conjuntos humanos. Distingue-se da razão físico-matemática porque compreende a realidade de forma narrativa, no seu acontecer.

Para compreender algo humano, pessoal ou coletivo, é preciso contar uma história. Este homem, esta nação, faz tal coisa e é assim porque antes fez tal outra coisa e foi de tal outro modo. A vida só se torna um pouco transparente ante a razão histórica (História como sistema. In: *O.C.* VII, p. 35).

O homem é o que lhe ocorreu, o que fez. [...] O homem não tem natureza, tem história. [...] Porque não se pode esclarecer o ontem sem o anteontem, e assim sucessivamente, a história é um sistema [donde o título da obra] – o sistema das experiências humanas, que formam uma cadeia inexorável e única (idem, p. 43).

O descobrimento, por Ortega, da razão histórica e da historicidade da razão constituía, para ele, sua contribuição mais importante, culminando as construções teórico-metodológicas da razão vital e do perspectivismo. Esse mérito, ele o dividia com Dilthey, de cujos estudos declarava não estar ciente, quando de suas próprias elaborações sobre a matéria. Com a razão histórica, entendia Ortega haver superado o dilema razão-história que se perpetuava desde os gregos. Em suas próprias palavras:

Até agora, o que havia de razão não era histórico e o que havia de histórico não era racional. A razão histórica e, portanto, *ratio*, logos, rigoroso conceito. Convém que sobre isto não se suscite a menor dúvida. Ao se opor à razão físico-matemática não se trata de conceder licenças de irracionalismo. Ao contrário, a razão histórica é ainda mais racional que a física, mais rigorosa, mais exigente que esta. A física renuncia a entender aquilo de que fala. É mais: faz desta ascética renúncia seu método formal, e chega, por isso mesmo, a dar ao termo entender um sentido paradoxal, contra o qual já protestava Sócrates quando, no Fédon, nos refere sua educação intelectual, e atrás de Sócrates todos os filósofos até fins do século XVIII, data em que se estabelece o racionalismo empirista. Entendemos da física a operação de análise que executa ao reduzir os fatos complexos a um repertório de fatos mais simples. Mas estes fatos elementares e básicos da física são ininteligíveis. E é inevitável

que assim seja, posto que se trata de um fato. A razão histórica, em troca, não aceita nada como mero fato, senão que fluidifica todo o fato no fieri de que provém: vê como se faz o fato. Não crê esclarecer os fenômenos humanos reduzindo-se a um repertório de instintos e “faculdades” – que seria, em efeito, fatos brutos, como o choque e a atração – senão que mostra que o homem faz com esses instintos e essas faculdades, e inclusive nos declara como vieram a ser esses “fatos” – os instintos e as faculdades – que não são, claro que está, mais do que ideias – interpretações – que o homem se fabricou em certa conjuntura do seu viver (idem, p. 49-50).

Componentes do homem

A filosofia de Ortega conduz a uma específica antropologia filosófica e, por sua vez, nela baseia seu entendimento da conduta humana e, conjuntamente com outros elementos, e por sua vez, nela baseia seu entendimento da conduta humana e, conjuntamente com outros elementos, sua ética e sua teoria dos valores. A antropologia filosófica, tratada de forma explícita, não é um tema recorrente, na obra de Ortega, como seus demais temas centrais. Ainda que envolvendo, com frequência, o problema dos estratos componentes da realidade humana, Ortega se ocupa, sistematicamente, da questão – depois de a haver abordado em um curso de conferências – em seu ensaio de 1924 sobre “Validade, alma, espírito” (publicado no volume V de *El Espectador* e reproduzido no volume II de suas *Obras completas*).

Em síntese, Ortega entende o homem como um processo teleológico, misto de coisa e de não-coisa, que consiste na fusão, em um indivíduo corporalmente delimitado e incorporeamente caracterizado por uma personalidade, de três estratos: vitalidade, alma ou pneuma, espírito ou *nous*.

A vitalidade, que se insere no organismo mas exprime sua fusão com a psiquê, é uma dimensão universal, que assume características próprias em cada indivíduo, mas participa do

processo geral da vida. A vitalidade configura o intracampo, o campo desde dentro. “Cada um de nós é antes de mais nada uma força vital: maior ou menor, abundante ou deficiente, sadia ou enferma. O resto de nosso caráter dependerá do que seja nossa vitalidade” (O.C. II, 447-8). Mais adiante, dirá: “Esse fundo de vitalidade nutre todo o resto de nossa pessoa, e como uma seiva animadora ascende aos cimos do nosso ser”. Não é possível, em nenhum sentido, uma personalidade vigorosa, de qualquer ordem, que seja – moral, científica, política, artística, erótica – sem um abundante tesouro dessa energia vital acumulada no subsolo de nossa intimidade, que designei de “alma corporal” (O.C. II, p. 452).

Se a vitalidade constitui a base da pessoa, o espírito é a cúpula. O espírito é o eu puro, como razão e como vontade. De forma analógica ao que ocorre com a vitalidade, o espírito também é uma dimensão universal, que assume características próprias em cada indivíduo, mas participa do processo geral da racionalidade. O espírito é o mais pessoal do homem, seu centro racional-volitivo, seu eu puro, mas nele não é o que há de mais individual. Porque são universais os princípios da racionalidade e da vontade enquanto opção racional.

Entre esses dois estratos, figura o terceiro, que é o mais individual e individualizante de cada homem, a alma ou pneuma.

Com efeito: entre a vitalidade, que é de certo modo subconsciente, obscura e latente, que se estende no fundo de nossa pessoa como uma paisagem no fundo de um quadro, e o espírito, que vive seus atos instantâneos de pensar e querer, há um âmbito intermediário mais claro que a validade, menos iluminado que o espírito e que tem um estranho caráter atmosférico. É a região dos sentimentos e emoções, dos desejos, dos impulsos e apetites: o que vamos chamar, em sentido estrito, de alma (O.C. II, p. 454).

A seguir, dirá:

O espírito, o “eu”, não é a alma: poderia dizer-se que aquele está sumido, e como um naufrago, nesta, a qual o envolve e alimenta. A vontade, por exemplo, não faz senão decidir, resolver-se entre uma ou outra inclinação: prefere o melhor; mas não quereria por si mesma nada se não existisse fora dela esse teclado das inclinações onde o querer põe o seu dedo imperativo, como o juiz não existiria se não houvesse gente interessada no pleito (O.C. II, p. 454).

E mais adiante esclarecerá: “Meus impulsos, inclinações, amores, ódios, desejos, são meus, repito, mas não são o ‘eu’ que assiste a eles como espectador, neles intervém como chefe de polícia, sentencia sobre eles como juiz, os disciplina como capitão” (O.C. II, p. 455).

Dessa tricotomia da pessoa humana, Ortega extrai inúmeras consequências, tanto no nível psicológico e ético como no social e histórico. Caracterologicamente, sustenta que a proporção de vitalidade, espírito e alma, varia de pessoa a pessoa, modifica-se com as idades da vida e tende, também, a variar com o sexo, as mulheres propendendo a ter mais alma que os homens.

Algo de correspondente se encontra nas sociedades, nas épocas históricas e na cultura:

O homem grego vive desde seu corpo, e sem passar pela alma ascende ao espírito. Assim se compreende essa dupla e contraditória impressão que nos produz a arte, o livro e toda a existência da Grécia. Por um lado, sentimos uma estranha inocência e como desnudez de animal; por outro, uma surpreendente claridade e pureza que toca o sobre-humano (O.C. II, p. 466).

Reversamente, o homem medieval é pura alma. “Se a arte grega é plasticidade – pura presença, a arte medieval é expressividade – alusão a algo ausente. Mas só se expressa a alma. Logo onde há expressivismo há predomínio da alma” (O.C. II, p. 468).

Valores e vida

O perspectivismo, para Ortega, não conduz nem ao ceticismo, na dimensão do conhecimento, nem a um relativismo amoralista, na dimensão ética. Os valores, como o mundo, existem objetivamente, embora sua realidade radique na de nossa vida e se nos apresente dentro de nossa perspectiva, tanto pessoal como histórico-social.

Em seu ensaio sobre os valores (O.C. VI, p. 317 e ss.) Ortega, em posição semelhante à de Scheler, sustenta a objetividade dos valores. O valor é uma qualidade irreal das coisas. Mas não depende de nós a atribuição de valor, ao contrário, o valor é uma qualidade que se impõe por si mesmo, o queiramos ou não, quando nos defrontamos com tal qualidade, desde a utilidade à beleza. Por isso objeta Ortega à presumida arbitrariedade dos juízos de valor:

A sentença de *gustibus non disputandum* é um crasso erro. Supõe que na órbita dos gostos, é dizer, das valorações, não existem objetividades evidentes às quais se possa, em última instancia, referir nossas disputas. A verdade é o contrário: todo o “gosto” nosso gosta um valor (as puras coisas não oferecem a possibilidade de gostar ou desgostar) e todo o valor é um objeto independente de nossos caprichos (O.C. VI, p. 333).

Os valores têm três dimensões: 1) qualidade: positiva ou negativa; 2) hierarquia: mais importante – menos importante e 3) matéria, referente àquilo de que se trata e que constitui o suporte de diferentes tipos de valores. Quanto a este último aspecto, Ortega diferencia quatro grandes tipos: valores de utilidade,

valores vitais, valores espirituais (intelectuais, morais e estéticos) e valores religiosos.

Ante sua teoria geral de valores, Ortega situa o problema da qualidade da vida em função de dois distintos critérios: o da vida referida a si mesma e o da vida referida a valores. Antes de mais nada, a vida é a vida de alguém, dotada de uma configuração própria, que postula, com maior ou menor nitidez e com mais amplas ou mais restritas condições de uma resposta autônoma, uma certa tendência vocacional, a que cada homem data uma resposta mais ou menos autêntica. Vida autêntica e vida inautêntica, são a grande polaridade que se abre para cada homem, qualquer que seja seu projeto. O homem é seu projeto. Este, referido aos valores, poderá ser nobre ou vulgar.

Mas, referido a si mesmo será mais ou menos autêntico. A autenticidade é o requisito preliminar de qualquer plenitude de vida.

Referida aos valores, a vida é nobre ou vulgar. Tal dicotomia exprime, de um modo geral, na direção do objeto, o predomínio dos valores vitais sobre os utilitários e dos espirituais sobre estes últimos. Mas exprime, sobretudo, o predomínio do transcendente sobre o intransitivo. A vida nobre é a vida a serviço de algo válido que transcenda o sujeito. A vida vulgar é a vida intransitiva, voltada para sua própria imanência, em última análise, puramente fisiológica.

O homem e a gente

A polaridade homem-gente, opondo o pessoal ao impessoal, no universo humano, é um dos grandes temas recorrentes, no pensamento de Ortega. A esse tema pretendia dedicar um importante estudo, no qual sistematizaria suas concepções da sociedade. Teve Ortega a ocasião de tratar da matéria em diversas oportunidades, em cursos e conferências, deixando as respectivas notas.

A partir do material que preparou para seu último curso sobre o assunto, no Instituto de Humanidades, em 1949-50, elaborou um texto mais amplo que constituía, ainda sob forma de curso, a primeira versão para seu livro sobre “O Homem e a Gente”. Faleceu, entretanto, antes de rever esse texto, que a *Revista de Occidente* publicou em 1957, no estado em que se achava, no quadro de suas obras póstumas.

A ideia central de Ortega, sobre a sociedade, é a de que esta é um sistema de convivência baseado no enquadramento das pessoas e de suas atividades especificamente pessoais por um conjunto de normas que disciplinam, anonimamente, as condutas que a coletividade em geral, “a gente”, considera apropriada para determinadas circunstâncias ou para certos tipos de pessoas.

A sociedade herda, de suas origens remotas, um determinado núcleo cultural, que se expressa através de uma língua e contém um repertório fundamental de crenças, que se refletem na própria língua e em diversos usos. Esse núcleo cultural, como tudo o que é social, é algo de histórico, que se modifica no curso do tempo, mas dentro de uma continuidade básica, assegurada pela tradição. Esta, entretanto, é as vezes sujeita as alterações mais bruscas e profundas por certos eventos como as revoluções religiosas ou político-sociais, as grandes inovações científico-tecnológicas, as modas estéticas e outros fatores de aceleração do ritmo da mudança social.

Dentre os elementos que integram a tradição de uma sociedade, num momento histórico dado, se encontram seus usos, alguns, formalizados em normas e preceitos que compõem a ordem jurídica dessa sociedade e outros, informais, mas não menos vigentes, que compõem o repertório “do que se deve fazer”. Assim, as normas que disciplinam o vestir, estabelecendo distinções em função do sexo, da idade, da classe social. Assim, os usos que regulam os rituais como o cumprimento, as condolências fúnebres, as congratulações natalícias, etc.

O essencial do “social”, como expressão das crenças ou propósitos da “gente”, por oposição a opiniões e decisões de pessoas específicas, é para Ortega o fato de o social ter uma vigência própria, independente do consenso de cada qual, quer se trate do social institucionalizado sob a forma de uma norma ou de uma agência pública, quer se trate do social informal como os elementos da cultura e os usos e costumes.

As concepções sociológicas de Ortega, ademais de representarem sua contribuição a uma teoria da sociedade, constituíam um importante parâmetro para seu pensamento histórico e ético. Filósofo da razão vital e da razão histórica, Ortega está predominantemente voltado para compreender a trajetória do homem na história e para identificar os requisitos das formas autênticas de vida. Seus interesses se bifurcam, no fundamental, entre esses dois propósitos. O intento de compreender como o homem contemporâneo, particularmente o europeu de sua época – e o espanhol, seu conterrâneo – chegou a ser o que era. E o afã de delinear as condições de que dependam as formas superiores de vida, em geral e nas circunstâncias de seu tempo. Ambos esses propósitos lhe pareciam depender do bom entendimento das relações do homem com a gente, de sorte a discriminar, com nitidez, as áreas do que é automatizável daquelas em que pode e deve exercer-se a personalidade humana e em que se configuram as opções que determinam a eleição de um projeto de vida.

O político

Conviria, encerrando esta breve exposição das teses centrais de Ortega, fazer uma alusão ao seu conceito do homem político. Presente em diversas oportunidades, como quando se refere a César ou a Napoleão, Ortega o elaborou especificamente em relação a Mirabeau.

A nota particular da visão orteguiana do homem político é sua ênfase sobre a vitalidade. Como se viu, em tópico anterior, Ortega

– partindo, certamente, de sua própria experiência, como um ser dotado de extraordinária vitalidade – nela via o recurso energético básico de todas as formas de excelência humana. Para ser grande na ciência, na arte, e no desempenho de qualquer atividade, o homem necessita dispor, antes de qualquer outro requisito, de uma abundante vitalidade.

Entre todas as formas de grandeza humana, entretanto, nenhuma, para Ortega, é tão dependente da vitalidade como a grandeza política. É que o homem político não é apenas – nem mesmo principalmente – o que, na realidade ou na aparência, formule os melhores projetos coletivos para sua sociedade ou o que melhor saiba, ou pareça saber, implementar e administrar tais projetos. O homem político é o que dispõe, para a tarefa da mobilização política dos demais, de maiores reservas de energia, capaz de mover a si mesmo e aos outros num irresistível impulso. Mais do que ideias ou interesses compartilhados, o político é um transmissor coletivo de motivação e dinamismo, a partir de seus próprios excedentes de vitalidade. É por isso que Ortega encontra em Mirabeau a ilustração por excelência do homem político. A importância de Mirabeau na Revolução Francesa e sua estatura como homem político constituem algo de bem assentado há muito tempo. A originalidade de Ortega, no tratamento de Mirabeau, reside, por um lado, em nele ver, mais do que um político influente, em um momento crucial da história ocidental, o próprio paradigma de sua condição: *Mirabeau, ou o Político*. Por outro lado, consiste em atribuir essa prototipicidade, não tanto às ideias e propostas de Mirabeau – a ideia, que o século seguinte consagraria, de monarquia constitucional – mas, sobretudo, à supervitalidade daquele homem turbulento, pletórico, dotado, segundo a caracterologia orteguiana, da mais fabulosa alma corporal, que não sabia o que fazer da vida enquanto as circunstâncias o restringiam à área do privado e que, subitamente, com a Revolução, encontrou um palco à altura de sua desmesurada vitalidade.

III. Sucinta avaliação

O pensamento de Ortega

Ortega foi um homem de interesses e preocupações universais. Ademais da filosofia, interessou-se profundamente pela história, pelas artes plásticas, pelas ciências do homem e da natureza, pela literatura, pela política e pelos eventos contemporâneos, assim como, em outras de suas dimensões, pela tauromaquia e pela caça, pela mulher e pelo amor. Homem de interesses universais, foi naturalmente conduzido, por seu próprio modo de ser à definição do “homem interessante como o homem interessado”⁶.

Esse interesse geral de Ortega pelo mundo, real e ideal, sincrônico e diacrônico, se exercia numa dupla dimensão: a do ver e do agir. Sua representação do mundo é essencialmente visual. E seu fascínio pelo mundo, desinteressado na dimensão apropriativa, é extremamente pragmático, no sentido ético-psicológico da permanente busca de formas autênticas e nobres de vida.

A visualidade e o sentido de engajamento comandam a forma pela qual intenta compreender a realidade. Seu método de pesquisa é fenomenológico e hermenêutico. Parte dos dados imediatos da consciência e da análise semântico-linguística dos dados da cultura. Ao se perguntar o que é algo, busca comparar sua intuição imediata daquela realidade com os elementos explicativos e interpretativos implícitos na linguagem e na cultura. Por outro lado, homem engajado, conscientemente inserido em sua circunstância e devorado por projetos, busca sempre extrair do saber indicações para a vida real, para o que fazer e o como fazer. Está assim o pensamento de Ortega constantemente voltado para a identificação de significações, consideradas sob a espécie de

6 Vide o estudo de Ortega, “Conocimiento del hombre: para una psicología del hombre interesante”, publicado originalmente em *Revista de Occidente* (n. 25, 1925, p. 1-22) e depois em suas *Obras completas* (IV, p. 46 e ss.).

imagens eidéticas e ao mesmo tempo vistas em suas relações com a práxis da vida, individual e coletiva. Algo que, sem comparar estaturas, faz pensar num Goya das ideias, universal e muito concreto, transcendente e pragmaticamente orientado.

Intuição e metáfora

Essa plasticidade no conceber as coisas, a partir de um enorme impulso vital de interesse pelo mundo e esse contínuo engajamento em projetos levam Ortega a explorar suas intuições de forma predominantemente metafórica. “O homem é seu projeto.” “Eu sou eu e minha circunstância.” “O homem é o novelista de si mesmo, originário ou plagiário.” “O homem não tem natureza, tem história.”

Os exemplos se multiplicariam infinitamente. As formulações sintéticas de Ortega, em frases lapidares, definem um conceito fundamental a respeito de alguma realidade – predominantemente o homem –, mas o fazem dentro de um certo contexto circunstancial ou qualificativo. A metáfora é uma imagem de ideias. É, originariamente, a ideia em forma de um agregado intuitivo, antes de seu tratamento crítico-científico, a ideia deliberadamente contextualizada, vinculada a qualificativos de modo, circunstância ou tempo.

Ortega, como se disse precedentemente neste estudo, é um pensador sistemático, mas um autor esquemático. Um homem com imensa pressa, que dá a sua visão do mundo um tratamento rápido, preliminar, o *quantum* necessário para que seja imediatamente inteligível e deixa, para uma ocasião que jamais, ou muito raramente, retomará, a final elaboração de suas ideias. Daí, pelo menos em parte, a origem do caráter explícito ou implicitamente metafórico de tantas de suas formulações. O tratamento metafórico lhe permite recolher imediatamente suas intuições e inseri-las dentro de seu sistema de interpretação do mundo, sem a necessidade um prolongamento esforço de elaboração final. Esse

caráter esquemático-metafórico da obra de Ortega permitiu-lhe a grande amplitude que ostenta e lhe deu uma imensa riqueza interpretativa. Em contrapartida, priva muitas de suas principais contribuições de um rigor conceitual que exigiria uma reelaboração crítico-científica que Ortega não chega a lhes dar.

Posição filosófica

Depois de sua imersão no universo do idealismo kantiano, durante o período final de sua fase formativa, Ortega emerge sedento de realidade, querendo ir às coisas mesmas. Por outro lado, kantismo e o neokantismo o afastaram, definitivamente, de qualquer forma de realismo ingênuo. Impunha-se a Ortega, assim, encontrar um novo caminho para a realidade e as coisas que supurassem as limitações do ideal sem recair nos enganos do realismo clássico. Esse caminho, Ortega o encontra no raciovitalismo, como uma visão epistemológica e ontológica que descobre na vida a realidade radical e, a partir da vida e de suas perspectivas, a possibilidade de conhecimento da realidade.

Seus pontos de partida são, negativamente, a crítica kantiana ao realismo e sua própria crítica ao kantismo, como prisão subjetivista. Sua referência remota é Aristóteles e, para certos efeitos, Leibniz, desde que adotadas as cautelas superadoras do realismo ingênuo e do racionalismo. Nesse caminho, ele participa de muitas das visões de Nietzsche e de certas intuições de Bergson. Alberga, primeiramente por coincidência e, mais tarde, por incorporação crítica, o historicismo de Dilthey. Seu sentido vitalista, mais nietzschiano que bergsoniano, o leva, assim mesmo, a certas aproximações com o vitalismo de Hans Driesch e, sobretudo, com o de Huesküll. E seu modo de pesquisa, fenomenológico-hermenêutico, o aproxima de Husserl (com rejeição do idealismo transcendental) e, por isso, mais ainda de Max Scheler.

Esses pontos de partida e essas referências teóricas conduzem o raciovitalismo de Ortega a uma antecipação, em linhas gerais, do

existencialismo fenomenológico, mais na versão de Sartre do que na de Heidegger. Ortega, como observa Charles Chasçalès, antecipa de muitos anos grande parte da temática de Heidegger⁷. Mais do que a temática, Ortega antecipa as principais teses de Sartre a respeito do homem como liberdade e como projeto.

O raciovitalismo, entretanto, é uma variante do tronco geral da filosofia da existência com características bem próprias, que o diferenciam do existencialismo. Este tende a conceber a existência como um projeto da liberdade pura, face ao absurdo do mundo e ao nada. Ortega, diversamente, concebe a vida como algo de constitutivamente inserido na circunstância e carregado de historicidade. O raciovitalismo é uma filosofia da razão na circunstância e na história.

Epistemologia e ontologia

A filosofia de Ortega, em última análise, busca uma epistemologia que transcenda a alternativa realismo-idealismo e uma ontologia que transcenda o positivismo e o racionalismo. Esse resultado Ortega julga haver atingido ao sustentar que a vida é a realidade radical, porque nela radicam todas as demais. As coisas não existem separadamente de nós, mas ocorrem em nossa vida. A realidade não é nem o eu, mas a relação de um com o outro. Por outro lado, as coisas, ao se darem em nossa vida, se dão sempre em perspectiva.

A perspectiva é parte integrante da realidade das coisas, mediatizadas pela vida. E a realidade total não é senão a soma de todas as perspectivas possíveis.

Terá Ortega alcançado os resultados que presume? Na verdade, a meu ver, o raciovitalismo, antes do que uma superação, é uma justaposição do idealismo e do realismo. Inicia-se por um idealismo da vida – em lugar de um idealismo da pura mente – e

7 Cf. CHASCALÈS, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, op. cit., p. 17.

faz da vida o âmbito em que se constituem todas as realidades. Em seguida, através do perspectivismo, a partir da tese de que a realidade, ao se dar em perspectiva, se dá efetivamente como tal – a realidade total sendo a soma de todas as perspectivas possíveis.

Terá Ortega alcançado os resultados que presume? Na verdade, a meu ver, o raciovitalismo, antes do que uma superação, é uma justaposição do idealismo e do realismo. Inicia-se por um idealismo da vida – em lugar de um idealismo da pura mente – e faz da vida o âmbito em que se constituem todas as realidades. Em seguida, através do perspectivismo, a partir da tese de que a realidade, ao se dar em perspectiva, se dá efetivamente como tal – a realidade total sendo a soma de todas as perspectivas possíveis – o raciovitalismo postula em neorealismo.

Creio haver nesse núcleo central do pensamento de Ortega, apesar da riqueza de suas intuições e da sugestividade de suas metáforas, duas principais deficiências. A primeira decorre, precisamente, de seu tratamento metafórico da vida. Que é, finalmente, essa vida em que radicam todas as realidades? Não é a vida em sentido biológico, mas a existência como drama. Mas um drama sem ator, como puro enredo, porque o homem de Ortega não é coisa nenhuma, é seu puro acontecer. Este puro acontecer de um homem que se constitui a si mesmo em seu próprio devir gera, assim, um acontecer sem sujeito prévio, em relação ao qual, portanto, é impróprio se fazer qualquer predicação. Não poderia assim essa vida, que é acontecer puro, sem um sujeito acontecedente independente do que acontece, proporcionar a tal sujeito, que não existe, por si, qualquer forma de experiência das coisas.

A segunda dificuldade que encontro nas teses centrais de Ortega é o trânsito, através do perspectivismo, do idealismo da vida para o realismo crítico da realidade. Se as coisas se dão na minha vida – e fazendo omissão da dificuldade precedente, de minha vida ser uma vida sem um sujeito independente dela –

subsiste o problema de saber qual a realidade destas coisas fora de minha vida. O fato de elas se darem, em minha vida, dentro de uma perspectiva, não lhe imprime legitimidade exterior a minha vida, apenas agregam uma nota segmentária ao meu subjetivismo vital.

A razão histórica

Se as bases epistemológico-metafísicas do raciovitalismo me parecem contestáveis, por não haver Ortega submetido suas intuições e brilhantes metáforas a uma rigorosa análise crítico-científica, creio, em contrapartida, que sua contribuição à razão histórica e, em geral, à teoria da história, se reveste da maior relevância e pertinência.

Importa pouco a crítica que veicula Eduardo Nicol – um orteguiano *malgré lui même* – no sentido de que o importante, na contribuição de Ortega à historiologia, já existiria em Dilthey e de que Ortega, ou lhe deve mais do que confessa, ou teve a infelicidade de redescobrir sozinho o que outrem já havia precedentemente descoberto⁸.

Na verdade, Ortega, independentemente da precedência cronológica de Dilthey, não é um mero repetidor do filósofo de Biebrich, mas um original elaborador de uma teoria da história como processo e como forma de conhecimento, que participa, com características próprias, de uma visão historicista de que Dilthey representa um momento relevante, mas nem como fundador dessa visão nem como seu mais elaborado expositor. Há todo um caminho, de Vico à historiologia da Ilustração e, depois a Hegel, que procede a historiologia de Dilthey e de Ortega. E Ortega, sucedendo a Dilthey mas também a Rickert e a Cassirer, empresta a sua meditação histórica um alcance superior ao dos predecessores,

8 Cf. NICOL, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México: Colegio de México, 1950, p. 308 e ss.

com sua teoria da razão histórica e uma sistematicidade de que sempre penosamente careceu Dilthey.

Em seus escritos sobre história, notadamente *História como sistema*, Ortega acentua o fato de que a experiência humana constitui um sistema, que é transmitido pela tradição, sob forma preservada e, de modo transformado, pelas mudanças históricas, graduais ou súbitas. Ante esse processo sistemático, Ortega exige um saber histórico igualmente sistemático, que não seja devorado pela topicidade dos eventos e pelo conjunturalismo. Exige uma razão histórica com categorias. A razão histórica tem para Ortega, nesse contexto, uma dupla significação. Como *ratio* humana, ela exprime a historicidade essencial da vida. A razão vital, no tempo, é razão histórica. E por isso é dado ao homem uma genuína compreensão da historicidade. Por outro lado, como logos do histórico, ela tem categorias próprias, à semelhança da razão físico-matemática, como logos da natureza.

Neste último sentido Ortega, em diversos de seus escritos mas, particularmente, em seus apontamentos para um prólogo à *História da filosofia* de Hegel (O.C. IV, p. 521 e ss.), sustenta a necessidade de uma nova teoria do histórico, que disponha de um sistema de hipótese ordenador dos dados. A historiologia não é mera reflexão metodológica sobre a história *rerum gestarum* ou historiografia, senão também uma análise imediata da *res gesta*, da realidade histórica, determinando sua textura ontológica, os ingredientes radicais de que se compõe e suas dimensões primárias.

Essa textura ontológica da história, Ortega, a partir de uma visão anímico-cultural da gesta humana, a encontra no tríplice entrelaçamento entre o homem e a circunstância, o homem e a gente e o ciclo das gerações. O grande motor da história é a combinação entre a impulsividade vital – essa força primária do homem que o leva a se afirmar no mundo e a se transcender a si próprio – e o desenvolvimento da cultura, como instrumento de dominação do mundo e como expressão da humanização do homem

e de seus excedentes de criatividade. A partir dessa impulsividade anímico-cultural opera o tríplice entrelaçamento precedentemente mencionado. Já tendo referido as ideias de Ortega sobre a relação homem-circunstância e homem-gente, farei, breve menção a sua teoria das gerações.

A inovação de Ortega, nessa questão, constitui em substituir a ideia biológica de geração, como sucessão de pai a filho, por uma noção sociocultural, correspondente à articulação, por faixas etárias, com intervalos da ordem de quinze anos, dos homens na sociedade. Em um momento dado, importam sempre três gerações: 1) a dominante, que abrange uma faixa de pessoas que se encontram entre acima de quarenta até sessenta e poucos anos; 2) emergente, que compreende pessoas, nas faixas etárias de cerca de trinta a mais de quarenta anos, que, tendo ultimado sua formação cultural e profissional, buscam se firmar nos diversos estratos da sociedade e 3) declinante, que compreende, na faixa etária dos maiores de sessenta anos, os homens que até recentemente dominavam os principais papéis sociais e que, com exceção de algumas eminências perduráveis, vão sendo deslocados de sua anterior preeminência pela nova geração dominante e, no limite, pela morte.

As gerações, para Ortega, tendem a ter características próprias. Algumas, de caráter formal, decorrem da respectiva condição de emergência, dominância ou declínio, conduzindo a determinadas formas de conflito intergeracional. Outras, de caráter concreto, dependem do processo histórico, daquilo que cada geração, em virtude de suas circunstâncias, foi especificamente levada a representar ademais de filósofo e teórico da história foi Ortega excelente praticante da disciplina, em suas diversas contribuições aos estudos históricos, como em suas análises do Império Romano (O.C. VI), da emergência da nova física no *Em torno a Galileu* (O. C. V) ou da nova historiologia em *Guilherme Dilthey e a ideia da vida* (O. C. VI). Nesses estudos se encontra uma brilhante aplicação de suas teorias historiológicas, apoiadas numa sólida informação

factual e complementados, *ad atera*, por seus incisivos comentários filosóficos.

A sociologia de Ortega

Ortega se interessou muito pela sociologia, independentemente do que há de sociológico em todo estudo histórico. Durante muitos anos seu estudo sobre *A rebelião das massas* (O.C. IV) foi considerado seu mais importante livro. E o próprio Ortega emprestava particular relevância ao estudo que se propunha a escrever sobre “O homem e a gente” e do qual deixou apenas um manuscrito em versão preliminar.

A sociologia de Ortega, cujo estilo e brilhantes intuições, fazem lembrar os trabalhos de Simmel, reflete, naturalmente, o conjunto de suas concepções da vida humana e, de forma subconsciente, sua própria postura ante a sociedade. Dada a ênfase que Ortega emprestava a tudo o que se referia às formas autênticas e pessoais de vida, à vida nobre, aos projetos transcendentais, era naturalmente levado a uma abordagem psicológica do fenômeno social, tratando-o mais como psicologia social do que como sociologia, em sentido estrito. Acrescente-se que sua aversão valorativa ao anônimo, ao automático, ao que provém da gente e não do homem, não o predispunham para o tranquilo e desagregado estudo do que há de especificamente social na sociedade.

Caberia reconhecer, assim, que o melhor da contribuição de Ortega, nesse campo, é o que ele escreve sobre a intersubjetividade, o *ego* e o *alter*, no âmbito do social. No especificamente sociológico, a visão de Ortega é pobre. Sua sociologia se concentra no estudo dos usos e costumes. Escapa-lhe completamente a articulação de classes da sociedade, bem como a origem e as consequências dessa estratificação. Os fenômenos do poder, por outro lado, são vistos como simples expressão da agressividade humana ou como imperativo de sancionamento das normas. Não compreende o processo político em sua especificidade, nas relações de formação

e exercício do poder, nem em suas inter-relações com a economia e a cultura.

Transparecem, ademais, nos escritos sociológicos de Ortega, seus próprios preconceitos de classe. Intelectualmente, Ortega diferenciava as minorias seletas, enquanto expressão funcional de determinadas formas de excelência, e as massas, enquanto expressão de formas intransitivas de vida, do eventual *status* social daquelas e destas. No tratamento efetivo da matéria, todavia, era levado a confundir a aristocracia da excelência com a excelência da aristocracia. E as massas de Ortega, ainda que teoricamente definidas como o conjunto indiferenciado dos homens massa, que se dedicam à vida vulgar por se recusarem ao esforço de optar por um projeto transcendente, terminam, efetivamente, confundidas com o proletariado e com as grandes massas trabalhadoras.

Sentindo-se a si mesmo como um aristocrata na praça pública, a serviço do interesse coletivo, Ortega, não obstante seus propósitos, não apenas deixa subconscientemente que seus valores de classe se infiltrem na sua apreciação da realidade social, como transfere implicações daqueles para alguns de seus conceitos filosóficos. Assim, suas concepções de vida nobre e vida vulgar, de vida autêntica e inautêntica, bem como sua noção de vocação, pressupõem, por parte do sujeito optante, o se encontrar em condições objetivas que lhe permitam o livre exercício de tais opções, o que restringe, praticamente, tais possibilidades, às pessoas situadas nos estratos médio e superior da sociedade.

Importância de Ortega

Toda a obra de pensamento apresenta aspectos controvertíveis, por amplo e alto que seja o consenso que se venha a formar sobre sua importância. Assim, para citar os exemplos mais paradigmáticos, Platão e Aristóteles, essas duas pedras angulares do pensamento humano, são objeto de uma permanente controvérsia, tanto no que se refere à possível preeminência de um ou de outro, quanto

no que diz respeito a suas próprias teses centrais. É inevitável, por outro lado, relativamente a figuras menos singulares, que hajam abordado uma gama muito ampla de questões, que não manifestem o mesmo nível de excelência em todos os seus escritos.

Essas considerações de ordem geral me parece apropriadas para, na conclusão deste breve estudo sobre Ortega, intentar uma sucinta apreciação geral de sua significação. Ortega foi um homem de gênio e de ampla cultura, situando-se entre os mais brilhantes espíritos do nosso tempo, embora não se o possa incluir naquele restrito grupo de supremos pensadores que, da antiguidade clássica à era contemporânea, configuraram a trajetória fundamental da filosofia e da ciência. Apresenta sua obra, por isso, ademais da inevitável controversabilidade de toda a obra de pensamento, inegáveis desníveis de qualidade.

Desde logo, sua propensão pessoal aos escritos de circunstância, como seus inúmeros artigos para jornais e revistas, múltiplas conferencias e breves ensaios, o conduziram, deliberadamente, a trabalhar num nível de divulgação, de forma mais impressionista do que rigorosa. Acrescente-se, como se tem reiterado neste estudo, que mesmo em relação a seus temas centrais, seu tratamento esquemático da matéria e sua correlata inclinação para a abordagem metafórica de suas intuições, não o conduziram, senão raramente, a uma elaboração final de suas formulações.

O esquematismo metafórico, a que se acaba de aludir, e que tanto caracteriza a obra de Ortega, lhe acarreta vantagens e desvantagens. No rol das vantagens haveria que destacar o fato de que tal circunstância lhe permitiu uma amplitude e diversidade de escritos que um autor mais perfeccionista ou concentrado não poderia alcançar. Acrescente-se, bem mais importante, o fato de que esse esquematismo metafórico, para um homem do gênio e da universalidade de Ortega, o conduziu a formulações de extraordinária riqueza seminal, a que Ortega, como lhe era usual, deu um tratamento preliminar. É certo, por tal razão, que seu

pensamento frequentemente carece de apropriada fundamentação – e aí se encontra uma das principais desvantagens dessa sua característica. É igualmente certo que, em outras ocasiões, uma rigorosa revisão crítico-científica de alguma de suas ideias levaria a abandoná-las, por impropriedade analítica ou factual – e aí está uma outra das desvantagens daquelas características. Mas é também verdade que, em muitos casos, o esquematismo metafórico de Ortega abre imensas possibilidades aos que retomem suas ideias de lhes imprimir uma elaboração acabada ou de partir delas para novas explorações da realidade.

Como se pode depreender de meus precedentes comentários sobre os temas centrais de Ortega, creio – para ilustrar meu pensamento com três de seus principais temas, o tema da razão vital, o tema historiológico e o tema de suas concepções sociológicas – que uma revisão crítica dos mesmos conduziria a avaliações bastante diferentes.

Sobre o assunto diria, em síntese, que o tema de razão vital padece, como exposto por Ortega, de falácias epistemológicas e ontológicas que exigiriam sua reformulação. Creio haver, no caso, de parte de Ortega, uma intuição e uma contribuição da maior relevância como a ênfase sobre a vida humana, como âmbito das experiências do homem e, por outro lado, como algo de vinculado a circunstâncias, marcado pela historicidade e apresentando a tessitura de um drama, não de um processo biológico. Sem embargo, as falácias epistemológicas, a que já me referi neste estudo, me parecem exigir uma importante reformulação do tema.

Diversamente, as concepções de Ortega sobre historiologia e história, sua noção da razão histórica como uma *ratio* do narrativo e do devir e da ciência histórica como um saber que exige categorias organizatórias do dado histórico, constituem contribuições da maior importância e formam um patamar crítico-científico a partir do qual se pode ter um fértil prosseguimento.

Já das contribuições sociológicas de Ortega entendo que há menos elemento a reter. São importantes suas ideias concernentes ao relacionamento intersubjetivo, na sociedade. São do maior interesse e brilho muitos de seus *insights*, de estilo simmeliano, sobre situações e papéis sociais. A estrutura geral de sua sociologia, todavia, é idealista e bastante desviada do entendimento científico e crítico da sociedade do sistema social.

Essa diversidade de resultados e de qualidade, na obra de Ortega, me parece algo de compartilhado pela maioria dos autores que intentaram cobrir uma gama mais ampla de questões. A importância de Ortega em nada fica diminuída por tal distância. Na verdade, apesar do amplo reconhecimento que hoje cerca o nome de Ortega, julgo que sua verdadeira importância e sua posição relativa, entre os pensadores da primeira metade de nosso século, estão bastante subestimadas.

Isto se deve, fundamentalmente, à circunstância que mencionei no princípio deste estudo: a terrível dependência em que se encontra o prestígio de um pensador, relativamente ao âmbito cultural a que pertence. O desprestígio da Espanha, nas áreas da filosofia e da ciência, repercutiu negativamente sobre a imagem de Ortega. Com ele se passa o contrário do que ocorre com pensadores de países dotados de boa imagem cultural, como França, Inglaterra ou Alemanha, em que o crédito das respectivas culturas nacionais lhes aumenta a aceitação e a respeitabilidade. Ortega, ao revés, ele é que teve de tomar o seu cargo o soerguimento da imagem cultural de seu país. Pensador mais importante, a meu ver, que um Paul Ricoeur, um Gabriel Marcel ou um J. P. Sartre, para citar figuras de naipe e estatura próximas, Ortega raramente é conhecido como tal fora do mundo hispânico e, seguramente, ainda não o é na própria França e nas áreas anglo-saxônicas, particularmente alheadas a tudo o que possa vir da Ibéria.

10. DEPOIMENTO SOBRE O ISEB (2006)

Creio que poderia iniciar estas breves considerações sobre o Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), reconhecendo que foi uma importante experiência que tive, em certa fase da minha vida. Sempre me senti um intelectual engajado na condição brasileira e na condição do nosso tempo. Assim procurei, no curso de minha já bastante longa vida, manter o mesmo compromisso e esforço de pensar criticamente o Brasil, valendo-me para isso das categorias da cultura contemporânea. Importava situar o Brasil em seus contextos doméstico e internacional. Um lema que comandou minha visão de coisas, desde muito tempo, tem sido o de contemplar o Brasil na perspectiva do nosso tempo e o nosso tempo na perspectiva do Brasil.

Creio que toda universalidade deve partir de uma situação concreta, existencial e até mesmo pessoal. Importa, por isso mesmo, se utilizar das categorias universais e pessoais de forma reversível.

O Iseb foi o resultado do esforço de um grupo de pessoas do Rio de Janeiro, por iniciativa minha. Para esse efeito conviria começar por uma história pregressa, que teve diversos episódios. A primeira etapa ocorreu nos anos 40, graças à mediação de meu amigo, o poeta Augusto Frederico Schmidt, que teve grande influência nas décadas de 40 e 50, sendo um homem complexo, de

pensamento, de ação e de negócios, enfim, um homem múltiplo. Ele era amigo de Hermano Cardim, diretor e proprietário do *Jornal do Commercio*, e nos ofereceu um espaço na quinta página do jornal, para que periodicamente o grupo que eu estava coordenando pudesse manifestar suas ideias sobre o Brasil e sobre o mundo. Esse foi o primeiro episódio que antecedeu a criação do Iseb. A segunda etapa se deu quando passamos a coordenar esse grupo carioca juntamente com um grupo paulista, cuja figura principal era Roland Corbisier. Teve ele origem integralista, mas evoluiu para uma posição mais avançada. Nessa ocasião surgiu a ideia de se fazer encontros periódicos dos grupos do Rio e de São Paulo, no último fim de semana de cada mês, em Itatiaia, que fica a meio caminho entre as duas cidades. O então ministro Cleophas, da Agricultura, nos cedeu acomodações no Parque Nacional e ali se travava uma discussão séria sobre problemas brasileiros e do mundo. Dessas discussões surgiu a consciência, no grupo, de que era preciso dar mais sistematicidade àquele esforço e então se constitui o Ibesp – Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política. Participaram do Ibesp, de que fui secretário-geral, Ewaldo Correia Lima, Candido Mendes, Guerreiro Ramos, Ignácio Rangel, Israel Klabin, João Paulo de Almeida Magalhães, José Ribeiro de Lira, Moacir Felix de Oliveira, Oscar Lorenzo Fernandez, Roland Corbisier, Rômulo Almeida, entre outros.

Esse instituto passou a publicar uma revista chamada *Cadernos do Nosso Tempo*, sob minha direção. A revista teve um êxito extraordinário e grande impacto na sociedade. Mas tinha um problema, de que sempre sofrem revistas de cultura feitas desse gênero: não tinha financiamento próprio e no final terminava sendo por mim financiada. Naquela época estava iniciando uma carreira de advogado ainda recolhendo modestos honorários. Na medida em que a experiência foi ficando cada vez mais cara, com o aumento de custos, tornou-se difícil eu retirar da minha remuneração pessoal o financiamento da revista. Então nosso grupo, analisando o problema, encontrou uma solução, que era sair

da iniciativa privada para converter essa atividade cultural numa iniciativa pública. Era uma decisão acertada, porque só através do Estado se pode levar adiante um empreendimento cultural como aquele. Iniciamos gestões para a criação de um instituto, no governo Vargas, com apoio da equipe que o estava assessorando, notadamente Rômulo Almeida, para constituir um grande centro de estudos brasileiros. Com a derrubada do governo Vargas ficou muito difícil a implantação desse projeto. Os que vieram a substituir a equipe de Vargas eram totalmente contrários a essas ideias do grupo de Itatiaia.

Candido de Oliveira, ministro da Educação da época, tinha, entretanto, sintonia de ideias conosco e nos facilitou o processo de criação do novo Instituto. Assim é que o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb) foi criado por decreto. Para que isso fosse possível, muito contribui a intervenção decisiva de Anísio Teixeira, então alto funcionário do Ministério da Educação. O Instituto foi criado por decreto assinado pelo presidente Café Filho que, na verdade, não sabia o que estava criando com o Iseb.

Uma vez fundada a instituição, fomos procurar um lugar para o Instituto, com mínimas condições para que os intelectuais ali pudessem desempenhar suas atividades. Encontramos essa casa simpática na rua das Palmeiras, nº 55, bairro de Botafogo, na cidade do Rio de Janeiro. Foi nesse endereço que se instalou o Iseb, com apoio numa modesta verba do Ministério da Educação.

O sucesso do Iseb se deve ao grupo que nele trabalhava gratuitamente. Além do que, como cientista político, dele participaram Roland Corbisier, como diretor, Ewaldo Correia Lima, em economia, Candido Mendes, em história, Guerreiro Ramos, em sociologia. Mais tarde, Álvaro Vieira Pinto, em filosofia, e Nelson Werneck Sodré, em história do Brasil.

Os recursos da pequena verba eram reservados para pagar o aluguel do imóvel, os honorários do diretor-executivo, em regime de dedicação integral, e o pequeno grupo de funcionários

necessários para que o instituto pudesse operar. Quando sobrava algum recurso, se destinava à formação de uma biblioteca. Esse regime funcionou bem sob a direção de Roland Corbisier. Este já pertencera ao grupo de Itatiaia. Ocorreu-lhe, em certo momento, uma crise no jornal *O Estado de S. Paulo*, de que era redator. Desligou-se então do jornal e ficou disponível para aceitar nosso convite para se mudar para o Rio de Janeiro e assumir a direção executiva do Iseb.

O Iseb foi concebido como um sistema parlamentarista. Havia um Conselho Curador, que designava o diretor-executivo e dispunha de poderes para orientar o Instituto. Eu exercia, então, a liderança do Conselho.

Dessa forma começou a aventura isebiana. O Iseb tinha um projeto para o Brasil. Não era uma proposta vaga, mas resultante de uma análise crítica das condições do Brasil e do mundo. Quais são as características do país? Quais são as condições do nosso tempo? Como se caracteriza o cenário internacional? Dentro dessa visão, conjugando a situação nacional com a internacional, o que convém ao Brasil, nesse contexto? A ideia que compusemos, a partir dessa análise dupla da condição brasileira e da condição internacional, foi a de que o Brasil dispunha da possibilidade e da absoluta necessidade de superar seu subdesenvolvimento, através de um grande esforço de industrialização.

O grupo inicial que compunha o Iseb compartilhava plenamente as ideias da Cepal. Tratava-se de fazer um planejado esforço de industrialização e um esforço orientado para a integração latino-americana. Foi decidido que não se esperaria a integração para começar a industrialização, mas ao contrário, que a partir da ideia de um esforço nacional bem orientado, se facilitaria e estimularia a integração. A integração era considerada como objetivo e não como condição inicial.

Daí por diante, os isebianos começaram, através de uma tarefa conjunta, a formular o projeto nacional-desenvolvimentista, que

conduziria a um grande esforço de formação de sólida infraestrutura e ao desenvolvimento dos principais setores econômicos. Sobre um importante sistema infraestrutural realizar-se-ia a edificação de uma indústria de base e a de uma indústria dos bens de capital.

Concomitantemente, advogávamos a ideia de que um projeto dessa envergadura só poderia ser realizado mediante uma mobilização nacional de grande proporção, cujo fio condutor estaria baseado numa aliança de classes. Estávamos convictos de que nenhuma classe poderia assumir sozinha o desafio desse projeto. Nossa análise daquele momento era de que o Brasil ainda se encontrava sob o predomínio do que chamávamos o grupo latifúndio-mercantilista. De um lado, os grandes latifundiários, e do outro, grandes mercadores, exportadores de matéria-prima e importadores de produtos acabados, incluindo bens duráveis, aos quais somente a classe latifúndio-mercantilista tinha acesso. Nós sustentávamos que esta aliança era perversa, porque perpetuava a economia semicolonial. Não éramos contra exportação de bens primários, mas sim contra a excessiva importação de bens acabados. Sugeríamos a necessidade de um grande esforço de substituição das importações. Esse grande esforço poderia ser feito mobilizando-se uma aliança entre o Estado, a burguesia nacional e o operariado industrial, contra o sistema latifúndio-mercantilista e a classe média arcaica e parasitária. Nossa ideia era gerar uma nova classe média, com mentalidade industrial, contra a classe média mercantilista. Gerar também um operariado industrial, contra o mundo rural manipulado pelos coronéis. Enfim, gerar uma burguesia industrial, contra o latifúndio-mercantilismo dos perpetuadores do sistema semicolonial. Um processo de industrialização conforme estávamos propondo, não se poderia fazer por mero projeto de intelectuais ou simplesmente porque o presidente da República decidisse fazê-lo, por decreto. Só se lograria êxito se esse projeto fosse baseado numa ampla mobilização nacional.

O Iseb também não era a favor do marxismo convencional, que coloca em inevitável oposição a burguesia e o proletariado. Sustentávamos que, nas condições em que o Brasil se encontrava, como um país em vias de desenvolvimento, era necessário e possível um capitalismo social, baseado numa aliança entre o Estado, a burguesia industrial, a classe média técnica, e o operariado.

A partir desse conjunto de análises do Brasil e do mundo e com essa proposta de aliança antilatifúndio-mercantilista da burguesia industrial associada ao proletariado e à classe média moderna, nós imaginamos que essas ideias podiam ser implementadas por um conjunto de algumas medidas básicas. Entre estas: (a) formação de elites motivadas por essas ideias, através de cursos e outras formas de divulgação; (b) programação de conferências que discutissem essas ideias por todo o país e (c) influenciamento junto dos quadros legislativos e executivos do poder central de Brasília. Foi o que tentamos fazer através do Iseb e conseguimos alguma coisa em relação ao nosso objetivo porque, passada a fase reacionária do governo de Café Filho, sobreveio o governo de Juscelino Kubitschek, que aderiu totalmente a essas ideias, pondo em prática o que viria a se chamar de nacional-desenvolvimentismo.

O Iseb e a atualidade

Seria interessante confrontar com a época do Iseb o Brasil de hoje. Trata-se de uma questão muito importante porque o Brasil está, na verdade, dentro de uma armadilha gerada pelo pensamento único, pelo neoliberalismo, por um modelo econômico estático, que é correto sob certos restritos aspectos, mas profundamente equivocado na medida em que implica em premissas que são autoestagnantes. Creio que se trata de estabelecer um novo desenvolvimentismo que seja ajustado às condições da globalização, não a ignorando, mas, por outro lado, não considerando que a globalização seja um processo que maniete completamente o Estado nacional. A primeira coisa que

me parece importante salientar são as condições de que depende um país como o Brasil, que ao ingressar no séc. XXI já dispõe de uma boa infraestrutura, tanto industrial, como tecnológica, e de massa crítica intelectual para poder montar um Estado nacional dotado de suficiente capacidade para administrar o processo de globalização, em vez de ser por ele administrado.

O fundamental é o seguinte: não se trata de que tudo se resolva pelo mercado, mas se trata de disciplinar, regular e orientar o mercado. Não de suprimi-lo, mas sim de transferir sua supremacia para o povo brasileiro, através do Estado. Não é, necessariamente, voltar ao Estado empreendedor. Não somos contrários ao mercado, mas isto não pode significar que a empresa pública deva ser banida. É possível fazer o Estado funcionar com apoio da empresa privada mas, para certos casos, é necessário a empresa pública. Um dos profundos erros da privatização que marcou o período recente foi considerar que tudo o que fosse empresa pública estava errado. Na verdade, não tem sentido se privatizar atividades monopolísticas. Isso é uma completa insensatez porque, em vez de monopólios públicos controláveis, em função do bem comum, criam-se monopólios privados comandado apenas pela vontade de lucros.

Por outro lado, não tem sentido abdicar da empresa pública em proveito da empresa estrangeira. A empresa estrangeira apenas visa buscar no nosso mercado interno a geração de lucros, não se importando com nossa emancipação econômica. Nesta direção, minha proposta é a de um neodesenvolvimentismo, que consiste em se voltar a ideias do desenvolvimentismo, levando em conta os constrangimentos e as circunstâncias decorrentes da globalização, mas não aceitando a tese de que a globalização exija a subordinação do Estado ao seu processo. Determinados Estados, embora relativamente poucos, estão podendo disciplinar o processo de globalização. A China e a Índia estão fazendo isso vitoriosamente. O Brasil, embora com menor massa crítica, também pode fazer isso.

Para compensar nossa insuficiente taxa de integração social, necessitamos estabelecer uma sólida aliança com a Argentina, que conduza à consolidação do Mercosul, até se chegar a um sólido sistema sul-americano de desenvolvimento. A partir daí podemos disciplinar o sistema de globalização e orientá-lo para a emancipação do Brasil e da América do Sul. Neodesenvolvimentismo implica, que, para determinados países, desde que disponham de massa crítica, o processo de globalização pode ser administrado pelo Estado, em vez de este ser por ele administrado, até praticamente desaparecer, sob o pretexto de que a supremacia cabe ao mercado. Nossa posição é exatamente a contrária. O Estado disciplina, regula e orienta o processo da globalização, sem suprimir o mercado, que é absolutamente necessário, mas que precisa ser disciplinado pela supremacia do Estado. O que é condenável é a ditadura do mercado sobre a sociedade.

Álvaro Vieira Pinto

A relevante atuação, no segundo Iseb, de Álvaro Vieira Pinto, requer um breve comentário. A questão do intelectual Álvaro é complexa porque, em primeiro lugar, ele ingressou no Iseb mais tardiamente. Em segundo, o Iseb foi uma iniciativa de um grupo de intelectuais jovens, nos seus trinta anos, ao passo que Vieira Pinto, quando aderiu o Iseb, tinha uma idade aproximada de 50 anos. Vinha de uma longa carreira de professor de história da filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro. Era um especialista nos estudos de Platão e, portanto, tinha uma formação filosófica e quase nenhuma formação sociológica. Tanto que sua contribuição no Iseb foi na área filosófica. Isso o tornou uma referência no Iseb por causa de sua competência séria. Mas sua experiência era bastante especial, porque havia consistido em discutir Platão com três ou quatro entusiastas quando passou a se defrontar com uma plateia jovem, fortemente mobilizada. Seu ingresso começa a ser influenciado por essa plateia, nele gerando uma nova orientação

de seu pensamento. Uma permanente preocupação que eu tive, no Iseb, que era compartilhada por outros companheiros, consistia em que era preciso entusiasmar e mobilizar a juventude, mas não seguir a paixão da classe juvenil, porque isso inevitavelmente tende a extremismos. Esse fenômeno acontece com a juventude do mundo inteiro, não só no Brasil.

A meu ver Álvaro Vieira Pinto se deixou cooptar pela plateia, isto é, fazer aquilo que a plateia pedia que ele fizesse e, com isso, o “platonizante” virou “marxistizante”. Neste sentido Álvaro passa a ter um papel no Iseb que corresponde à etapa em que eu estava mais lá. Foi quando o Iseb passou por uma grande crise em 1959, suscitada por Guerreiro Ramos, que foi um grande amigo meu, uma pessoa com quem tive um grande contato e uma grande cooperação intelectual, durante um largo tempo. Guerreiro era um homem de origem muito humilde, mulato filho de uma cozinheira, mas possuidor de grande talento sociológico, conseguido através de muito esforço e assim, fora de qualquer cogitação, era um homem com uma grande visão nacional.

Um fenômeno muito raro aconteceu no ano de 1959. Não entendo como um homem como Guerreiro, com aquela competência sociológica e lucidez em suas análises tenha assumido a postura ilusória de que o Brasil estava caminhando para uma revolução social profunda e que o Iseb podia ser o órgão de orientação dessa revolução. Então, Guerreiro começou a usar a expressão: “Basta de compreender o Brasil, vamos transformá-lo”. Com isso, queria converter o Iseb numa agência ativista, ou seja, numa agência política, prática e militante... Eu disse para ele: não façam isso porque seria uma grande ingenuidade! Por que nosso instituto tinha tão ampla audiência dos setores progressistas brasileiros? Porque, entre outras coisas, sabe-se que ninguém de nós (isebianos) quer competir eleitoralmente, ou pretende ser ministro... Enfim, tentei fazer ver para alguns dos meus colegas que, como intelectuais engajados, cabia-nos tomar uma função orientadora de análise e debates sobre a realidade brasileira, e não de competição política.

Guerreiro forjou um plano maquiavélico contra minha liderança, envolvendo também Roland Corbisier, sem que este dissesse conta. Ele tinha a convicção de que, se eliminasse minha liderança e a de Roland Corbisier, ele assumiria o controle do Iseb e faria do Iseb o que pretendia, ou seja, o transformaria numa agência ativista e militante. Era totalmente equivocada a ideia de Guerreiro de que estávamos às vésperas de um grande movimento social e de que o Iseb pudesse ser o grande orquestrador desse movimento... Ele se via como uma espécie de futuro Lênin, a partir de imagens muito equivocadas da realidade brasileira e do mundo.

Foi então que ocorreu um episódio lamentável. No Iseb tínhamos o hábito de comunicar uns aos outros o que escrevíamos. Eu estava preparando naquele momento um livro que se chamaria *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Esse livro era uma discussão tentando dar ao nacionalismo, sem prejuízo da carga emocional que deve conservar, uma orientação estritamente racional. Por que o nacionalismo é racionalmente conveniente? O livro analisava a posição “entreguista” que, por uma questão de elegância chamei de “cosmopolitista” e, por outro lado, analisava a posição nacionalista. Comparava as duas e daí tirava conclusões. Aí vem a atitude lamentável de Guerreiro. O que ele faz? Pega o texto sobre a visão cosmopolitista e o apresenta e divulga para todos como o que Helio Jaguaribe estaria pensando! A partir do que era dialeticamente organizado como tese, antítese e síntese, ele apresenta a posição entreguista, como sendo a defendida por mim, assim causando no meio da imprensa enormes rumores. Isso teve a maior repercussão no Iseb e conduziu a uma discussão interna muito grande, em que todas as autoridades do Iseb se reuniram para discutir a questão. Nesse debate Guerreiro perdeu. Nesse mesmo debate o professor Álvaro, que estava afinado com as posições ideológicas de Guerreiro por causa de suas tendências ideológicas, foi também vencido. Foi sem dúvida uma discussão acalorada e feroz porque se discutiram questões de honestidade, ética e de integridade entre os companheiros que ali trabalhavam juntos. Depois de sua

derrota, Guerreiro pediu demissão e se retirou do Iseb. Por outro lado, aconteceu outra coisa lamentável. Roland não se deu conta de que Guerreiro queria destituí-lo. Assim resolveu aderir a Guerreiro. Tendo feito a revisão de meu livro, alegou, lamentavelmente, que o “tinha revisto, mas não lido”. Por conta disso, Roland votou a favor do Guerreiro e perdeu. Com a demissão de Guerreiro encerrou-se a reunião e o Instituto entrou em férias, até março, porque já estávamos em pleno mês de dezembro.

Durante o período de férias Roland, tendo perdido a discussão, porque votou a favor do colega vencido, ficou com a impressão de que, quando voltássemos às atividades do Iseb, no ano seguinte, o Conselho iria depô-lo, o que não era a nossa intenção. Então, o que ele fez? Ele estava ligado a uma senhora que era muito amiga do presidente Juscelino e por intermédio dela tinha um acesso privilegiado ao gabinete da Presidência. Roland aproveitou a situação e, em audiência com o presidente, que não tinha a mínima ideia do que estava acontecendo no Iseb, argumentou que o Brasil se encontrava num regime presidencialista, mas tinha no Iseb um órgão parlamentarista. O diretor do Iseb era eleito pelo Conselho, em vez de ser designado pelo presidente da República ou pelo ministro da Educação. O presidente concordou com Roland, que fez um novo regimento para o Iseb, que foi aprovado sem nenhuma resistência, tornando o Conselho meramente consultivo. Isto ocorreu durante o recesso e quando voltamos às atividades normais, em março do ano seguinte, encontramos um Iseb completamente transformado. Percebendo esse golpe por parte do Roland, eu acabei pedindo demissão do Iseb e, comigo, saíram um bom número de pessoas, entre outras: Anísio Teixeira e Roberto Campos. De então para frente, Roland continuou como diretor, mas nomeado por uma portaria do ministro da Educação.

Na verdade, no período em que Roland ficou sem minha intervenção, que foram no total dois anos, até a eleição de 1962, ele conduziu o Iseb bastante bem e não alterou as linhas fundamentais de atuação. Apenas fez do Iseb um instrumento

de apoio à sua eleição para deputado, ou seja, instrumentalizou o Iseb para a sua campanha eleitoral e conseguiu se eleger. Com isso, teve que renunciar ao cargo de diretor-executivo do Iseb. Após sua saída, Álvaro Vieira Pinto foi designado novo diretor-executivo. Com Álvaro à frente do Iseb, ele o colocou numa linha totalmente marxista. Com isso, assumiu o papel de porta-voz do PCB. É bom que se deixe claro que desde sua origem o Iseb mantinha uma postura independente e culturalista, que a designação de Álvaro alterou completamente. Assim, quando veio o Golpe de 64, os militares viram naquele Iseb de Álvaro um nítido caráter comunista. Não conhecendo o que o Iseb fora anteriormente, invadiram o local de metralhadora em punho. Álvaro tinha uma personalidade muito frágil, delicada e, ante esse choque da violenta invasão do Iseb e subsequente perseguição, passou a sofrer da síndrome do medo da polícia. Depois se autoexilou. Alguns anos depois, em 68, no auge da perseguição política do AI-5, voltou para o Brasil e se trancou no seu apartamento, onde viveu o resto de sua vida absolutamente isolado. Sofreu um trauma irrecuperável.

Etapas do Iseb

Podemos dizer que o Iseb ficou marcado por três etapas de pensamentos diferentes: a primeira foi quando eu estive a frente do Instituto, desde sua formação, como articulador de suas ações e articulador das tomadas de decisões, embora não ocupasse nenhuma função executiva, a não ser a de pesquisador. Prevalencia nessa época minha orientação intelectual, com a valiosa colaboração dos meus companheiros; a segunda etapa é marcada por Roland Corbisier, no início dos anos sessenta. Por fim, o Iseb assume a cara de Álvaro Vieira Pinto, a partir de 1962, com a saída de Roland para ocupar uma cadeira na Assembleia. Importa comentar alguns aspectos importantes, nesse processo histórico do instituto.

Observaria, inicialmente, que nós superestimamos a capacidade empregadora do processo de industrialização. O processo de

industrialização brasileiro foi realmente extraordinário e mudou o Brasil. O grande feito de Juscelino foi ter realizado cinquenta anos em cinco. Juscelino foi empossado como presidente da República numa sociedade agrária e deixou o governo, cinco anos depois, com uma sociedade industrial. Nem o Japão fez isso tão rapidamente. Trata-se da mais espantosa transformação social de que eu tenho notícia no mundo contemporâneo.

A capacidade empregadora do Brasil industrial, entretanto, era modesta. Como se sabe, a capacidade empregadora da indústria moderna é cada vez menor. Diante desse quadro, ocorreram dois fenômenos. Primeiro: a capacidade de absorção da indústria foi muito pequena para os trabalhadores que se deslocaram do mundo rural para as cidades. A partir da década de sessenta ocorreu uma gigantesca onda de migrações rurais para as cidades. Milhões de brasileiros saíram do contexto agrário, com sua total miséria e deseducação, rumo ao contexto urbano, em busca de trabalho no processo de industrialização. Na cidade, essa demanda de pessoas migradas se deparou com um sistema industrial que não tinha capacidade de absorver aquela massa. Segundo: os requisitos de absorção eram superiores ao nível de formação daquela massa egressa do mundo rural. Essa massa foi assim levada a formar gigantesca marginalidade que cerca nossas metrópoles, dificilmente empregável porque não possui nenhuma qualificação para participar da sociedade moderna. O Iseb não teve consciência disso naquela época. Achávamos que a industrialização ia absolver a massa brasileira, o que era um equívoco.

Agregue-se, em segundo lugar, que não nos demos conta de que o processo de industrialização promovido pelo Estado brasileiro o conduziu a um esforço superior aos recursos disponíveis. Com isso formou-se o problema subsequente, até hoje não corrigido, de déficit dos recursos do Estado. O Estado ficou com recursos inferiores às atribuições que ele próprio se conferiu e começou a desempenhar-se de uma forma crescentemente inadequada, que deu o pretexto para o neoliberalismo, pregando sua quase extinção. O que poderia

ter sido feito seria rever as atribuições do Estado e colocá-las em compatibilidade com sua capacidade de gerar recursos. Por isso, o principal problema não corrigido, na fase pós-Juscelino até hoje, é o de reajustar, o Estado. O neoliberalismo tentou liquidar o Estado e quase o conseguiu. Haja visto que o Estado hoje é um anão perto do que já foi. Uma das urgentes tarefas hoje é reconstruir o Estado. Mas para isso é preciso ter um modelo econômico diferente desse que está aí como herança destas últimas décadas. E é preciso, mais ainda, uma ampla e profunda reforma da legislação reguladora das eleições e dos partidos.

O grande acerto nas minhas análises e formas de pensar no Iseb foi ter ajudado a construir o projeto do nacional-desenvolvimentismo, estimulando um processo de industrialização do Brasil, encaminhando para superar seu subdesenvolvimento. Continuo entendendo que, fora dessa perspectiva nacional-desenvolvimentista, não havia alternativas ou saída para o problema brasileiro. Esse nacionalismo de ontem para ser viável, hoje, precisa ser integracionista. O que não era tanto o caso do Brasil dos anos sessenta, que tinha uma capacidade de navegação isolada bastante grande. Hoje não a tem mais. Então, hoje, a aliança argentino-brasileira é a condição de sobrevivência para cada um desses países. Não há futuro para uma Argentina e para um Brasil isoladamente. Essa aliança tem que ser a peça fundamental da possibilidade de enfrentar os aspectos nefastos da onda de globalização para países como Brasil e Argentina e demais países da América do Sul.

O Golpe de 1964

Com o golpe militar, o Iseb não teria, de fato, nenhuma possibilidade de sobreviver, notadamente na linha imprimida pelo então diretor executivo, Álvaro Vieira Pinto, que vinculou o Iseb ao Partido Comunista Brasileiro. Vamos imaginar que nesse período outro fosse o diretor. Talvez o Iseb não teria sido fechado porque não se teria procedido a sua vinculação a nenhum

partidarismo ou a atividades de militância. Continuaría a ser um órgão de atividade intelectual e de intelectuais comprometidos com a análise e discussão crítica dos problemas brasileiros. O mais provável, entretanto, mesmo assim, é que os militares não tolerassem um pensamento independente.

40 anos depois do Iseb

Realizou-se, em comemoração de 40 anos do Iseb, um congresso que teve como objetivo central realizar uma homenagem a Guerreiro Ramos. Fui convidado a prestar essa homenagem e aceitei o convite. Com efeito, é preciso distinguir o Guerreiro sociológico da fase lamentável em que cometeu, intelectualmente, um equívoco e algo, eticamente, inaceitável. Não consigo entender como um sociólogo da competência dele fez uma avaliação tão equivocada das condições sociais brasileiras daquela época. Mas um homem, um intelectual, não pode ser julgado apenas por um equívoco. A contribuição de Guerreiro para a sociologia brasileira é muito importante e a contribuição de Guerreiro para o Iseb foi também importantíssima. Assim é que foi com muita boa vontade que participei dessa homenagem.

Depois do Iseb

A base do meu pensamento de então continua valendo hoje. Não tenho, portanto, nada a lamentar do Iseb, enquanto eu dele participei. Entendo que o que fizemos, dentro das condições da época, estava correto. Agora reconheço, tal como Bresser salienta em excelente artigo sobre o Iseb, que houve uma superestimação, de nossa parte, a respeito do que poderiam ser os efeitos empregadores da industrialização. Esse foi um equívoco de que naquele momento não nos dávamos conta. A verdade, entretanto, é que não estava na hora de discutir os efeitos da industrialização naquele momento e sim de promovê-la. Era melhor, para a época, uma industrialização ainda que pouco empregadora, do que sua não existência. Não havia

outra alternativa. Ademais, não nos cabia medir, naquele instante, as futuras limitações do processo de industrialização, porque ele estava apenas começando. A segunda coisa que gostaria de salientar é que, naquele tempo, era difícil prevermos a futura deficiência de recursos do Estado. O processo de industrialização só se tornou patente quando eu já não estava no Iseb. Juscelino realizou seu espetacular governo, deixando, naturalmente, um Estado que fez uma tarefa admirável, mas que nela se esgotou bastante. Assim, é de se indagar: onde o Brasil errou na era pós-Juscelino? Creio que em duas coisas: primeiro, deveriam os governantes posteriores terem reconhecido que o Estado havia avançado acima de suas possibilidades de sustentação e assim recuar prudentemente em várias áreas. Eu seria favorável à privatização de certos setores, como o das empresas estatais que operavam em áreas competitivas, mas não em áreas monopolísticas. Eu não teria privatizado a Vale do Rio Doce, a Petrobras, a Eletrobras, a Embratel e outras como tal. Todas essas empresas deveriam ter sido mantidas. Por outro lado, eu adotaria medidas muito sérias para significativamente elevar a capacidade de inversão do setor público, reduzindo o seu custeio. Aí a tarefa é difícil, porque reduzir o custeio é como recomendar a uma pessoa obesa que emagreça. A coisa mais difícil do mundo é cortar a banha do Estado. Mas em certa medida isso é possível. Em tal caso, aumentaríamos a capacidade do Estado em termos de investimentos reais.

Pensamento originário

Os militantes do Iseb, tinham, em comum, uma posição culturalista. A grande influência foi o pensamento alemão da fase criativa da República de Weimar, de Max Scheler, Max Weber, Cassirer. Esses eram os pensadores que nos orientavam, diferentemente de outros setores da intelectualidade brasileira que eram mais influenciados pelos pensadores franceses. O Iseb, na fase inicial, foi influenciado pelo pensamento germânico.

O Iseb tinha, claramente, interesse em atingir as massas. Isto era feito através dos cursos que oferecia. Com eles anualmente se recrutava um número importante de pessoas, tanto jovens como pessoas que já estavam inseridas no sistema administrativo e produtivo brasileiro, pessoas que tinham certa influência em seus respectivos meios. Com isso visávamos criar uma nova mentalidade nesses quadros médios do Brasil. As ideias chegavam à massa também através de livros, revistas e publicações adequados para sua difusão daquele momento. Os jovens recrutados para fazer os cursos do Iseb, com a influência que exerciam no seu meio, propagavam essas ideias. O Iseb teve um êxito extraordinário, mas uma vida relativamente curta.

Outras tendências

O pensamento do Iseb encontrou como contrapartida, no seu período histórico, o pensamento da Escola Superior de Guerra, que se apresentava como anti-Iseb. Então, a ideia da Segurança Nacional conduziu a tudo aquilo que daria sustentação aos governos militares do golpe. Aqui no Rio, que ainda era a capital nacional, o pensamento anti-Iseb era uma defesa dos princípios da direita, sustentados por uma certa elite carioca. Por outro lado, de uma maneira diferente, não de conotações direitistas, mas com posições distintas, havia o pensamento da USP, em São Paulo, que era um pensamento de sociologia acadêmica, de origem francesa, contrário ao pensamento da sociologia engajada a serviço de projetos nacionais. Ou seja, a USP sustentava que a sociologia engajada era ideológica e não tinha seriedade científica. Essa atitude academicista implicava numa posição anti-Iseb, não enquanto orientação, mas enquanto trabalho intelectual, que supostamente teria de ser feita em nível acadêmico. A grande fonte de influência do pensamento da USP era o pensamento francês, ao passo que a grande fonte de influência do pensamento do Iseb era o pensamento germânico dos anos 20.

Herança do Iseb

Não creio tenha havido uma instituição comparável ao Iseb. O Iseb deixou um homem teimoso, que sou eu, querendo fazer, em condições diferentes, o que fazia dentro do Iseb. No final do período do Iseb, eu me envolvi, muito ativamente, num projeto que me seduziu muito que foi o da Ferro e Aço de Vitória. Nesse momento da minha vida, fiquei motivado pela vontade de contribuir para o desenvolvimento brasileiro, não só através de ideias, mas através de ações, e também para provar a mim mesmo que eu não era apenas um homem de ideias e de palavras, mas que era capaz de fazer coisas concretas. Dentro das coisas concretas que me pareciam mais estimulantes, optei por criar uma grande siderurgia. Com o projeto da Ferro e Aço de Vitória consegui, de fato, fazer algo de importante. Tendo zero de capital e partindo, simplesmente, da capacidade mobilizadora que podia exercer na época, consegui fazer uma grande empresa siderúrgica, que foi inaugurada por João Goulart, em 1963. Produzia inicialmente 500 mil toneladas de laminados de aço por ano. A essa empresa, por outro lado, dei condições para uma grande expansão, através de um sistema que permitiria, com recursos já disponíveis e com o projeto técnico feito pela McKee, dos Estados Unidos, produzir dois milhões de toneladas de aço dentro dos próximos cinco anos. Nesse momento, quando eu estava com esse projeto fantástico totalmente elaborado, sobreveio o golpe militar de 1964. Nessa ocasião, entendi que um projeto como aquele só poderia ser executado com profundo apoio do Estado. Sendo contrário ao golpe militar, não tinha condições para executar aquele projeto. Então, resolvi renunciar à Presidência da Ferro e Aço. Castelo Branco, que veio a assumir a Presidência, era inclusive, meu amigo pessoal. Quis me convidar para participar de seu governo e me fez um convite muito simpático... Eu respondi que recusava porque tinha a convicção de que, apesar de suas posições moderadas, seu governo estava condenado, pelas forças que o apoiavam, a ser de direita, ainda que contra a sua própria vontade. Foi o que aconteceu. Ele

não era um homem de direita, ele era um homem moderado, até de centro-esquerda, mas não pôde fazer o que queria porque estava comprometido com a direita radical. Foi o que me levou a recusar o convite e renunciar à Ferro e Aço. Logo em seguida, aceitei um convite da Universidade de Harvard para lá ser professor visitante. Passei vários anos como professor visitante nos Estados Unidos. Com o pretexto de ensinar, aprendi muito.

Iepes

O Rio de Janeiro, que era o centro pensante brasileiro, contando com um grupo de intelectuais sofisticados, voltados para a transformação social, sofreu uma interrupção profunda e ficou desarticulado com o Golpe de 64. Depois, a transferência da capital para Brasília enfraqueceu o Rio de Janeiro e, o que mais o enfraqueceu, foi esse golpe lamentável da fusão do estado da Guanabara, que era um estado promissor, com o estado do Rio, que era um estado amorfo. Isso empobreceu muito o Rio de Janeiro, que se tornou uma cidade carente. O declínio do Rio é o que disso resultou. Depois que eu voltei do meu exílio, tentei formar um centro onde pudesse continuar minha atividade na área das Ciências Sociais e contribuir para a discussão dos interesses públicos brasileiros. Esse instituto é o Iepes (Instituto de Estudos Políticos e Sociais).

Sou muito favorável à universidade, mas também a uma grande reforma do sistema universitário no Brasil. Importa acima de tudo, que no âmbito da universidade se criem centros de excelência nas várias ciências, ao mesmo tempo se abrindo a universidade para a educação popular. Daí a importância de investigações como o Iepes.

O Iepes é um instituto de direito privado. É uma sociedade civil, com sócios que formam sua Assembleia Geral, que se reúne uma ou duas vezes por ano. Essa Assembleia elege o Conselho Curador, que se reúne com mais frequência e, esse Conselho

Curador elege uma Diretoria, que se reúne com mais frequência ainda. Esta designa um decano, que é a pessoa que opera o Instituto em regime de tempo integral. Eu fui decano do Instituto desde sua fundação até o ano 2003. Ao completar 80 anos de idade, entendi estava na hora de se buscar uma pessoa mais jovem para dirigir o Instituto. Meu sucessor, que é o professor Francisco Weffort, ex-ministro da Cultura de Fernando Henrique Cardoso, está exercendo extremamente bem suas funções. Fiquei como decano emérito, liberado de funções administrativas e burocráticas, podendo me dedicar totalmente a meus próprios estudos.

Copyright © Fundação Alexandre de Gusmão



FUNDAÇÃO
ALEXANDRE
DE GUSMÃO

Acompanhe nossas redes sociais

@funagbrasil



Essa oportuna reedição pela FUNAG de obras selecionadas de Helio Jaguaribe, por ocasião da comemoração de seu centenário de nascimento, evidencia a criatividade, originalidade e amplitude de seu trabalho, bem como sua natureza diversa e multifacetada. Essa obra é também indissociável da trajetória e da pessoa de Helio Jaguaribe, cuja precoce e permanente inquietação filosófica e cujo espírito humanista moldaram sua visão de mundo. Sua convicção na capacidade transformadora da razão e da determinação, pautadas por um profundo sentido ético, constituem elementos centrais de sua personalidade, que refletem sua vinculação com a tradição clássica, e são claramente integrados em seus trabalhos, particularmente os que têm como sujeito e objeto o Brasil.

Seu interesse nas relações internacionais e na liberdade individual e a autonomia nacional o leva a buscar entender a realidade sob perspectivas geográficas e culturais distintas. Daí, inclusive, a origem do lema dos *Cadernos de Nosso Tempo* (do qual era o Diretor), editado pelo IBESP (do qual era o Secretário-Geral), precursor do ISEB: “compreender o nosso tempo na perspectiva do Brasil e compreender o Brasil na perspectiva de nosso tempo”. Pode-se ver, inclusive, como essa preocupação é indutora de seu interesse, já então claro, na integração latino-americana, bem como dos elementos que conduzem à política externa independente, esboçada claramente, embora não com essa denominação, no seu livro posterior *O Nacionalismo na Atualidade Brasileira*.

Embaixador Roberto Jaguaribe

