



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
Brasil

Barboza Filho, Rubem
Sentimento de democracia
Lua Nova, núm. 59, 2003, pp. 5-49
Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67313611002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

SENTIMENTO DE DEMOCRACIA*

RUBEM BARBOZA FILHO

Há algo de novo neste nosso reino tropical e sempre surpreendente. Alcançamos a sincronia com um Ocidente em tempestade movidos por um poderoso movimento interno de democratização. À diferença do passado, estamos inaugurando uma verdadeira democracia de massas no momento em que as grandes utopias modernas, e os paradigmas democráticos e tradicionais do Ocidente, ganham cores crepusculares e perdem sua antiga capacidade normativa. Circunstância que nos impõe um pesado conjunto de desafios. Ainda que desarmados pela exaustão dos modelos hegemônicos de vida boa, estamos obrigados a decifrar a dramática complexidade deste nosso ainda inconcluso terremoto democratizante, reinventando, simultaneamente, as possibilidades de transformação da democracia em expressão definitiva de nossa vida em comum.

A ciência social brasileira não tem se descuidado desse duro exercício de criação. Paradoxalmente, é esse empenho criativo que ilumina o seu recente e renovado interesse pelo tema da república. Despachadas as envelhecidas utopias do mundo moderno, a tradição republicana é retirada do guarda-roupa da história e procurada para a redescoberta da política e da ação política, num cenário comandado pela inércia da globalização econômica, por uma crônica situação de crise e mudanças aceleradas.¹ Nada há de ingênuo no aparente voluntarismo dessa escolha. Ela acolhe,

* Gostaria de agradecer vários comentários prévios a este texto. José Murilo de Carvalho foi o primeiro a comentá-lo em reunião da Anpocs. Luiz Werneck Vianna, Maria Alice Rezende de Carvalho, Manuel Palácios e José Eisenberg salientaram pontos que mereciam um melhor tratamento. O mesmo fizeram Cicero Araújo e Álvaro de Vita. A todos o meu agradecimento.

¹ CARDOSO, Sérgio. "Que Repúblca?" In BIGNOTTO, Newton(org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 27.

de forma clara, uma disposição crítica em relação às modalidades contemporâneas de vida, progressivamente contaminadas pelo racionalismo instrumental ou entregues à doce melodia pós-moderna de uma inevitável fragmentação social. Por isso mesmo, envolve a expectativa de que ainda somos capazes de gerar formas de sociabilidade e de organização política apropriadas à renovação de um *vivere civile*, ao mesmo tempo autêntico e contemporâneo.²

Se não há nada de ingênuo, nada há de fácil nessa mobilização atualizada do paradigma republicano. As transformações estruturais das últimas décadas destroçaram, de forma inapelável, o poder configurativo dos modelos republicanos dos últimos três séculos, medularmente associados às noções de sujeito e subjetividade, talhadas pela modernidade. Os centenários resultados desta mútua fecundação entre a república e a filosofia do sujeito – as noções de Estado-Nação, de comunidade ética autotransparente, de soberania do povo, a ênfase na temática das virtudes, na liberdade positiva das populações – parecem irremediavelmente ameaçados de obsolescência e desatualização. Nessas circunstâncias, o recurso teórico e prático à república só poderá se cumprir pelo êxito em um duplo enfrentamento: o de recolher, na trama plural de sua tradição, os fios adequados para escapar das armadilhas da filosofia do sujeito e para a reinvenção de um novo modo do *vivere civile*.

Não por acaso a reflexão habermasiana exerce um fascínio especial sobre aqueles que se lançaram à revitalização de um republicanismo interessado na atualização e consolidação da nossa democracia.³ Na verdade, duas atitudes básicas orientam a reflexão contemporânea em torno da perda de unidade e poder socialmente configurativo das grandes tradições utópicas e democráticas ocidentais. A primeira delas celebra uma radical novidade do presente em relação ao passado, nutrindo-se, ou do contradiscursivo crítico da modernidade – com versões que variam do nihilismo foucaultiano à requentada e neo-nietzscheniana despedida do Ocidente à la Lyotard – ou da consideração das tendências de fragmentação social que surpreendem a experiência ocidental e moderna, ao modo de Luhmann. Em ambos os casos, o que se despede são os velhos sonhos de unidade e coerência entre horizontes normativos, modos de vida e pensamento que deram sentido à construção do Ocidente e à aventura da modernidade. Em compensação, o

² BIGNOTTO. “Humanismo Cívico Hoje.” In BIGNOTTO (org.), *Pensar a República*, p. 67.

³ WERNECK VIANNA, Luiz & CARVALHO, Maria Alice. “República e civilização brasileira.” In BIGNOTTO, op. cit., p. 131 e ss.

que se reclama é a abertura reflexiva e prática ao movimento deste mundo descentrado, povoado por galáxias distintas e sistemas autopoieticos, habilitando o homem para viver esta confusa aurora de um novo tempo.

À outra atitude não se encontra disponível a mera afirmação da validade dos esquemas teóricos e práticos de autocompreensão do Ocidente ou do mundo moderno. Também ela registra a novidade do presente, reconhece a obsolescência das epifanias redentoras, o radical desencantamento da vida e a impossibilidade de restaurar as antigas expectativas utópicas de harmonia e transparência social. Mas não se contenta com isto. Lança-se à reconstrução de pontes entre o presente e o passado, escavando a tradição para encontrar nela o que pode ser preservado como força reflexiva ou ainda integradora, recusando os rápidos velórios do Ocidente e a entrega à factualidade de um mundo em pedaços. A ambição aqui, na direção oposta ao historicismo de Foucault, é a de reconstituir a história como processo de amadurecimento da humanidade – ou, pelo menos, do Ocidente –, que caminha *pari passu* à complexificação da sociedade. Exercício que não desconhece as rupturas reais, flagrando-as como cenários movediços onde se exerce a capacidade sempre renovada do homem de reconstruir modos de intermediação dos interesses e formas superiores de reprodução da solidariedade social. É este esforço de manutenção do Ocidente como um projeto *in fieri* que caracteriza a reflexão de Habermas⁴ e o torna central para aqueles que buscam no republicanismo a fonte capaz de impulsionar a democratização de nossa sociedade.

Com a publicação de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*,⁵ Habermas aprofunda o seu programa de associação entre as tradições republicana e liberal, aproximando o tema da soberania popular àquele dos direitos para a imaginação de sua democracia deliberativa, concebida como modelo adequado a uma sociedade pós-convencional. Reafirma seu propósito em *The Postnational Constellation: political Essays*,⁶ de modo mais incisivo no ensaio intitulado “Remarks on Legitimation through Human Rights”. O deliberacionismo habermaiano supõe e exige uma vivência extremamente racionalizada, reflexiva e abstrata dos direitos para a reconstrução de uma idéia justificável de

⁴ Outros autores partilham a mesma perspectiva, como John Rawls, Richard Rorty, Charles Taylor, Richard Walzer, para citar apenas alguns.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

⁶ HABERMAS, J. *The Postnational Constellation: Political Essays*. MIT Press, 2001.

soberania popular, necessariamente subordinada à forma procedural. Ainda que prestando reverências à tradição republicana, a proposta de Habermas não reedita as formulações clássicas ou modernas do republicanismo, apostando na transformação das sensibilidades republicanas das sociedades em fundação do que ele chama de “patriotismo constitucional”, tradução contemporânea da solidariedade social e elemento chave para a sua democracia deliberativa.⁷

Uma rápida descrição da concepção habermasiana, sem nenhuma intenção de fazer justiça à complexidade nela envolvida, pode jogar luz no argumento que desejo construir. Fundamentalmente, quero sustentar que, se o modelo procedural de Habermas contempla as idéias de uma razão bem compreendida e do interesse bem compreendido, cruciais para o republicanismo, parece esquecer uma outra exigência necessária à legitimação de ordens democráticas e à construção de uma cultura adequada a uma modalidade democrática de vida. Essa ausência, por um lado, fundamenta uma aparente imunidade ou indiferença em relação à maioria dos temas constitutivos da tradição republicana, como as idéias de fraternidade, virtude e liberdade positiva. Por outro, a sua forte ênfase nos procedimentos, alçados à condição de elementos centrais da democracia, cria uma enorme dificuldade para a imaginação de processos e modos de consolidação da própria democracia deliberativa, especialmente em países que nasceram de uma tradição mais expressivista do que racionalista, a exemplo do Brasil.

* * *

O caráter procedural da proposta habermasiana é o fruto denso e polêmico de sua reflexão a respeito da modernidade em agonia. Todo o seu esforço desdobra-se como sistemática tentativa de superar o universo teórico e prático nascido do vasto movimento de subjetivização do mundo que presidiu a formação e a maturação dos tempos modernos. Universo continuamente enriquecido pela crítica das patologias do Ocidente moderno e pela sedutora imaginação de projetos utópicos de reconciliação. Habermas localiza na ruptura com as formas tradicionais de sociedade, próprias do período medieval, o nascimento deste princípio subjetivista da época moderna, que se vê obrigada a arrancar de sua própria vida uma nova normatividade em substituição àquela determinada pelo princípio

⁷ HABERMAS, *idem*, p. 77.

objetivista e totalizante da teologia. Exigência de autocertificação da modernidade que se transforma progressivamente em necessidade de filosofia, imperativo plenamente compreendido por Hegel e reinterpretado como exigência de transformação da razão subjetiva em um *medium* unificador e totalizador, em razão absoluta dotada dos mesmos poderes redentores antes desfrutados pela religião.⁸

Habermas investe contra a perspectiva hegeliana e suas derivações, todas tributárias da idéia de reconciliação social como produção de uma sociedade autoconsciente e transparente, incluindo Marx. Na mesma linha, aponta a insuficiência das teorias críticas da modernidade – Frankfurt, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault –, assinalando em todas uma irremediável subordinação ao paradigma da filosofia do sujeito e, por consequência, uma incapacidade estrutural para fugir de suas próprias aporias. O aprofundamento de sua crítica à medula subjetivista e hegeliana da filosofia moderna, iniciada em *Conhecimento e Interesse*,⁹ redunda na proposição da razão comunicativa em substituição à razão prática e subjetiva da modernidade, marcada de forma indelével pela tentação de orientar substantivamente os indivíduos e fundar utopias de transparência social.

De modo mais concreto: Habermas impugna, no que se refere à natureza do conhecimento, as teorias que defendem a possibilidade da verdade como correspondência entre um enunciado e um objeto exterior, insistindo no seu caráter consensual e equiparando os discursos da moral, do direito, da política ao da ciência. Operação plena de consequências: ela destitui o antigo sujeito conhecedor ou autocríativo, premissa necessária da filosofia do sujeito, de sua posição privilegiada e fundadora da racionalidade social, liquidado a ambição da razão absoluta e das expectativas utópicas de transparência social. O *télos* possível da sociedade deixa de estar conformado pela perspectiva da autoconsciência plena de um sujeito, alcançada após um longo ordálio histórico, orientando-se para a adoção de processos de comunicação, controlados pela imaginação de uma situação ideal de fala e por procedimentos linguísticos e transcendentais, destinados a produzir um consenso verdadeiro entre os agentes envolvidos em diálogos e barganhas de natureza variada. A razão prática da sociedade é transferida da natureza de um sujeito – o Estado, a classe, o partido –, sempre em busca

⁸ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 25.

⁹ HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara , 1987.

da reconstrução social como projeção transparente e absoluta de sua identidade, para a “intersubjetividade” disciplinada por esta razão comunicativa procedural. A razão é transposta para o *medium* lingüístico, desvinculada de qualquer macro-sujeito ou ator singular e ancorada em procedimentos para o exercício de um grau superior de formação da vontade, através da intersubjetividade. Desse modo, a razão bem compreendida desloca-se para um “transcendentalismo comunicacional” exigente e universalista.

É, desse modo, razão aliviada de sua vinculação com o elemento moral e conteúdos normativos ou éticos, apoiando-se em pressupostos pragmáticos contrafactualis para o entendimento dos atores, base de suas pretensões de validade para além do âmbito moral e prático tradicional. Seria essa a razão própria de uma sociedade desencantada e racionalizada, afirma Habermas, de um mundo que deve reconhecer a fuga do sujeito para empreender sua possível emancipação. Razão procedural, que reconhece a fragmentação dos antigos sujeitos e das tradicionais constelações de valores, mas insiste na possibilidade de reconstrução de formas superiores de vida. Razão, portanto, cuja reflexividade incide sobre si mesma, transformando-se em ética procedural do discurso, forma de escapar dos limites da subjetividade moderna.

A teoria da ação comunicativa de Habermas encontra-se associada a uma série de conceitos, como os de mundo da vida, esfera pública, sociedade civil e sistema, imprescindíveis para o desenvolvimento de sua teoria a respeito da sociedades complexas, ou seja, sociedades descentradas na acepção de não mais reconciliadas ou reconciliáveis por um centro unificador e doador de sentido. O mundo da vida é definido como o lugar transcendental do indivíduo, do qual ele não pode evadir-se, e é dividido por Habermas de acordo com o seu elemento ilocucionário e intencional: cultura, sociedade e personalidade.¹⁰ É ele o responsável pela reprodução cultural, pela integração social e pela socialização dos membros de uma dada comunidade, ao renovar continuamente os seus esquemas de interpretação com base em consensos, ao reproduzir as relações interpessoais como ordens legítimas e sustentar as capacidades de interação fundadas em identidades pessoais. O mundo da vida existe e se reproduz ao estabelecer espontaneamente formas de coordenação e entendimento através do *medium* lingüístico, da razão comunicativa.

Habermas flagra, no entanto, processos sociais exonerados do

¹⁰ HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 476.

exercício de intersubjetividade suposto no mundo da vida: os sistemas de reprodução material da sociedade, cujas funções não são cumpridas mediante ações comunicativas e cuja complexidade não pode ser controlada pelas possibilidades da razão comunicativa no âmbito do mundo da vida. A integração destes sistemas se dá através de uma linguagem empobrecida e padronizada, que dispensa processos arriscados de entendimento, sem reconectar as ações funcionais à dinâmica da tradição cultural e da socialização. Assim, o sistema da economia organiza-se em torno do *medium* dinheiro, enquanto o administrativo em torno do poder. São contextos autonomizados em relação ao mundo da vida, coagulados em uma segunda natureza de uma sociabilidade isenta de normas. Esses dois sistemas funcionais provocam a destruição, em primeiro lugar, das modalidades tradicionais de vida, mas reagem também sobre as formas racionalizadas de vida da sociedade, penetrando na esfera do mundo vivido. É nesse avanço imoderado dos imperativos funcionais que nasce o risco de colonização do mundo da vida pelos sistemas e sua inércia autopoiética.

Habermas reconhece a tendência à autonomização dos sistemas, entendendo-a como característica de sociedades complexas imunizadas contra os projetos modernos de autotransparência e autoregulação. Contudo, continua afirmando a possibilidade, em bases mais modestas do que aquelas presentes nas utopias da modernidade, de um *medium* capaz de reconectar esses sistemas. Com a publicação de *Direito e Democracia*, observa Jessé Souza, Habermas consegue precisar a relação entre “a razão comunicativa produzida nos contextos do mundo da vida racionalizada com a realidade institucional e a complexidade funcional característica das sociedades modernas”.¹¹

Abdicando da tarefa de retratar toda a respiração contida em *Direito e Democracia*, contentemo-nos com uma descrição topográfica da imaginação habermasiana do Estado Democrático de Direito. Entre o mundo da vida - e imbricando-se com ele -, e os sistemas funcionais, Habermas situa a esfera pública e a sociedade civil. A primeira pode ser descrita como rede de comunicação de conteúdos e tomadas de posição.¹² Ela é fundamentalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, não se confundindo com instituições, organizações ou com um sistema. A sociedade civil, por sua vez, é formada por associações

¹¹ SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000. p. 83.

¹² HABERMAS. *Direito e Democracia*, p. 92, vol. II.

e organizações livres, não estatais e não econômicas, que sustentam as estruturas de comunicação da esfera pública no mundo da vida.¹³

Habermas está interessado, em *Direito e Sociedade*, na fixação dos nexos entre a esfera pública, o poder político e o sistema administrativo que poderiam dar forma à constituição de uma democracia deliberativa. Nesse ponto se esclarece a importância crucial que o Direito adquire na sua formulação. Para ele, os Estados modernos ocidentais se organizam fazendo da lei positiva o *medium* do poder político, razão pela qual o reconhecimento de uma ordem política estará intimamente vinculado à legitimidade do Direito. Esta estrutura reflete-se de modo peculiar na validade e facticidade da lei. Validade referida à legitimidade do legislador e às condições internas e processuais para a elaboração do Direito, e facticidade significando o poder de imposição da lei pelo Estado. Deste modo, as leis do Estado moderno seriam sempre leis de liberdade e de coerção.

A teoria política, continua ele, ofereceu duas respostas à questão relativa aos modos de legitimização das normas e leis cambiantes: a soberania popular e os direitos humanos.¹⁴ A primeira encontra-se no centro do pensamento republicano, com sua ênfase na autonomia pública dos cidadãos e na idéia de legitimidade da norma e dos direitos humanos derivada da soberania e da autocompreensão ética de uma comunidade política. A segunda resposta é dada pelo liberalismo, que concebe esses direitos como barreiras legítimas à pretensão da comunidade política de subordinar as esferas de liberdade individual, consagrando o princípio hobbesiano de que o que não está proibido é permitido. Habermas não quer sacrificar nenhuma das duas formas de validação das leis, reclamando a vinculação obrigatória entre soberania popular e criação de um sistema de direitos para a legitimidade do Direito.

O seu raciocínio suporta-se no princípio de que uma lei só pode reclamar legitimidade se todos os possíveis afetados podem aceitá-la após a participação em discursos racionais, através de argumentos ou barganhas. Os direitos humanos passam a ter um valor intrínseco, ao garantir previamente a todos o acesso aos processos de argumentação, e não podem ser visualizados como constrangimentos externos. Os direitos políticos, por sua vez, são instrumentais para a democracia, embora co-originares aos direitos humanos. Associando essa trama entre direitos individuais e soberania popular à ordem democrática e à lei, Habermas esclarece: “The

¹³ Idem, p. 99.

¹⁴ HABERMAS. *The Postnational Constellation*, p. 115.

internal relation between democracy and the rule of law consists in this: on the one hand, citizens can make appropriate use of their public autonomy only if, on the basis of their equally protected private autonomy, they are sufficiently independent; on the other hand, they can realize equality in the enjoyment of their private autonomy only if they make appropriate use of their political autonomy as citizens.”¹⁵ Mais adiante, e de modo mais conciso, retorna ao tema, dizendo: “The desired internal relation between human rights and popular sovereignty consists in this: human rights institutionalize the communicative conditions for a reasonable political will-formation.”¹⁶

Prescindindo de qualquer idéia de sujeito, e resguardado o valor intrínseco dos planos individuais de vida, a soberania popular é exercida e nasce na esfera pública através de processos, arenas e discussões, fundadas na universalidade dos direitos políticos fundamentais: direitos de comunicação e participação que garantem a autonomia pública de cidadãos politicamente titulados. O potencial racional da práxis social deixa de estar vinculado a um macro-sujeito, instalando-se na rede subjetiva linguística gerada. A razão prática escapa do domínio de uma eticidade substantiva, assumindo a natureza de razão procedural em busca de consensos e acordos, garantidos pelos direitos individuais e políticos dos cidadãos. O sistema político conecta-se com a esfera pública e com as instituições da sociedade civil, sedes do “poder comunicativo” ou dessa razão comunicativa, através dos partidos e da atividade eleitoral dos cidadãos. Sensível ao movimento da esfera pública, o sistema político, no entanto, não pode expressar-se a não ser pelo *medium* do Direito, e só por meio dele pode adquirir legitimidade. Deste modo, a vontade formada no âmbito da esfera pública penetra no sistema político e transforma-se em direito, em lei revestida de validade e facticidade. Habermas entende essa comunicação entre a esfera pública e o poder político na perspectiva de um continuado exercício constitucional, em que a lei aparece como o resultado do consenso racional por parte de todos os envolvidos, titulados com direitos individuais e políticos.

O Estado Democrático de Direito seria, portanto, um Estado que se sustenta na lei como o modo de vinculação entre a ação comunicativa produzida na esfera pública e o sistema administrativo, pela via do poder político, com repercussões no sistema econômico. Mas Habermas cuida de assinalar algumas condições importantes para o seu Estado Democrático

¹⁵ Idem, p. 115.

¹⁶ Ibidem, p. 118.

de Direito. Em primeiro lugar, a democracia deliberativa depende de uma cultura política livre e da existência de esferas privadas intactas, ou seja, de uma cultura extremamente racionalizada, com base nos direitos. Supõe todos os participantes enquanto pessoas legais, no sentido de abstratamente recordadas pelos direitos, e apenas pelos direitos na sua formalidade e universalidade. Em segundo lugar, observa que, na esfera pública, os atores não exercem poder, mas influência, submetida a filtros e controles próprios dos processos institucionalizados e democráticos de formação da opinião e da vontade, assumindo uma forma autorizada. Finalmente, embora a política continue a destinatária de todos os problemas de integração não resolvidos, ela não pode simplesmente controlar de forma integral os sistemas administrativo e econômico, cujos modos característicos de operação devem ser preservados. Condição que impõe a renúncia, por parte dos movimentos democráticos, à aspiração de uma sociedade transparente e auto-organizada em sua totalidade, adotando uma pretensão mais comedida de influência na programação dos sistemas de reprodução material da sociedade e reduzindo o escopo da *Civil Law*.¹⁷

Embora a democracia deliberativa deva ter um “valor de uso” para os cidadãos, protegendo a sociedade da desintegração e preenchendo elevados padrões de justiça social, o tipo de solidariedade que ela exige e deve produzir não pode ser estipulada simplesmente pela idéia de bem-estar ou pela noção de bem comum, eticamente concebida. Nas sociedades complexas, pós-convencionais e pós-nacionais, diz Habermas, “is the deliberative opinion... that forms the ultimate medium for a form of abstract, legally constructed solidarity, that reproduces itself through political participation.”¹⁸ A elaboração de políticas redistributivas transforma-se, assim, em estratégia de reorientação das sensibilidades republicanas das sociedades para a fundação de um “patriotismo constitucional”, estofo apropriado à reprodução do Estado Democrático de Direito e à implantação de instituições transnacionais, também baseadas nos direitos, como modalidades mais amplas de solidariedade.¹⁹ Este seria o território do interesse bem compreendido, em que a busca do interesse individual se vincula e se submete, através da razão comunicativa, aos procedimentos, à cooperação e à formação de consensos, dando corpo às possibilidades de um republicanismo atualizado.

Sem avançar sobre inúmeros outros aspectos, penso ser possí-

¹⁷ HABERMAS. *Direito e Democracia*, pp. 104 e 105, vol. II.

¹⁸ HABERMAS. *The Postnational Constellation*, p. 77.

¹⁹ Idem, p. 77.

vel entender o modelo habermasiano como a melhor descrição possível da democracia e a forma mais exigente de atualização possível do republicanismo, sem desconsiderar as críticas liberais ou à esquerda às propostas do deliberacionismo. Ele contém, simultaneamente, um diagnóstico apropriado das transformações sofridas pelo Ocidente e um horizonte normativo atento às possibilidades de vida boa num mundo renovado. Contudo, a compreensão desse modelo desliza imediatamente para a tarefa de pensar de que modo ele pode se tornar, mais do que uma referência para a teoria social, um objeto de eleição das sociedades. Em outros termos, de que modo as sociedades, em especial uma sociedade como a brasileira, podem abraçar a idéia de uma democracia deliberativa, altamente reflexiva e racionalizada, sustentando-a ao longo do tempo?

Estou longe de negar valor à proposta de democracia deliberativa, e julgo – repito – o modelo habermasiano a melhor descrição possível da democracia contemporânea. O que as interrogações do último parágrafo desejam é construir o ambiente para apontar o que já denominei de ausência na teoria de Habermas, e que poderia, de alguma forma, ajudar a responder à questão formulada. De modo mais completo: se o modelo da democracia deliberativa contempla as exigências de uma razão bem compreendida, longe da filosofia do sujeito e da naturalidade de formas tradicionais, e do interesse bem compreendido, recusando a inevitabilidade de sujeição ao interesse egoísta e ao cálculo estratégico, incorpora apenas parcialmente um elemento que parece irrecusável nas formas de vida democráticas: o sentimento bem compreendido.

Por sentimento bem compreendido estou me referindo ao que Charles Taylor denomina “configuração moral”, ou seja, uma determinada hierarquização de bens e valores que dá sentido à vida e sem a qual não somos capazes de viver.²⁰ Configurações que se organizariam a partir do que Taylor chama de hiperbens ou bens constitutivos, julgados mais importantes do que outros e enroncados como referência para que os demais bens sejam hierarquizados e pesados. Essas configurações nos autorizariam a realização de avaliações fortes e distinções qualitativas, articulando a importância e o sentido que as ações ou sentimentos podem ter em uma determinada cultura. Um panorama das idéias de Taylor poderá tornar mais clara esta defesa do sentimento bem compreendido.

O autor de *As fontes do self* reconhece uma diferença – que evoca

²⁰ TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

a própria visão habermasiana – entre as concepções morais pré-modernas e modernas. As primeiras estariam atreladas a um bem constitutivo transcendente ou externo ao homem. Nessas cosmovisões, o bem não determinaria apenas uma teoria moral da ação obrigatoria, provocando o nascimento de uma atitude moral que envolveria o amor por ele próprio, capacitando e movendo os homens para fazer o bem e buscar a perfeição além dos limites do obrigatório. Taylor admite que as configurações do mundo moderno são problemáticas, precisamente porque desencantadas no sentido weberiano, e mais dificilmente atadas a bens constitutivos e sustentadas pelo amor ao bem. No entanto, prossegue, isto não significa que não existam fontes morais na modernidade. O desenvolvimento característico do mundo moderno consistirá na internalização dessas fontes, reinventando ao longo do tempo a interioridade humana como a morada do bem constitutivo, ou seja, de algo que merece o nosso respeito e nos capacita para a ação. O que quer que cumpra esse papel, avança nosso autor, adquire o estatuto de fonte moral. Certamente a mistura de amor e espanto do mundo pré-moderno se perde e transforma-se em respeito, mas permanece verdadeiro que existe algo cuja visão nos motiva a viver de acordo com o que é superior, condição básica para o desenvolvimento do *self* moderno.²¹

Noção, para Taylor, distinta do *ego* da psicologia ou da sociologia. Somos um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos a condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem. Em outras palavras, somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade. Para Taylor, essa não é uma circunstância que comporte opção: simplesmente não temos como evitá-la. E só podemos realizá-la no interior de uma comunidade lingüística – Taylor vale-se de Wittgenstein para insistir no caráter transcendental e não pessoal da linguagem – que é, simultaneamente, uma comunidade definitória de nossa identidade. Se a interdependência inerente à linguagem é a condição ontogenética de nossa identidade, por outro lado esta só se oferece com plenitude ao concebemos nossa vida na forma de uma narrativa. A posse da identidade implica em dizer de que modo me tornei o que sou, recuperando o passado como uma sucessão de marcos identificados pela configuração de valores que construí, e com a qual também antecipo ações no futuro. Posso, por isso, ter uma idéia da minha vida como um todo, com base na natureza do bem pelo qual me oriento e pela maneira como estou

²¹ TAYLOR, op. cit., pg. 130.

situado em relação a ele.

Por esse ângulo, construção do *self* e internalização das configurações morais na interioridade humana tornam-se processos indissociáveis e constitutivos do mundo moderno. Mas Taylor está atento às tendências, também modernas, que insistem em negar ou esquecer a existência ou o valor das configurações morais, a exemplo do naturalismo, produto enviesado da transposição de pressupostos das ciências naturais para a análise do comportamento humano. Para os nossos propósitos, a discussão mais relevante é aquela que Taylor trava com outra tendência, originada no pensamento kantiano e também segregadora do valor das configurações morais. Kant compartilhava a ênfase moderna na liberdade enquanto autodeterminação, depositando a lei moral em nossa vontade e razão e tornando irrelevantes as distinções qualitativas entre o superior e o inferior no cosmos ou na natureza humana. Os seguidores de Kant, afirma Taylor, se apropriaram seletivamente de sua reflexão, destruindo o papel de todas as distinções qualitativas. Com isto, a filosofia moral entregou-se à descoberta de princípios de ação obrigatória, derivados de três grandes motivações: a defesa da vida cotidiana e do desejo em oposição à exigência de bens superiores, a concepção de liberdade moderna e uma dada leitura das exigências de altruísmo e benevolência. Defesa que conduz esta corrente de filosofia moral a uma concepção inteiramente procedural da ética. Enquanto a razão prática dos antigos exigia uma acurada capacidade de discriminação moral, as teorias procedimentais, estimuladas pela epistemologia de cunho kantiano e pela idéia de liberdade moderna, fundam o raciocínio prático nos procedimentos da razão: “A racionalidade de um agente ou de seu pensamento é julgada pela maneira como ele pensa e não, em primeira instância, pelo fato de seu resultado ser ou não substantivamente correto.”²²

Incapaz de capturar a compreensão subjacente que fundamenta qualquer convicção de que devemos agir desta ou daquela maneira, esse tipo de filosofia deixa lacunas importantes, demonstrando uma enorme dificuldade para oferecer uma resposta ao porquê da prioridade a ser conferida à moral procedural, ou à moral prática, diante de outros raciocínios. Em Habermas, por exemplo, a precedência da ética do discurso encontra o seu fundamento na pressuposição da maturação ontogenética da humanidade e da história da cultura. Mas, acentua Taylor, essa solução não responde à pergunta do porquê ser moral ou buscar a maturidade de uma ética pós-convencional. A ética proceduralista abriga uma enorme relutância ou

²²TAYLOR, op. cit., p. 111

constrangimento metafísico em reconhecer as fontes morais, ao ponto de negá-las em nome da defesa da liberdade. Na verdade, acredita Taylor, as teorias proceduralistas – como a de Habermas – estão fundamentalmente comprometidas com vigorosos ideais morais e bens da vida do mundo moderno, como a benevolência, o altruísmo, a justiça e a liberdade. No entanto, “... estes teóricos vêm-se presas de uma estranha contradição pragmática, na qual os próprios bens que os movem levam-nos a negar ou desnaturalizar todos estes bens.”²³ Eles buscam afirmar a prioridade do certo sobre o bom, soterrando a idéia de que qualquer elemento marcado por uma distinção qualitativa – o bem – pode ter prioridade sobre o certo.

Para Taylor, essa ética procedural é o produto mais elaborado do que ele chama de naturalismo da razão desprendida, uma das grandes famílias morais do Ocidente moderno, que emerge com Descartes e sua rejeição à ontologia tradicional, abandonada em favor da premissa de que a ordem das idéias é uma ordem que construímos, e não meramente descobrimos, ao modo de Platão e Santo Agostinho. Fazemos isso violentando nossos sentidos e nossa experiência comum, perseguindo as representações através de uma cadeia de percepções claras e distintas. Clareza e distinção que nos jogam para fora de nós mesmos, dando forma à perspectiva que Taylor denomina de “desprendida”. Essa razão cartesiana não se contenta em comandar a ordem das representações, alargando-se para tornar-se hegemônica em relação aos nossos desejos e paixões. As fontes morais se internalizam e a hegemonia da razão transforma-se em capacidade de objetivar o corpo, o mundo e as paixões. As formulações cartesianas são ampliadas por Locke, originando o que Taylor define como *self* pontual, mistura de “desprendimento” racionalista e motivos protestantes de autoreforma: “O desprendimento tanto das atividades do pensamento como de nossos desejos e gostos irrefletidos permite que nos vejamos como objetos de profundas reformas... O sujeito que pode adotar este tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma é o que eu chamo de *self* pontual”.²⁴ Percepção que faz do homem uma consciência pura independente, justificada pela promessa radical de autocontrole e autoreforma, convertendo-se no pedestal das exigentes teorias morais proceduralistas modernas e contemporâneas.

A outra grande família moral do mundo moderno, com ante-

²³ TAYLOR, op. cit., p. 122.

²⁴ TAYLOR, op. cit., p. 223.

cedentes remotos no deísmo, ganha sua primeira grande formulação com Rousseau. Para ele, nossa transparência seria correlata à nossa capacidade de ouvir a voz interior da natureza, intrinsecamente boa, e nossa depravação a consequência de nosso afastamento de seu *élan* e de seus motivos. Mas a concepção de Rousseau ainda está marcada pela forma tradicional e objetiva de conhecimento do bem. Quem irá dar um passo adiante, libertando a natureza de uma definição milenar do bem, e afirmado a sua competência moral, será o romantismo, esclarece Taylor. Ao contrário da razão desprendida, e contra ela, o romantismo estrutura-se em torno da noção de uma voz ou impulso interior, da idéia que encontramos a verdade dentro de nós, nos nossos sentimentos.²⁵ Deste modo, devemos nos abrir ao impulso da natureza, buscar a sintonia com ela, experimentando e vivenciando nossos desejos e sentimentos como ricos, profundos e significativos. Mandamento associado a outro componente essencial da filosofia da natureza: o expressivismo, ou seja, a percepção de que a realização da natureza em nós é uma forma de expressão. A estética romântica consagra essa premissa, ampliando-a para conter a idéia de criação. Uma obra de arte, na acepção romântica, não expressaria apenas algo oculto na natureza, previa e inteiramente dado. Ela deve ser, simultaneamente, “criação”, ato de trazer à existência sob a forma do belo, envolvendo ainda também a definição do que deve ser realizado.

O expressivismo impulsiona um processo específico de individuação. Cada indivíduo é afirmado como diferente e original, a cada um está reservado um caminho próprio e todos devem e merecem ser avaliados com medidas diferentes. Assim, viver é simultaneamente dar vida, expressar e modelar um *self* único e idiosincrático. Essa individuação expressiva, diz Taylor, é um dos pilares do mundo moderno, razão pela qual mal a percebemos, e o artista o protótipo desse indivíduo expressivo. O expressivismo condena a postura instrumental por objetivar e neutralizar a natureza, bloqueando nossa abertura ao seu *élan*, criando ainda uma divisão entre a natureza e os homens e entre os próprios homens. No entanto, não cede à tentação de liquidar a razão, tentando harmonizá-la com a natureza, a exemplo do jovem Schelling obcecado pelo propósito de unir Kant e Spinoza. A dimensão moral deve ser encontrada na natureza, supondo também a presença da razão. “Assim, entre as grandes aspirações que nos legou a era romântica estão as de reunificação: devolver-nos o contato com a natureza, eliminar as divisões interiores entre razão e sensibilidade, superar as

²⁵ TAYLOR, op. cit., pg. 472.

divisões entre pessoas e criar a comunidade”, resume Taylor.²⁶

Ao reconhecer uma ordem maior compartilhada – a da natureza –, o romantismo estabelece uma viva e poderosa referência para a denúncia dos males da sociedade industrial, comandada pelo capital e pela razão desprendida. Esse fundo romântico pode ser encontrado tanto em Tocqueville quanto em Marx, observa Taylor. Mas o romantismo dará ainda um outro fruto decisivo para o desenvolvimento do Ocidente: o nacionalismo. Taylor registra que na primeira onda de nações modernas – Estados Unidos, Inglaterra e França –, todas anteriores ao nacionalismo de origem herderiana, a base de coesão era a nação política e certo ideal de cidadania. No movimento seguinte, o princípio dominante, pelo menos nas sociedades européias, tornou-se a língua, apreendida de uma perspectiva expressivista e romântica. A comunhão de uma língua unificava um povo e, arraigada em seu ser, transformava-se em manancial de identidade. O nacionalismo corresponderia ao gesto simultâneo de expressão e construção dessa identidade, gerando as narrativas necessárias à sua plenitude, marca da humanidade autônoma do povo. O povo e a nação se confundem no espaço metageográfico da língua e se afirmam sujeitos à medida que expressam e criam o seu próprio *self* coletivo.

Não há como recuperar a integralidade do painel desenhado por Taylor para o período pós-romântico, em particular o modernismo. Alguns elementos, no entanto, merecem ser assinalados. Já na segunda metade do século XIX, a natureza perde a sua aura e condição de fonte de um *self* benigno, *leitmotiv* de Schopenhauer ao desprezá-la enquanto indevassável e amoral. O avanço da ciência e da técnica aprofunda essa “desmoralização” da natureza, e autores como Baudelaire, Kierkegaard, Dostoiévski e Nietzsche, cada um à sua maneira, dão um novo passo adiante na internalização das fontes morais, ao afirmar a necessidade de “ver o bem”, de produzir a epifania do espiritual num mundo degradado e marcado pela miséria humana. Essa interiorização crescente das fontes morais é o eixo que anima e organiza o complexo panorama do modernismo, feito de continuidades e rupturas em relação ao romantismo. A herança romântica persiste na crítica à sociedade mecanicista e utilitária. Mas a pergunta sobre o lugar do Bem no mundo já não encontra na natureza, no orgânico, a resposta adequada. Ao afastar-se do natural, o modernismo joga-se ainda mais profundamente na interioridade humana, no mundo vivido da sensibilidade e da consciência, com um resultado paradoxal: esse voltar-se para dentro acaba ganhando

²⁶ TAYLOR, op. cit., pg. 492.

uma conotação progressivamente anti-subjetivista. Pelas nervosas mãos do modernismo, a aventura na interioridade humana nos conduz para além do *self* unitário como até então entendido, e o reconhecimento da fragmentação de nossa experiência suspende as nossas concepções modernas de identidade. O modernismo torna evanescente o *self* unitário, base da razão desprendida ou da originalidade romântica, e oblitera a idéia de narrativa como algo essencial à identidade. Nossa individualidade não seria mais do que a coesão acidental no fluxo do tempo, ou, à maneira de Proust, a trama fragmentada de várias pessoas superpostas. O centro de gravidade da arte epifânica desloca-se do *self* para o fluxo da experiência e para a sua justaposição, e o modernismo abandona as utopias de reunificação entre razão e sensibilidade, substituindo-as pela percepção de que vivemos em uma pluralidade de níveis, a exemplo da poesia e da heteronomia de Fernando Pessoa, personagem esquecido por Taylor. A arte deixa de ser representativa e expressiva na acepção conhecida, lançando-se à criação de campos de forças, de estruturas destinadas a abrigar uma epifania. O potencial emancipador da arte modernista, e do modernismo, atualiza-se como luta contra o significado objetivamente dado e contra o aspecto repressivo do *self* unitário, especialmente do *self* pontual. Neste sentido, o modernismo foge do *self* e busca encontrar “algo” fora dele, como no caso da linguagem, ou do intemporal, do arquetípico, do instintivo, do mítico. Mas esse algo estará sempre na interioridade, e apesar de transpessoal, e nosso acesso a ele só pode se dar de modo pessoal, idiossincrático.²⁷

Ao encerrar o seu livro, Taylor admite que concordamos muito com o valor axiomático da liberdade, da igualdade, da benevolência universal. Mas dissentimos no que se refere às fontes morais, como tratou de mostrar ao fixar as diferenças entre as premissas do *self* pontual e do expressivismo romântico e moderno. Diferenciação, diz ele, que pode estar na raiz das teorias morais que dispensam a referência ao bem e se prendem ao procedimentalismo. A defesa desta meta-ética procedural, conclui, estabelece nossos compromissos de justiça e benevolência como duras obrigações morais, e tornam sua face negativa mais evidente, afastando de nossos olhos as fontes morais como objeto de adesão. Os mais elevados ideais ganham, assim, a natureza de uma carga esmagadora para a humanidade.

As contribuições de Habermas e Taylor ocupam lugar de destaque no complicado painel da filosofia política ou da teoria social contemporâneas, renovando uma bifurcação filosófica típica do Ocidente,

²⁷ TAYLOR, op. cit., p. 616.

presente de forma clara nas diferenças entre Kant e Hegel. Enquanto o primeiro buscava fundar a liberdade e formas de vida no pensamento puro e transcendental, o empreendimento hegeliano se dedicava a desvelar um processo social e histórico de autoconsciência, que conteria tanto o elemento transcendental quanto o empírico e expressivista.²⁸ Em Kant, a idéia de vontade geral de Rousseau e o racionalismo característico do Iluminismo se juntam para uma formulação superior da idéia de liberdade, traduzida como vontade pura e incondicionada, determinada unicamente por imperativos universais e necessariamente formais.²⁹ O sistema hegeliano recolhe a concepção kantiana e ainda o expressivismo romântico do *Sturm und Drang* germânico, nascido em oposição ao Iluminismo, projetando o *télos* final da peregrinação do Espírito como a expressão completa e determinada de sua natureza, necessariamente livre e racional. Síntese, portanto, que persegue a reconciliação da liberdade individual e da liberdade do todo, da razão e da sensibilidade, do racionalismo e do expressivismo.

São, de fato, fortes as influências de Kant em Habermas e de Hegel em Taylor e, sem dúvida, o que este último intenta realizar em relação a Habermas consiste na reedição do que Hegel fez com referência a Kant: o “desvelamento” da razão pura e transcendental como resultado e parte de um processo histórico e reflexivo concreto, ou seja, como produto contaminado pela contingência e exasperadamente consciente dela. Motivo pelo qual o “certo” busca desesperadamente apartar-se do “bom”, habitante do mundo empírico e contingente, dele se esquecendo para afirmar sua natureza universal. Mas Taylor não pode simplesmente repetir Hegel, que se orientava pela idéia de um romance do espírito destinado a ser encerrado como síntese absoluta, como razão absoluta que guardava em si, e redimia, os passos de sua peregrinação pelo contingente. Por isso, a operação de “desvelamento” com que alveja o proceduralismo de Habermas se contém nos limites de uma afirmação da diferença e simultaneidade de caminhos reflexivos e concretos que, de algum modo, estão vinculados à afirmação axiomática da liberdade, da benevolência, da tolerância, da igualdade, ou seja, de determinados valores que devem ser explicitados para que possamos nos mover além dos limites de uma ética da ação obrigatória. Não há a ambição sintética hegeliana, mas uma discreta tentativa de “reencantar” a vida, recuperando os valores como sentidos socialmente construídos para

²⁸ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugália Editora, Livraria Martins Fontes, 1966. p. 325

²⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa. Edições 70, 1989, p. 240.

a vida em comum.

Mas Habermas também não é puro Kant. A sua defesa da razão comunicativa, transcendentalmente concebida, não se encontra subordinada à velha dicotomia ocidental que antagonizava razão e sentimento. Em Kant, sem dúvida, a proposição de uma razão transcendental se dá contra os sentimentos, sempre suspeitos de irracionalismo.³⁰ Na construção habermasiana, no entanto, o enquadramento da questão é outro. Ao expulsar para fora da subjetividade humana a sua razão transcendental e comunicativa, ele cancela a pertinência dessa dicotomia que só tinha sentido no interior da filosofia do sujeito ou na tradição platônica apropriada e generalizada pelo cristianismo. Diferentemente de Kant, a atividade da razão em Habermas é medularmente falibilista, motivo pelo qual deve ser controlada por procedimentos que possibilitem um consenso discursivo. A natureza emancipatória e universalista da razão habermasiana desloca-se da subjetividade para a rede de procedimentos intersubjetivos, cuja existência aparentemente dissolve a relevância de processos expressivistas e dos sentimentos. Ainda que longe da velha oposição, o tema da razão é obviamente preservado e restaurado em sua hegemonia, em detrimento da imaginação de uma democracia fundada também em uma comunalidade de valores, ou em um *ethos* compartilhado socialmente. Deste modo, o ponto crítico endereçado a Habermas não pode ser apreendido na perspectiva metafísica dos antigos dualismos, mas no interior de uma discussão sobre o certo e o bom como fundamentos da vida boa numa concepção pós-metafísica.

O risco da operação tayloriana de “desvelamento” sem a síntese hegeliana é o de se transformar em mera sanção das diferenças – até mesmo aquelas derivadas dos fundamentalismos – esterilizando a eficácia possível do Princípio da Melhor Descrição, com o qual ele se arma para afirmar que a nossa perspectiva moral está continuamente produzindo uma crítica implacável das práticas que ferem o padrão de respeito universal.³¹ Por sua vez, o limite inerente ao proceduralismo habermasiano é o de não oferecer resposta, do ponto de vista deontológico, à pergunta do porquê adotar uma ética do discurso ou do porquê aceitar como normas

³⁰ RORTY, Richard. *Justice as a larger loyalty*. In MENDES, Cândido (coord.) & SOARES, Luiz Eduardo (Orgs.). *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*. Rio de Janeiro: Unesco, Issc, Educam, 1996, p.475.

³¹ RUSSEL, Jacoby. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 86 e ss e p. 169 e ss. Russel critica a atitude hesitante de Taylor no caso Rushdie. Taylor parece reconhecer que talvez não se possa aplicar um “princípio abstrato” de liberdade a situações como a de Salman Rushdie, dada a impossibilidade de identificar critérios de ofensa independentes da cultura. Ver ainda p.183.

o consenso produzido através dos procedimentos. Em ensaios recentes, Habermas tem admitido a pertinência de abordagens críticas que recomendam uma “destranscendentalização” das normas, aceitando o papel do valores mas insistindo em aprisioná-los enquanto condições prévias à democracia, negando-lhes uma função central no desenho normativo do deliberacionismo.³² A ênfase de Habermas na facticidade e validade da lei quer preencher exatamente o vácuo deixado pelo “esquecimento” do bem, ou seja, de algo que nos faz mover e proceder de determinada maneira, de alguma coisa que nos motiva a agir de um modo determinado para além do obrigatório. Mas a “juridificação” dos consensos produzidos pela razão comunicativa, processo que contém um alto teor normativo e estratégia pós-convencional substitutiva de normas fundadas em valores compartilhados, não dissolve as ameaças permanentes à legitimidade democrática derivadas, por exemplo, da apatia.³³ Se esses limites de cada contribuição são verdadeiros, a associação Habermas-Taylor, defensores exemplares dos procedimentos e dos valores, pode autorizar a imaginação de uma *phronesis* – uma sabedoria prática – que contenha a idéia do bem reflexivamente trabalhado – do sentimento bem compreendido –, e do certo como parte de uma configuração de valores que nos leve além de uma moral obrigatória, sustentando, ao mesmo tempo, a validade dos procedimentos. O próprio Kant, sempre desconfiado dos afetos, reconhecia o entusiasmo dos franceses com a sua revolução como participação afetiva no bem, concluindo que o verdadeiro entusiasmo está sempre referido ao ideal, à moral pura, ao direito, e não pode ser preenchido pelo egoísmo.³⁴

Esta possibilidade de associação encontra abrigo empírico nas gigantescas pesquisas mundiais sobre valores, conduzidas por Ronald Inglehart.³⁵ Realizadas ao longo das últimas décadas, essas investigações revelam que todas as zonas culturais do mapa cultural do mundo experimentaram movimentos de secularização e racionalização. Longe, no entanto, de fortalecer um processo de homogeneização cultural e civilizacional provocado pelo desenvolvimento econômico – suposição

³² HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.300 e ss.

³³ EISENBERG, José. *Justificação, aplicação e consenso: notas sobre democracia e deliberação*. Rio de Janeiro: DADOS-Revista de Ciências Sociais, vol. 44, no. 1, 2001

³⁴ KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia. Si el genero humano se halla en progreso constante hacia mejor*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.107.

³⁵ INGLEHART, Ronald F. *Choc des civilisations ou modernisation culturelle du monde?* Paris: Le Débat, mai-août, 1999, numéro 105, p.23 e ss.

da teoria da modernização ou de versões mecanicistas do marxismo –, esses processos de secularização e racionalização obedeceram a padrões sistemáticos e diferenciados, que preservam e reproduzem a identidade cultural de cada região. Inglehart se vê obrigado a chamar a atenção para a capacidade de persistência das grandes configurações fundadoras de cada vertente civilizacional, que secretam modos próprios de sincronização das transformações econômicas, políticas e culturais. Todas as zonas exibem um potencial emancipador, ou seja, um impulso, ainda que diferenciado, para a adoção de formas democráticas de organização e modos pós-materialistas de vida, sem a necessidade de fixação de um paradigma único para o estabelecimento de medidas de progresso. Neste sentido, a ambição sintética ainda presente em Habermas – um herdeiro de Hegel neste aspecto –, mesmo deslocada para os procedimentos, deve necessariamente levar em conta essa heterogeneidade própria da vida, supondo o potencial emancipador dos procedimentos enquanto conquista reflexivamente alcançada por constelações civilizacionais distintas, que orientam seus valores para a sustentação de formas democráticas de vida.

A ênfase no sentimento bem compreendido refere-se, desse modo, ao reconhecimento do valor das configurações morais para a nossa vida. Embora valores estejam na origem de movimentos irracionalistas, como o fascismo e o nazismo, recuperá-los enquanto elementos fundamentais para a vida social nada tem a ver com a defesa de algum tipo de irracionalismo. Deixar à sombra os sentimentos morais, esquecê-los na expectativa que a humanidade amadureça voluntária ou espontaneamente na direção do que Taylor chama de *self* pontual, ou de uma cultura abstrata e racionalizada, pode significar a entrega do campo moral a forças iracionais, especialmente em situações de crise. Se essas configurações, que articulam valores universalistas, não são explicitadas e obtêm a adesão efetiva – e mesmo afetiva – da sociedade, se não são sentidas como boas e capazes de produzir o bem, reflexivamente trabalhado, é a existência do próprio proceduralismo democrático, e também universalista na sua abstração e formalidade, que estará por um fio.

A idéia de sentimento bem compreendido reabre um campo específico para a atualização do republicanismo, historicamente orientado por valores e finalidades organizados sob a forma de configurações morais. Ainda que os termos da filosofia do sujeito estejam obsoletos, valores universais e emancipatórios, presentes nas formações sociais e culturais distintas, e reflexivamente considerados, devem e podem sustentar a própria defesa da “intersubjetividade” ou de uma democracia

deliberativa como forma adequada do republicanismo contemporâneo. A democracia não terá eficácia apenas pelos cursos de ação que os procedimentos abrem ou determinam em relação aos interesses, mas potencializará essa eficácia na medida que se colocar, para a sociedade, como objeto de um crescente compromisso, com base em valores que digam respeito ao seu futuro e ao seu passado. Em nosso caso particular, formas cada vez mais aperfeiçoadas de organização democrática só poderão se consolidar acompanhadas de uma vontade ou de um “sentimento de democracia”. Ao invés de exigir uma ruptura com a nossa tradição expressivista, e demandar o renascimento do brasileiro nos moldes do *self* pontual, a democracia terá suas chances ampliadas ao se apresentar como a melhor maneira da sociedade brasileira se reorganizar, renovar a sua identidade e buscar o bem.

* * *

O modo como Taylor procede em seu livro, acompanhando a gênese e o desenvolvimento das grandes famílias morais do Ocidente, pode ser apropriado para uma elaboração esquemática do modo como essas configurações operaram ao longo da história brasileira, consolidando uma tradição expressivista pela adoção de três conjuntos específicos de valores. Sem negar a importância do liberalismo, das idéias socialistas e social-democratas, a imagem que construímos sobre nós mesmos, e vivenciada pela sociedade, não derivou primordialmente dessas fontes teóricas e práticas. Ao contrário, parece bastante plausível a hipótese de que nossa identidade tenha sido modelada pela sucessão e superposição de três grandes famílias expressivistas: o barroco, o romantismo e o modernismo. Os pressupostos teóricos, estéticos e práticos dessas três grandes configurações, adaptados e filtrados, determinaram o nosso modo de recepção do liberalismo, do positivismo, do socialismo, orientando a criação de uma “narrativa” particular do Brasil. Identificá-los, ainda que de forma geral, pode auxiliar a compreensão das escolhas que estamos hoje desafiados a fazer.

Esta ordem – barroco, romantismo e modernismo – já deixa patente a particularidade de nosso caminho de elaboração de uma identidade histórica e de vivência de valores, por comparação com os EUA – onde o barroco sequer existiu, anulado por uma tradição gótica³⁶ – e com a Europa. O barroco ibérico europeu, sobretudo o espanhol, é uma complexa operação de refundação moderna da tradição peninsular, transformada em

objeto de eleição por subjetividades imantadas pelo anelo de preservação de uma ordem arquitetônica e tradicional, num momento de profunda crise. Operação que reconhece o afastamento do sagrado e do transcendente, a corrosão do antigo princípio totalizante da teologia, e que sobrecarrega o rei e sua vontade – a coroa e sua lei – como os eixos de manutenção da concepção arquitetônica da tradição. O barroco consistiu, nesse sentido, na reafirmação moderna, subjetiva e gnóstica da tradição, contraditório artifício magnificamente gravado por Cervantes na figura de Dom Quixote, e que encontra no teatro e na teatralização da vida – na sua artificialização – o modo de viver um sentido secular arrancado de sua naturalidade e espontaneidade. Mais do que estilo de arte, o barroco ibérico torna-se uma forma de vida, como salienta Braudel.³⁷

Nessa perspectiva, a modernidade do barroco ibérico repousa no investimento em uma interioridade – numa subjetividade – construída do ponto de vista do rei, da coroa ou do Estado, e não contra o Estado, como na Inglaterra. Os ibéricos não se vestem de indivíduos e nem se presenteiam com as liberdades negativas, com direitos civis, base do contratualismo e do pensamento liberal anglo-saxão. Desfrutam de uma subjetividade ainda espacialmente localizada na hierarquia de corporações, identificando-se como “pessoas” que recebem do poder – da coroa – a sua distintividade e expressividade. Ao invés da díade hobbesiana indivíduo/Estado, os ibéricos se distribuem por corporações e comunidades, hierarquicamente dispostas e sustentadas no poder absoluto do soberano. É ele que reanima a tradição e os seus personagens, proibindo-lhes a imobilidade de museu e atribuindo-lhes uma subjetividade trágica, inventada para ser a memória ativa do que feneceu, fonte de um teatro voluntarista e realista do passado.

Transplantado para a América, o barroco ganha um conteúdo próprio, e não pode ser visto como mera continuidade em relação àquele ibérico e europeu, como parece entender Claudio Véliz.³⁸ Nenhuma das tradições em jogo e em conflito – a dos europeus, a dos ameríndios ou dos africanos, e menos ainda a dos cristãos-novos – podia reclamar a condição de fundo histórico comum a ser reafirmado pela gnose barroca no continente *recenter inventis*. O barroco americano ergue-se das ruínas dessas

³⁶ VÉLIZ, Claudio. *The New Gothic Fox. Culture and Economy in English and Spanish America*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

³⁷ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. Lisboa: Martins, 1984, vol. 2, p.194.

³⁸ VÉLIZ, op. cit. Véliz parece entender o barroco americano como mera continuidade do espanhol.

várias tradições culturais, todas despedaçadas em meio a uma natureza arrogante, desconhecida e indomada do ponto de vista humano. Mas logo capturada pela perspectiva do maravilhoso e batizada pela visão do paraíso, mágico jardim de riquezas escondidas e amplo cenário para a construção de um novo mundo. A força desse barroco tropical alimenta-se de um poderoso *pathos* construtivista, que desconhece e suspende a percepção trágica da vida, própria do barroco ibérico e fundamento da larga operação de preservação da tradição como antídoto contra os terrores do tempo e da história. A gnose barroca americana se reorienta decididamente para imaginar as possibilidades de construção de uma sociedade específica e nova em relação às antigas, ainda que incapaz de se livrar da percepção das hierarquias e desigualdades como modos naturais de organização da sociedade.

As premissas mobilizadas não são aquelas que deram forma à religião civil norte-americana, base de um igualitarismo que irá mais tarde despertar as preocupações do liberalismo aristocrático de Tocqueville. Nem aquelas aparentadas, e anteriores, do *self* pontual lockeano, que consagra os direitos civis na tradição anglo-saxã. Numa direção oposta, o barroco reanima pressupostos comunitaristas saqueados dos restos das tradições, acolhidos por um catolicismo abertamente sincrético e sancionados pela vontade do rei, o substituto do *Deus Absconditus* e de todos os deuses em fuga. Pressupostos comunitaristas que podiam acolher, não sem contradição, um intenso privatismo. Do mesmo modo que na Ibéria barroca e européia, o responsável pelo todo e pela comunidade nunca é o indivíduo apetitivo e racional lockeano, ou o protestante que encontra na América uma Terra Prometida por Deus, mas o rei, com sua capacidade de fazer da sociedade uma totalidade comandada por uma grande idéia moral e intelectual, pertencente unicamente a ele e presente de modo especial no seu Direito. O que sustenta esse artifício é a teoria da soberania criada no período absolutista, que confere à coroa um poder integral sobre espaços e um domínio absoluto - embora descontínuo – sobre os homens e as riquezas, de acordo com Foucault.³⁹ Apesar desta posição incontestada do monarca barroco, para a América Espanhola e para o Brasil, o rei é ainda um rei longínquo e relativamente *absconditus*, atado à Europa, e precária a atualização de sua essência redentora no tecido da sociedade que se organizava.

Distância que repercute de modo direto na polissemia característica do barroco no novo mundo. O barroco americano mastiga e dissolve a metafísica neotomista escondida no barroco ibérico, libertando-se ao

³⁹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.43.

mesmo tempo de qualquer metafísica ou de uma ordenada configuração de valores.⁴⁰ É ele o registro de uma sociedade sem clareza, sem transparência, que contamina um paraíso natural com o pecado original da ausência de uma noção completa e coerente de comunidade ou totalidade. Por isso é expressão torturada e dramática da impossibilidade de comunicação direta e transparente entre uma configuração moral – qualquer uma – e a vida. Sua matéria são as ruínas sem passado, ruínas do presente e do futuro, ao contrário do barroco europeu. Sua experiência se faz sobre o provisório, a provisoriação da vida, sem engendrar nenhum processo de autoclarificação da sociedade, assumindo e multiplicando seus labirintos, suas máscaras e sua fragmentação. Mas não se esgota nisso. As suas ruínas são destroços paradigmáticos, recriações do provisório e do inacabado como celebração da vida, da infindável energia que alimentava a criatividade humana em luta contra a imensidão e a solidão da natureza. O provisório deixa de ser a manifestação da ausência, da falta, da imperfeição ou do excesso, medidos por padrões teoricamente estabilizados, para erigir-se no modo próprio da vida e na forma apropriada de sua reprodução. E transfigura-se em alegoria ou metáfora, para fazer do excesso e da imperfeição os modos possíveis de conter a cornucópia de significados e de surpresas da vida, entregue à aventura de construir um novo mundo.⁴¹ Neste barroco, as ruínas não estão envoltas na penumbra do passado, nem se prestam ao passeio de espectros melancólicos, multiplicando-se enquanto forma de um presente inacabado, nostalgia e anelo de uma ordem que devia ainda ser plenamente construída e estabilizada.

A América assume esse anseio por uma ordem expressiva e comunitária ao levar ao limite o verismo próprio do barroco: a vida social e política existe e se reproduz tão somente pela gestualidade voluntarista e exagerada das cerimônias teatrais, que reúnem e interpelam periodicamente os homens. É nessa teatralização que os ibero-americanos fazem aparecer os precários fundamentos da ordem social, do mesmo modo que os fôtons existem apenas quando produzidos. A sociedade adquire realidade através dessa movimentação verista de subjetividades, e só através dela, dispensado o trabalho sistemático do *lógos* em favor da força aglutinadora e oscilante do *éros*. Razão da importância, entre nós, do extenso e intenso calendário de liturgias religiosas, políticas e civis, substitutivas do

⁴⁰ BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício. Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p. 402 e ss.

⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Alegoria e Drama Barroco. In Documentos de Cultura e Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

corpo do rei e destinadas a certificar algo que não existia natural ou espontaneamente – a própria sociedade –, artifício que reclamava essa constante e voluntaria reiteração.

O Brasil autônomo nasce dessa e nessa tradição, repentinamente descerrada e arrebatada pelo rei para o milagre da transubstanciação da colônia em totalidade histórica autônoma. A independência brasileira não é o fruto de uma sociedade entregue a valores revolucionários ou originais em relação ao seu passado. Nem a obra de ex-súditos lusitanos subitamente convertidos em morada do *self* pontual, com seus direitos civis e motivos de autoreforma traduzidos em liberalismo político. Bem ao contrário. É a vontade do rei que interrompe a inércia da vida e cumpre o anelo do barroco, criando uma nova nação como atualização de uma idéia pertencente à sua natureza. É o rei quem despede a colônia e a provisoriade da vida, inventando um país, garantindo a sua unidade e instaurando a sua eternidade. Ele é, simultaneamente, a origem de uma nova criatura política, que ganha vida sem os adereços contratualistas e a sua certeza existencial. Os seus três corpos – o físico, o jurídico-político e o semiótico – teatralizam o Brasil para o Brasil, atestando a existência de algo inteiramente novo – um país, uma nação – sem a necessidade de revolucionar a sociedade.⁴² A tradição barroca e o rei barroco e ibérico se encontram para fazer nascer “de cima” um artifício, cuja realidade é assegurada pela própria figura real e por todas as liturgias de autocertificação que a monarquia mobiliza, disciplina ou inventa.⁴³ Destino diferente das colônias espanholas, que se convertem em nações ao lutar precisamente contra o rei. Perdido o rei, perdida a unidade territorial do antigo espaço colonial, estilhaçada em repúblicas desabitadas por uma cidadania real e generalizada.

Enquanto o barroco ibérico é a reafirmação subjetivista da tradição e do passado, um giro voluntarista de uma sociedade em busca de seus fundamentos tradicionais, o barroco brasileiro vive uma dinâmica oposta, completando-se apenas ao criar expressivamente o novo: uma nação, uma nova totalidade histórica. Mas nação ainda agarrada à grande tradição monárquica, e cujo auto-reconhecimento depende da presença criadora do rei, com seus corpos. Contudo, se o rei barroco cumpre o seu papel ao instituir a nação, o seu corpo díplice ou tríplice – substituto funcional da utopia, inexistente no barroco – já não abriga, num Ocidente

⁴² KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Ver ainda MARIN, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Les Éditions Minuit. 1981.

⁴³ Desenvolvo mais extensamente esta perspectiva em BARBOZA FILHO, op. cit., cap. VIII.

pós-barroco, a capacidade de rasgar os véus do futuro e da história para uma sociedade em movimento, progressivamente seduzida pela idéia de civilização e modernidade.⁴⁴ O Brasil nasce pelo grito milagroso do rei barroco, mas sua plenitude e maturidade só podiam ser descortinadas através das lentes telescópicas do Liberalismo.

Liberalismo descarnado de sua “metafísica”, maquiavelianamente apropriado como gramática suscetível ao saque. O ardor revolucionário e liberal que Faoro celebra na Revolução Pernambucana, caminho alternativo de autonomia e organização da nação, é militar e politicamente derrotado.⁴⁵ Apesar disto, o pensamento liberal exercerá uma função progressiva inegável na formação do Brasil independente. Florestan Fernandes e Werneck Vianna não deixarão escapar este papel sociodinâmico fundamental do Liberalismo, que se instala em nossa formação social adquirindo a figura de horizonte de modernização, com repercussões diretas na organização constitucional e institucional do novo país e no campo do Direito.⁴⁶ Para esses dois autores, o liberalismo perde entre nós o seu estatuto de expressão clara de formas de vida existentes, transformando-se no eixo de uma revolução “encapuzada”, no dizer de Florestan,⁴⁷ ou de uma revolução passiva, de acordo com Werneck Vianna.⁴⁸ Liberalismo de Estado, assinala ainda Vicente Barreto,⁴⁹ que oferece a substância a um projeto transformista de longo curso, insinuando em uma tradição espacial e territorialista a idéia de tempo como recurso para a gradativa sincronização do país com o mundo moderno e ocidental.⁵⁰

Mas liberalismo de Estado que não se estende com rapidez à nação e à sociedade, abdicando da afirmação peremptória e universal dos direitos civis e políticos, cuja presença recriaria “de baixo” o que havia

⁴⁴ MATTOS, Ilmar. *O tempo saquarema – a formação do estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 1990.

⁴⁵ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Edusp, 1973, vol.I, p. 253.

⁴⁶ FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1976. WERNECK VIANNA, Luiz. *Travessia: da abertura à Constituinte de 1986*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986.

⁴⁷ FERNANDES, op. cit., cap. 2.

⁴⁸ WERNECK VIANNA, Luiz. *A revolução passiva. Iberismo e Americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1997.

⁴⁹ BARRETO, Vicente. *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982, p. 57.

⁵⁰ Estabeleço com maior clareza esta distinção entre sociedades do espaço e sociedades do tempo em *Tradição e Artifício*, op. cit., cap. II.

sido inaugurado “de cima”. E que se abre, assim, à invasão da figura real, o corpo do Estado e fundamento da dimensão pública, instaurada por fora de contratos e pactos societários. Deste modo, rei barroco e liberalismo de Estado se confraternizam e se instrumentalizam, combinando tempos distintos e configurações diferenciadas de valores, sem que nenhuma possa se derramar sobre a sociedade como cascata coerente e transparente de sentido para a vida social. Ferida a sua condição de conjunto coerente de valores, esse liberalismo tropicalizado e autocontido, para usar outra expressão de Werneck Vianna,⁵¹ não poderá atender à fome imediata de identidade da jovem nação e de significado para a sua sociedade e seus indivíduos. Os valores da civilização ocidental passam a ocupar um território mais amplo na vida brasileira através de um outro registro, crítico em relação aos pressupostos da razão desprendida existente no cerne do liberalismo: o romantismo.

As exigências naturais de auto-reconhecimento do novo país alcançam um patamar superior nessa combinação surpreendente de barroquismo, liberalismo e romantismo, sobretudo pelo desenvolvimento de um romantismo especial e local. Favorecido pelo historicismo inerente ao seu congênero europeu,⁵² o nosso romantismo elegerá como programa a gnose estética de nossa realidade, criando um complexo mitológico capaz de afirmar a nossa originalidade diante da Europa e da ex-metrópole, sem negar a filiação do Brasil ao Ocidente. Na sua ânsia topográfica de apalpar todo o Brasil, fará de seu desenvolvimento o primeiro grande projeto de pesquisa e autodescoberta do país. Ao contrário do olhar romântico de Balzac, que tudo via em Paris, ressalta Antônio Cândido, o romantismo brasileiro se entrega ao deslocamento histórico e espacial da imaginação, integrando o índio, o negro, o gaúcho, o nordestino, o carioca urbano, o mineiro desconfiado, a floresta, os pampas, as montanhas e rios num todo orgânico, colorido e multiforme, substrato real da nação. Sob o olhar vivificador do romantismo, cada elemento do imenso e novo país adquire personalidade própria e significado original, de tal modo que o romantismo brasileiro torna-se não apenas o modo de revelação de algo já inscrito na natureza, mas ato de criação desta totalidade que emergia pela arte e como arte, nos termos de Taylor.

Machado de Assis não deixará de reconhecer o que ele chama

⁵¹ WERNECK VIANNA. *A revolução passiva.*, p. 16.

⁵² MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, p. 78.

de “instinto de nacionalidade” da produção romântica brasileira.⁵³ Nos nossos termos, o romantismo seria a simultânea expressão e criação de um “sentimento de nacionalidade”. Por obra do romantismo, a nação converte-se numa totalidade destinada à plenitude estética, movida por um destino de grandeza tecido pela junção das qualidades de seu povo e de suas riquezas naturais, elementos básicos dos nossos mitos de fundação. A mitologia romântica brasileira valoriza a natureza generosa e arrogante dos trópicos, transfigurando-a em jardim edênico e espaço privilegiado da nação, preservando a atitude não utilitária, de espanto e admiração, já presente no barroco.⁵⁴ Mas, ao contrário deste, faz da natureza a origem e a fonte da narrativa do novo país, ao cantar a sua beleza, a sua inesgotável riqueza e a sua generosidade. E encontra no ser mais próximo dela, o índio – personagem radicalmente distinto do bárbaro e dono de uma “super-abundância de liberdade”⁵⁵ –, o nosso ancestral. O branco europeu perde a sua condição de começo, integrando-se a uma aventura deflagrada pelos primitivos habitantes americanos com suas virtudes naturais, ao mesmo tempo doces e heróicas, premissa mais vigorosa em Gonçalves Dias do que em José de Alencar, observa Bosi.⁵⁶ O romantismo cultua a natureza, o povo formado pela mistura de índios e brancos, descobre os seus costumes e suas virtudes, fixando-as como o fundamento de uma nação voltada para o futuro e para a expressão completa de sua identidade. Ele é “consciência amena” do atraso, dirá Antônio Cândido⁵⁷, e já não se vale da alegoria, buscando no símbolo – que supõe uma harmonia entre forma e conteúdo – essa possibilidade de imaginar uma nacionalidade que se desprende do natural para adquirir sua maturidade e transparência, afastando-se do passado e projetando-se para o futuro.

O romantismo consiste na primeira tentativa de criação do que Eduardo Lourenço chama de “tempo brasileiro”⁵⁸, consciência de autonomia que se derrama sobre o passado, roubando-o dos portugueses e do estatuto

⁵³ ASSIS, Machado de . *Instinto de Nacionalidade*. Obras Completas. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1973, vol. III.

⁵⁴ CARVALHO, José Murilo. *Dreams come untrue*. Cambridge: DAEDALUS – Journal of the American Academy of Arts and Sciences – Brazil: *The Burden of the Past; The Promise of the Future*. Spring, vol. 129, number 2, pp. 57-82.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 233.

⁵⁶ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. Ver o cap. 6 : Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar, p. 176 e ss.

⁵⁷ CÂNDIDO, A. *Educação pela noite e outros ensaios*. Ática, 1987, p. 142.

de mera colônia, e avança sobre o futuro, preenchendo a sede de história comum ao século XIX e à infância das nações ibero-americanas. Ele prolonga, em nossa formação social, a perspectiva comunitarista e expressiva do barroco, elaborando com maior riqueza a noção de uma comunidade compartilhada pelo sentimento, embora em uma nova chave e com novas aberturas aos temas da razão e da ciência, lastro de uma concepção antitrágica da história. Dele, no entanto, não será a disposição de replicar o confronto ostensivo com o liberalismo, característico da Europa. Ao contrário, o seu adversário político, ainda que subterrâneo e não nomeado, será precisamente o rei e a sua tradição barroca. O romantismo “democratiza” o Brasil para os brasileiros, cancelando-o enquanto totalidade emanada da vontade real e por ela determinada, instituindo a idéia de povo-artista, de um povo-autor que se realiza e plenifica ao produzir a narrativa coletiva do país e a epifania da nação. Conscientemente, elude a presença fundadora do imperador – lusitano, diga-se de passagem – e redefine a nação como obra comum de todos, sustentada pelo sentimento de brasiliidade, cuja substância despreza o real para encontrar seu manancial no mito e na fabulação. O romantismo rouba a nação do rei e a entrega aos brasileiros, libertando-a de seu passado e reorientando-a para o futuro, operação que o liberalismo não conseguia realizar, mas via com bons olhos.

Excetuando o abolicionismo, o nosso romantismo não abrigava intenções e possibilidades de embriagar e mobilizar a sociedade, ao modo do *Sturm und Drang* germânico, fonte de uma cultura grávida de consequências irracionalistas, ou do romantismo francês, que patrocina a idéia de *peuple* democrático e da *Humanité* do futuro.⁵⁸ E mesmo o *pathos* anti-escravista do romantismo, típico do condoreirismo de Castro Alves ou da palavra sempre dolorosa de Fagundes Varela, não se traduzirá em estratégias que poderiam ganhar tonalidades radicais. De um lado, ele nunca é defesa de uma raça, com suas possíveis identidade e cultura próprias, mas sentimento de rejeição do escravismo. De outro, não é afirmação decidida e clara de direitos humanos, civis e individuais. Estes direitos estariam ainda acoplados ao povo-totalidade, e somente a integração completa a essa entidade una e plural, marcada por uma origem comum e mítica, distante do passado pedestre de todos que nela mergulhavam, poderia redimir os escravos. É a razão nacional que orienta o abolicionismo, ressalta José Murilo.⁶⁰

⁵⁸ LOURENÇO, Eduardo. *A Nau de Ícaro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 172..

⁵⁹ CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1962, vol. IV, p. 2079.

Perspectiva semelhante à de Nabuco, dono de um registro certamente mais sofisticado,⁶¹ que passa a presidir o modo peculiar da sociedade brasileira viver as suas diferenças étnicas, numa direção distinta da que seguirá os Estados Unidos.

Essa fraca inscrição política do romantismo brasileiro, exceção feita ao tema da abolição, refletia certamente as condições da conjuntura: a distância entre o povo e as instituições e a dificuldade de movimentos reformistas fortes e concentrados no tempo.⁶² O sentido progressivo e otimista do romantismo brasileiro estará ainda determinado pela necessidade de fabulação a respeito das origens da nação e de desvelamento das possibilidades de sua plena realização. Por isso ele é mais recusa de um passado tal como foi, e invenção romanesca de uma narrativa de justificação, do que inspiração para uma reforma ético-política ou para a denúncia radical das formas de vida existentes. A natureza política do romantismo brasileiro encontra-se ainda aprisionada por uma noção proto-republicana, que faz do povo uma totalidade estética sem lograr a sua transformação em comunidade eticamente autoconsciente.

Mas é sempre necessário salientar um aspecto crucial. A plasticidade da imagem de povo, produzida pelo romantismo e resistente durante todo o século vinte, se deve precisamente a esse afastamento do concreto, do mundo real dos interesses, e a esse mergulho no mito. O romantismo não é sociologia do brasileiro, projeto que a literatura cuidará de realizar no modernismo, mas reinvenção autônoma dos brasileiros por eles próprios. Abusando um pouco nas tintas, o romantismo não é a imaginação de cidadania, mas a transformação do brasileiro em súdito de um mito: do próprio povo brasileiro, sujeito que nasce pela fabulação mas dela deve se desprender ao construir a sua narrativa e a sua história, atualizando a herança comunitarista e expressivista do barroco. Se o rei funda a nação, o romantismo inventa o povo, confiscando do rei o programa da nação. Transferência que se vê reforçada pela Guerra do Paraguai, momento em que a idéia de pátria ganha realidade mais clara e incisiva, confirmando o Brasil.

⁶⁰ CARVALHO, José Murilo. *Pontos e Bordados*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001; ver capítulo Escravidão e Razão Nacional. Vale lembrar que há também um autor romântico central que defende a escravidão, ou seja, José de Alencar. Mas é pouco provável que os seus argumentos tivessem uma origem romântica.

⁶¹ CARVALHO, Maria Alice. *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: Iuperj-Ucam, 1998, p. 40.

⁶² José Murilo de Carvalho desenvolve este ponto no já citado *Dreams come untrue*.

O desenvolvimento do período pós-romântico coincide com o ocaso do Império, tomando emprestado um título de Oliveira Vianna. Ao longo do século XIX, observa Gilberto Freyre, o país litorâneo vivera sob a férula ocidentalizante da Europa, temendo permanecer um Oriente de palanquins, quitandas, chafarizes, xales, turbantes de mulheres, casas em forma de pagode e louça da China.⁶³ Em *Sobrados e Mucambos e Ordem e Progresso*, Freyre revela, ao final do século XIX e início do século XX, a aceleração desse continuado e cada vez mais amplo processo de europeização e ocidentalização da sociedade brasileira, deixando para trás a sua origem patriarcal.⁶⁴ A partir dos anos 70, aumenta a tensão entre a arte, a cultura e a realidade, ressalta Merquior ao flagrar um incremento da função problematizadora das artes no período – destaque para o fenômeno Machado de Assis – com óbvio impacto na qualidade ensaística das letras pós-românticas.⁶⁵ Roque Spencer Maciel de Barros é outro que percebe essa mudança de mentalidade iniciada nos setenta, responsável pela identidade de nossa história intelectual até a Primeira Guerra.⁶⁶

Roque Spencer identifica no último quartel do século XIX a emergência do que ele chama de “ilustração brasileira”, composta por autores inteiramente envolvidos pela crença no papel redentor e modernizador das idéias, característica de pensadores contemporâneos como Stuart Mill, Comte e Spencer, e pela consciência do Brasil como um país ocidental, e não meramente português, indígena ou africano.⁶⁷ “Ao invés de se entregarem a uma suposta realidade brasileira, procuravam criá-la pela ação educativa da lei, da escola, da imprensa, do livro”, assinala Roque, enfatizando o esforço desses intelectuais para integrar o Brasil à comunidade euro-americana e a um horizonte universalista e ocidental. Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa, Tobias Barreto, Sílvio Romero, Teixeira Mendes, Saldanha Marinho, um Tavares Bastos já maduro, entre outros, reencontram no liberalismo a referência para o diagnóstico de nossos males e a para a condução da modernização brasileira, agitando um vasto conjunto de temas como a abolição, a garantia dos direitos univer-

⁶³ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. In SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, vol. 2., p. 1167 e ss.

⁶⁴ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. In SANTIAGO, op. cit., vol. 3.

⁶⁵ MERQUIOR, José Guilherme. *Situação do escritor*. In MORENO, César Fernández (org.). *América Latina em sua Literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, p. 389.

⁶⁶ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A Ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo: Convívio e Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

⁶⁷ BARROS, op. cit. p. 13.

sais, a democracia representativa, a separação Igreja-Estado, a reforma da educação, a industrialização, a imigração, a liberdade de imprensa. O liberalismo retoma sua condição de norte da ocidentalização brasileira, tornando-se reflexivamente mais denso e eficaz, ao mesmo tempo que mais presente na sociedade, terreno de competição e aliança com o positivismo.

A perspectiva positivista nacional persegue um outro caminho. Floresce ao associar as concepções básicas do comitismo a uma percepção do comunitarismo de nossa tradição, herança que autorizaria a implantação de uma ditadura republicana destinada a fazer o Brasil ingressar no último dos três estágios da história. Para isto, revigora as idéias de pátria, de comunidade, de precedência do todo em relação às partes, da organicidade necessária da sociedade, numa chave teoricamente mais ambiciosa do que aquela do romantismo. Mas pátria abraçada pelo Estado, que com ela se confunde e age em seu nome, recusando-se como instrumento das partes e dos seus interesses. Vinculação que, a exemplo da coroa barroca, deveria recriar uma dimensão pública fundada unicamente na vontade geral da nação, capaz de exercer um intento disciplinador e aglutinador sobre os interesses. Mais ainda: ao Estado assim concebido estaria reservada a responsabilidade de acelerar as leis da história, impulsionando o Brasil para a sua plenitude de todo orgânico, axiologicamente denso, em um mundo cada vez mais entregue ao politeísmo de valores.

Desse modo, a sociedade brasileira, ao final do Império, vê-se disputada por tendências intelectuais e morais mais claramente definidas, por comparação com o período anterior. Exceção feita ao pensamento conservador católico, e em que pese as distinções existentes no interior de cada perspectiva, uma premissa parece dominar todas elas: a anterioridade das idéias sobre o real. A república das letras e da ciência não vive apenas de seu dinamismo interno, legitimando-se ao incidir sobre o real para mudá-lo e sincronizá-lo com um Ocidente em mutação. Os liberais não se iludem sobre a missão do liberalismo no Brasil: a de orientar a modernização do país, criando-o “de cima” para expressar e materializar, no tempo, o horizonte do próprio liberalismo. Na mesma linha, o positivismo brasileiro vive da certeza de que serfámos capazes de acelerar o tempo histórico, razão pela qual José Murilo de Carvalho fará a analogia dos nossos apóstolos positivistas com os “populistas” russos, associando ainda o nosso positivismo a uma espécie de jacobinismo de classe média.⁶⁸ A intenção é sempre a de construir e criar, dando corpo a uma forma particular, e irônica, de expressivismo. Dinâmica comum que permitirá a aliança do liberalismo e do posi-

tivismo para a implantação da República, movimento realizado “por cima”, feito com a intenção de aproximar o Brasil do Ocidente ao oferecer-lhe um quadro constitucional praticamente idêntico ao norte-americano.

Conhecemos os pífios resultados dessa república sem cidadãos.⁶⁸ O espírito da Carta Constitucional não se comunica à sociedade, e o liberalismo se vê progressivamente esterilizado, reduzido a ideologia excludente das elites. O positivismo não se mostra capaz de ordenar os primeiros governos militares, e seus adeptos se enrendam num jogo político intransitivo, perdendo a capacidade de galvanizar um amplo apoio na sociedade, mantendo sua relevância restrita à política gaúcha. A República não tarda a revelar-se uma enorme decepção para grande parte dos que haviam por ela lutado, ou esperado, e para a maioria dos intelectuais e artistas, tanto aqueles com raízes no Império quanto os que se formaram já em plena era republicana.

É neste período, entretanto, que começa a nascer entre nós um ensaísmo com dicção própria e de profundo impacto em nossa história. O ponto de partida para uma reflexão diversa daquela que reposava na “consciência amena” do atraso, no ufanismo do conde Afonso Celso, ou na cultura ilustrada de um Joaquim Nabuco ou Ruy Barbosa, é dado por Euclides da Cunha, com a publicação de *Os Sertões*. Não é apenas o sertão, com suas misérias, que Euclides revela: o que ele mostra ao país é a irrupção violenta e trágica do espectro barroco de Antônio Conselheiro, de um sedimento calcificado da tradição que o mundo urbano julgava destruído e superado, e que se mantivera imune à sedução tanto do liberalismo quanto do romanticismo. A força terrível e cega desse mundo esquecido irrompe no próprio livro de Euclides, puro barroquismo e registro de uma realidade plural, contraditória, destituída de uma linguagem única capaz de fazer o Brasil se entender plenamente. A perspectiva euclidiana dá corpo ao que se eriçou em obsessão dos nossos intelectuais: o reencontro da realidade brasileira, encoberta pelas mistificações românticas, por uma legalidade intransitiva ou pela pura e simples ignorância. Ela inaugura, com um instrumental específico, o fértil paradigma dos “dois Brasis” que se desconhecem, promovendo um verdadeiro *turning point* em nossa produção intelectual.

⁶⁸ CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. Companhia das Letras, 1990.

⁶⁹ LESSA, Renato. *A invenção da República no Brasil: da aventura à rotina*. In CARVALHO, Maria Alice Rezende de (org.). *República no Catete*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2001, pp. 11-58.

É esse paradigma que orienta Alberto Torres, já interessado na inquirição da realidade nacional, de sua complexidade, com o programa claro de “... transsubstanciar este gigante desagregado em uma nacionalidade...”, linguagem tipicamente expressivista, exercendo uma forte influência em vários e importantes pensadores, a exemplo de Oliveira Vianna e de outros que atuarão ao final da Primeira República.⁷⁰

A insatisfação com a república oligárquica torna-se crescente na década de vinte, marcada por sucessivos levantes militares, pelo aparecimento do PCB, pela movimentação operária em torno de direitos, pela consolidação de uma vida cultural mais viva e atenta à realidade brasileira, pelo esgotamento da fórmula política arquitetada por Campos Sales e pela crise econômica. Década conturbada, ainda não totalmente desvendada, mas certamente definitiva para a elaboração das premissas políticas, econômicas e culturais que comandarão a vida brasileira durante a era Vargas, e que só entrarão em declínio nos anos oitenta. Nessa inflexão, o modernismo jogará um papel protagônico, abrindo perspectivas de reaproximação da arte com a política e para um estágio especial de formação da “cultura brasileira”, condensado nas propostas mais gerais que darão significado à era Vargas.⁷¹ Como sempre, o modernismo sofrerá entre nós profundas adaptações. Sem levar em consideração as suas distinções internas, o que parece ter conferido ao modernismo brasileiro a capacidade de orientar a nossa “configuração moral” até os anos oitenta do século passado foi a sua vinculação a um elemento pré-moderno, ou pelo menos estranho ao modernismo europeu: o nacionalismo.

O enxofre da guerra espantara os pacíficos sessenta anos iniciados nos anos 70 do século XIX. Terminado o conflito, a paz não consegue esconder uma intensa instabilidade internacional e dissipar a atmosfera de inquietação política, que logo se descontrola em crise profunda do liberalismo e do pensamento liberal. Ingredientes, aponta Lucia Lippi, que estimularam o renascimento do nacionalismo brasileiro, orientando-o para a redescoberta e o desenvolvimento dos nossos valores originais, ao estilo do romantismo.⁷² Amalgamando nacionalismo e modernismo, Mário de Andrade não hesitará em fixar os eixos da produção modernista: a atualização da inteligência artística brasileira e a estabilização de uma

⁷⁰ TORRES, Alberto. *A Organização Nacional*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982, p. 37.

⁷¹ Tal como fiz com o barroco, estou aqui utilizando o conceito de modernismo mais como uma *weltanschaung* do que como estilo de arte.

consciência criadora nacional.⁷³ Partidário de uma poesia militante, Mário subordinava os temas da experimentação e do ludismo quanto à forma, característicos do modernismo ocidental, à necessidade de construção dessa consciência criadora nacional, definindo a arte como “força interessada na vida” e a nossa atualização estética como abertura à realidade nacional. A posição marioandradina será compartilhada por grande parte de nossos intelectuais e artistas, que se lançam a uma frenética pesquisa estética e ensaística da “entidade coletiva nacional”, buscando sua definitiva “radicação na terra”. O modernismo brasileiro nasce antropofágico em relação ao seu congênere europeu: a busca do primitivo, do arquetípico, do mítico é redimensionada em perseguição de nossas raízes, das estruturas inconscientes do coletivo nacional, dos elementos submersos e esquecidos de nossa identidade, lúdico exercício de auto-reconhecimento através da alegoria, que pavimenta novamente essa viagem de aproximação estética, gnóstica e expressivista de nossa realidade e de suas profundidades.⁷⁴

Ao assimilar o nacionalismo, o nosso modernismo ajusta-se para preservar o expressivismo barroco e aquele próprio do romantismo, aprofundando a natureza epifânica e produtiva da ação eticamente orientada, enfraquecendo o sentido anti-subjetivista do modernismo ocidental. A arte ainda é escavação e simultânea criação de uma subjetividade – a nação brasileira –, límpida certeza que se derrama na poesia dos vários Andrade, na arquitetura de Niemeyer e Lúcio Costa, na música de Villa-Lobos, na pintura de Tarsila, no cinema de Glauber, no teatro dos CPCs, no romance de Guimarães Rosa e Jorge Amado, na incorporação e sofisticação da música popular, na recriação do futebol como arte de pés brasileiros. No dizer de Eduardo Lourenço, o modernismo brasileiro é uma consciência “eufórica” do Brasil, que renova a rasura do trágico em nosso pensamento e nossa arte, “... embora, descritivamente, integre a tragédia objetiva, o escândalo humano e social da miséria sem nome do nordestino, do sertanejo ou do citadino pobre.”⁷⁵ É a permanência do subjetivismo que confere ao nosso modernismo esta capacidade de reinvenção otimista da nossa trajetória, apesar de tudo, preservando-a como narrativa expressiva e autocrativa de um povo, generosa ao ponto de abrir a cada indivíduo um

⁷² OLIVEIRA, Lucia Lippi. *As raízes da ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado*. In *Revolução de 30 – Seminário Internacional*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983, pg. 509.

⁷³ MERQUIOR, José Guilherme. *Formalismo & Tradição moderna*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 79.

⁷⁴ Idem, p. 99.

⁷⁵ LOURENÇO, op. cit., p. 201.

modo próprio de modelação do próprio *self*.

Essa premissa modernista não permanece restrita ao campo da arte, invadindo o território da formulação ensaística e programática que cerca a Revolução de 30. A busca da realidade brasileira “original” e escondida, na linha de Euclides e Alberto Torres, é a marca do ensaísmo sociológico de Oliveira Vianna, Gilberto Amado, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Alceu de Amoroso Lima, para citar alguns dos mais importantes da época, os primeiros conhecidos na literatura como “pensadores autoritários”⁷⁶ e o último representando o esforço de renovação do pensamento católico brasileiro. Do mesmo modo, é ainda essa concepção que se imprime na elaboração de trabalhos essenciais, e de cunho mais exigente do ponto de vista científico, como o de Gilberto Freyre em Pernambuco e o de Sérgio Buarque de Hollanda em São Paulo.

Analogamente ao que ocorria no campo da estética, tratava-se aqui de capturar criticamente o tecido do real, reencontrando um caráter nacional construído pelas nossas vicissitudes históricas e mil acomodações ecológicas vividas nos quatro séculos de Brasil.⁷⁷ O conhecimento dessa entidade nacional, de seu caráter, tornava-se o pressuposto necessário para aproximar a *pólis* – as instituições políticas e legais – ao *demos*, o povo, e ao mesmo tempo para modernizar o país. A distância entre o “país legal” e o “país real” deveria ser superada através de um “realismo institucional” que recolhesse e valorizasse os nossos valores e nosso *ethos* comunitário, distintos e distantes tanto da matriz utilitarista do liberalismo quanto das formas teratológicas do fascismo. Realismo que habilitaria o Estado e as instituições políticas para a ultrapassagem concertada e consciente da pobreza, da miséria, do atraso, garantindo a vida de uma sociedade ao mesmo tempo moderna e organicamente arquitetada. A estratégia de construção “de cima” do país adquire uma nova complexidade nessa renovação do nosso expressivismo. Já não se trata de geometrizar o país através de uma configuração estranha à vida e ao cotidiano dos brasileiros, lição aprendida com a República que se despedia. O desafio agora seria o de esquadrinhar a medula do povo e da nação, erguendo instituições que pudessem, ao mesmo tempo, expressar e criar, a sua plena identidade. A constituição da nação confunde-se com a organização do povo, premissa aceita pela Revolução de 30 e materializada na montagem do modo orgânico-corpora-

⁷⁶ LAMOUNIER, Bolívar. *Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. Uma interpretação*. In FAUSTO, Bóris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. III – O Brasil Republicano, 2, Sociedade e Instituições (1889-1930)*, p. 343 e ss.

⁷⁷ Idem, p. 99.

tivo de criação da uma sociedade industrial e urbana no Brasil.

Visão que orienta o papel do direito, da norma legal. Em Oliveira Vianna, Francisco Campos e outros, a crítica ao “jurisdicismo” da República é a denúncia contundente do caráter meramente dedutivo, abstrato e geométrico do direito de corte liberal. Para eles, o direito deveria esquecer essa rigidez de pedra, fabricando-se como consciência em ato desse processo de autoconstrução de um complexo cultural e material suscetível de oferecer identidade e prosperidade ao povo e à nação. Longe de manifestar a vontade de poucos e o acaso das circunstâncias, ao direito caberia o estudo do “povo-massa”, do seu comportamento e de suas possibilidades de evolução, expressando o seu espírito e sua organicidade.⁷⁸ O desenvolvimento das ciências sociais garantiria esse papel redentor da norma legal, anulando o mero arbítrio na sua elaboração e superando a cegueira sociológica da norma. Desse modo, o movimento de juridificação da nação equivaleria ao movimento de sua construção e de autoconsciência do povo, ordenando uma vontade geral em atividade, insubmissa aos limites de uma articulação procedural dos interesses e às exigências dos direitos negativos do individualismo.

Razão pela qual o aparecimento dos direitos, em nossa história, aparece invertido em relação à ordem descoberta por Marshall na Inglaterra e alguns países europeus, de acordo novamente com José Murilo de Carvalho. Se lá os direitos sociais surgem subsequentemente aos direitos civis e políticos, entre nós eles são proclamados com anterioridade em relação aos direitos individuais e políticos.⁷⁹ E se afirmam, no mundo urbano industrial que se criava, para dar corpo a uma “cidadania regulada”, no dizer de Wanderley Guilherme dos Santos,⁸⁰ operação que implicava em atribuir aos direitos o estatuto de concessão de uma comunidade ética construída “de cima”, por um projeto prussiano de modernização.⁸¹

O poder de sedução dessa totalidade paradoxalmente presente e fugidia não se restringiu aos personagens do pacto prussiano de modernização, ou a siderar um povo simples desesperado por identidade. A idéia

⁷⁸ VIANNA, O. *Instituições Políticas Brasileiras*. Record, 1974, 3^a ed., vol. I, p. 27.

⁷⁹ CARVALHO, José Murilo de. *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁸⁰ SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

⁸¹ VIANNA, L. W. *Liberalismo e Sindicato no Brasil*. Ed. UFMG, 1999.

de nação e a promessa de um Brasil moderno, desenvolvido e autônomo, incidiram de modo determinante na concepção de revolução da própria esquerda, comunista ou não. Com uma boa dose de ousadia, teoricamente fundada no Lenin de 1905, os comunistas fizeram recuar a temática da luta de classes, fortalecendo o componente expressivista do marxismo e enfatizando a necessidade de uma aliança burguesia/proletariado para a aceleração da modernização brasileira e para a defesa da autonomia nacional num cenário dominado pelo imperialismo, sobretudo o norte-americano. Projeto autonomista que animava ainda a intelectualidade de centro-esquerda e seu engajamento no nacional-desenvolvimentismo do Iseb ou de Celso Furtado. E reverberava sobre o mundo da cultura, enovelado na procura de uma cultura nacional-popular, de um autodiagnóstico ético do próprio povo, registrando os seus sonhos mais generosos. Todas tentativas de exploração das possibilidades de democratização e racionalização ética desta utopia – o Brasil – enraizada no sentimento.⁸² E imagináveis exatamente pela onipresença e permutabilidade da noção de sujeito, que assegurava a esperança de que essa construção “de cima” fosse um dia, e definitivamente, tomada pelos “de baixo”, dando corpo a uma verdadeira república.

A arte, a política, o direito se enlaçam e se transformam em meios de expressão e epifania de um sujeito, o Brasil. Operação larga e ambiciosa, centrada em valores substantivos – a tolerância, a justiça, a autonomia, o progresso – e na busca do bem, através da qual o Brasil ganha a forma de uma subjetividade cada vez mais complexa, entidade que derrama sobre o povo um *charisma* capaz de distinguir e unir ao mesmo tempo. Em termos weberianos, o Brasil se transfigura no objeto de um tipo emocional de devoção e confiança por parte dos brasileiros, afastando-se de um modelo de sociedade estabelecido através de relações racializadas entre indivíduos ou grupos.⁸³ É dele agora a condição de utopia carismática, de corpo místico infalsificável pela miséria, pela desigualdade, pelas suas tragédias objetivas, valendo-me novamente de Eduardo Lourenço. E que apenas vislumbra as possibilidades de democratização,⁸⁴ para empobrecer-

⁸² A título de ilustração, veja-se PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1990, ou ainda RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000 e SCHELING, Vivian. *A presença do povo na cultura brasileira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. Importante ainda MICELI, Sérgio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais e Edições Vértice, 1989.

⁸³ WEBER, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Parsons, Talcott (ed.). Nova York: The FreePress; Londres: Collier Macmillan Publishers, 1964. Ver especialmente o capítulo intitulado The Transformation of Charisma in an anti-autoritarian direction, p. 386 e ss.

se na idéia de Brasil Potência da ditadura militar.

Os processos sociais recentes, analisados tanto por Habermas quanto por Taylor, suspenderam a validade dessa autocompreensão modernista do Brasil. Por outro lado, e sob o influxo da Constituição de 1988, começamos a organizar uma verdadeira democracia de massas ao longo dos anos 90. Ultrapassada a fronteira do novo milênio, a questão democrática brasileira já não pode ser respondida, seja pelo recurso a configurações exauridas do modernismo, seja através de teorias de médio alcance, utilizadas sobretudo para a análise dos processos de transição pactuada do regime militar para a democracia.⁸⁵ A própria falência dos grandes quadros normativos e hegemônicos do mundo moderno reveste de dramaticidade e profundidade o movimento de mutação democrática e alquímica desse nosso “outro Ocidente”, sobrecarregado pelas mesmas e novíssimas exigências que atormentam o Ocidente. A complexa refundação de uma sociedade de massas em uma “democracia plebeia”, para usar os termos de Cícero Araújo,⁸⁶ demanda a criação de um novo horizonte, capaz de juntar a complexidade das sociedades pós-convencionais e uma nova concepção de democracia, como assinala Habermas. Em que pese essa necessidade criativa, quero sustentar, de forma desesperadamente breve, que a nossa tradição expressivista pode se constituir em uma rica possibilidade de consolidação da democracia entre nós.

Independente da perspectiva com que contemplamos o nosso passado, nele não podemos encontrar um momento fundador e único, iluminado por uma clara configuração de valores, capaz de cintilar no tempo como manancial de sentido e identidade, a exemplo das Revoluções Americana e Francesa. Configurações cujas ambições universalistas invadiram a vida cotidiana de suas sociedades, ganhando a forma de culturas cívicas, de concepções éticas sustentadas nos direitos e que atribuem aos procedimentos a natureza de abstrações legítimas dos valores de fundação, consagrando-os enquanto modo normal de resolução de conflitos e problemas. É nessas circunstâncias que a imaginação procedural de Habermas – um *nóstos*, um canto da origem – ganha toda a sua força reno-

⁸⁴ GUIMARÃES, César. *Vargas e Kubitschek: a longa distância entre a Petrobras e Brasília*. In CARVALHO, Maria Alice de. *República no Catete*, op. cit., p. 155 e ss.

⁸⁵ MOISÉS, José Álvaro. *Os brasileiros e a democracia. Bases sócio-políticas da legitimidade democrática*. São Paulo: Editora Ática, 1995. Ver ainda CARVALHO, Maria Alice Rezende de. *Cultura política, capital social e a questão do déficit democrático no Brasil*. In WERNECK VIANNA, Luiz (org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

⁸⁶ ARAÚJO, Cícero. *Cidadania y civilización*, 2002 (mimeo).

vadora e sintética. Perante um conjunto de tendências socialmente desintegradoras, a proposta habermasiana encontra na recuperação, ainda mais reflexiva e universalista de tradições racionalistas, o modo de reconstruir democraticamente a solidariedade social.

Se não temos um momento fundador, que brilha com a potência e a persistência do sol, certamente temos uma origem: um barroco desígnio de metafísica,⁸⁷ mistura de indeterminação ética, divisão real e fome de sentido. É este fundo histórico que nos obriga ao movimento e à experimentação. Para usar uma figura hegeliana, o voluntarismo com que nos lançamos à construção do Brasil, a desesperada veemência com que afirmamos a sua unidade, apesar de todas as fraturas expostas, correspondiam à angústia de um espírito inquieto, torturando-se em experiências para encontrar uma modalidade superior de vida e expressão. Nesse enredo dramático, a superposição e o entrelaçamento de configurações díspares nos impediram uma sedimentação reflexiva em torno de direitos e procedimentos, característica de uma cultura cívica. O Brasil não se constrói por cissiparidade, replicando uma matriz única e universalista. Ele se ergue e se dá uma identidade juntando o diferente e o diverso, o próprio e o ocidental, através da vontade e de um permanente exercício de plasticidade, politicamente conduzido e expressivamente concebido. Tradição, portanto, que não se resolve e se pacifica pela origem, que procura o tempo para a decantação de uma vida ética, movendo-se pela política e pelo direito para a construção de formas de vida progressivas.

É essa percepção que leva Werneck Vianna e O'Donnell ao deslocamento dos fundamentos possíveis de nossa democracia de uma “cidadania cívica” para o território de uma “cidadania jurídica”, reconhecendo a eficácia plasmadora e a densidade da norma legal em nossa história.⁸⁸ Em um passo adiante, Werneck Vianna e Maria Alice Rezende acoplam esse reconhecimento do papel do direito à teoria civilizatória de Norbert Elias, retirando da *agency* individual – seja na chave puritana ou calculista – a condição de sustentáculo único da democracia. Embora estruturalmente simples, arquitetada pela idéia de um revezamento entre “distinção”(inovação) e “disseminação” de comportamentos, a teoria de

⁸⁷ BARBOZA FILHO, op. cit., pp. 407 e 440.

⁸⁸ O'DONNELL, Guillermo. “Teoria democrática e política comparada.” *Dados. Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 42, n. 4. WERNECK VIANNA, Luiz; CARVALHO, Maria Alice Rezende de; MELO, Manuel Palácios Cunha; BURGOS, Marcelo. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

Elias permite que vejamos a nossa democratização de forma substancialmente análoga aos processos democratizantes do Ocidente: como expansão gradual e processual da norma legal. Ou seja, como Estado de Direito que encontra seu fundamento em macroprocessos sociais, autolegitimados por uma cultura específica, e que acabam por moldar os comportamentos individuais.⁸⁹ Em contextos de democratização tardia, prossegue Maria Alice, e cancelada a validade das formas de identidade essencializadas, próprias do subjetivismo ou do republicanismo, o processo democrático desenvolve-se precisamente pela dissolução das identidades tradicionais já existentes na sociedade, que passa a se experimentar enquanto indeterminação, “como formação permanente da vontade coletiva, apoiada na intersubjetividade e em pressupostos contrafactualis para o entendimento dos atores”, campo para a mobilização da concepção deliberativa habermasiana.⁹⁰

Apenas mencionada, essa inflexão materializa uma abertura teórica decisiva, tanto para a compreensão do nosso processo de democratização quanto para a imaginação de estratégias destinadas a ampliá-lo e consolidá-lo. E pode acolher, sem dúvida, o tema dos valores, atualizando-o para que o Estado Democrático de Direito, com suas instituições e procedimentos, não padeça de excessiva formalização e abstração, risco percebido por Werneck Vianna.⁹¹ É precisamente a necessidade de “detranscendentalização” das normas, já discutida anteriormente, que faz aflorar a relevância de um *ethos* democrático para o estabelecimento de uma relação mais essencial entre democracia e sociedade, numa formação social que não viveu essa experiência no passado, construindo de modo particular a sua identidade. De um modo mais direto: a nossa democracia não é a atualização reflexiva de uma tradição ou de uma cultura livre e racionalista, agora resumida na forma de procedimentos. É dela, da própria democracia, o desafio de se reproduzir, criando simultaneamente as suas condições e os fundamentos de sua própria estabilidade. Razão pela qual não pode deixar de se apropriar de nossa tradição, reorientando-a para evitar esse fosso entre a vida e as instituições ou a exigência, absolutamente improvável, de transformação do brasileiro num ser comandado por uma

⁸⁹ CARVALHO, Maria Alice. *Cultura política, capital social e a questão do déficit democrático no Brasil*. In WERNECK VIANNA, Luiz. *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: Iuperj/Faperj, 2002, especialmente p. 313 e ss.

⁹⁰ Idem, p. 318.

⁹¹ WERNECK VIANNA, Luiz & CARVALHO, Maria Alice Rezende. “A república e a civilização.” In BIGNOTTO. *Pensar a Repúblca*, op. cit.

moralidade subjetiva de estilo kantiano.

É nessa perspectiva que o tema da identidade brasileira, característico de nossa trajetória, pode ser recuperado. Mesmo reconhecendo o peso das exigências sistêmicas, que condenam os antigos sonhos de autotransparência, e a legitimidade de formas pós-convencionais de vida, não há porque reduzir o Brasil a um arquipélago de diferenças, controlado apenas pelos procedimentos. A democracia deve também enfrentar a tarefa de reconstruir permanentemente o sentido de nossa vida em comum, e para homens comuns, superando as velhas idéias de um Brasil mítico e destinado a um futuro sempre evanescente. Para este desafio, e para evitar a recaída em utopias substancialistas, uma invenção kantiana pode ser de extrema valia. Depois de estabelecer a crítica das concepções metafísicas e filosóficas tradicionais, e após o desenvolvimento das condições transcendentais do conhecimento, Kant concluía que devíamos aceitar as idéias de alma, mundo e Deus, a respeito das quais a ciência não poderia se pronunciar, como idéias reguladoras e hipotéticas, mas sem as quais o nosso pensamento perderia toda a unidade.⁹² Um republicanismo autoconsciente pode dispensar a velha idéia de sujeito e se lançar à redefinição do Brasil como idéia reguladora, ou melhor, como uma configuração de valores reguladora, nascida de sua própria tradição e daquela do Ocidente, associando nossa originalidade e nosso cosmopolitismo. Possibilidade que pode encontrar a sua primeira tradução na Constituição e na sua renovação contínua.

Valores gerais que, neste caso, não poderiam se confundir com normas substantivas e imediatas, contendo, no entanto, a capacidade de gerar normas democráticas pela recusa de qualquer hermenêutica autoritária e de se situarem como premissas dos discursos da vida concreta da sociedade. E que, por isso mesmo, longe de serem esquecidos, devem ser continuamente lembrados, interpretados e reinterpretados, encorpando entre nós uma cultura política de direitos, um *ethos* social que assegure a validade dos próprios procedimentos e garanta a reprodução da solidariedade social em meio à diferenciação. De outro modo: uma configuração de valores que se afirme como modo de autocompreensão da sociedade brasileira, orientando os planos de vida individuais e grupais, respondendo ao “por que” obedecer às normas democraticamente geradas, e recriando, num patamar superior e mais reflexivo, o sentido desta grande aventura

⁹² KANT, I. *A crítica da razão pura*. Lisboa: Fund. C. Gulbenkian, 1989, pp. 556-562. É bem verdade que na *Crítica da Razão Prática*, relativa ao mundo moral e posterior à sua teoria do conhecimento, Kant confere realidade substancial à alma imortal e a Deus.

chamada Brasil. Enfim, um conjunto de valores que transsubstancia o velho nacionalismo brasileiro em um “nacionalismo democrático”,⁹³ preservando as idéias de nação e de Brasil como modos de compartilhar uma pátria metageográfica de valores universais e de procedimentos.

A renovação de nossa identidade não se completa sem a questão da justiça. Por astúcias da história, essa nossa velha e barroca capacidade de articular fragmentação e unidade pode nos fazer contemporâneos desse novo espírito do mundo, avesso às tentações de unidade substancial. Mas a nossa fragmentação não é filha da liberdade, e sim o rebento indesejado de uma acelerada e desequilibrada modernização autoritária. Neste sentido, a democracia – com seus procedimentos imprescindíveis e sua racionalidade comunicativa – não pode descansar como mecanismo reflexivo de um equilíbrio social pré-existente, com alta capacidade de adaptação a um novo ambiente sistêmico. Ao contrário, a possibilidade de sua consolidação dependerá precisamente de sua força disruptiva em relação às nossas tragédias objetivas, recriando a nossa diferenciação como determinação da liberdade. Em nosso caso, os procedimentos estão obrigados a uma eficácia prática que altere, com clareza, a face extremamente cruel da sociedade brasileira, instituindo padrões legítimos de diferenciação e desigualdade. Por isto mesmo devem estar revestidos de uma clara substância normativa, invadindo e plasmindo o conteúdo mesmo dos interesses em disputa, conformando-os para a reprodução democrática da vida social. Eficácia prática inevitavelmente medida por valores – e pela sua harmonização permanente – tais como justiça, liberdade, igualdade, tolerância, ainda que sujeitos ao debate controlado. E capacidade normativa derivada dessa eficácia exercida no tempo e da circularidade entre valores e procedimentos, entre uma idéia reguladora de Brasil e a vida social concreta, reiventando a nossa tradição expressivista como um “sentimento de democracia”, como *habitus* democrático, de certo modo equivalente ao “patriotismo constitucional” de Habermas.

Condição necessária para a reconstituição de um significado histórico para a nossa vida, fugindo da estreita armadilha do “fim da história”. É essa comunicação entre uma identidade renovada e a eficácia prática e normativa dos procedimentos que pode transformar o nosso presente em um tempo denso, em algo mais do que uma estação para o futuro, para usar uma expressão de Walter Benjamin.⁹⁴ Talvez nossa narrativa só possa se renovar nessa recusa do passado como catástrofe imobilizada

⁹³ Álvaro de Vita discute o conceito semelhante de “nacionalidade cívica” de Brian Barry em VITA, Álvaro. “Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo.” Anpocs, 2002 (mimeo).

e irreversível – o horror do *Angelus Novus* de Klee –, rememorando o sofrimento e a opressão das gerações de brasileiros, esquadinhando as expectativas de futuro e os valores que, afinal, presidiram esse nosso tortuoso processo de modernização, para realizá-los, em uma nova chave, no presente. Nem mera continuidade nem ruptura, mas apreensão do presente como momento sobrecarregado por essa solidariedade para com o passado, sem a qual o futuro não chega. Contemporaneidade, portanto, que exige não a expulsão do passado e da tradição em nome do futuro, mas a despedida do mito – o Brasil – como acerto de contas com o sofrimento e as expectativas utópicas das gerações passadas e a do presente, renovando a nossa capacidade de viver além de uma ética do obrigatório.

Ao negar à razão pura e transcendental kantiana a condição de fundamento da vida social, Hegel via no Terror da Revolução Francesa o fruto da ambição iluminista de reconstruir inteiramente a sociedade em nome de uma razão desossada de conteúdos concretos. Dessa vacuidade moral, dizia ele, só podia emergir uma terrível força destrutiva que, após liquidar o *Ancien Régime*, guardava apenas a possibilidade de voltar-se contra os seus próprios filhos, à maneira de Saturno.⁹⁵ Sem dúvida não é possível endereçar esse tipo de crítica ao pensamento habermasiano, que abriga possibilidades de articulação entre procedimentos e valores emancipatórios. Mas essa lembrança hegeliana certamente nos ajuda a compreender o papel de um republicanismo renovado entre nós: a explicitação vigorosa dos valores que podem sustentar os procedimentos e que nele se encontram incorporados. Até mesmo para que esse *ethos* democrático afinal autoconsciente nos proteja, interna e externamente, não apenas da fúria dissolvente de uma razão vazia, mas ainda da cegueira destrutiva dos sentimentos não compreendidos, a exemplo da trágica aventura fundamentalista dos Estados Unidos, território por excelência dos procedimentos.

RUBEM BARBOZA FILHO é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

⁹⁴ BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. In *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Ediciones Taurus, 1973, p. 175 e ss. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 21.

⁹⁵ TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979, p. 103.

RESUMOS/ABSTRACTS

SENTIMENTO DE DEMOCRACIA

RUBEM BARBOZA FILHO

Este artigo explora o papel que os valores, e um certo modo de vivê-los, pode ter para a consolidação da democracia no Brasil. Na primeira parte, mostra, com o auxílio de Charles Taylor, como a proposta de democracia deliberativa e procedural de Habermas contempla as idéias de razão e interesse bem compreendidos, mas soterra a importância do “sentimento bem compreendido” – dos valores que a originaram historicamente. Na segunda parte, o artigo examina as grandes configurações expressivistas e não racionalistas de valores que conformaram a identidade brasileira – o barroco, o romantismo e o modernismo – e como esta tradição, e os valores que nela habitam, podem ser mobilizados para a nossa plena democratização e para a permanência dos próprios procedimentos democráticos.

Palavras-chave: Democracia procedural e configurações morais; Iberismo e Barroco; tradição cultural brasileira.

SENTIMENT OF DEMOCRACY

This article explores the role that values, and a way of experiencing them, may have to consolidate democracy in Brazil. The first part shows, with the assistance of Charles Taylor, how Habermas's procedural and deliberative democracy accounts for the ideas of reason and self-interest rightly understood, but not for the “sentiment rightly understood” – the values which have made it historically possible. The second part examines the great expressivist and non-rationalist configurations which have made up the Brazilian identity – Baroque, Romanticism and Modernism – and how this tradition, and the values which inhabit it, may be worked out for our full democratization and the keeping of the democratic proceduralism itself.

Keywords: Procedural democracy and moral configurations; Iberism and Baroque; Brazilian cultural tradition.