

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

A CRISE CIVILIZATÓRIA NO BRASIL,

PLANO CRUZADO

E A TUTELA DOS ECONOMISTAS

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Sociologia Política da Universidade
Federal de Santa Catarina, para a
obtenção do Grau de Mestre.

Armando de Melo Lisboa

Florianópolis, julho de 1989.

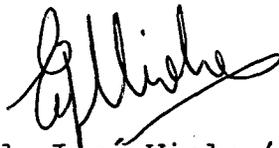
A CRISE CIVILIZATÓRIA NO BRASIL,

PLANO CRUZADO

E A TUTELA DOS ECONOMISTAS

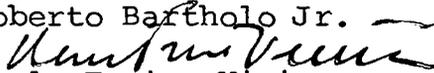
Armando de Melo Lisboa

ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA E APROVADA NESTA FORMA FINAL
PELO ORIENTADOR E MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA, COMPOSTA
PELOS PROFESSORES:



Dr. Eduardo José Viola (orientador)

Dr. Roberto Bartholo Jr.



Dr. Paulo Freire Vieira

"Que ká ekiko aqui?"
(Meu filho Léo, aos dois anos,
observando-me elaborar este trabalho)

"Não me amarra, dinheiro não
beleza pura.
Não me amarra, dinheiro não
mas os mistérios".
(Caetano Veloso)

À RESI, CRIS, JOÃO e LEO,
que comigo partilham a vida
e me fazem ser pessoa humana;
que vivenciaram o sacrifício
(= tornar sagrado) destas páginas.

AGRADECIMENTOS

Ao Eduardo que, mais que orientador, foi fonte de inspiração desta tese;

À papai e mamãe, meus maiores incentivadores;

À comunidade da Pastoral Universitária/Flor, que sentiu minha relativa ausência nos últimos meses - lembrando aqui a memória de Maurício Floriani;

Ao Jonny, pelos fecundos papos;

Ao Departamento de Economia, pelo apoio.

R E S U M O

Este trabalho situa o Plano Cruzado dentro do amplo contexto histórico-político-cultural-filosófico, analisando o seu significado enquanto uma política tecnocrática de ultrapassar a gestão conservadora da profunda crise que vivemos, buscando uma saída sem rupturas com o status quo dominante e com o processo de transição-conservadora denominado "Nova República".

A política econômica "heterodoxa" é compreendida ainda como a busca infrutífera de um caminho para a superação da impotência da economia política e sua política econômica em dar respostas para a grave situação atual. Aponta-se aqui que uma alternativa exige que se repense as próprias premissas filosóficas do paradigma científico da modernidade, em particular as da economia política que reduziu o complexo comportamento humano ao seu aspecto "mercantil", pressupondo simplistamente a existência do "homem econômico" determinado pela busca egoísta de riquezas.

Neste sentido o autor parte do marco da formação e da crise da moderna civilização industrial-urbana e sua cosmovisão utilitarista, situando em seguida como se forma a modernidade "tupiniquim" brasileira, buscando compreender como os traços básicos do processo de modernização-conservadora impactam a legitimação tecnocrática no Brasil. Finalmente procura desvendar porque foi gerada e o que representa a política "heterodoxa" para a sociedade brasileira, apontando, conclusivamente, os parâmetros básicos que inspiram um projeto alternativo para o Brasil - bem como uma nova política econômica.

Í N D I C E

INTRODUÇÃO. ECONOMIA: OIKO + NOMOS? A LINGUAGEM DESFIGURADA ... 1

CAPÍTULO I: A MISÉRIA DA RAZÃO

1. GÊNESE

1.1. No princípio era o MYTHO 5
1.2. O domínio da PHISIS. A matriz logocêntrica 10

2. A MODERNIDADE

2.1. Modernidade: contexto histórico-filosófico
(Dialética da modernidade) 13
2.2. O LOGOS científico: a mutilação da razão
2.2.1. A epistemologia cartesiana-baconiana 17
2.2.2. O surgimento das ciências humanas
(e da economia em particular) 23
2.2.3. A ética corrompida 28
2.2.4. A razão mutiladora:
o paradigma da simplificação 37
2.3. A metafísica da modernidade 47

3. UNIVERSO (DES) ENCANTADO)

3.1. Do desencantamento do KÓSMOS 52
3.2. Ao encantamento do LOGOS.
A trindade idolátrica 55
3.2.1. Ciência: a nova mitologia 58
3.2.2. O mito do progresso ilimitado 59
3.2.3. O mito do antropocentrismo 62
3.3. O desencantamento da modernidade
e o resurgimento do sagrado
3.3.1. A degradação da vida 63
3.3.2. O ressurgimento do sagrado 65
3.3.3. Ecologia e religião: uma reflexão 71
3.4. Transcendente: dimensão constitutiva da vida 73

CAPÍTULO II: A MODERNIDADE TUPINIQUIM

1. QUEM SOMOS? 82
2. A FORMAÇÃO DA MODERNIDADE CABOCLA 85
2.1. A marca da predatorialidade 86
2.2. A metamorfose do capital agrário em capital industrial ... 88

2.3. A modernização draconiana	91
2.4. A procura da nossa identidade	97
2.5. A polémica marca da conciliação	104
 CAPÍTULO III: PLANO CRUZADO, INFLAÇÃO E DEMOCRACIA	 110
1. O PLANO CRUZADO E A DINÂMICA POLÍTICA	
1.1. "Nova República": a transição-transação	112
1.2. O impacto imediato do Cruzado na transição brasileira	114
2. O PLANO CRUZADO E A LEGITIMAÇÃO TECNOCRÁTICA	
2.1. Limites do projeto tecnocrático brasileiro	116
2.2. Por que a NR (e seus economistas "de esquerda") reproduziu a gestão tecnocrática?	
2.2.1. A tradição cultural brasileira	120
2.2.2. A herança institucional	121
2.2.3. O caráter da NR	121
2.2.4. A busca por legitimação	123
2.2.5. A confusão entre pacto e choque	124
2.2.6. A cosmovisão tecnocrática	125
3. O PCz ENQUANTO GESTÃO TECNOCRÁTICA DA SOCIEDADE	
3.1. O consenso quanto ao crescimento	126
3.2. A raiz da legitimação tecnocrática	129
3.3. O segredo como "arte de guerra"	134
3.4. O complexo de castração	137
3.5. A arbitrariedade dos deuses do Olimpo	138
3.6. Da "neutralidade"	141
4. A POLÍTICA ECONÔMICA TECNOCRÁTICA:	
UMA MEDIÓCRE FERRAMENTA ANTI-CONVIVENCIAL	144
4.1. A racionalidade míope, reducionista e incompetente	145
4.2. O caráter totalitário da tecnocracia	150
 CONCLUSÃO: PISTAS PARA UM CAMINHO ALTERNATIVO	
1. POR UM NOVO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO	154
2. POR UM NOVO MARCO METODOLÓGICO DE ANÁLISE DA SOCIEDADE BRASILEIRA	160
3. POR UMA NOVA CIVILIZAÇÃO	170
 BIBLIOGRAFIA	 173

I N T R O D U Ç Ã O

ECONOMIA: OIKO + NOMOS? A LINGUAGEM DESFIGURADA

É fácil constatar o quanto a "ciência econômica" está distante do seu significado etimológico como "ordenação da moradia do homem". A economia política encontra-se despojada de qualquer papel normativo-ético na construção social e, simultaneamente, de qualquer sensibilidade para com a natureza, nosso grande habitat. É simplesmente um instrumento que permite o cálculo racionalístico, servindo para legitimar a moderna sociedade industrial em bases exclusivamente utilitárias. De modo geral os economistas tem ignorado-desprezado as bases morais necessárias à reprodução da sociedade, relegando-as no máximo à "super-estrutura" social, bem como, paradoxalmente, os limites físico-materiais da ecosfera.

Este desfiguramento, que ocorreu quando da sua constituição em quanto ciência, ocorreu também de forma mais ampla com a noção de razão (LOGOS) quando do advento da MODERNIDADE, a qual foi mutilada, perdendo sua conotação normativa que ordenava e dava sentido à vida, integrando o homem na unidade do KOSMOS. A "razão" moderna exalta o ETHOS mercantil, a lógica do mercado, da eficácia na conquista do tempo-espaco-natureza e culturas "primitivas", considerando mecanicamente a sociedade como regida por "leis inexoráveis"¹, pressupondo um homem despersonalizado, objeto da máquina social. Nas sociedades industriais a racionalidade instrumental-utilitária-materialista amplia o controle sobre a natureza e sobre o próprio homem, gerando uma maior alienação e mutilação da vida. A tecnologia moderna - tendo como principal expressão a corrida armamentista² - tem comprometido cada vez mais o meio ambiente e a futura sustentação da vida, com a poluição e o envenenamento químico fazendo parte crescentemente do nosso cotidiano. Esta gravíssima crise civilizatória se manifesta também, segundo Boff (1981:19-29), "na aterradora falta de ternura e de cuidado de uns para com os outros, de todos para com a natureza e o

1. No caso da economia política isto está claro, por exemplo, tanto na obra fundamental de Ricardo "Princípios de Economia Política e Tributação" (1817) - onde afirma no Prefácio que "a principal questão da Economia Política" consiste em "determinar as leis" que regulam a distribuição do valor entre as classes sociais (Ricardo, 1982: 39) - quanto na de Marx, o qual, no Prefácio à primeira edição de "O Capital" (1867), observou que sua proposta é pesquisar as "leis naturais da produção capitalista", essas "tendências que atuam e se impõem com necessidade férrea" (Marx, 1983:12).

2. Em 1978 os gastos militares mundiais já superavam a marca dos dois milhões de dólares por minuto, enquanto que anualmente morrem de fome mais de quinze milhões de pessoas, em sua maioria crianças (Capra, 1986:19).

nosso próprio futuro", levando ao vazio - sentimento de impotência e de falta de razões para viver; à solidão - "perda de contato com a natureza e com os outros"; ao medo - "fruto das ameaças objetivas à vida, ao trabalho, à sobrevivência coletiva"; e à agressividade - perda do sentido do valor e da sacralidade da vida. Narra Castoriadis (1982:115-116) uma reveladora parábola: "quando um discípulo de Buda veio informá-lo, após uma longa viagem pelo Ocidente, que coisas miraculosas, instrumentos, medicamentos, métodos de pensamento, instituições, haviam transformado a vida dos homens desde que o Mestre se retirara para as montanhas, este interrompeu-o após as primeiras palavras. Eliminaram eles a tristeza, a doença, a velhice e a morte? Perguntou ele. Não, respondeu o discípulo. Então, eles poderiam ter ficado quietos, pensou o Mestre. E novamente mergulhou na sua contemplação, sem dar-se ao trabalho de mostrar a seu discípulo que já não o escutava mais".

Observamos contemporaneamente que a burocratização da ciência-tecnologia gerou uma autonomização perigosa da mesma, pois ela se auto-desenvolve de forma incontrolável, com tendência à expansão ilimitada como um tumor que cresce cancerosamente, não mais reconhecendo os seus limites. Na medida em que o LOGOS científico perde qualquer finalidade que o transcenda, ele passa a se auto-justificar dentro da lógica da racionalidade instrumental, propiciando que o desejo de poder - que modernamente se entrelaça com o saber - se imponha como constitutivo da sociedade, sem outra finalidade senão ele mesmo. Nesta perspectiva alerta Ladrière (1979:71) para a teleologia imanente da ciência moderna que gerou uma super-estrutura que se torna cada vez mais estranha ao ser humano, "convertendo-se numa espécie de poder exterior que tenta impor-lhe sua própria lei. Essa lei é seu próprio crescimento".

Assim a ciência que visava originalmente a emancipação do homem através do desenvolvimento de suas potencialidades de auto-reflexão, acabou transformando-se num meio de legitimação da dominação social e da degradação ambiental. Hoje temos um alto grau de "desenvolvimento" científico-tecnológico-econômico, mas corroído por dentro por um baixo grau de desenvolvimento ético e ecológico, levando à crise profunda da matriz civilizatória da modernidade.

É neste contexto que se insere também a crise atual da ciência econômica³, exigindo, para sua superação, que realizemos uma am-

3. Após "um quarto de século tateando os labirintos das teorias econômicas" depara-se Furtado (1976:9) com a "insuficiência do quadro conceitual com que trabalhamos em nossa ciência". Para um amplo balanço da crise da economia política consultar Bianchi (1988) e Henderson (1985).

pla discussão das próprias premissas filosóficas do paradigma científico da modernidade, inclusive da economia política que, particularmente, reduz a complexidade do comportamento humano ao seu aspecto "mercantil", pressupondo antropologicamente a existência do "homem econômico" determinado pela busca egoísta de riquezas, autômato⁴.

Os planos "heterodoxos", em especial, representam uma alternativa tecnocrática de política econômica de buscar uma saída (sem sequelas maiores para a atual ordem econômica internacional) para a impotência da teoria econômica e sua política diante da enorme crise que vivemos.

Em 28 de fevereiro de 1986 o governo brasileiro realiza uma guinada "radical" na condução da sua política econômica, alterando profundamente a vida de todos os cidadãos bem como o processo político que se desenrolava. A adoção do que ficou conhecido como PLANO CRUZADO funda-se teoricamente numa nova concepção sobre o processo inflacionário denominada "teoria da inflação inercial"⁵, a qual é auto-proclamada por seus autores como "teoria heterodoxa" em oposição às "ortodoxas" posturas tradicionais de combate à inflação através de recessão e que nortearam as políticas econômicas durante o regime militar e predominantes no FMI.

Entretanto, para além dos desenvolvimentos teóricos, entendemos que somente compreenderemos como foi possível gerar e implementar o plano cruzado, bem como o significado da tentativa de ultrapassar a gestão conservadora da crise, dentro do contexto histórico-político-cultural-filosófico no qual se situa, pois a política "heterodoxa" transcende o fato de ser um conjunto de medidas "econômicas" que explicitamente visa eliminar o nosso explosivo processo inflacionário.

É primeiramente (capítulo I) dentro do marco da formação e da crise do paradigma civilizatório da modernidade e sua cosmovisão utilitarista-tecnocrática que buscaremos compreender o pensamento e as práticas "heterodoxas" pois entendemos que a sua política da "inflação zero" é uma expressão deste amplo contexto. Nosso referencial aqui será a crítica pós-materialista à civilização industrial bem como o pensamento frankfurtiano.

4. Hirschman (1986:119-133), ao tentar conciliar as preocupações morais com a ciência econômica, aponta que a mesma encontra-se hoje desgastada não apenas porque "negligenciou o comportamento altruísta", mas por um "modelo excessivamente simplista do comportamento humano".

5. Sobre a "teoria inercial" consultar Pereira e Nakano (1986); Arida e Resende (1986); Rego (1986); Lopes (1986) e Bier, Paulani e Mesenberg (1987).

Posteriormente (capítulo II) procuraremos situar a forma específica da nossa "modernidade cabocla" para compreender como os traços básicos da sociedade brasileira impactam a legitimação tecnocrática aqui no Brasil. Para isto, partindo do pensamento e práxis da libertação latino-americana (que se expressa na filosofia e teologia da libertação), revisaremos um conjunto de autores que analisam, sob diversos aspectos, a nossa formação histórica e seu processo de modernização-conservadora.

Por fim (capítulo III), acrescentando o suporte daqueles que estão refletindo sobre nossa transição-transada e sobre o plano cruzado, convergiremos para desvendar porque foi gerada e o que representa a política "heterodoxa" para a sociedade brasileira.

Todo este esforço nos permitirá, ainda que em níveis preliminares de conclusão, esboçar os parâmetros básicos que inspiram um projeto alternativo para o Brasil - bem como uma "política econômica" alternativa - os quais se fundam numa nova compreensão da ciência e numa nova percepção da vida.

Esclarecemos aqui que neste trabalho enfrentamos a intrigante e misteriosa presença dos mitos, seja no passado, seja no presente da nossa civilização, podendo eles servir - como nos alertam Eliade (1972) e Kolakowski (1981) - tanto para a expansão da criatividade e liberdade humanas quanto para fundar o poder despótico. Neste sentido diferenciaremos, de acordo ainda com Freire-Maia (1986:82) e o "Novo Dicionário Aurélio" (Ferreira, 1986:1142-1143), des-mitificar - "descobrir o sentido profundo do mito", seu "significado simbólico" - de des-mistificar - isto é, o mito enquanto mistificação (burla, logro) que bloqueia a compreensão e produz a cegueira da prática fanático-messiânica.

CAPÍTULO I: A MISÉRIA DA RAZÃO

1. GÊNESE

1.1. No princípio era o MYTHO

"A própria razão se encarregou de demonstrar aos homens que ela não lhes basta. Unicamente o mito possui a preciosa virtude de encher seu vazio profundo ... (porque) o mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem nenhum sentido histórico".

(Mariátegui)

O atual paradigma de desenvolvimento que predomina em nossa civilização e que se consolidou com a revolução científica, com o iluminismo e com a revolução industrial, tem raízes muito mais antigas, as quais alcançam os primórdios de nossa cultura: a Grécia dos séculos VI à IV a.c. . Desde então a civilização ocidental é uma civilização logocêntrica, que se estruturou tendo como centro a RAZÃO, a qual emerge lentamente da milenar luta pela sobrevivência do homem e do seu esforço para organizar sua vida social.

O pensamento grego, como todo o conhecimento humano, surge da névoa dos MYTHOS, confundindo-se inicialmente com eles. Mas, aos poucos ocorre uma distinção, e o LOGOS vai não apenas ganhando seu caminho autônomo, como também vai se tornando hegemônico. Na cultura grega, porém, não chega a existir um antagonismo entre LOGOS e MYTHOS, continuando ambos a interagir, sendo forte a presença dos mitos na filosofia grega.

Mas, o que é o MYTHO? De que falam eles?

O mito necessariamente não se opõe ao LOGOS como usualmente se pensa. Pelo contrário. MYTHOS e LOGOS nascem juntos da linguagem, sendo ambos inseparáveis da mesma (Morin). Mito e Logos significam, originalmente, palavra, discurso, relato. Ora, o habitat do espírito humano é a linguagem, e a mesma está grávida de símbolos. Mas, ao se distinguirem, o LOGOS vai se constituir "no discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é exterior", enquanto que o MYTHO será "o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo e o sente a partir do interior" (Morin, 1987:149).

Morin nos mostra que nas sociedades arcaicas encontramos dois modos de conhecimento e de ação que se inter-relacionam como se tivessem necessidade permanentemente um do outro: um simbólico-mitológico-mágico, o outro empírico-técnico-racional - "o florescimento das grandes civilizações históricas, começado há dez milê-

Conclui, ainda, que com Aristóteles (384-322 a.c.) supera-se a idéia mágica da natureza diante da qual nada se pode fazer, sendo este "um primeiro passo para a aquisição de uma completa objetividade no conhecimento da natureza". O segundo passo ocorrerá "apenas nos primórdios da modernidade, com o advento da física matemática" que permitirá ao homem um conhecimento das "leis" da natureza tão completo que possibilitará "nos servirmos das coisas em nosso próprio benefício, de forma científica, e não mais artesanalmente" (*ibid.*:26).

Entendemos que o mito é, em essência, uma outra forma de acesso ao real que não é nem primitiva nem deficiente, não sendo antagonica ao LOGOS "assim como o enigma não bloqueia a inteligência mas, pelo contrário, a provoca" (Freire-Maia, 1986:83).

Para Leonardo Boff (1979:222-224) o mito "é um outro acesso à realidade" um modo de pensar diferente da racionalidade, "uma forma própria de totalizar as experiências humanas. Há um acercamento da realidade pela via do logos e seu instrumento é o conceito que por meio da abstração da concreção entende captar a essência dos objetos. Há um outro acesso à realidade pela via do pathos e seu instrumento é a imagem e o símbolo. Nesta modalidade o homem acede sentindo-se vitalmente inserido dentro da realidade; capta por uma simpatia emocional, numa operação que o coloca todo inteiro em presença da realidade viva. Não se distancia, não abstrai, não de-fine, mas se insere, con-sente, con-vive; seu conhecimento é um 'conhecimento amoroso', como diriam os místicos (...). O mito, portanto, emerge de uma atmosfera de simbiose amorosa do homem com seu meio, sem rupturas e divisões, fundindo-se aquilo que no horizonte do logos aparece como oposto (sujeito-objeto). Conhecer não é, nesta modalidade, um dominar o mundo, uma forma de estar sobre ele, mas uma forma de estar mais profundamente com o mundo, de viver uma fraternidade aberta e aconchegadora. (...) Todo o universo profundo da vida humana como a dimensão da vida e da morte, todas aquelas dimensões que nos tocam existencialmente são expressas preferencialmente no registro simbólico e mítico e menos no registro da racionalidade analítica e dissecante".

Os mitos constituem um arquétipo pois revelam a lembrança de uma idade de ouro passada, mostrando que o homem continua tentando encontrar o caminho de volta para o Édem. "É bastante irônico" - afirma Moltmann - "que todos os movimentos conhecidos em prol de um novo futuro hajam sido iniciados sob o estandarte da categoria RE. Falamos do Renascimento, da Reforma, da revolução, de reavivamento, de restauração etc. Em todos esses movimentos os ho-

mens não buscavam o novo do futuro senão o paraíso perdido ou a idade de ouro, a primitiva condição natural dos homens, ou a ordem original das coisas. Buscavam seu futuro no passado. Conectavam a renovação do presente com um sonho que tornava atrás" (conf. Moraes, 1988:167). Segundo o grande pesquisador dos mitos, Mircea Eliade, encontramos nos mitos da maioria das civilizações "traços de uma idade de ouro em que o homem estava ainda em um estado de consciência de unidade com o Todo" (conf. Weill, 1987:33).

Reconhece Eliade (1972:11-22) que o mito "é uma realidade cultural extremamente complexa", podendo ser abordada e interpretada de múltiplas maneiras. Para ele a definição mais ampla de mito é a de que ele conta uma história sagrada, narra a irrupção do sagrado (sobrenatural) no mundo, sendo possível distinguir vários tipos: os que descrevem o "tempo fabuloso do princípio", os que tratam do "fim do mundo", projetando escatologicamente um futuro de abundância na busca milenarista da "terra sem males", e os que renovam ritualmente os ritmos cósmicos. Afirma ainda Eliade que os mitos veiculam paradigmas de todas as atividades humanas significativas para o homem "arcaico", revelando os valores absolutos, transcendentes, "capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as idéias de realidade, verdade e significação, que serão posteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas". Os mitos transformam o CAOS (desconhecido) em COSMO, pois através deles o homem vive num mundo aberto, embora misterioso, possibilitando-lhe captar "a misteriosa solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação e assim por diante. O mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos". O mito "eleva o homem", possibilitando-o "ultrapassar seus próprios limites e condicionamentos", sendo fonte de inspiração e criatividade das sociedades arcaicas (ibid.:124-130). Porém, para Eliade a compreensão dos mitos nas sociedades tradicionais ajuda-nos na compreensão das sociedades contemporâneas, nas quais estão presentes os mitos "modernos", secularizados - "compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos" (ibid.:8).

Para Malinowski (1884-1942) o grande erro da moderna antro-

pologia no estudo dos mitos foi o fazê-lo considerando-os como simples história de ficção, como uma ocupação primitiva despojada de seu "contexto vital" e estudada "a partir do que parecem ser no papel e não a partir do que realmente são na vida". Ao contrário, é necessário compreendê-los como uma "realidade viva", como uma história de caráter sagrado, preciosa e relevante para quem os afirma, "que determina a vida presente, os destinos e as atividades da humanidade, e cujo conhecimento fornece ao homem motivos para ações morais e rituais, tanto quanto indicações sobre como desempenhá-las". Malinowski afirma ainda que é o mito que possibilita a vida humana - "o mito quando estudado vivo não é simbólico, mas sim uma expressão direta de seu próprio tema; não é uma explicação para satisfazer um interesse científico, mas a ressurreição, pela narrativa, de uma realidade primeira, contada para satisfazer profundas necessidades religiosas, anseios morais, submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas. Na cultura primitiva o mito preenche uma função indispensável: expressa, valoriza e codifica a crença; salvaguarda e reforça a moralidade; garante a eficiência do ritual e contém regras práticas para guiar o homem. Assim, o mito é um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto desprezível, mas uma força ativa muito elaborada; não é uma explicação intelectual ou uma fantasia artística, mas um esquema pragmático da sabedoria moral e da fé primitivas" (Malinowski, 1986:160-168; grifo nosso).

Na mesma direção Kolakowski reconhece que as mitologias em todas as culturas representam "uma importante forma de comunicação", servindo para a promoção da "organização da convivência", proporcionando uma "via de acesso ao mundo" diferenciada da vertente científico-tecnológica da civilização, sendo por isto, insubstituível! É a vertente mística da existência que dá sentido aos esforços humanos - "a energia mitológica participa, sem que se possa evitar, de tudo o que compõe a práxis especificamente humana (da práxis tecnológica, social, intelectual, artística e sexual)". Caso se impusesse o ceticismo radical despojado de todos os mitos isto significaria "a ruína dos valores que mantêm os laços não racionais dentro da espécie humana; significa, pois, o suicídio da espécie" (Kolakowski, 1981:100, 109).

Ocorre que na sociedade moderna os mitos foram reduzidos a "curiosidades antropológicas, a produtos fantasiosos da mente infantil do homem primitivo, ainda não educado pelo rigor da ciência", afirma Alves (1984a:132). "Se os critérios de objetividade fossem aplicados aos sonhos eles teriam o mesmo destino que os mitos. E foi isto que sucedeu por muito tempo. Foi necessário que

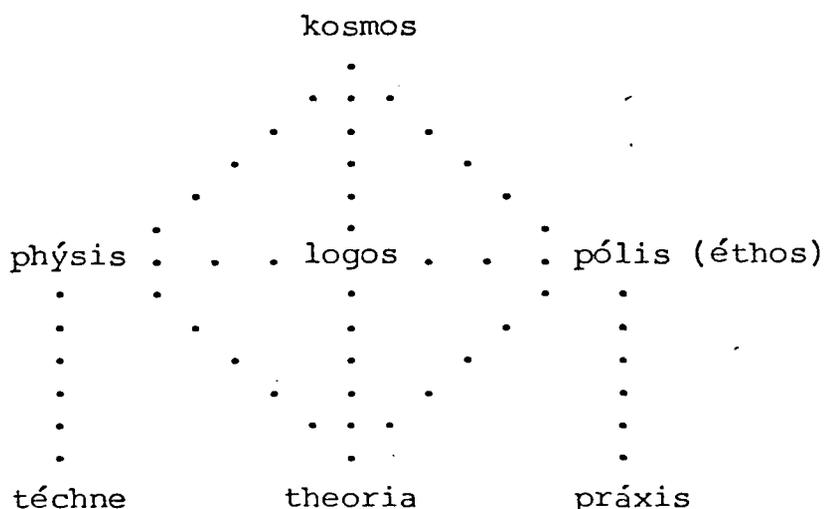
Freud demonstrasse que os sonhos, que não contém nem relações lógi co-matemáticas e nem reduplicam o mundo sensível, contém uma signi ficação. (...) Temos de aplicar aos mitos uma hermenêutica seme lhante aquela usada na interpretação dos sonhos. Mitos são sonhos dos grupos humanos. Eles expressam experiências coletivas que esca pam e transcendem a dicotomia sujeito-objeto. Como bem observou Jung, 'os mitos são, antes de mais nada, manifestações psíquicas que refletem a natureza da alma' "2.

1.2. O domínio da PHISIS. A matriz logocêntrica.

Quando do nascimento do pensamento científico na Grécia o conhecimento científico - paradigma da atividade racional - consti tuiu-se de forma não harmônica pois, conforme nos mostra Vaz (1974), foi no domínio da PHISIS (mundo das coisas) que se funda e polariza o LOGOS do saber científico, o qual desenvolveu-se preca riamente no âmbito do mundo do próprio homem, no domínio do ÉTHOS. Desde então percebe-se a problemática relação entre o lógos cientí fico e a ética.

Nossa cultura, portanto, começa a mover-se sob o signo da ciência da natureza, o que a caracteriza como "uma cultura do logos que tenta aplicar ao concreto mundo histórico e à realidade humana do éthos a virtude universalizante e ordenadora que o logos manifesta no domínio da phisis" (Vaz, 1974:52).

Numa síntese bastante ilustrativa Vaz esquematiza a matriz logocêntrica do pensamento clássico da seguinte forma:



Aqui a TÉCNE está num "lugar periférico", imitando imperfei tamente a PHISIS magestosa e eterna (Vaz, 1974:54). Aqui o LOGOS é

2. Roger Batiste faz este mesmo raciocínio: "ora Freud já mostrara que o sonho não é senão uma resposta a certos problemas, que o mestre austríaco definiu como pessoais, mas que para nós são tam bém coletivos, pois os problemas do indivíduo são provenientes de

ainda não apenas um contemplador do KOSMOS - compreendido, conforme Koyré (1982:155), como um mundo fechado, de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, centro uno, unificador e gerador de sentido da vida - como também um LOGOS inseparável do MYTHO.

Para Ladrière o meio cultural no qual a ciência moderna nasceu já estava profundamente marcado pela idéia de racionalidade herdada da cultura grega. Mas a concepção de razão gerada no pensamento grego foi dominada pela "idéia de um saber especulativo regulado pelo critério da verdade. E a própria verdade era entendida como a correspondência entre a representação, tal como se exprime no discurso, e a realidade. O saber contemplativo pertence à ordem da visão. (...) O conhecimento verdadeiro conduz à contemplação da realidade tal como ela é. Mais exatamente, permite que a compreendamos em seus princípios, vale dizer, em sua origem (...). Sem dúvida, a filosofia clássica reserva um lugar, ao lado da razão especulativa, à razão prática. Mas confere o primado à razão especulativa e, em suas formas mais consequentes, chega mesmo a depositar nela a razão de ser e a finalidade da razão prática. (...) Em definitivo, porém, é na atualização dos poderes do intelecto que o homem encontra sua harmonia acabada. (...) A contemplação da verdade proporciona a mais alta alegria: é ao mesmo tempo visão e fruição. É a 'teoria' que dá acesso à vida bem aventurada" (Ladrière, 1979: 9).

Na gênese da filosofia grega não havia distinção entre a ciência, a filosofia e a religião, entre o animado e o inanimado, espírito e matéria, EROS e LOGOS. Todas as formas de existência eram manifestações da PHISIS (natureza essencial das coisas). Porém, aos poucos ocorreu uma ruptura nesta unidade da cosmovisão grega, originando um elemento essencial do pensamento ocidental: o dualismo entre mente e matéria, entre corpo e alma. A partir daí o corpo ficou desprestigiado e todas as atenções se voltaram para o mundo espiritual, pois o digno era a alma e suas atividades. Isto sintonizava com a drástica separação entre trabalho manual (feito pelos escravos) e intelectual existente na sociedade grega, onde o trabalho era uma atividade considerada inferior à contemplação. Aqui surge o antagonismo entre materialismo e idealismo, com o domínio inicial deste por 20 séculos e do materialismo nos últimos cinco séculos.

sua posição no interior de uma comunidade; através dos sonhos, o social se traduz então metaforicamente em imagens, que se acrescentam ao tesouro mítico, permitindo a este traduzir melhor, em linguagem mais compreensível, a esperança de libertação ou o repúdio da anomia. Reciprocamente, não se pode considerar o mito como uma 'narrativa' pura e simples; ele pertence à praxis, é criador de gestos ou de ritos; e assim o sagrado, de simples metáfora, se torna provocador de novidades sociais" (conf. Queiroz, 1977:XXI).

Para Capra (1983:24) o que permitiu a imutabilidade desta concepção de mundo, sintetizada por Aristóteles, por tanto tempo foi esta ausência de interesse pelo mundo material como também o severo predomínio do cristianismo, que apoiou as doutrinas aristotélicas, reinterpretadas pelos teólogos medievais.

2. A MODERNIDADE

2.1. Modernidade: contexto histórico-filosófico (Dialética da modernidade)

A contextualização histórica da modernidade é fundamental para percebê-la tanto como um momento recente da história universal, quanto situá-la dentro do âmbito particular das transformações da sociedade européia entre os séculos XIV e XVIII quando lá ocorre a grande transição do feudalismo para o capitalismo descrita nos grandes painéis elaborados por Dobb (1983), Polanyi (1980) e Hobsbawm (1982).

Estas transformações, que geraram a condição dominante da sociedade européia impactando todas as culturas da humanidade, podem, num breve espaço, serem descritas dentro do pano de fundo da expansão dos mercados e do seu espírito mercantil de competição. Nessa grande transição ocorre uma rápida evolução na ciência e na tecnologia, processo que se denominou "revolução científica" - que tem como elemento principal a descoberta de um novo método de conhecimento; e que interage com as transformações econômicas - sublinhamos aqui a expropriação dos produtores dos seus meios de produção e o conseqüente surgimento dos trabalhadores "livres" e dos proprietários dos meios de produção (surgimento do capital), o aumento na divisão do trabalho (aparecimento das manufaturas) e a sucção das riquezas do sistema colonial da modernidade (descrito brilhantemente por Novais, 1983), gerando, conjuntamente, o crescimento no processo de acumulação; políticas - surgimento do estado-nação moderno, inicialmente sob a forma absolutista; culturais - a dessacralização do mundo advinda com o renascimento, bem como a realização da Reforma protestante, propiciaram condições para o surgimento do individualismo; e sociais: como síntese de todas estas mudanças temos o surgimento das classes sociais básicas da sociedade moderna habitando no novo espaço das cidades "livres". Estas transformações culminam com a revolução francesa (1789), com a revolução industrial de fins do século XVIII e princípios do XIX - que as consolidam sob a forma da sociedade industrial burguesa, completando o processo de generalização das relações mercantis - e com as grandes expressões da cultura européia - destacaríamos aqui Beethoven (1770-1827) na música, Goethe (1749-1832) na literatura e Goya (1746-1828) na pintura (os destaques no plano da filosofia e da ciência faremos ao longo deste trabalho).

Não podemos esquecer, portanto, que tanto o colonialismo como a expropriação são, particularmente, partes do processo da ilus

tração, e que é o conjunto destas transformações ocorridas naquele período secular grávido de conflitos que constituirá o quadro da modernidade.

A modernidade nasce pois como o resultado desta longa ruptura com a sociedade medieval, na qual o religioso tinha um papel fundamental. Ocorreu então uma mudança profunda na matriz logocêntrica da cultura ocidental. Agora o elemento epistemológico-cultural decisivo é, conforme Vaz (1974:56), "a atribuição ao homem da demiurgia do kosmos científico, ou a posição ocupada pela técne como elemento constitutivo do lógos". Realiza-se então o deslocamento da TÉCNE de sua condição marginal para o centro ocupado pelo LOGOS, unindo-se à ele. Com o advento da ciência moderna, a razão deixa de ser contempladora da PHISIS para ser criadora de naturezas, ordenadora do mundo. A ciência hoje "é essencialmente uma práxis, (...) uma técne que modela cada vez mais profundamente o mundo do homem" (ibid.:60). Agora não encontramos apenas o "homo sapiens" mas também o "homo faber", pois, de acordo com Moser (1983:24), o homem moderno passa "de executor de uma ordem cósmica" a "artífice e construtor da sua própria história e do seu próprio universo".

Para Vaz (1974:55) a epistemologia moderna tem por horizonte um mundo adequado à transformação pela ciência - "a phýsis das formas substanciais e das qualidades sensíveis opõe-se a Natureza das grandezas mensuráveis e das suas correlações matemáticas, e cuja inteligibilidade se presta a um procedimento epistemológico de construção segundo o modelo ideal da grande máquina do mundo".

A grande mudança advinda com os tempos modernos, salienta Koyré (1979:14), foi que o homem perdeu seu próprio mundo com a destruição do kosmos finito e hierarquicamente ordenado, substituído pela idéia de um universo aberto, indefinido e até infinito, no qual todos os componentes "são colocados no mesmo nível de ser. Isto, por seu turno, implica o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos".

O KOSMOS não aparece mais como um enigma à ser decifrado pelos mitos, pela filosofia ou pela teologia, mas como um universo à ser transformado eficazmente pela ciência.

Destacamos aqui a revolução científica como componente fundamental no surgimento da modernidade, pois, conforme nos mostra Lord Acton em sua primeira lição em Cambridge em 1895, o desenvolvimento da ciência demarcou a passagem da sociedade medieval para a Idade Moderna - "Colombo subverteu nessa época a concepção do

mundo, invertendo as condições da produção, da riqueza e do poder; Maquiavel libertou o governo das restrições da lei; Erasmo desviou a corrente da erudição clássica dos canais profanos para os cristãos; Lutero quebrou o elo mais forte da cadeia da autoridade e da tradição; e Copérnico erigiu para sempre um novo poder que havia de vir a constituir de aí em diante o critério do progresso ... Começou assim uma vida nova, e o mundo passou a girar numa ordem diferente, determinada por circunstâncias até aí ignoradas" (conf. Giddens, 1984:15).

A revolução científica advinda com o renascimento e o iluminismo não surgiram simplesmente "pelo puro exercício gratuito da racionalidade", nos alerta Boff (1981:20), mas em resposta também ao processo de generalização das relações mercantis. A ciência e a tecnologia moderna foram exigidas "pelo avanço da produção, do mercado e do consumo. Elas são a decisiva contribuição que a burguesia deu à humanidade", propiciando um desenvolvimento radical da razão analítico-instrumental "em detrimento de outras formas de exercício da razão (dialética, sapiencial, etc). O saber possui uma intencionalidade definida: o poder. Poder e saber coincidem com a modernidade burguesa. Por isso o projeto científico e técnico constituirão a grande empresa da sistemática dominação do mundo em função do processo produtivo" (ibid.).

Entretanto é preciso perceber também que o racionalismo foi, em termos políticos, uma ideologia libertária que desafiou a organização tradicional da sociedade, rompendo com uma estrutura de dominação eclesiástica onde o político estava subordinado ao sacro.

Aqui encontramos uma das chaves para a compreensão do que é a modernidade, a qual reside na busca do homem por autonomia-emanipação-libertação, constituindo, talvez, a mola propulsora da cultura moderna. Já na obra dos grandes utopistas do renascimento - Erasmo (1465?-1536), Thomas More (1478-1535) e Giovanni Campanella (1568-1639) - encontramos a afirmação do homem como sujeito do seu projeto de vida e a perspectiva de um otimismo absoluto quanto ao futuro da humanidade. O núcleo do projeto emancipatório da modernidade foi, porém, definido por Kant (1724-1804) num pequeno e célebre texto intitulado "O que é iluminismo" como a "superação da minoridade pela qual o próprio homem é culpado. A minoridade é a incapacidade de servir-se do seu próprio entendimento, sem direção a lheia. O homem é culpado por esta minoridade quando sua causa não reside numa deficiência intelectual, mas na falta de decisão e de coragem de usar a razão sem a tutela de outrem. Sapere aude! Ousa servir-te de tua razão!" (conf. Rouanet, 1987:30)³. Kant anuncia a

3. Em conferência no Collège de France em 1983 Foucault afirma que

autonomia⁴ da razão, o homem livre, adulto, que ousa saber e tem coragem para dominar o mundo, não mais submisso à qualquer poder heterônomo. Kant viu na razão "o instrumento de libertação do homem para alcançar sua autonomia" (Freitag, 1986:34). O ideal da modernidade consiste, portanto, na autonomia, em libertar o homem de sua inferioridade pelo uso da razão.

Nesta perspectiva é que Boff afirma que a história dos últimos cinco séculos se resume na história dos processos de emancipação - "todas as revoluções modernas visaram e visam o alargamento do espaço da liberdade humana: a revolução científica, a revolução burguesa, a revolução socialista, a revolução atômica e a revolução cibernética". Este processo emerge primeiramente com Galileu Galilei, o qual buscava "libertar a razão do interior da totalização religiosa que impedia o vôo autônomo do pensamento na descoberta dos mecanismos de funcionamento do mundo"; em seguida com Rousseau que pretendia "libertar o cidadão do absolutismo dos reis" ; com Hegel que visava "libertar o espírito alienado na matéria da história rumo à transfiguração do Espírito absoluto"; com Marx que quer "libertar os proletários da dominação econômica capitalista"; Nietzsche, ao proclamar a "libertação da vida cerceada e sepultada dentro da sofisticação da metafísica, da moral e da cultura" ; Freud, ao elaborar a "libertação da psique de seus amarramentos interiores"; Marcuse, lançando o "manifesto da libertação do homem industrial reduzido a uma só dimensão pelo processo produtivo"; e com o movimento feminista que "promove a libertação da mulher contra a milenar cultura patriarcal e machista" (Boff, 1981:103-104).⁵

A busca por: desmistificar e emancipar o homem e a ordem social da lei divina significou um corte que não apenas separou antagonicamente MYTHOS e LOGOS, como também eliminou as dimensões do MYTHOS, EROS e PATHOS (sentimentos) como acessos legítimos ao real. Com a modernidade generalizou-se o domínio absoluto de um LOGOS unidimensional, mutilado e mutilador, provocando um processo de intensa racionalização da vida.

Esta é a outra chave de leitura da modernidade: compreendê-la enquanto processo de racionalização - de uma razão à serviço da dominação - que penetra em todas as esferas da vida. Sintomas disto são a administração tecnocrática crescente da sociedade, a gera

este ensaio de Kant inaugura o discurso filosófico da modernidade. Conf. Rouanet, 1987:196.

4. Para Rossi (1984) é na obra de Kant que se funda teoricamente o princípio da autonomia.

5. Este extremo otimismo de Boff para com a modernidade contrasta estranhamente com sua aguda crítica à mesma observada pouco antes.

ção dos meios apocalípticos de destruição pela ciência, um progresso demente que está degradando aceleradamente a natureza e os homens.

Estamos, portanto, diante do caráter ambíguo da modernidade, o qual já era apontado por Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973) em "Dialética do Esclarecimento" (1944)⁶, onde se desnuda uma dialética da razão que, visando combater o mito, transforma-se ela mesma em mito (Adorno e Horkheimer, 1985:13, 15, 39). A razão não pode mais ser vista apenas como instrumento emancipatório da sociedade, mas também como des-razão (ibid.:37). Para eles o termo "aufklärung" (iluminismo ou esclarecimento) designa um processo de "desencantamento do mundo", de "desmitologização"⁷ que sempre caminhou paralelamente com o processo de reificação ao longo de toda a história da humanidade, o qual tem seu ápice com a ilustração, mas que, com o prosseguimento contemporâneo da modernidade, vai perdendo esta ambiguidade. O LOGOS então se atrofia, só restando sua face da razão instrumental.

2.2. O LOGOS científico: a mutilação da razão

2.2.1. A epistemologia cartesiana-baconiana

O núcleo do atual paradigma de desenvolvimento foi moldado durante a revolução científica entre os séculos XVI e XVII, a qual tem por pano de fundo a derrocada da cosmovisão medieval do "homo credens" e a emergência da sociedade burguesa e do "homo faber" moderno. Neste período a investigação filosófica tem como preocupação central achar o método para a ciência, um caminho que superasse as incertezas destes tempos de transição, que conduzisse com segurança à certezas universais e que possibilitasse o domínio eficaz sobre a natureza.

6. "Dialética do Esclarecimento" emerge marcada pelo momento histórico da 2ª guerra mundial, do nazismo (do qual os autores fugiram da Alemanha em 1933), do fascismo, do estalinismo e do contato com a sociedade americana na qual foi redigida. Para Habermas tres fatores aceleraram o desencanto de Adorno e Horkheimer com a modernidade: a tendência crescente para a burocratização partidária e administração dos movimentos operários na primeira metade do século XX; a capacidade do capitalismo gerir as crises; a eficácia das modernas democracias de massa do capitalismo em cooptar a consciência das massas e produzir mecanismos de integração (conf. Freitag, 1986:108). Ortiz (1986) também aponta que esse pessimismo frankfurtiano é decorrente da conjuntura dos anos 30 e da compreensão dos mecanismos de manipulação da sociedade americana.

7. "O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber" (Adorno e Horkheimer, 1985:19).

O conhecimento tem que encontrar a partir de agora o seu fundamento, legitimidade, não mais na autoridade, na revelação da fé, na tradição ou na contemplação, mas em si mesmo. Isto exige a elaboração de um ponto de apoio que garanta um conhecimento verdadeiro. É isto o que se pretende com o método: conjunto de regras que permite ao pensamento ordenar numa "cadeia de razões" todas as idéias. O método significa, conforme Chauí (1979:XIV), "um instrumento da razão - e esta é a 'luz natural' que pode conhecer tudo o que estiver a seu alcance, diferindo da 'luz sobrenatural', isto é, da fé".

Em suas obras Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650) fundam as duas grandes orientações metodológicas da ciência moderna: o empirismo - que preconizava a sustentação da ciência pela observação e experimentação, possibilitando a formulação indutiva das suas leis (Pessanha, 1979:X) - e o racionalismo - que através da razão, encarnada de forma exemplar pela matemática, busca a certeza científica (ibid.).

Bacon em "Novum Organum" (1620) - onde propõe um novo método para a ciência livrando o pensamento filosófico-científico que tinha predominado desde o "Organum" de Aristóteles dos "ídolos e falsas noções que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados" e que obstruem o pensamento "a ponto de ser difícil o acesso da verdade" (Bacon, 1979:livro I, aforismo XXXVIII, p.20) - já evidencia o rompimento com o saber contemplativo pelo domínio da TÉCNICA: "as ciências que possuímos vieram em sua maior parte dos gregos. (...) Contudo, a sabedoria dos gregos era professoral e pródiga em disputas (...). Os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois, a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril em obras" (ibid.: af. LXXI, p.40-41).

Aqui já se evidencia a visão utilitária-empirista do saber em Bacon. Para ele a ciência não tem valor em si mesma, sendo por essência ação - "a melhor demonstração é de longe, a experiência" (ibid.:af. LXX, p.38); "a verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos" (ibid. : af.LXXXI, P.49) - transformação do real - "engendrar e introduzir nova natureza ou novas naturezas em um corpo dado, tal é a obra e o fito do poder humano" (Ibid.:livro II, af. I, p.93) - saber aplicado para melhorar o domínio do homem sobre a natureza - "se alguém se dispõe a instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo, a sua ambição (se assim pode ser chamada) seria, sem dúvida, a mais sábia e a mais nobre de todas. Pois bem, o império do homem sobre as coisas se apóia unicamente nas artes e nas ciências" (ibid.: livro I, af. CXXXIX, p.88). Assim, a

firma Bacon que "saber é poder", pois a finalidade da ciência é "investigar a possibilidade de realmente estender os limites do poder ou da grandeza do homem. (...) ciência e poder do homem coincidem" (ibid.:af. CXVI, p.76; af. III, p.13).

Na vasta obra de Bacon encontramos um "Ensaio sobre a Usura" no qual o autor defende a mesma, que era então condenada pela Igreja, argumentando que a usura era "uma concessão à dureza do coração humano" pois os homens não são "suficientemente altruístas" para conceder espontaneamente os empréstimos necessários à vida econômica. A proibição da cobrança de juros, que ocorreu até o século XVII na Inglaterra, era uma barreira que dificultava o pleno desenvolvimento das atividades mercantis (conf. Bianchi, 1988:55).

O caminho de Descartes para chegar à um conhecimento verdadeiro parte da dúvida sobre tudo o que existe a fim de se "desfazer das falsas opiniões". Para ele o critério para a busca de certezas são as idéias claras e distintas - "parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras". Assim, a primeira certeza a qual chega, o seu "ponto de Arquimedes", é de que é um ser pensante - "mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida" (Descartes, "Meditações", 1641 - ed. brasil. 1979b: 99, 95).

O cogito cartesiano eleva a razão humana à suprema condição - "nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. E deve-se observar que digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação, ou de nossos sentidos" (Descartes, "Discurso do Método", 1637 - ed. brasil. 1979a:50) - pois se eu sei que existo porque penso, logo posso conhecer a existência dos outros porque penso. Capra (1986:37) alerta que o cogito significou para os ocidentais a equiparação da "sua identidade com sua mente racional e não com seu organismo total". Esta divisão entre mente e corpo, herdada dos gregos, impactará toda nossa cultura, levando-nos a esquecer "como 'pensar' com nossos corpos, de que modo usá-los como agentes do conhecimento. Assim fazendo, também nos desligamos do nosso meio ambiente natural e esquecemos como comungar e cooperar com sua rica variedade de organismos vivos".

Descartes aprofunda o dualismo entre espírito e matéria, afirmando a independência entre mente e corpo, a existência de uma divisão entre o reino da mente (res cogitans) e o da matéria (res extensa), separados e independentes um do outro - "compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do

corpo" (Descartes, 1979a:47); "já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele" (Descartes, 1979b:134).

Funda-se aqui a cosmovisão mecânica do universo. Conforme Capra (1983:24), ela permitiu aos cientistas considerar a matéria "como algo morto e inteiramente apartado de si mesmos, vendo o mundo material como uma vasta quantidade de objetos reunidos numa máquina de grandes proporções".

No "Discurso do Método" Descartes expõe as regras do método científico, nas quais se funda a "análise cartesiana":

"Julguei que me bastariam os quatro seguintes [preceitos]:

"O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

"O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

"O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer (...).

"E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir" (Descartes, 1979a:37-38).

Nestas regras é visível que o pensamento cartesiano é analítico⁸ (não intuitivo), lógico e reducionista, fundado na razão e na necessidade de fragmentar e ordenar, de decompor o real aos seus elementos básicos, para conhecer - o que é próprio do raciocínio matemático. A natureza é reduzida a uma coleção de coisas manipuláveis, a um "mundo exterior de fatos, objeto da experiência racionalista construtiva. Como diz M. Heidegger: '...tudo isto conduz à tese de Max Planck sobre o ser: real é aquilo que é mensurável' "(Bartholo Jr., 1986:17, 24).

8. Foucault nos mostra que "para Descartes conhecer é basicamente ordenar (...), conhecer é comparar; comparar é fundamentalmente ordenar; e como a ordenação se faz segundo a ordem do pensamento, conhecer é analisar" (conf. Machado, 1981:137).

No raciocínio matemático, no qual estas regras se encaixam perfeitamente, razão - de acordo com Koyré (1963:54) - significa proporção ou relação que "por si mesmas, estabelecem uma ordem, e por si mesmas se desenvolvem em série". O modelo matemático de pensamento também se evidencia na concepção da matéria como extensão, na qual interessam apenas as características que podem ser quantificadas (comprimento, largura, profundidade ...) e não suas qualidades sensíveis (cor, odor ...). Descartes explicita isto ao excluir todos os sentidos e tudo o que não é "idéia clara" da ciência, aceitando apenas, conforme Koyré (ob. cit.:78), o que a "inteligência concebe sem nenhum concurso da imaginação e dos sentidos", apenas aquilo que pode ser matematizável - "fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas" (Descartes, 1979b:99).

Na quinta parte do "Discurso do Método" Descartes apresenta sua visão mecanicista do mundo ao mostrar que existem leis naturais que governam e ordenam o universo, que todo corpo de qualquer ser vivo é como "uma máquina", "um relógio". Granger (1979:23) afirma que o cartesianismo é "a primeira filosofia explícita das máquinas", que imagina máquinas "capazes de produzir todos os fenômenos do universo, inclusive os do corpo humano". Descartes, conforme Granger, afirmou que a origem da maioria dos erros em filosofia é não estarmos "acostumados a considerar as máquinas".

Esta ênfase na razão em Descartes está associada com uma visão instrumental do saber, o qual visaria permitir a conquista da natureza - "tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física (...) notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente (...). Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar (...) poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza" (Descartes, 1979a:63).

A redução é da essência da ciência moderna, esclarece Lardière (1979), pois a realidade não se presta de modo imediato à cognição científica, carecendo para tal de uma mediação: o modelo, o qual é uma construção abstrata, uma idealização do real. Aqui ficam visíveis os limites internos do método científico, pois o seu horizonte está delimitado por seus postulados, "pela ontologia implícita da modelização operatória" (ibid.:197). A teoria nada

mais é que uma descrição do modelo, o qual é um esquema aceitável do objeto estudado, "é um corpo de proposições que descreve as propriedades do modelo e permite fazer raciocínios a seu respeito", procurando, normalmente, conhecer as suas leis de evolução, as quais, em geral, se expressam de forma diferencial, indicando como o modelo evolui no tempo. Assim, a realidade é estudada cientificamente somente segundo os aspectos que se prestam "à interpretação que dela fornece o modelo. Em outras palavras, há inevitavelmente, no modo de proceder da ciência, certa 'redução' " (*ibid.*:43).

Para Bartholo Jr. (1986:75-76) a busca pela "compatibilização dos princípios cognitivos racionalistas e empiristas" é um dos aspectos fundamentais da revolução científica, possibilitando um "progressivo processo de cientificização da técnica e tecnificação da ciência", pois "enquanto o cartesianismo postulava a matemática como a forma da razão pura, viabilizadora de idéias claras, distintas e confiáveis, o pragmatismo baconiano enfatizava a necessidade da Natureza ser inquirida diretamente por uma prática experimental apta a 'arrancar-lhe seus segredos' ". A novidade radical da modernidade consiste num controle humano sobre a natureza "a um nível até então desconhecido e na construção de um projeto cognitivo e normativo que vai fundir epistemologia e tecnologia, racionalismo cartesiano e pragmatismo baconiano".

Disto deriva a associação entre saber e poder, como já afirmava Bacon. Para Ladrière (1979:27) o fato da ciência moderna estar intimamente ligada à tecnologia, a ponto de não se diferenciar da mesma, evidencia que a ciência hoje associa-se estreitamente a um poder sobre as coisas e sobre o próprio homem - "Poderíamos dizer, entrando imediatamente no essencial, que o saber científico não é de tipo sapiencial, de tipo contemplativo nem tampouco hermenêutico, mas de tipo operatório".

A síntese entre experiência e razão já estava visível nos primórdios da revolução científica em Leonardo Da Vinci (1452-1519), Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Giordano Bruno (1548-1600), Galileu (1564-1642) - o qual é considerado o "pai da ciência moderna", realizando pela primeira vez, conforme Capra (1986:50), a combinação da linguagem matemática com a experiência científica para formular as leis da natureza - e Hobbes (1588-1679). Mas será em Newton (1642-1727) que estes dois métodos científicos se combinam: "ultrapassando Bacon em sua experimentação sistêmica e Descartes em sua análise matemática, Newton unificou as duas tendências e desenvolveu a metodologia em que a ciência natural passou a basear-se desde então" (*ibid.*:59).

Esta dualidade entre realismo e racionalismo presente na filosofia científica também é afirmada por Bachelard (1978), o qual alerta que "não há nem realismo nem racionalismos absolutos", pois a atividade científica "se experimenta, precisa raciocinar; se raciocina, precisa experimentar". Discordará ele, contudo, de toda filosofia da ciência formulada até Bacon porque "o sentido do vetor epistemológico (...) vai seguramente do racional ao real e não, ao contrário, da realidade ao geral" (ibid.:91-92)⁹.

2.2.2. O surgimento das ciências humanas (e da economia em particular)

Com a ciência moderna surge um paradigma de conhecimento fundado na ação e não mais na contemplação, que objetiva agir eficazmente sobre o mundo (Ladrière, 1979:10), surge uma ontologia científica que reduz tudo o que existe à coisas, objetos manipuláveis.

A fragmentação do saber advém com a modernidade, quando filosofia e ciência irão se distinguir - em função do dualismo entre a *res cogitans* (campo da especulação metafísica) e a *res extensa* (objeto da ciência) - distinção esta que se consolida somente em meados do século XIX (conf. Chauí, 1984:69). Kant (1980:103) nos mostra que as três ciências (física, ética e lógica) nas quais se dividia a velha filosofia grega estavam profundamente unificadas em torno da filosofia.

A divisão cartesiana da realidade nas suas partes elementares implicou num maior domínio sobre a mesma, o que acabou provocando uma fragmentação crescente do saber na medida em que a ciência-tecnologia vão se constituindo progressivamente no motor da adventiva revolução industrial, possibilitando um aumento sem precedentes na produção de mercadorias.

É neste contexto que surgem, com a revolução científica, primeiramente as ciências naturais - e com elas o método científico. Posteriormente, à partir de fins do século XVIII, vão surgindo as ciências humanas, as quais diante do triunfo do método das ciências naturais na conquista da natureza, o que será evidenciado crescentemente pela revolução industrial, são influenciadas decisivamente por aquela concepção científica.

9. Ladrière (1979:33) também afirma que a *démarche* científica possui dois componentes essenciais, raciocínio e experiência, ocorrendo um incessante vai-e-vem entre ambos, os quais representam os dois modelos cognitivos fundamentais da revolução científica: o racionalismo e o empirismo. "Pelo menos, é isso que ocorre nas ciências que podemos denominar de empíricas. O mesmo não ocorre com as ciências puramente formais, a lógica e as matemáticas, nas quais se encontra ausente o componente experimental".

Segundo Tragtenberg (1980) surgem então duas tradições nas ciências humanas presentes até hoje: uma que não diferencia o método das ciências da natureza do referente ao conhecimento do homem, enquanto que a outra afirma esta diferenciação.

A primeira tradição, que proclama a identidade fundamental entre as ciências naturais e humanas, buscando uma ciência livre de valor, objetiva e neutra, tem a sua origem na tradição empirista inglesa (que remonta à Bacon), a qual penetra profundamente nas ciências humanas através de W. Petty (1623-1687)¹⁰, Locke (1632-1704), D. Hume (1711-1776), amigo e inspirador direto de A. Smith (1723-1790) - considerado "pai" da ciência econômica - se afirmando com os utilitaristas ingleses G. Bentham (1748-1832), J. B. Say (1767-1832), James Mill (1773-1836), Nassau Senior (1790-1864) e John Mill (1806-1873) - precursores da moderna teoria marginalista neo-clássica da economia, formulada inicialmente por W. Jevons (1835-1882), K. Menger (1840-1921), L. Walras (1834-1910) e A. Marshall (1843-1924) - professor e colega de Keynes (1883-1946) em Cambridge, Inglaterra. Nesta perspectiva teórica encontramos também na França A. Comte (1798-1857) e E. Durkheim (1858-1917) - considerado o fundador da sociologia enquanto ciência.

Em 1791 Bentham, inspirado no zoológico de Versalhes, desenvolveu o projeto de uma prisão científica nas montanhas do Panopticon, a qual teria uma arquitetura onde na periferia existiria uma construção em anel dividida em celas com janelas voltadas para uma torre de vigia que estaria no centro, construída de forma que permitisse ver sem ser visto. "Entusiasmado pelos avanços das ciências naturais" - conforme Bianchi (1988:1-2) - "Bentham estava an-

10. Petty, que conviveu com Hobbes, Locke e Newton, foi médico da corte, sendo tido como precursor da economia política clássica. Porém alguns o consideram como o "fundador da ciência econômica" (denominação que Marx chegou à utilizar) por ter escrito a primeira obra econômica de importância - "Tratado dos Impostos e Contribuições" (1662) - e ter desenvolvido idéias sobre: teoria do valor trabalho; renda diferencial da terra; teoria dos juros; distinção entre preço e valor; monopólio; dinheiro e sua velocidade de circulação; contabilidade nacional; divisão do trabalho; economias de escala; obras públicas como remédio para o desemprego; comércio internacional (conf. Henderson, 1985:165). Estas idéias de Petty, desenvolvidas também por outros "precursores" da economia clássica e que anteciparam virtualmente todo desenvolvimento teórico posterior da economia política, não eram de modo algum especulativas, abstratas e genéricas, mas se baseavam, de acordo com Katouzian (1982:36), num conhecimento fático. Katouzian discorda, porém, desta "extrema valorização dos pioneiros" da economia clássica pois acredita que o conjunto de idéias desenvolvidas por eles "não constitui um sistema de pensamento. (...) As hipóteses existiam, porém se carecia do paradigma", o que, para ele, somente ocorrerá com A. Smith (ibid.:28).

sioso por aplicar o rigor científico e as técnicas quantitativas da física e da química com idêntico sucesso às ciências sociais". O "Panopticon de Bentham" constituiria num autêntico laboratório social "no qual seriam confinadas todas as vítimas do sistema: os miseráveis, os órfãos, os aleijados, os idosos, as mães solteiras, os desempregados etc". Assim os cientistas, instalados na torre de observação, realizariam experimentos controlados na busca de respostas para as questões da sociedade industrial: "qual a melhor maneira de aumentar a produtividade do trabalho? seriam mais eficazes métodos pedagógicos em que as crianças pudessem ver e tocar o objeto de sua investigação? quantas horas de lazer são necessárias para repor as energias humanas dispendidas no trabalho?" (ibid.).

Michel Foucault, analisando o "Panopticon" - o qual "funciona como uma espécie de laboratório do poder", fundado no "princípio de que o poder devia ser visível e inverificável" - demonstra que o mesmo é a forma pura, perfeita, da sociedade moderna que disciplina o indivíduo através do controle cotidiano sobre o seu corpo realizado pelas instituições disciplinares tais como a escola, o hospital, a fábrica, a caserna - "o Panóptico (...) deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens (...) é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal (...) é, na realidade uma figura de tecnologia política (...). É polivalente em suas aplicações: serve para emendar os prisioneiros, mas também para cuidar dos doentes, instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar os operários, fazer trabalhar os mendigos e ociosos. É um tipo de implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica (...) que se podem utilizar nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nas prisões. (...) Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?" (Foucault, 1977: 178-199).

O nascimento das ciências do homem radica, conforme Foucault, nestas "instituições carcerárias da sociedade", pois cada uma resulta da objetivação de um saber, o qual visa reforçar os dispositivos de controle - "o nascimento das ciências do homem? Aparentemente ele deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde foi elaborado o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos" (ibid.:170). Na conclusão de "Vigiar e Punir" Foucault esclarece que "não quer dizer que da prisão saíram as ciências humanas. Mas se elas puderam se formar e provocar no ê pistemê todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos, é

porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder: uma certa política do corpo, uma certa maneira de tornar dócil e útil a acumulação dos homens. Esta exigia a implicação de correlações definidas de saber nas relações de poder: reclamava uma técnica para entrecruzar a sujeição e a objetivação: incluía nos procedimentos de individualização" (ibid.:266).

Vislumbramos esta dura análise foucaultiana na raiz da economia política clássica ao encontrarmos Petty propondo que os indolentes, ladrões e indigentes sejam forçados pelo Estado à trabalharem na construção de estradas, na desobstrução dos rios para torná-los navegáveis, no plantio de árvores úteis, na construção de pontes e elevados, nas minas, pedreiras ... pois do contrário, se mendigarem, ou roubarem "poderão hoje definir de fome, amanhã empanturrar-se e fartar-se, o que causará doenças e maus hábitos (...) além disso, eles talvez obtenham, mendigando ou roubando, mais do que lhes seja suficiente, o que daí para frente os incapacitará para o trabalho". Propunha Petty que eles deveriam trabalhar em qualquer coisa, nem que seja "para a edificação de uma pirâmide inútil" pois isto "manteria suas mentes disciplinadas e obedientes e seus corpos capazes de suportar trabalhos mais pesados quando houver necessidade" (Petty, 1986:22-23).

A segunda tradição, que afirma a peculiaridade do fato humano e a necessidade de uma metodologia própria para estudá-lo distinta das ciências naturais, desenvolveu-se principalmente na Alemanha. As ciências sociais alemãs não estiveram dominadas pelo modelo da ciência natural, o que é devido à forte presença do romantismo na cultura alemã entre fins do século XVIII e meados do XIX. Isto decorre de que a Alemanha, neste período, de acordo com Gouldner (1979:303), tinha um feudalismo "relativamente forte ainda que em decadência, e onde as classes médias todavia, eram débeis ainda que manifestamente em ascenso". Neste contexto os intelectuais alemães buscaram uma "alternativa de ordem social que não fosse burguesa nem feudal, ou ao menos combinasse elementos de ambas" (ibid.:306), de forma a preservar o caráter comunitário da sociedade pré-revolução industrial juntamente com os ideais revolucionários "burgueses" de igualdade e fraternidade.

O idealismo fisisófico alemão de Kant, Hegel (1770-1831), Fichte (1762-1814), Schleiermacher (1768-1834) e Schelling (1775 - 1854), dos neo-kantianos W. Dilthey (1833-1911), W. Windelband (1848-1915) e H. Rickert (1863-1936) foi uma expressão cultural do romantismo¹¹, que influenciou também à

11. Registra-se um forte impacto do romantismo também sobre a literatura, especialmente em T. Mann, Dostoievsky (1821-1881), Tolstói (1828-1910) e V. Hugo (1802-1885).

Marx (1918-1883)¹², Weber (1864-1920), Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976), Lukács (1885-1971), Bloch (1885-1977), Jaspers (1883-1969), Mannheim (1893-1943); e, na França à Proudhon (1809-1864), Bergson (1859-1941), Mounier (1905-1950) e Sartre (1905-1980).

Transcendendo esta divisão entre positivistas e não positivistas, o fundamental é que as ciências humanas aderem à cosmovisão da revolução científica, considerando a sociedade como uma máquina determinada por leis, sendo fruto da crença iluminista na razão, no homem e no progresso material ilimitado. Emergem, portanto, do otimismo racionalista da Europa burguesa dos séculos XVIII e XIX, o que se observa nas posições evolucionistas de Smith, Malthus (1766-1834), Ricardo (1772-1823), Comte, Spencer (1820-1903) e Marx¹³. Não será por acaso que Marx denominará de "científica" a sua concepção do socialismo e acreditará que a racionalidade é inerente à história e que o progresso da sociedade levará à idade da razão.

As ciências humanas aderem à exigência da objetividade científica, a qual pressupõe a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o que ocorre mediante a neutralidade do pesquisador.

12. Este componente romântico do pensamento de Marx é analisado por Gouldner e Kolakowski. O primeiro nos mostra que Marx constitui uma etapa decisiva do desenvolvimento das ciências sociais alemãs "de acomodar o romantismo e a ciência dentro do marco de uma ciência social" (Gouldner, 1979:320). Devemos destacar aqui que a interpretação de Gouldner do romantismo põe em relevo seu caráter emancipador anti-mecanicista e anti-burguês, contrapondo-se a outros que enfatizam seu caráter restaurador, conservador. Kolakowski (1981) afirma que o "veio romântico" de Marx seria "fortemente modificado pelo seu saint-simonianismo - em vez da saudade romântica de passados 'orgânicos', ele professou uma celebração prometéica do progresso industrial; em vez da apologia da nação, cantou o universalismo da classe. Porém, o substrato da visão marxiana permanecerá fiel ao anelo de uma unidade entre alma e mundo, o eu e a sociedade. Que maior prova disso do que a fundamental antipatia do humanismo marxista pela divisão do trabalho? O projeto do indivíduo reconciliado com o 'homem genérico' - escopo supremo do comunismo como ponto de chegada da lógica da história - demonstra por si só quanto o marxismo, enquanto humanismo, partilha da gnose romântica" (conf. Merquior, "Apresentação" à L. Kolakowski, 1981:3). M. Lowy, por sua vez, refuta duramente tais teses: "o socialismo de Marx nada tem a ver, socialmente e ideologicamente, com o romantismo anticapitalista; ele encontra suas raízes em outro setor da pequena burguesia ... jacobina, iluminista, democrático-revolucionária, antifeudal e 'francófila'" (Lowy, 1979:12).

13. "Herdeira da ética do racionalismo Iluminista, a Ciência social nasce marcada pela concepção de uma ciência útil ao aperfeiçoamento moral e, portanto, político e econômico das relações sociais, quer no liberalismo de Spencer, no saudosismo aristocrático de Comte, ou no mito do bom proletário de Marx" (Vila Nova, 1984: 59).

Isto significa que o ideal da objetividade faz com que se coloque entre parêntesis a vontade e os sentimentos, dimensões não passíveis de simbolização matemática. Para Alves (1984a) as ciências sociais pressupõem que existe uma lógica inconsciente que move a história, o que leva inevitavelmente a eliminação da vontade como fator criador. Isto está visível em Comte - "as filosofias metafísica e teológica ainda fazem sentir a sua influência hoje somente no sistema de estudos sociais. Elas devem ser desalojadas deste refúgio final. E isto será levado a cabo, especialmente, através da interpretação de que o movimento social é necessariamente subordinado a leis físicas invariáveis, ao invés de ser governado por uma espécie de vontade" ("Curso de Filosofia Positiva"); Durkheim - "a primeira regra e a mais fundamental é: considere os fatos sociais como coisas" ("As Regras do Método Sociológico"); Marx - "não importa o que este proletário imagina, e nem mesmo o proletariado inteiro. O que importa é o que é que se verá obrigado historicamente a fazer por esta realidade" ("A Sagrada Família"); e em Lenin - "uma outra razão pela qual esta hipótese foi a primeira a tornar possível uma sociologia 'científica' foi que a redução das relações sociais a relações de produção ... ofereceu uma firme base para a concepção de que o desenvolvimento das formações sociais é um processo de história natural" ("Quem são os 'amigos do povo' ") (ibid.:91-92).

Se nas ciências naturais o paradigma científico de tudo transformar em coisas - o qual, segundo Bartholo Jr. (1986:76), transformou o Universo numa "grande máquina cósmica, constituída de matéria e desprovida de espiritualidade ou teleologia" - implica em redução-manipulação, utilizá-lo nas ciências humanas é ainda mais problemático pois provoca o fenômeno da reificação: transforma os fenômenos humanos em coisas¹⁴.

Com esta perspectiva concordam Foucault e Habermas, apesar de toda a polêmica entre ambos (conforme a avaliação de Rouanet, 1987:189), para os quais as ciências humanas estão a serviço da dominação quando concebidas conforme as ciências da natureza, "quando tratam os homens do mesmo modo que as ciências da natureza tratam seu domínio de objetos - como coisas".

2.2.3. A ética corrompida

Se no pensamento grego a relação entre o ÉTHOS e o LOGOS já era tensa e difícil, esta relação se deteriora e se torna ainda mais antagônica quando surge um novo tipo de LOGOS - não mais a razão interrogante e contemplativa mas a razão experimental - o qual

14. Sobre o fenômeno da reificação ver Lukács (1974).

não deixa lugar para o ETHOS na sociedade e na atividade científica.

Marcuse (1982:126) nos mostra que a identidade entre epistemologia e ética na filosofia grega - onde "epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia" - está fundada sobre a equação VERDADE = SER, onde razão "é a faculdade cognitiva para distinguir o que é verdadeiro e o que é falso, na medida em que a verdade (e a falsidade) é primordialmente uma condição do Ser, da Realidade", pois o homem deve agir "em concordância com a verdade".

O advento da modernidade provocou uma ruptura entre epistemologia e ética, separando coisa e valor e levando ao rompimento do precário "elo ontológico" entre EROS e LOGOS. Agora o conhecimento e a razão exigem não apenas o domínio sobre os sentidos como também a libertação dos mesmos - "a quantificação da natureza, que levou à sua explicação em termos de estruturas matemáticas, separou a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética. Independentemente de como a ciência possa agora definir a objetividade da natureza e as inter-relações entre as suas partes, ela não pode concebê-la cientificamente em termos de 'causas finais'. (...) A 'natureza das coisas', incluindo a da sociedade, foi definida de modo a justificar a repressão e até mesmo a supressão como perfeitamente racionais" (ibid.:144).

Com a emancipação da tradição moral e da razão contemplativa que permitiu o florescimento da ciência, encontramos no seu paradigma unidimensional uma ausência explícita de juízos éticos, superados por uma racionalidade instrumental fundada em critérios pessoais de eficácia.

Em "O Príncipe" (1513) se expressa o pensamento realista de Maquiavel (1469-1527), onde não se procura mais pensar a república ideal (conforme Platão) pois a política é encarada agora como a arte do possível - abandona-se, portanto, a dimensão da utopia - o que está coerente com a trilha do pensamento experimental de ver a realidade friamente como ela materialmente se apresenta sem quaisquer aspectos simbólico-valorativos - "como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar" (Maquiavel, 1979:63).

Maquiavel, considerado precursor da ciência política ao contribuir para a sua emancipação da moral e da filosofia, constatou a dessacralização do político na gênese da sociedade moderna, desmistificando o poder e mostrando que a condução do Estado não deveria ser feita por preceitos morais. Deixemos Maquiavel falar:

"Não deve, portanto, importar ao príncipe a qualificação de cruel para manter os seus súditos unidos" (ibid.:69); "o desejo de conquistar é coisa verdadeiramente natural e os homens que podem fazê-lo serão sempre louvados e não censurados" (ibid.:14); "existem duas formas de se combater: uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem" (ibid.:73); "nas ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau" (ibid.:75).

Para chegar a tais afirmações parte Maquiavel de uma premissa ética fundamental: a natureza do homem tem um caráter intrinsecamente egoísta - "um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade" (ibid.:63); para o príncipe "é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas. É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro (...) os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio" (ibid.:70); o príncipe "precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos (...). Por isso um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra". Aqui Maquiavel apresenta o exemplo tão atual de Alexandre VI: "jamais existiu homem que possuísse maior segurança em asseverar, e que afirmasse com juramentos mais solenes o que, depois, não observaria" (ibid.:74).

Para Bianchi (1988) um outro traço básico de Maquiavel é o individualismo, a auto-confiança extrema do homem - "não se fala aqui de uma vontade arbitrária e caprichosa, mas sim de uma atitude inteligentemente comprometida com as possibilidades concretas que o curso dos acontecimentos oferece, as ocasiões que a 'fortuna' apresenta ao indivíduo. Trata-se do individualismo como manifestação de virtù e como pré-condição de eficácia no comando". Com Maquiavel se evidencia o comportamento instrumental, uma racionalidade que busca adequar eficazmente os meios para conquista e preservação do poder - "é exatamente esse instrumentalismo que se en-

contra embutido no termo 'maquiavélico', na linguagem vulgar associado a pérfido, mau. Na ética de orientação teleológica adotada e difundida pelo pensador florentino, as noções convencionais de bem e mal perdem realce em favor das noções de útil e de eficaz" (i-bid.:51, 55).

Hobbes e Locke fundam a legitimidade do Estado no contrato que se estabelece entre os cidadãos, rompendo com a idéia da origem divina do poder estatal. O Estado é necessário devido à natureza egoísta do homem - para Hobbes o "homem é o lobo do próprio homem" - impedindo a destruição mútua e garantindo a segurança e a propriedade. O que os diferencia é que Hobbes defende a continuidade da monarquia, afirmando que o contrato que constitui o Estado não pode ser desfeito porque cria um poder absoluto, podendo o detentor do poder estatal governar desposticamente; enquanto que Locke funda o pensamento liberal, além do empirismo filosófico moderno, afirmando a possibilidade da revogabilidade deste contrato e a indissolubilidade entre propriedade e liberdade. Nesta concepção contratualista já se esboça uma visão mercantil da sociedade que associará a democracia com o mecanismo de mercado.

Na compreensão de Hobbes, Espinosa (1632-1677), Locke e Montesquieu (1689-1755) - conforme Pessanha e Lamounier (1979:XVIII) - a ciência política tem como princípio "o não julgar a história segundo critérios religiosos e morais. Opinam que a religião e a moral, ao contrário, devem ser inseridas no conjunto dos fatos humanos que podem ser tratados cientificamente".

Isto vai convergir para a ideologia individualista¹⁵ - o indivíduo é tido como egoísta, possessivo, centro da sociedade, proprietário de sua própria pessoa e capacidades pelas quais nada deve a sociedade, consistindo esta nas relações de troca entre os proprietários autônomos. Aqui o dever do Estado é proteger a vida dos proprietários e sua propriedade particular - "o objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob o governo, é a preservação da propriedade" (Locke, 1978:82). Tal ideologia, adequada ao espírito da época de expansão mercantil, é componente fundamental da modernidade, se expressando também na clássica "Fábula das Abelhas" (1705) de Bernard Mandeville (1670-1733), onde se ilustra a emancipação do econômico em relação à moral, mostrando que se todos praticassem os vícios mais degradantes do velho código moral, atingiríamos o bem comum - "assim, o vício imperava em cada parte, embora o todo fosse um paraíso; (...) a avareza, raiz do mal, esse maldito, perver-

15. Sobre a ideologia individualista consultar Macpherson (1979) e Dumont (1985).

so, pernicioso vício, era escrava da prodigalidade. O pecado nobre; enquanto o luxo empregava um milhão de pobres, o orgulho odioso mais um milhão. (...) somente tolos esforçavam-se por criar uma colmeia grandiosa e honesta. Desfrutar os confortos da vida, ser famoso na guerra e, ainda, viver comodamente, sem grandes vícios, é uma vã utopia radicada no cérebro. A fraude, o luxo e o orgulho devem existir" (Mandeville, 1988:155-163).

Para Pierre Rosanvallon e Louis Dumont o pensamento econômico surge da falência da filosofia moral em fundamentar o contrato social em termos éticos (conf. Dupuy, 1980:92). É com Smith, com o conceito de sociedade de mercado, que se resolve "a quadratura do círculo".

Ao firmar o conceito da "mão invisível" que dirige o mercado inspirado diretamente na "Fábula das Abelhas", Smith - que foi professor de Filosofia Moral - torna-se o ponto culminante da ideologia individualista, desvendando em sua obra os princípios moventes da incipiente moderna economia burguesa - "não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas da vantagens que advirão para eles" (Smith, 1983:50).

Smith inicia sua obra máxima "A Riqueza das Nações" (1776) - considerada pela maior parte dos analistas como fundadora da economia política - estudando a divisão do trabalho, a qual tem origem na "natureza humana", na "propensão do homem à troca", característica que nos diferencia dos animais. Esta propensão à troca, por sua vez, surge da busca de cada um por seu próprio interesse. É a busca por obter mais vantagens - encontramos aqui a "lei de Gerson", fundadora da economia política moderna - que leva o homem a se especializar numa ocupação específica, gerando, conseqüentemente, a troca das mercadorias - "em uma tribo de caçadores ou pastores, por exemplo, uma determinada pessoa faz arcos e flechas com mais habilidade e rapidez do que qualquer outra. Muitas vezes trocá-los-á com seus companheiros, por gado ou por carne de caça; considera que, dessa forma, pode conseguir mais gado e mais carne de caça que conseguiria se ele mesmo fosse à procura deles no campo. Partindo pois da consideração de seu interesse próprio, resolve que o fazer arcos e flechas será sua ocupação principal" (ibid.:50). Para a economia política, portanto, o homem é fundamentalmente um ser econômico, ou, mais precisamente, é por "natureza" um ser mercantil. Tal afirmação pressupõe tanto a hipótese de que o homem é, em essência, um ser egoísta, quanto a crença de que o mercado sem-

pre foi a forma natural de estruturação da economia. Ora, o sistema de trocas não existiu durante toda a história da humanidade mas generalizou-se na era moderna - a antropologia é profícua em demonstrar que não existe uma "natureza mercantil" no homem, que hou_{veram} e ainda há culturas completamente não mercantis. Nos mostra Henderson (1985) que durante a maior parte da história a produção e distribuição dos recursos básicos foram feitos de acordo com seu valor de uso e com os sistemas de valores comunitários; que os mercados, apesar de comuns, eram isolados, locais e acidentais à vida econômica - "as atividades econômicas humanas sempre estiveram submergidas nas relações sociais em geral. Também o comércio primitivo teve pouca motivação econômica; na maioria das vezes foi sagrado, cerimonial, territorial ou relacionado com os costumes de parentesco e familiares. (...) Muitas sociedades arcaicas empregaram todo tipo de dinheiro, inclusive moedas de metal, como por exemplo o antigo Egito, porém se empregava-o para o pagamento de impostos e salários, não para sua circulação em geral. Organizações econômicas de grande complexidade e elaboradas divisões de trabalho eram operadas inteiramente por um mecanismo de redistribuição (...) O comércio mercantil por dinheiro surgiu na Grécia na época de Aristóteles, porém ficou limitado a pessoas de classe baixa ou a estrangeiros". Antes da generalização do sistema de mercados justificava-se a propriedade privada apenas quando servia ao bem estar geral - "na realidade, 'privada' procede do latim 'privare', que significa privar a outros, mostrando a difundida opinião antiga de que a propriedade era antes de tudo comunal. Quando as culturas passaram deste ponto de vista comunal, participatório, ao ponto de vista individualista, reducionista, já não consideravam a propriedade privada como aqueles bens que o indivíduo priva do grupo, senão que, em realidade, inverteram esta posição lógica, sustentando que a propriedade devia ser privada e que a sociedade não devia privar aos indivíduos sem o devido processo de lei" (Henderson, 1985:147-148).

A teologia protestante, fruto da Reforma iniciada por Lutero (1483-1546) e Calvino (1509-1564), representou também uma importante manifestação da ideologia individualista, contribuindo para libertar o homem das restrições morais que a Igreja romana colocara e que inibiam o desenvolvimento das suas atividades econômicas¹⁶.

Marx também se declarou herdeiro de Mandeville (conf. Dupuy, 1980:94), em quem viu um autor "característico da tendencia socia-

16. O estudo clássico da relação entre protestantismo e capitalismo encontra-se em Weber (1976) e Tawney (1971).

lista do materialismo", fazendo parte desta grande tradição individualista-iluminista que busca a emancipação total do homem, livrando-o de quaisquer mediações, concebendo a realização humana enquanto satisfação individual. Na "Ideologia Alemã" (1845-1846) Marx e Engels (1820-1895) criticam a sociedade burguesa por ela estar apenas no meio da obra de emancipação do indivíduo, eliminando a alienação do homem em relação à religião "mas à custa de uma nova alienação: a mediação do interesse econômico. Só resta romper com esta última para chegar a uma sociedade onde 'o livre desenvolvimento de cada um (será) ao mesmo tempo o fim e a condição do pleno desenvolvimento de todos' " (ibid.:102). Assim sonham Marx e Engels (1987:47, 117) com uma sociedade onde cada um possa aperfeiçoar-se "no ramo que lhe apraz", onde o indivíduo tenha liberdade para "hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo", com uma sociedade onde seja "possível a liberdade pessoal", que tem existido apenas para os homens da classe dominante.

A visão racionalista da política - política enquanto técnica - leva a expulsar a utopia enquanto referente normativo da práxis. Isto se vislumbra em Weber, de acordo com Lechner (1982a:40), ao afirmar que a ciência "não pode ensinar a nada que deve fazer, senão unicamente que pode fazer. O que se pode fazer é o que se pode calcular como relação meio-fim; é o campo da política como ação racional". Dessa forma encontramos o imperativo político de que "se deve fazer o que se pode fazer - o factível. O que não se pode fazer - a utopia - tão pouco se deve querer fazer".

A ruptura entre ciência e religião foi lenta. O racionalismo dos séculos XVI e XVII formula uma razão ainda presa à metafísica, que "só conhece se for iluminada pela fé" (Pascal), desvendadora do fundamento último, o qual se encontra em Deus (Descartes). Bacon, na conclusão de "Novum Organum" afirma que dominar a natureza era como reconquistar a graça divina - "pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências" (Bacon, 1979:230). A ciência somente se libertará definitivamente da religião no século XVIII, o século das luzes, que afastou todas as sombras e instaurou a claridade da lúcida compreensão. Então se afirma a razão operativa, sem qualquer referencial metafísico, que atua livremente sobre a realidade mecânica, esvaçada dos seus mistérios. Marx expressará paradigmaticamente em sua "XI tese sobre Feuerbach" a profunda transformação que ocorre no pensamento com o advento da modernidade: "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (Marx,

1987:14, grifo do original).

Mas para Morin (1984:207-209) o racionalismo das luzes era ainda humanista pois buscava a emancipação do homem - exaltado como ser livre e racional - associada com a ideologia do progresso i limitado de um universo integralmente racional. A partir da revolução industrial se elimina o componente humanista da razão iluminista - que perde seu componente emancipador - e o homem passa a ser considerado apenas como força física de trabalho, decomposto por uma parcelarização cada vez maior do processo de produção.

Toynbee (1981:686), em sua vasta e última obra, onde traça um panorama das diversas culturas existentes ao longo da história, conclui que, com a revolução industrial a cobiça está agora livre das restrições da lei, dos costumes e da consciência. Porém, "o acréscimo da produtividade através da maior liberdade dada a cobiça foi acompanhado pelo desperdício e o caos da competição". Acrescenta Bartholo Jr. (1984:80) que "a lógica da ação econômica racional desconhece qualquer imperativo ético de auto-restrição".

Em verdade podemos afirmar que surgiu um novo código moral adequado ao ethos mercantil. A busca da eficiência como norma básica criou um novo estilo de vida, uma nova forma de pensar, uma nova ética, exigindo para a funcionalidade eficaz do sistema a obsolescencia planejada, o declínio da participação (considerada como inversamente proporcional à produtividade) e, inclusive, a GUERRA - que é muito mais eficaz que a paz para esta "racionalidade"¹⁷ - ou melhor, uma cosmovisão belicista, uma situação de permanente preparação para a guerra como condição para a manutenção da "paz" que gerou o atual estado de dissuasão-destruição mútua, de mútuo terror, de exterminismo¹⁸.

Este circuito vicioso da sociedade industrial que se reproduz e se torna mais rica ao perpetuar a ameaça da guerra, induzindo à produção pacífica dos meios de destruição, é também analisado por Marcuse (1982:14), o qual demonstra a irracionalidade desta sociiedade - "sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da represão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência".

17. Conclusão da coletânea "Report from the iron mountain" que investigou as novas estruturas adequadas ao funcionamento da sociedade americana em tempos de paz (conf. Alves, 1984a:108).

18. Para Tompson (1985) a guerra fria dos anos 50 e 60 passou hoje para uma condição inercial autogeradora que coloca as sociedades americana e russa (e conseqüentemente todo o planeta) numa situação de exterminismo, impelindo-as para uma condição em que toda a sociiedade é transpassada por uma lógica militar, o que levará, não por acidente mas pela sua preparação permanente para o acúmulo e aperfeiçoamento dos meios de destruição, ao inevitável exterminió de multidões!

A obra de Sade (1740-1814) e Nietzsche (1844-1900) revelará toda a barbárie da ciência moderna que considera o ser apenas "sob o aspecto da manipulação e da administração", segundo Adorno e Horkheimer (1985:83). Sade, particularmente, "mostra o 'entendimento sem a direção de outrem', isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela". Sade e Nietzsche, ao proclamarem a identidade entre razão e dominação, foram considerados "escritores sombrios da burguesia" porque, ao contrário dos seus apologetas, "não tentaram distorcer as consequências do esclarecimento recorrendo a doutrinas harmonizadoras", nem "pretenderam que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade". Enquanto que os "escritores luminosos da burguesia" a protegiam negando a "união indissolúvel da razão e do crime, da sociedade burguesa e da dominação, aqueles proferiam brutalmente a verdade chocante. (...) Os vícios privados são em Sade, como já eram em Mandeville, a historiografia antecipada das virtudes públicas da era totalitária. O fato de ter, não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato ateou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche. Diferentemente do positivismo lógico, ambos tomaram a ciência ao pé da letra" (ibid.:85, 111). Uma vez que a razão é uma dimensão a-moral - ou a moral uma dimensão a-razional - quando se leva a razão ao extremo chega-se à crueldade, a qual o prazer se alia - Sade - e não com a ternura.

A luta pela emancipação-autonomia guiada falsamente pela razão instrumental levou a que presentemente tenhamos, de um lado, a anomia, isto é, o homem despojado de toda sua substância e expurgado de todas as mitologias, mas carente de sentido e angustiada frente ao vazio (Heidegger), pois a própria linguagem foi corrompida e desprovida de significado. De outro temos a natureza degradada, "mera matéria prima a ser dominada, sem outro propósito que o da sua pura dominação pelo ser humano" (Ramos, 1981:9).

A cosmologia da civilização ocidental, de acordo com Galtung (1984:3-6), pode ser caracterizada no nível espacial pela graduação centro-periferia, com o ocidente no centro; por uma concepção de tempo dominada pela idéia de progresso; por uma epistemologia dicotômica, atomística e dedutiva; por uma relação de domínio dos homens sobre a natureza; e por uma relação inter-pessoal vertical, individualista e competitiva. A esta cosmologia está associada uma determinada racionalidade que visa assegurar um determinado padrão de vida: o "modo burguês de vida", que consiste em trabalho não manual, conforto material, privatismo e segurança. Porém este tipo de vida gera stress, enfermidades crônicas, contaminação da natureza. Para aliviar estes sintomas "emerge um certo 'modo de vi

da químico-circense', baseado no consumo sempre crescente de álcool, tranquilizantes e drogas, tabaco e açúcar, sobre-ingestão de alimentos. A isto se soma que o alimento está contaminado com preservantes e desnaturalizado, sem fibras. Há entretenimentos massivos em forma de esportes, TV e esportes em TV: pão e circo dos milênios mais tarde O espectadorismo e o observadorismo vão bem um com o outro. Ao mesmo tempo, o nível local enquanto relativamente autônomo e independente, se desmorona. As famílias se desmancham através do divórcio e separação de marido e mulher, avós e pais, de filhos e pais".

2.2.4. A razão mutiladora: o paradigma da simplificação

"O que é racional é efetivamente real, e o que é efetivamente real é racional".

(Hegel)

Estudando a filosofia das ciências físicas em "O Novo Espírito Científico" (1934) Bachelard (1884-1962) apresenta os limites do pensamento cartesiano à luz de uma epistemologia não cartesiana que consagra efetivamente a novidade do novo espírito científico contemporâneo que surge no início do século XX com a teoria da relatividade de Einstein (1879-1955), a física quântica de Bohr (1886-1961) e o princípio da incerteza de Heisenberg (1901-1976).

Os conceitos de obstáculo e de ruptura epistemológica são fundados por Bachelard¹⁹, demonstrando a perenidade dos métodos da ciência - "sempre chega uma hora em que (...) o espírito científico não pode progredir se não criar métodos novos" (Bachelard, 1978: 158). Nesta ótica para ele o pensamento newtoniano seria "um tipo maravilhosamente límpido do pensamento fechado; dele não se podia sair a não ser por arrombamento. (...) Não há pois transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein", insistindo Bachelard na "ruptura entre o verdadeiro espírito científico moderno e o simples espírito de ordem e classificação" (ibid.:111, 163).

Assim, ao mesmo tempo em que reconhece os limites de validade da epistemologia cartesiana - "o não cartesianismo da epistemologia contemporânea não poderia fazer-nos ignorar a importância do pensamento cartesiano (...). Se se trata de ensinar a ordem nas notas, a clareza na exposição, a distinção nos conceitos, a segurança nos inventários, nenhuma lição é mais frutuosa do que a lição cartesiana" - Bachelard realiza uma dura crítica a mesma insistindo que não se trata de condenar a física cartesiana-newtoniana mas sim a "condenação da doutrina das naturezas simples e abso-

19. Sobre a epistemologia bachelariana consultar Lecourt (1980).

lutas" - "Descartes não só crê na existência de elementos absolutos no mundo objetivo, mas também pensa que esses elementos absolutos são conhecidos em sua totalidade e diretamente. (...) Assim a natureza do objeto simples é totalmente separada das relações com outros objetos"; "a base do pensamento objetivo em Descartes é estreita demais para explicar os fenômenos físicos. O método cartesiano é redutivo, não é indutivo. Tal redução falseia a análise (...). Na realidade não há fenômenos simples; o fenômeno é uma trama de relações. Não há natureza simples, substância simples; a substância é uma contextura de atributos. Não há idéia simples, porque uma idéia simples, como viu muito bem Dupréel, deve ser inse-rida, para ser compreendida, num sistema complexo de pensamento e de experiências. A aplicação é complicação. As idéias simples são hipóteses de trabalho, conceitos de trabalho, que deverão ser re-vistos para receberem seu devido valor epistemológico. As idéias simples não são a base definitiva do conhecimento" (ibid.:159-164).

Enfim, Bachelard revela que o que há de novo no espírito científico é um método mais adequado à compreensão da complexidade do universo (ibid.:94), no que ele já aponta, portanto, para o "paradigma da complexidade" que Edgar Morin hoje procura desenvolver, em contraposição ao atual paradigma da simplificação.

Esta visão simplificadora e reducionista é típica também do pensamento das ciências sociais, especialmente da economia política, a qual reduz a complexa vida social ao seu aspecto econômico - mercantil. Stuart Mill (1979) foi o economista "clássico" que melhor expressou isto, afirmando que a economia política "não trata do todo da natureza humana" e "nem da conduta global do homem em sociedade", mas somente analisa o homem "enquanto um ser que deseja possuir riqueza e que é capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obter aquele fim", predizendo apenas os "fenômenos do estado social que ocorrem em consequência da busca de riqueza", e realizando abstração total de qualquer outra paixão pois considera a humanidade "ocupada unicamente em adquirir ou consumir a riqueza". Assim a ciência econômica deve investigar "as leis que governam essas várias operações, sob a suposição de que o homem é um ser que é determinado, pela necessidade de sua natureza, a preferir uma maior porção de riqueza ao invés de uma menor em todos os casos, sem qualquer exceção (...). Não porque todo economista político seja sempre tão ridículo a ponto de supor que a humanidade realmente assim se constitui, mas porque este é o modo pelo qual a ciência deve necessariamente proceder. Quando um efeito depende de uma concorrência de causas, estas causas devem ser estudadas cada uma à sua vez e suas leis devem ser investigadas separadamente se desejarmos, através das causas, obter o poder ou de prever ou de

controlar o efeito" (ibid.:306-309). Ignora, portanto, a economia política a possibilidade do homem ter, no mercado, um comportamento "irracional", que o homem também pode ser altruísta, poeta, artista ...

Marx também faz uso da abstração simplificadora ao formular a tese do primado do econômico, reduzindo o homem à sua dimensão material - na "Ideologia Alemã" afirma que o que os indivíduos são "coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção" (Marx; Engels, 1987: 28). Isto é reafirmado no "Prefácio" de "Para a Crítica da Economia Política" (1859): a totalidade das relações de produção "forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (...) Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez" (Marx, 1982:25). Ao colocarmos aqui em questão o postulado do determinismo econômico isto não significa que desconsideremos a importância da forma com a qual o homem organiza a produção dos bens na explicação da sociedade e da história. Depois de Marx ninguém mais pode esquecer que "todos os aspectos da vida social estão profundamente ligados ao trabalho", reconhece Castoriadis (1982:30) para, em seguida, criticar duramente o simplismo do esquema mecânico da concepção materialista da história que crê que a motivação humana predominante é de natureza econômica - "outra coisa é reduzir a produção, a atividade humana mediatizada por instrumentos e objetos, o trabalho, às 'forças produtivas' ou seja, finalmente, à técnica, atribuir-lhe um desenvolvimento 'em última análise' autônomo e construir uma mecânica dos sistemas sociais, baseada numa oposição eterna, e eternamente a mesma, entre uma técnica ou forças produtivas que possuiriam uma atividade própria, e o resto das relações sociais e da vida humana, a 'superestrutura', dotada arbitrariamente de uma passividade e de uma inércia essencial". Demonstra Castoriadis que para o marxismo não se trata de que somente a infraestrutura tenha um peso determinante, mas que, em realidade, "só ela tem peso, já que é ela que conduz o movimento da história". Como então explicar o que ocorre na cultura do milho entre alguns povos indígenas do México e com a cultura do arroz nas aldeias indonésias onde "o trabalho agrícola é vivido não apenas como um meio de assegurar a alimentação, mas também como momento do culto de um

deus, como festa, e como dança"? (ibid.:34, 40)²⁰.

Para Morin (1982a:333) os postulados de explicação clássicos constituem o "paradigma da simplificação", pois postulam que a aparente complexidade dos fenômenos possa explicar-se a partir de alguns princípios simples, os quais, pela separação entre sujeito e objeto, são formulados experimentalmente²¹, através da manipulação de um objeto em condições artificiais possibilitando controlar e medir suas reações, fragmentá-lo e analisar seus componentes elementares de forma a "arrancar à natureza seus segredos".

O âmago do paradigma da simplificação é o primado da disjunção e da redução - "a simplificação é a disjunção entre entidades separadas e fechadas, a redução a um elemento simples, a expulsão daquilo que não cabe no esquema linear" (ibid.:24). "Distinguir é uma coisa. Disjuntar é outra. Assim, nós distinguimos uma forma, um objeto, um ser, sobre um fundo. A disjunção vai mais longe do que a distinção: isola, por princípio, o objeto do seu ambiente e do seu observador e pode, assim, conhecê-lo de forma 'clara e distinta' ". A redução permite o conhecimento simples e mensurável das unidades que constituem o objeto, ocultando as interações organizadoras destes componentes elementares. O conhecimento científico clássico, ao privilegiar o quantificável, apenas percebe os fenômenos que podem ser formalizados e operacionalizados - "o fenômeno enquanto fenômeno dissolve-se: já não há singularidades, nem seres, nem entes. (...) Assim, o pensamento redutor atribui a 'verdadeira' realidade, não às totalidades, mas aos elementos, não às qualidades, mas às medidas, não aos seres e aos entes, mas aos enunciados formalizáveis e matematizáveis" (Morin, 1984:236, 34).

Os limites de validade do paradigma da simplificação são também apontados por Morin (1985a:102), que integra no paradigma da complexidade o princípio da disjunção-simplificação enquanto princípio relativo - "a simplificação é necessária mas deve ser relativizada, isto é, eu aceito a redução consciente, que sabe que é

20. O "obstáculo reducionista" é explicitamente reconhecido pela própria tradição marxista - José Nun (1983:231) descreve o reducionismo como um prejulgamento: "aqui, aquilo que devia ser o resultado da investigação aparece como ponto de partida, apriorístico e universal. Sem dúvida, não há raciocínio sem premissas; mas o problema do reducionismo é que as suas presumem demais: ou já contêm a conclusão ou, simplesmente, não deixam 'ver' o objeto que cuidam explicar" - sendo produto do caldo de cultura positivista-evolucionista europeu do século XIX que o marxismo assimilou (conf. Andreucci, 1985 e Salvadori, 1985).

21. "A escolástica medieval era uma racionalização que impedia todo o recurso à experiência. Ou bem a experiência confirmava a idéia e era inútil, ou bem a contradizia-a e era errônea" (Morin, 1984:206).

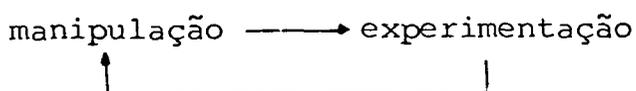
redução, e não a redução arrogante que, ao fim e ao cabo, acredita possuir a verdade simples por trás da aparente multiplicidade e complicação das coisas". O paradigma da complexidade não é antianalítico nem antidisjuntivo porque procura pensar por um processo em forma do anel retroativo isolar → ligar que gera um circuito re



corrente de conhecimento que não se reduz a análise das coisas isoladas nem ao holismo irreduzível que tudo liga - e afoga - no complexo (Morin, 1982a:348). Inspirado em Pascal (1623-1662) - que considerava "impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes" (Pascal, "Pensamentos", 1640 - ed. brasil. 1979:55) - procura Morin escapar a falsa alternativa entre o pensamento redutor que somente considera os elementos, e o pensamento globalista que apenas vê o todo, considerando interativamente que os indivíduos fazem a sociedade, que faz a cultura, que faz os indivíduos ... (Morin, 1985a : 103).

Morin não aceita, portanto, a absolutização da simplificação, a qual progrediu através de reduções múltiplas que, através da idealização ("crer que a realidade pode reabsorver-se na idéia, que só o inteligível é real"), racionalização ("querer encerrar a realidade na ordem e na coerência dum sistema, proibi-la de transbordar para fora do sistema") e normalização ("eliminar o estranho, o irreduzível, o mistério"), reduziram, primeiramente, a idéia de corpo à idéia de matéria e, posteriormente, esta à unidade mais elementar: o átomo (Morin, 1982a:25, 334). O pensamento disjuntivo termina por isolar as disciplinas umas das outras, o que radica na disjunção entre sujeito (ego cogitans) e objeto (res extensa) que remeteu o primeiro para a filosofia e o segundo para a ciência, criando um trágico divórcio entre ciência e filosofia.

A corrupção do saber está no seio do método científico através do princípio mutilador no qual o meio - a manipulação - tornou-se também o fim, pois ao manipular para experimentar, experimentou-se para manipular, constituindo-se num anel vicioso:



O paradigma da simplificação abre a porta a toda manipulação - "todo o conhecimento simplificador, e portanto, mutilado, é mutilador e traduz-se numa manipulação, repressão e desvastação do real quando se transforma em ação, e singularmente em ação política. O pensamento simplificador tornou-se a barbaria da ciência. É a barbaria específica da nossa civilização" (ibid.:352).

Com o êxito conquistador da ciência, os cientistas e os tecnocratas passaram a identificar esta forma de racionalidade científica com a essência da razão (Ladrière, 1979:198). Neste clima de otimismo racionalista ficamos diante da lógica fechada da racionalização²², a qual se absolutiza, acreditando que apenas o lógico, o científico é real, não reconhecendo mais os seus limites, isto é, que - como diz Alves (1984a:158) - "suas teorias não são visões daquilo que é, mas apenas palpites mais ou menos competentes acerca do real, inevitavelmente destinados a ser ultrapassados".

Estamos perante uma concepção unidimensional da razão denunciada por Weber como razão instrumental e pela teoria crítica como perversa, cínica, des-razão, razão enlouquecida, ideologia tecnocrática à serviço da legitimação do sistema industrial, utilizada para o domínio sobre os homens e sobre a natureza. A "razão" tornou-se instrumento do poder, sendo o racionalismo inerente às sociedades industriais modernas, à tendência a administração total, à tecnocratização-planificação de todos os setores da vida. Estamos, de acordo com Morin (1984:28), diante do processo inter-retroativo ciência → técnica → sociedade → estado - "ho-



je, a ciência tornou-se uma poderosa e maciça instituição no centro da sociedade, subvencionada, alimentada, controlada pelos poderes econômicos e estatais. (...) A técnica produzida pelas ciências transforma a sociedade, mas também, retroativamente, a sociedade tecnologizada transforma a ciência".

22. Morin (1986:270) faz algumas distinções: a racionalização e o racionalismo são doenças degenerativas da razão, pois creem que o real pode esgotar-se num sistema de idéias, distinguindo-se da racionalidade. "A razão é, na origem, um método baseado no cálculo (RATIO = Cálculo) e na lógica. É esse método de conhecimento que se desenvolve em racionalidade, isto é, numa relação entre as exigências lógicas do espírito e os dados empíricos oriundos do mundo dos fenômenos. A história do pensamento ocidental não é só a história dos desenvolvimentos da racionalidade; é também a das doenças da razão, que são a racionalização, a reificação da razão e a instrumentalização da razão". Assim "o racionalismo é: 1º uma visão do mundo afirmando a concordância perfeita entre o racional (coerência) e a realidade do universo; exclui, portanto, do real o irracional e o arracional; 2º uma ética afirmando que as ações humanas e as sociedades humanas podem e devem ser racionais no seu princípio, na sua conduta, na sua finalidade. A racionalização é a construção de uma visão coerente, totalizante do universo, a partir de dados parciais, de uma visão parcial, ou de um princípio único. Assim, a visão de um só aspecto das coisas (rendimento, eficiência), a explicação em função de um fator único (o econômico ou o político), a crença que os males da humanidade são devidos a uma só causa e a um só tipo de agentes, constituem outras tantas racionalizações" (Morin, 1984:205).

Poderíamos, conceitualmente, diferenciar ciência e tecnologia - para Ladrière (1979:54) enquanto que a ciência teria por objetivo "o progresso do conhecimento", a tecnologia visaria "a transformação da realidade". Nesta perspectiva Ladrière nos mostra que a tecnologia antigamente desenvolvia-se de modo muito lento, sendo então um "saber fazer de ordem prática, desprovida de verdadeira justificação teórica". A tecnologia moderna, ao contrário, evolui num ritmo fantástico, estando intimamente inter-relacionada com a ciência, crescendo cada vez mais a velocidade de aplicação da ciência em tecnologia²³.

Ciência e tecnologia fundiram-se com a civilização industrial, transformando-a numa civilização tecno-industrial. Esta unificação da ciência com a técnica e sua transformação simultânea em força produtiva e ideologia ocorre, esclarece Habermas (1975:317), a partir do final do século XIX, coincidindo com a ascensão do capitalismo regulado pelo Estado. A verdade científica é, na nossa sociedade, uma verdade que exige aplicação, funcional, validada fundamentalmente pela práxis, pela eficiência na transformação do real. De acordo com Bachelard (1978:96) a fenomenologia científica é em essência uma "fenomenotécnica" que "se instrui pelo que constrói - "a ciência suscita um mundo, não mais por uma impulsão mágica imanente à realidade, e sim por uma impulsão racional, imanente ao espírito. Depois de ter formado, nos primeiros esforços do espírito científico, uma razão à imagem do mundo, a atividade espiritual da ciência moderna empenha-se em construir um mundo à imagem da razão". A ciência possui, portanto, um projeto realizante, uma proposta de um poder eficaz sobre as coisas.

O domínio da TÉCNICA revelou ao homem um novo LOGOS - TECNOLOGOS - que reúne em si a "sabedoria" do conhecimento teórico com o "poder" da eficácia histórica. Para Alves (1984a:99) "agora o homem 'deixa o céu para os anjos e os pardais' e se volta para o Deus - 'Logos' científico". A razão construtora modela o KOSMOS pela TÉCNICA. Rejeita o novo LOGOS a empiricidade da PHISIS oferecida imediatamente aos sentidos - "aquilo que é não pode ser verdadeiro". Escreve Marcuse que o mundo em que estamos vivendo, o da "experiência imediata", "deve ser compreendido, transformado e até subvertido para se tornar aquilo que verdadeiramente é", pois para o paradigma instrumental de conhecimento "apenas o racional é

23. Passou-se meio século desde a descoberta de Faraday que um campo magnético móvel poderia provocar um fluxo de elétrons por um fio metálico até o primeiro gerador de eletricidade. Da concepção de Einstein de que matéria é energia até a energia atômica foram 40 anos. Porém, da descoberta da super-condutividade a altas temperaturas em 1986 à sua primeira aplicação prática decorreram apenas seis meses.

real" (Marcuse, 1982:125). Uma nova empiricidade é construída pelo LOGOS da ciência moderna, rejido pela TÉCNE, tornando-se - de acordo com Vaz (1974:56) - "o domínio da verdade verificável da ciência moderna: uma empiricidade intrinsecamente lógica porque estruturalmente matemática. (...) A phisis se edifica então como produto matemático, isto é, operacionalmente inteligível, da técne do homem". A epistemologia moderna torna a matéria estendida e compreensível apenas matematicamente, possibilitando a ação da tecnologia de refazer essa matéria, perdendo a "res extensa" seu caráter de substância independente (Marcuse, 1982:149). A ciência recria o mundo, apresentando-nos uma visão mecânica do mesmo, um universo novo, com leis inteligíveis, sem mistérios, afirmando a posição antropocêntrica de que o homem pode e deve dominar eficazmente tudo! Assim, o projeto da ciência consiste na "objetivação radical da experiência" (conforme Herrero, 1986:239), instaurando a dualidade entre sujeito e objeto em que "o sujeito pode manipular, apropriar-se, analisar, destruir, reconstituir e transformar o objeto conforme seus planos e seus cálculos. Essa objetivação do mundo encontra sua expressão adequada na matematização. É porque a matemática é a ciência das manipulações sobre um objeto qualquer que ela se presta para a representação de um universo totalmente objetivado. É por isso que essa objetivação possibilita um saber eficaz que transforma a 'theoria' em 'tecne', que faz com que todo o saber seja em vista de um poder". O prolongamento técnico da ciência é uma característica inerente à hegemonia da TÉCNE.

A tecnologia, portanto, não é neutra mas, por sua necessidade de eficiência funcional, é geradora de um estilo de vida e de pensar próprios, de uma nova ideologia: a ideologia tecnocrática. Ela cria uma nova realidade e um homem funcional à esta realidade. Numa analogia reveladora do caráter idolátrico da sociedade moderna Alves (1984a:112) coloca que ao invés da produção estar à serviço das necessidades dos indivíduos, o que definiria uma sociedade verdadeiramente humana, "são as necessidades do funcionamento do sistema que irão criar as 'falsas necessidades' de consumo ... E o sistema criou o homem à sua imagem e semelhança e lhe disse: não terás outros deuses diante de mim!".

A racionalidade científica possui internamente um caráter instrumental, em virtude do qual ela está indissolúvelmente associada à TÉCNE, à tecnologia como forma de controle e dominação social. Aqui reside, de acordo com Marcuse (1982:148-154), a essência do pensamento unidimensional e totalitário, o qual, ao considerar o homem e a natureza como coisas, faz com que na transformação dos mesmos não exista quaisquer limites "que não os oferecidos pe-

la realidade bruta da natureza, sua resistência, ainda não vencida, ao conhecimento". Marcuse discorda da afirmação mecanicista de que a evolução do método científico meramente "refleteria" o domínio da técnica na sociedade industrial porque tal tese levaria tanto a conservação da identidade da ciência diferenciada da identidade da tecnologia quanto preservaria a neutralidade essencial de ambas. Isto não é possível porque "a ciência se tornou ela própria tecnológica", possuindo uma compreensão da natureza ajustada a uma era tecnológica - a matéria é mero objeto de manipulação do homem, é um "instrumento que se presta a todos os propósitos e fins". Há uma estreita relação entre o método científico e sua aplicação: ambos estão "sob a mesma lógica de racionalidade e dominação". A ciência não pergunta mais pela essência do real - o que é? - mas sim tem uma ênfase funcional, prática - como? - estabelecendo uma "certeza prática" livre de preocupações com questões que não estejam no seu horizonte operacional.

Este paradigma utilitário do método científico da modernidade favorece uma organização social específica - o a priori tecnológico (a natureza como instrumento per se) "é um a priori político considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as 'criações de autoria do homem' partem de um conjunto social e reingressam nele". Não é possível, portanto, separar este método científico da nossa sociedade industrial moderna, sendo que os processos de quantificação científica e social caminham se interfecundando mutuamente - "enquanto a ciência libertou a natureza de fins inerentes e despojou a matéria de todas as qualidades que não as quantificáveis, a sociedade livrou os homens da hierarquia 'natural' da dependência pessoal, relacionando-os entre si de acordo com qualidades quantificáveis - a saber, como unidades da força de trabalho abstratas, calculáveis em unidade de tempo. (...) A observação e a experimentação, a organização e a coordenação metódicas dos dados, proposições e conclusões nunca prosseguem em espaço teórico não-estruturado e neutro. O projeto de cognição envolve operações sobre o objeto, ou abstração dos objetos que ocorrem num determinado universo da locução e ação. A ciência observa, calcula e teoriza de uma posição do universo. As estrelas que Galileu observou eram as mesmas na antiguidade clássica, mas o universo diferente da locução e da ação - em suma, a realidade social diferente - abriu a nova direção e o novo raio de observação, bem como as possibilidades de ordenar os dados observados. (...) Os princípios da ciência moderna foram uma estrutura apriorística de tal modo que puderam servir de instrumentos conceptuais para um universo de controle produtor automotor; o operacionalismo teórico passou a

corresponder ao operacionalismo prático. O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação dada vez maior do homem pelo homem por meio da dominação da natureza. A razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou para o serviço da razão prática. A fusão resultou benéfica para ambas. Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas como tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura" (ibid.).

O universo da racionalidade instrumental tem a forma social de uma dominação totalitária, a qual não se dá apenas pelo terror mas também pela coordenação técnico-industrial que impede e absorve qualquer oposição que possa mudar o todo, operando através da "manipulação das necessidades", da produção de "necessidades falsas", superimpostas ao indivíduo, que "perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça", sobre as quais os homens não tem nenhum controle pois o "desenvolvimento e a satisfação dessas necessidades são heterônomos", sufocando a consciência de servidão - fundamental para que seja possível a luta pela libertação.

A integração existente na sociedade industrial, a sujeição da população à divisão do trabalho estabelecida é propiciada pelo desenvolvimento tecnológico que institui "formas mais eficazes e mais agradáveis" de controle e coesão social, tornando possível, nas sociedades industrialmente mais desenvolvidas, um aplanamento do contraste e do conflito social porque "o trabalhador e o seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão", "visitam os mesmos pontos pitorescos", "todos leem o mesmo jornal". Isto questiona a noção de alienação pois o mundo objetivo é transformado numa extensão do corpo - "as criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel". O véu tecnológico, através da administração, esconde a reprodução da dominação e desigualdade, da escravidão: "os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas são escravos, porquanto a escravidão é de terminada 'não pela obediência nem pela dureza do trabalho, mas pela condição de coisa' ". O sistema político da sociedade industrial também contribui para a ocultação e reprodução da alienação, transformando a liberdade "em poderoso instrumento de dominação" - "a eleição livre dos senhores não abole os senhores ou os escravos" (ibid.:18-49).

Apesar de Marcuse constatar que a integração social da sociedade tecnológica levou à absorção e cooptação do movimento operário a tal ponto que "toda contradição parece irracional e toda ação contrária impossível", ele não é totalmente pessimista, exer-

gando potencialidades revolucionárias nos empobrecidos e marginalizados (no que aponta para a reflexão que atualmente a Teologia da Libertação faz no terceiro mundo). Ao término de "O Homem Unidimensional" afirma: "contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de por fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não o seja. Sua oposição atinge o sistema de fora para dentro, não sendo, portanto, desviada pelo sistema, é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazê-lo, revela-o como um jogo trapaceado. Quando eles se reúnem e saem às ruas, sem armas, sem proteção, para reivindicar os mais primitivos direitos civis, sabem que enfrentam cães, pedras e bombas, cadeia, campos de concentração e até morte. Sua força está por trás de toda manifestação política para as vítimas da lei e da ordem. O fato de eles começarem a recusar a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período" (ibid.:235).

2.3. A metafísica da modernidade

Kolakowski (1981:65) revela que existe um projeto metafísico oculto na expansão tecnológica da humanidade: a raiz da apropriação tecnológica das coisas reside na busca do homem pela superação da "indiferença do mundo", da qual fugimos e que está presente no sofrimento, na solidão, na dor, na morte - "na agonia e na morte das pessoas mais próximas, o mais doloroso é precisamente que elas se tornem indiferentes com relação a nós".

A cultura tecnológica faz-nos apoderar do mundo "como se fosse uma presa de guerra" - continua Kolakowski - "mas não elimina realmente sua indiferença; o domínio das coisas é apenas aparente, e o sentimento do encontro com a natureza em um intercâmbio mútuo é tão ilusório como o amor de um necrófilo. A natureza obedece apenas em sua indiferença, não em reciprocidade". Apesar do poder da tecnologia sobre as coisas, permanece a inquietude: "o mundo, tão repleto das marcas de nossas intervenções tecnológicas, esse mundo aparentemente humanizado, planejado em todos os detalhes" de repente aparece-nos como um "pesadelo". Por que o atual esmero para com os "enclaves de natureza" que conseguiram sobreviver? Por que o empenho em "salvar da extinção os restos do mundo vegetal e animal, em proteger as montanhas da erosão? Por que vive em nós a nostalgia de um meio primitivo ou simplesmente mais primitivo?" Estranha inversão esta em que as paisagens naturais a-

parecem como paisagens "mais humanas" que um complexo industrial automatizado. O mundo dominado pela tecnologia se torna estranho ao homem devido ao seu caráter inteiramente previsível - "a total previsibilidade é algo por princípio diferente do que experimentamos nos vínculos com as pessoas. Nos encontros com o outro em que conseguimos afrouxar as regras do intercâmbio coisificado e fazer com que se manifeste a espontaneidade" é o caráter imprevisível da conduta que valorizamos e julgamos especificamente humano. "A previsibilidade do outro é uma propriedade das relações coisificadas" (ibid.:67).

A tentativa da violência tecnológica de arrancar a indiferença do mundo físico termina em fracasso pois as coisas que possuímos constituem presa de guerra e não são fruto de um encontro a mistoso - "apropriamo-nos delas sabendo que graças a esta apropriação elas nos obedecerão, porque não significam nada, porque não possuem nenhum sentido genuíno que preceda nossos projetos. Não podemos alcançar, então, o gozo daquela intimidade com as coisas em que os alquimistas acreditavam quando concebiam o mundo como um sistema de signos que, em virtude de suas propriedades significantes, descobriria a entrada de outro mundo oculto, diferente, mais verdadeiro, não acessível diretamente". Para Kolakowski somente com o mito é possível superar o fenômeno da indiferença: "de fato, a experiência da indiferença do mundo nos coloca diante da seguinte alternativa: ou conseguimos superar o alheamento das coisas organizando-as no mito, ou encobrimos essa experiência em um complicado sistema de instituições que desgasta a vida no caráter factual do cotidiano. Com efeito, o mito, religioso ou filosófico, tem a virtude de anular a indiferença do mundo, ao contrário de todas as opções que enumeramos e que não podem superar as qualidades empíricas do mundo: do domínio tecnológico das coisas, das tentativas de apropriação do outro no encontro sexual, da paixão, da propriedade ou do poder" (ibid.:68, 72).

Aquela busca da vida primitiva, do mundo natural, é também observada por Pierre Weil (1987:11-13) naqueles que atingiram o almejado conforto da sociedade industrial, pois agora as doenças de carência são substituídas por males na coluna, o que os leva a sentarem "no chão e dormir sobre colchões pomposamente chamados de ortopédicos", dormindo sobre o duro "como o índio e o pobre. Comem demais, empanturram-se de doces e confeitados, e para evitar o diabete e as doenças do fígado, submetem-se àquilo também pomposamente chamado de orientação 'dietética'. E acabam por comer a mesma coisa ou até menos que o índio e o pobre ... Oferecem-nos um novo tipo de alimento o qual chamamos pomposamente de biológico, orgânico

e integral; em suma, fazem-nos ingerir o pão preto do pobre e o arroz integral do índio. (...) É verdade que alguns reagem contra este estado de coisas: 'retornam à terra', praticam alpinismo, caçam na África, arriscam a vida, um pouco como o pobre e o índio ...".

A associação entre ciência e tecnologia tem seu paradigma no taylorismo²⁴, processo de racionalização que gerou a administração científica do trabalho, onde se visualiza nitidamente o entrelaçamento entre poder e saber. Aqui o processo de trabalho é decomposto cartesianamente em todos os seus movimentos mais simples, os quais são normalizados e rotinizados, permitindo o aprofundamento da divisão do trabalho, o seu controle total pelos tecnocratas e a sua progressiva mecanização. Na gênese esta lógica advém do sistema militar: as técnicas de organização importam-se dos quartéis. "A 'máquina militar' foi o primeiro modelo organizacional do sistema de trabalho de fábrica" (Bartholo Jr., 1986:117). Esta reconstrução do processo de trabalho gerou ferramentas heterônomas, não convencionais (Illich, 1976), sobre as quais não se tem controle, levando a alienação completa do trabalhador, a sua total dominação pela máquina. A intensa especialização derivada desta transformação - que ampliou ainda mais a separação entre trabalho manual e intelectual - tornou o trabalho altamente mutilante, embrutecedor, sendo o homem-operário totalmente castrado na sua criatividade, transformado em mera matéria prima, coisificado. Daí o absurdo denunciado por Camus (s.d.:147-152) da vida operária que todos os dias trabalha numa mesma tarefa inútil e vazia, tal como Sísifo.

A tecnologia moderna é expressão do desejo de conquista do homem moderno sobre o espaço-tempo. A velocidade é um vetor produzido pela tecnologia nesta ambição de dominar o tempo, de eliminá-lo, de prever o futuro conquistando o tempo desconhecido. Na cosmovisão da modernidade "tempo é dinheiro". Trata-se então de racionalizá-lo, maximizá-lo em termos de rendimento (produzir mais de forma mais rápida), de "fazer", eliminando o "esperar". Se trata portanto de "não perder tempo", de emancipar o homem da "ditadura temporal do ritmo de vida 'natural' ", conforme Bartholo Jr. (1986:24). Esta busca da modernidade pela dominação do tempo tem relação direta com o processo de secularização - de acordo com Paul Virilio (Virilio; Lotringer, 1984:122-125) - pois o divino está inscrito na organização do tempo, sendo uma das suas características a eternidade. Esta vontade do homem organizar o tempo, de dominá-lo, encobre o questionamento e a eliminação de Deus, bem como a ambição do homem em substituí-lo buscando a imortalidade.

24. Sobre a gerência científica do trabalho ver Braverman, 1981.

De forma profética ensina Virilio que os homens "estão loucos" pois acreditam que podem "conquistar o tempo". Para ele a guerra está associada com esta conquista do tempo, sendo cada vez mais uma questão de velocidade, de rapidez de decisão de ataque e reação, ocorrendo um deslocamento da geopolítica para a cronopolítica - a principal diferença entre o poder explosivo inventado pelos chineses e a bomba atômica reside em que "agora possuímos vetores de velocidade absoluta, veículos de destruição absoluta". Hoje, na medida em que diminui o tempo de resposta para um ataque surpresa de mísseis atômicos, a decisão de guerra tende a ser eletrônica e não política, o que nos leva ao estado de GUERRA PURA: "não temos mais tempo para a reflexão. O poder da velocidade é 'isso'. A dromocracia é isso. A dromocracia já não está nas mãos dos homens: está nas mãos de instrumentos computadorizados, de máquinas automáticas de resposta, etc. Hoje ainda há um tempo de reação. Ele era de aproximadamente meia hora, em 1961. Para Andropov e Reagan, o prazo de resposta não passava de alguns minutos". A pesquisa militar nos últimos anos voltou-se para as armas laser, as quais produzem raios que movem-se na velocidade da luz, o que significa a aquisição da instantaneidade, a produção da "arma final" com "velocidade absoluta" (ibid.:12, 36, 61).

Qual o significado do fato da primeira máquina de combustão interna ter sido o canhão? Desde o berço nossa civilização é guerreira, belicista, marcada pelo progresso da arte da guerra e da destruição em escalas cada vez mais amplas. De onde advém a energia atômica? E a tecnologia espacial? O fato é que o núcleo da produção científica bem como a maior parte da mesma está voltada para fins militares, constituindo o complexo industrial-científico-militar. Virilio sustenta a hipótese de que a guerra é a fonte da tecnologia, o fator determinante da origem das cidades e das transformações sociais. É bom lembrar que o predomínio da modernidade européia em todo o planeta constitui, antes de tudo, uma realidade militar e política.

Esta epistemologia mutilante e mutiladora tem como pressupostos - complementa Guerreiro Ramos (1981:22) - as crenças de que o homem não é capaz senão do cálculo utilitário e que o mercado é o modelo de organização da vida social. "No entanto hoje em dia a expansão do mercado atingiu um ponto de rendimentos decrescentes, em termos de bem estar humano. A moderna ciência social deveria, portanto, ser reconhecida pelo que é: um credo, e não verdadeira ciência".

A racionalização tem por horizonte uma perspectiva utilitarista-instrumental da vida, adequada a uma cultura que privile-

giou o conhecimento racional em detrimento do intuitivo. Também nisto Habermas e Foucault estão de acordo - na leitura de Rouanet (1987:173) - afirmando que a atual "economia política da verdade" se retém ao discurso científico, provocando uma "atrofia" na razão, limitada hoje ao aspecto cognitivo, enquanto que o "conceito integral de razão abrange também o aspecto normativo, correspondente à esfera da justiça, e o aspecto estético-expressivo".

O culto da deusa razão, entretanto, não ocorreu sem resistências, as quais adviram não apenas da religião mas também de uma corrente de pensamento - o romantismo - que recusou o racionalismo. Isto já está presente em Rousseau (1712-1778), o qual faz a "apologia total do sentimento contraposta à apropriação instrumental da natureza" (Duarte, 1986:32), culminando com Kierkegard (1813-1855) - que considera o homem como "sujeito irreduzível a toda racionalidade" (Morin, 1984:207); Schopenhauer (1788-1860) - "a vida não é 'razoável' ou racional" (ibid.); e Nietzsche, que pressentiu que a ciência "era uma nova deusa e que faria uma aliança com o Leviatã" (Châtelet; Pisier-Kouchner, 1983:30).

3. UNIVERSO (DES) ENCANTADO

"O homem é um ser frágil. Nasce na linguagem, vive no direi
to e morre no mito".

(Illich)

3.1. Do desencantamento do KÓSMOS ...

Com a derrocada da cosmovisão medieval o homem, não possuin
do mais a segurança propiciada pelas crenças e por uma ordenação
divina do KOSMOS, sente-se "perdido", (conforme Koyré, 1963:25) num
mundo "que se tornou incerto", infinito, onde nada é seguro e tudo
é possível. É com este sentimento que Pascal percebeu que o homem,
diante do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, se sen-
te angustiado, cheio de incertezas - "vejo esses medonhos espaços
do universo que me cercam, e encontro-me amarrado a um canto dessa
vastidão, sem que saiba por que estou colocado neste lugar e não
noutro"; "só vejo por toda parte infinidades"; "tudo o que sei é
que devo morrer logo, e contudo o que mais ignoro é essa morte que
não poderei evitar. Assim como não sei de onde venho, não sei para
onde vou: e só sei que, saindo deste mundo, cairei para sempre no
nada, ou nas mãos de um Deus irritado"; "o silêncio eterno desses
espaços infinitos me apavora" (Pascal, "Pensamentos", 1670 - ed.
bras. 1979:86-91). Pascal constata que o mundo visível "é apenas
um traço imperceptível na amplidão da natureza" que nem de modo va
go conhecemos, que a realidade é "uma esfera infinita cujo centro
se encontra em toda a parte e cuja circunferência não se acha em
nenhuma", o que o leva a perguntar: "que é um homem dentro do infi
nito?", "que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infi
nito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo
e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o
fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo
impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde
saiu e o infinito que o envolve" (ibid.:51-52).

As consequências filosóficas da moderna biologia são anali-
sadas por Monod em "O Acaso e a Necessidade", onde conclui consta-
tando a solidão do homem dentro do universo - "é preciso que o ho-
mem acorde, enfim, do seu sonho milenário para descobrir sua total
solidão, sua radical estranheza. Agora sabe que, como um cigano,
está à margem do universo onde deve viver. Universo surdo à sua mú
sica, indiferente tanto às suas esperanças como aos seus sofrimen-
tos ou crimes" (cit. por Prigogine; Stengers, 1984:22).

Também o prêmio nobel de química, Ilya Prigogine e sua cola-
boradora Isabelle Stengers constataam que a ciência clássica ao con

siderar a natureza como uma coisa autômata, morta, submissa e passiva - pois pressupõe a redução e a simplificação do real - provoca o fenômeno do "desencantamento do mundo", a dolorosa descoberta da "estupidez autômata do mundo". Tudo o que a ciência descreve está "irremediavelmente reduzido a um caso de aplicação de leis gerais desprovidas de interesse particular. O que para gerações passadas, havia sido uma fonte de alegria ou de admiração, seca à sua aproximação". Tudo que "a ciência clássica toca, seca e morre. Morre para a diversidade qualitativa, para a singularidade, para tornar-se a simples consequência de uma lei geral". E, concordando com Monod e Koyré, afirmam a situação do homem como estranho no mundo - "é nisto que consiste a tragédia do espírito moderno que desvendou o enigma do Universo, mas apenas para substituí-lo por um outro: o enigma de si próprio" (ibid.:5-39).

O universo se desencantou²⁵ com a revolução científica, a qual, segundo Ramos (1981:8-9), transformou o "pensamento em matemática, qualidades em funções, conceitos em fórmulas, e a verdade em frequências estatísticas de médias. (...) Na perspectiva do Iluminismo, o mundo é escrito em fórmulas matemáticas, e o desconhecimento perde seu transcendente significado clássico".

Na medida em que o utilitarismo passou a comandar tudo, ocorreu uma "enorme revolução no campo dos símbolos" (Alves, 1981). O projeto burguês de incessante acumulação de riqueza exigia um comportamento ativo, agressivo, provocando a negação do homem medieval que, numa atitude passiva e receptiva, "desejava contemplar e compreender". A raiz do fenômeno da secularização está em que o universo religioso é necessariamente um "mundo encantado" que em seu seio abriga "poderes e possibilidades que escapam às nossas capacidades de explicar, manipular, prever", sendo algo que "não pode ser completamente compreendido pelo poder da razão, e nem completamente racionalizado e organizado pelo poder do trabalho.

"Mas como poderia o projeto da burguesia sobreviver num mundo destes, obscurecido por mistérios e anarquizado por imprevistos? Sua intenção era produzir, de forma racional, o crescimento da riqueza. Isto exigia o estabelecimento de um aparato de investigação que produzisse os resultados de que se tinha necessidade. E que instrumento mais livre de pressupostos irracionais religiosos, mais transparente pode existir que a matemática? Linguagem totalmente vazia de mistérios, totalmente dominada pela razão: instrumento ideal para a construção de um mundo também vazio de misté-

25. Weber contribuiu para a difusão da expressão "desencantamento do mundo", a qual teria sido tomada de Schiller (conf. Mills e Gerth in Weber, 1979:68).

rios e dominado pela razão" (ibid.:46-47).

Na conclusão de seu primeiro volume da trilogia "O Método" Morin (1982a:333) também afirma que o universo foi "desencantado e desolado" pela física ocidental: "já não há gênios, nem espíritos, nem almas, nem alma; já não há deuses; há um Deus, em rigor, mas noutra sítio; já não há seres nem existentes, com exceção dos seres vivos, que certamente habitam no universo físico, mas procedem duma outra esfera. A física, de fato, pode definir-se privatimamente: aquilo que não tem vida. A natureza é devolvida aos poetas. A *physis* é devolvida, com o cosmo, aos Gregos".

O fenômeno do desencantamento é gerado pelo projeto da modernidade, cujo núcleo, residindo no LOGOS fundado numa racionalidade utilitária característica da economia de mercado, busca emancipar o homem através da ciência, a qual, pela crítica implacável dos elementos irracionais da sociedade, acaba com todas as ilusões e superstições. Esta razão instrumental supõe uma formalização das relações sociais que exclui a subjetividade, a espontaneidade, a ternura, o transcendente e o sagrado. Aqui o *porquê* é substituído pelo *o que e como produzir*. A exigência de neutralidade-objetividade do método científico elimina a emoção, as fantasias, a imaginação, o mistério, pois a ciência - sublinha Alves (1984a:166) - acredita que "a realidade é um todo contínuo, uniforme, auto-explicativo, que contém dentro de si mesmo as pistas para sua própria inteligibilidade", crê que os sentidos e a razão são instrumentos aptos a "desvendar a trama dos eventos". É tarefa da ciência a "destruição dos mistérios" (Skinner). Não haveria mais, portanto, mistérios, pois pressupõe-se que o mistério é simplesmente o "enigma que ainda não foi desvendado". Assim, esvaziada de todos significados, resta apenas a natureza enquanto massa de matéria manipulável.

Já em 1748 D. Hume afirmava na conclusão da "Investigação sobre o Entendimento Humano" que ao passarmos "em revista as bibliotecas, que desvastação não faremos? Se tomarmos nas mãos um volume qualquer de Teologia ou de Metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: este livro contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número? Não. Contém algum raciocínio experimental sobre questões de fato ou de existência? Não. Fogo para com ele, pois outra coisa não pode encerrar senão sofismas e ilusões" (Hume, 1980:204).

Com a modernidade nasce o cientista e Deus começa a morrer. A proclamação da "fé ateísta" caracteriza a modernidade, pois pela primeira vez na história da humanidade - de acordo com Vaz (1988:

29) - nos encontramos "diante de um ciclo civilizatório que se constitui sem uma referência constitutiva ao sagrado ou a uma esfera primordial que é, ao mesmo tempo, separada e fundante de toda a realidade e é fonte última de legitimação das práticas sociais. Vale dizer que este ateísmo in sensu lato é um outro nome para esse espírito da modernidade que Nietzsche denominou niilismo". Temos, com a revolução científica, uma nova visão do universo marcada pelo processo de secularização, da ausência-morte de Deus. Para Bonhoeffer, escrevendo da prisão nazista em 1944, Deus tornou-se descartável na sociedade moderna - "o movimento que se iniciou no século XIII ... na direção da autonomia do homem ... completou-se, de certa forma, em nossa época. O homem aprendeu a lidar com todas as questões de importância sem recorrer a Deus como uma hipótese funcional ... Cada vez se torna mais evidente que tudo funciona normalmente sem Deus. Já se admite que o conhecimento e a vida são perfeitamente possíveis sem ele. Desde Kant ele foi relegado à esfera para além da experiência" (conf. Alves, ob. cit.:60).

É nesse contexto que emergem as duras negações da religião proclamadas por Feuerbach (1804-1872), Marx, Comte, Nietzsche e Freud (1856-1939). Aos poucos a religião, que nestes primórdios da ciência social ainda tinha um lugar central (o que se constata ainda nas obras de Durkheim e Weber), é deslocada para um lugar periférico, acidental e marginal pertencente ao âmbito secundário da sociologia da religião (conf. Alves, 1986b:cap. VI).

O conflito entre ciência e religião não está restrito aos alvares da ciência moderna, estando ainda presente na medida em que a ciência reivindica para si "a pretensão de possuir o único sentido razoável da experiência humana" (Herrero, 1986:240). Isto está visível tanto no recente texto de Castoriadis sobre a "Instituição da Sociedade e Religião" - onde o autor denuncia que "a instituição heterônoma da sociedade e a religião são de essência idêntica", fornecendo simulacros que impedem o auto-reconhecimento pela sociedade de que suas significações sociais se originam nela própria, devendo por isso serem suprimidas (Castoriadis, 1986:71)²⁶ - quanto na supressão da religião na razão comunicativa elaborada por Habermas (conf. Herrero, ibid.).

3.2. Ao encantamento do LOGOS. A trindade idolátrica.

Assiste-se no pós-guerra à uma recuperação do mito, com muitos trabalhos científicos convergindo tanto para reconhecer "a pre

26. Para uma crítica a este artigo de Castoriadis consultar Vaz (1986a).

sença oculta do mito no âmago do mundo contemporâneo" (Morin, 1987: 145), quanto para aceitá-lo como uma forma de pensar diferente. Diferenciam-se, entretanto, duas correntes que se confrontam, conforme Boff (1979, 220), quanto ao significado dos mitos: a "instauradora" - que afirma a instauração pelo mito dum sentido para a existência pela sua relação com o transcendente, com a vida e a morte. Aqui os nomes mais representativos são Eliade, Jung, Ricoeur e Lévi-Brühl; e a "reduzora" - representada tanto pelos positivistas do século passado e modernos (afirmam o mito como índice de uma mentalidade primitiva que devemos nos libertar) quanto pelos estruturalistas (que tentam reduzir toda a realidade à seus elementos estruturais).

Adorno e Horkheimer (1985:40), na dura crítica que fazem à sociedade moderna em "Dialética do Esclarecimento" (1947), anunciam a presença dos mitos nesta sociedade, a invasão da "esfera profana" pela mitologia - "o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas". Nesta mesma direção Marcuse (1982:33) alerta que a unidimensionalização da sociedade não significa "que as ocupações espirituais, metafísicas e boêmias estejam desaparecendo. Pelo contrário, há bastante promoções do gênero 'Worship together this week', 'Why not try God', Zen, existencialismo e estilos exóticos de vida". Para estes membros da "Escola de Frankfurt", porém, os mitos são uma mistificação, condição primitiva que deverá ser abolida.

Já para Boff e Morin o mito não é algo que pertença à um passado acabado, pois a "nossa faculdade mitógena continuamente produz novos mitos" (Boff, 1979:219), sendo que a sociedade moderna, dissolvendo as antigas mitologias e desencantando o universo, fez ressurgir novas formas de pensamento mitológico (Morin, 1987:156). A idolatria na nossa sociedade é bem mais sutil que nas sociedades do passado, constata Moser e Leers - "os ídolos modernos são bem mais complexos e bem menos visíveis do que o bezerro de ouro fundido pelos judeus no deserto. Conforme o salmista, os deuses antigos não enchergavam nada, não ouviam nada e não sabiam falar (Sl 113, 12-15). Os modernos, no entanto, não têm olhos, mas percebem bem a realidade humana; não tem ouvidos, mas escutam bem a opinião pública; não tem boca, mas sabem manipular as massas. Todos estão

racionalizados com uma capa colorida de plausibilidade e integrados na vida social de tal modo que não é tarefa fácil descobri-los e localizá-los. Muito mais árduo ainda é o trabalho de defender-se contra este tipo de contaminação e diminuir-lhes a força de sedução". Para estes autores os ídolos modernos que nos dão segurança e proteção e aos quais cultuamos são o poder, o dinheiro, a técnica, o prazer e a superioridade (Moser; Leers, 1987:224).

As mitologias atualmente estão presentes, de acordo com Morin (op. cit.:156-165), nos seguintes aspectos da cultura contemporânea: no novo recrudescimento da antiga astrologia; na poesia, a qual mantém viva a antiga cosmologia pois "reencanta o mundo desencantado ... está carregada do Segredo, do Sagrado e do Mistério. Dirige-se para o limite do dizível e do concebível, no 'no man's land' onde as palavras falam do que não pode ser dito e 'traduzem o silêncio' "; na descoberta pela psicanálise da presença inconsciente de uma esfera simbólica-mitológica-mágica; no Estado - Nação que alimenta-se do sacrifício dos seus heróis e transforma sua história em mito; na crença na salvação terrestre através da classe operária (messias redentor), do partido (guia onisciente e infalível) e de uma certeza absoluta (ciência marxista) para resolver os problemas da humanidade ²⁷; na própria razão, ao se tornar uma entidade suprema que se encarrega da salvação do homem.

O mais tenebroso é a sacralização dos objetos de destruição que operam no teatro do apocalipse; os mísseis portadores das ogivas atômicas, fruto por excelência do paradigma de desenvolvimento em vigor, possuem nomes dos antigos deuses - Zeus, Apolo, Poseidon ...

27. Eliade (s.d.:213), ao mostrar que o homem moderno - que se sente e pretende a-religioso - dispõe ainda duma mitologia camuflada e de ritualismos degradados, lembra "a estrutura mitológica do comunismo e o seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrânico, a saber: o papel redentor do Justo (o 'eleito', o 'ungido', o 'inocente', o 'mensageiro'; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram o seu precedente mais exacto no mito da Idade de Ouro que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judeu-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribui ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx retome por sua conta a esperança escatológica judeu-cristã de um fim absoluto da História; separa-se nisso dos outros filósofos historicistas (por exemplo Croce e Ortega y Gasset) para os quais as tensões da história são consubstanciais à condição humana e por conseqüência jamais podem ser completamente abolidas".

A transcendentalidade também está presente no dinheiro, âmo go da sociedade capitalista, meio fetichizado²⁸ que dá acesso à tu do, prometendo a infinitude, decidindo sobre a vida e a morte das pessoas. Não é por casualidade que está inscrito no dólar "in God we trust", reproduzido aqui nos trópicos pelo slogan "nós confiamos em Deus" encontrado em todos os papéis do maior banco privado brasileiro (Bradesco) e pela legenda a pouco colocada no cruzado "Deus seja louvado".

As sociedades industriais-militarizadas que atualmente predominam no planeta (tanto a capitalista quanto a autoproclamada comunista) - juntamente com seus paradigmas tradicionais de explicação do real (no campo das ciências sociais incluímos aqui tanto o pensamento burguês quanto o marxismo) - advém da mesma matriz, a qual, sob a hegemonia do logos unidimensional, está fundada no tri pé do racionalismo, do desenvolvimentismo e do antropocentrismo. Entendemos que esta matriz é profundamente metafísica e seu tripé, no extremo, forma uma trindade idolátrica²⁹, perversa.

3.2.1. Ciência: a nova mitologia

"Não será verdade que toda ciência, no final, se reduz a um tipo de mitologia?"

(De uma carta de Freud à Einstein, em 1932)

Paradoxalmente o extraordinário desenvolvimento da ciência e da tecnologia não provocaram o fim das religiões nem a morte dos mitos, apesar dos reiterados anúncios da "morte de Deus"³⁰, mas, ao inverso, fizeram da própria ciência-tecnologia o grande mito da nossa sociedade industrial. Na busca de extirpar o mito através da razão o homem acabou por mistificar a própria razão (Adorno e Horkheimer, ob. cit.).

28. A análise clássica do fetichismo feita por Marx (1983) está amplamente desenvolvida em Hinkelammert (1983).

29. Idolatria significa aqui o produto duma lógica fetichizante em que alguma coisa, pessoa ou mito se afirma a si mesmo como Deus, se absolutiza e se coloca como o fim do outro, cosificando-o, dominando-o e alienando-o (conf. Dussel, 1986:30).

30. "Bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu os nossos espaços e o nosso tempo" (Alves, 1984a:167).

A ciência substituiu a religião como fator legitimador da ordem instaurada num mundo que se secularizou. Levanta Alves (1984a:85) a hipótese de que a substituição da religião pela ciência é semelhante "à troca de uma mágica fraca por uma mágica forte, de uma mágica destituída de status e progressivamente marginalizada, por uma mágica que dá status e que ocupa o lugar central da sociedade". Vivemos hoje no mundo do mito da ciência misteriosa e todo poderosa, onde "os ciclotrons são como as catedrais, as matemáticas como um canto gregoriano" (cit. por Prigogine; Stengers, 1984:24).

Esta afirmação cartesiana na eficiência da razão e da ciência, fonte de legitimação do poder tecnocrático das sociedades contemporâneas, é profundamente religiosa, estando fundada, segundo Prigogine e Stengers (1984:32-41), na crença mítica de um saber onisciente da ciência clássica, capaz de descobrir a verdade global da natureza, no mito de um mundo simples e passivo. Hoje a ciência (e sua onipotente tecnologia) é a grande magia que a todos faz cina. A teoria transforma-se, portanto, em THEO (Deus) RIA.

Ivan Illich (1976:110-113) nos mostra que a crença cega "nos oráculos dos peritos, que prometem milagres multiplicadores", destrói a confiança no saber do indivíduo comum, considerado "inferior" diante do saber da ciência, "superior", levando o cidadão à abdicar do seu poder em favor do perito, "o único competente". É esta crença que provoca a dependência para com os especialistas, permitindo a gestão tecnocrática da sociedade.

A expulsão da dúvida e a eliminação da fé pela ciência, que as substitui, é uma das características da modernidade para Morin (1986:271), o qual afirma que a deificação da razão é um dos produtos do racionalismo (crença na concordância total entre o racional e o real) - "a reificação da razão aparece quando esta se concebe como substância e essência superior. Abre-se, então, uma porta para a deificação da razão. A deusa Razão governa o mundo, arranca 'homo' à animalidade, ilumina-o com sua Luz ...".

3.2.2. O mito do progresso ilimitado

"Na modernidade, a cultura ocidental faz força para esquecer da morte e viver como se a vida fosse um progresso contínuo e sem fim!"

(J. comblin)

Além da crença na infabilidade do racional temos também, dentro do paradigma de desenvolvimento em vigor, a crença no desenvolvimento material ilimitado (desenvolvimentismo), a qual é mais um

fruto da revolução científica e da dessacralização do social. A modernidade industrial se distingue da sociedade que a antecedeu por sua lógica predatória que, fundada em valores materialistas, ignora os custos culturais e ambientais do progresso econômico-tecnológico.

Esta perspectiva do ilimitado, do infinito, entrou na história através da modernidade, pois a sociedade tradicional, por sua natureza religiosa, estava carregada de tabus e limites. Uma das principais funções da religião é exatamente canalizar o desejo de apropriação, para que ele não induza a violência e inviabilize a vida social, através das proibições (interditos), ritos e mitos, os quais os homens respeitam por meio da vingança divina³¹.

Ora, com a superação da sociedade medieval a natureza perdeu sua aura sagrada. "Céus e Terra não são o poema de um Ser Supremo invisível", não existindo mais nada que impeça a exploração e degradação da natureza, alerta Alves (1981:46-47). Agora a natureza é apenas uma mera "fonte de matérias-primas, entidade bruta, destituída de valor. O respeito pelo rio e pela fonte, que poderia impedir que eles viessem a ser poluídos, o respeito pela floresta, que poderia impedir que ela viesse a ser cortada, o respeito pelo ar e pelo mar, que exigiria que fossem preservados, não tem lugar no universo simbólico instaurado pela burguesia. O seu utilitarismo só conhece o lucro como padrão para a avaliação das coisas. E até mesmo as pessoas perdem seu valor religioso". O que distingue o poder sagrado dos poderes modernos é que, segundo Dupuy (1980:100), estes, por não terem limites, desencadeiam processos sobre os quais "não tem controle, é que 'as leis' às quais eles pretendem obedecer, longe de impor limites, erigem em lei suprema a transgressão de todo limite".

A perspectiva do progresso material infinito desconsidera, absurdamente, as duas leis básicas da termodinâmica³². A primeira, a da conservação da energia, afirma que a quantidade total de energia do universo é constante, enquanto que a segunda, a lei da entropia, trata da degradação da energia, a qual tende progressivamente a se dissipar. Ora, o modo de produção industrial ignora estas leis físicas ao postular que existiria um fluxo aberto e unidirecional que se move entre dois infinitos: enquanto numa ponta haveria quantidades inesgotáveis de recursos e energia, noutra extremidade temos a capacidade ilimitada de absorção de rejeitos (conf.

31. Para uma abordagem deste papel da religião ver Barbé (1985).

32. Sobre as leis da termodinâmica nas ciências sociais ver Samoil (1982) e Caldwell (1979).

Lutzenberger, 1977:4). Garaudy (1981:21) denuncia a insanidade da sociedade industrial - onde o "crescimento é o deus oculto" e a publicidade "sua liturgia demente" - ao ignorar de forma irracional a lei da entropia, que significa exatamente a antítese do progresso ilimitado: "enquanto se limitava unicamente a uma lei física a predizer o esgotamento do sol em quatro bilhões de anos, e a morte de nosso planeta em alguns milhões de anos, a entropia tinha pouca importância aos olhos da história humana; tínhamos a eternidade ou quase, à nossa frente. Contudo, quando o poder de nossas técnicas foi tal, que o homem se tornou um fator geológico no decurso dos anos 60, então a angústia brotou no coração dos mais lúcidos. O erro fundamental e mortal da economia política era o de agir 'como se' o mundo dos homens continuasse a ser o da mecânica de Laplace: um sistema fechado alimentado por fontes inesgotáveis de energia.

"Viu-se que, na escala do poder humano atual, nosso modelo de crescimento acelerava vertiginosamente a entropia; esta não era mais uma lei física, uma lei da longa história das coisas, mas também uma lei econômica, uma lei da curta história dos homens.

"A partir de então, podemos contestar os prazos fixados pelo Clube de Roma; deve, porém, ficar bem claro: o crescimento dos próximos trinta anos, sob a pena de morte da espécie, não pode mais ter a mesma orientação dos últimos trinta anos".

O mito do desenvolvimentismo funda-se numa cosmovisão progressista-otimista da história, a qual foi possibilitada pela certeza absoluta fornecida pela ciência à partir do iluminismo, onde se afirma a evolução mecânica e inevitável para uma ordem social mais humana e melhor. Marx, em especial, defendeu vigorosamente esta visão evolutiva-unilinear da história. Já na "Introdução" de 1857 Marx afirmava que "a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A Economia burguesa fornece a chave da Economia da Antiguidade" (Marx, 1982:17). Também no prefácio à primeira edição de "O Capital" (1867) define ele como objeto da sua investigação as "leis gerais naturais da produção capitalista", essas "tendências que atuam e se impõem com necessidade férrea". Comparando-se então com "o físico que observa processos naturais seja onde eles aparecerem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras, seja fazendo, se possível experimentos", irá Marx analisar o desenvolvimento capitalista do local onde ele é mais nítido, a Inglaterra: "o que eu, nesta obra, me proponho a pesquisar é o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e circulação. Até agora, a sua localiza -

ção clássica é a Inglaterra. Por isto ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica. (...) O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão somente a imagem do seu próprio futuro" (Marx, 1983:12)³³. Percebe-se aqui como as ciências naturais inspiraram à Marx. Não é casual, pois, que a maior contribuição científica do século XIX nas ciências naturais - "A Origem das Espécies" (1859) de Darwin (1809-1882) - se entrelace com a obra de Marx³⁴, causando inclusive inevitáveis comparações: Engels, em discurso pronunciado diante da sepultura de Marx, afirmou que "assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana" (Engels, 1983:355).

3.2.3. O mito do antropocentrismo

"Tudo que acontecer a terra acontecerá aos filhos da terra ... A terra não é do homem; o homem pertence à terra".
(Carta do chefe índio Seattle ao presidente dos EUA, 1854)

Encontramos um terceiro elemento idolátrico da modernidade no antropocentrismo - crença de que o homem está dicotomizado da natureza, colocado acima e fora da mesma. O antropocentrismo surge com a perspectiva humanista do renascimento que desloca o centro dos interesses de Deus para o Homem, substituindo o teocentrismo, sendo expressão desse movimento pendular em que a razão substitui a religião, a ciência se emancipa da teologia, da filosofia e da moral, ocorrendo então uma ruptura na relação contemplativa que o homem tinha diante da natureza.

O homem moderno muda de atitude diante da natureza, dela se emancipando ao não se experimentar a si mesmo como parte da natureza mas agindo "como uma força exterior destinada a dominá-la" - afirma Schumacher (1977:12) - como se houvesse uma "batalha contra a natureza, esquecendo-se que, se ganhar a batalha, estará do lado perdedor". Para Duarte (1983:19) a civilização ocidental se caracteriza por um acentuado antropocentrismo, levando "a um certo des-

33. Deve-se registrar aqui que quando do debate com os narodniki russos sobre a possibilidade do desenvolvimento do socialismo diretamente a partir do mir, da comunidade camponesa russa, Marx relativizou suas eurocêntricas teses. Sobre este debate consultar Rubem C. Fernandes (1982).

34. Em "O Capital" Marx (1984:8), por exemplo, afirma que "Darwin interessou-nos na história da tecnologia natural, na formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção necessários à vida das plantas e dos animais. Não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social?".

prezo ou mesmo desinteresse por todos os outros seres, como se os homens não tivessem qualquer ligação com eles ou como se deles não dependessem".

O antropocentrismo se consolida sob a marca do individualismo possessivo, egocêntrico, que, contraditoriamente, não considera as dimensões humanas do amor, do belo, da gratuidade. O perfil do homem moderno é o modelo estereótipo do homem egoísta, guiado por normas estritamente "econômicas", o qual - segundo Bosquet (1978: 15) - por ter como características "o fato de não consumir o que produz e de não produzir o que consome", nunca se preocupa com "questões de qualidade, utilidade, prazer, beleza, felicidade, liberdade e moral" mas apenas com os aspectos quantitativos e monetarizados.

Russel Means (1981:50-52), líder indígena norte-americano, ao criticar a cultura materialista ocidental-européia que desespiritualizou o universo, demonstra que a arrogância da nossa "civilização" em agir como se estivesse "acima da natureza e de todas as coisas relacionadas, só pode resultar numa total desarmonia", a qual fará ver que "os seres humanos não tem o direito de degradar a Mãe Terra, que existem forças acima de tudo que a mente européia já concebeu". Means observa que a nossa sociedade industrial não sente nenhuma perda com a destruição do planeta, uma vez que para ela "não há nenhuma satisfação em simplesmente observar a maravilha que é uma montanha, um lago ou um povo sendo. Não. A satisfação mede-se em ganhos materiais e então a terra transforma-se em cascalho, o lago transforma-se em escoadouro de uma fábrica e as pessoas são arrebanhadas para serem industrializadas nas usinas de doutrinação que os europeus gostam de chamar de escolas":

3.3. O desencantamento da modernidade e o ressurgimento do sagrado

3.3.1. A degradação da vida

A fragilidade e a irracionalidade do moderno modo de vida está cada vez mais visível, seja pela marginalização de milhões de empobrecidos que vegetam em precárias condições; seja pela experiência totalitária (tanto nas suas vertentes de esquerda - estalinismo, cambodja - quanto de direita - nazismo, fascismo); seja pela vida absurda e insuportável das grandes cidades nas quais emergem tanto a contestação da juventude contra os estreitos e vazios horizontes do estilo mercantil-consumista de viver, quanto a crescente violência; seja pela perspectiva do holocausto nuclear; seja pela crise ecológica-energética planetária, fruto desta civilização industrial que a tudo polui, envenena, degrada.

Esta situação dramática de destruição da vida que se coloca pela primeira vez na história da humanidade numa escala global, tem gerado profundos movimentos sociais³⁵ que questionam a ordem global instituída e o paradigma de desenvolvimento em vigor, além de colocar em cheque a própria concepção de modernidade, fazendo desmoronar a crença no progresso, no moderno, na razão. Fatos recentes tem demonstrado a precariedade dos mitos da sociedade industrial: a tragédia de Bhopal (vazamento de gás tóxico na fábrica da filial da indústria química norte americana Union Carbide na Índia que matou mais de 2.500 pessoas, deixando sequelas em mais 200.000) e vila Socó em 1984; a explosão da nave espacial Challenger, o acidente de Chernobyl (os quais envolveram as tecnologias mais desenvolvidas dos principais impérios do planeta) e o fracasso da expedição ao monte K-2 (ocorrendo a morte da maioria de alguns dos principais alpinistas do mundo, vencidos - vejam só - pela natureza) em 1986; o incrível "acidente" com a bomba de Césio em Goiânia em 1987. Observamos contemporaneamente o declínio da força moral da civilização industrial, o que se revela sob a forma de crise de valores, para o que contribui também o surgimento da AIDS.

O pensamento contemporâneo tradicional tem se mostrado insuficiente e impotente diante da dimensão dos problemas da sociedade industrial moderna. Ocorre que estes problemas estão intimamente interligados e são inter-dependentes, não podendo ser entendidos no âmbito da metodologia cartesiana das fragmentadas disciplinas acadêmicas atuais que pouco intercomunicam-se³⁶.

Com muita sensibilidade Vila Nova (1984:66-67) percebeu que o ocidente chegou a um estado de desencanto da razão, pois em nome

35. A irrupção de novos sujeitos sociais no cenário político que se observa desde a década de sessenta - a explosão do movimento estudantil, os movimentos feministas, raciais, dos moradores das periferias urbanas, dos sem terra, hippie e de contra-cultura, ecológico, pacifista, as comunidades eclesiais de base ... - está colocando em gestação uma nova compreensão da política e da sociedade. Sobre a discussão dos novos movimentos sociais ver Scherer-Warren; Krischke (1987).

36. Podemos falar, particularmente, do desencanto do socialismo real e do marxismo, uma vez que este entra em profunda crise tanto como modelo explicativo da sociedade quanto como referencial normativo para sua transformação, devido ao questionamento do socialismo real e dos postulados clássicos da práxis revolucionária, e também pela sua não adequação para explicar a complexidade do capitalismo atual (especialmente o capitalismo periférico) e da presente crise civilizatória (em especial a crise ecológica, conf. Viola, 1987:6). Sobre a crise do marxismo consultar Colletti (1983); Anderson (1984) e Merquior (1987).

da eficiência da mesma se destruiu grande parte da fauna e da flora do planeta, provocando a crescente crise ambiental; se impõe "planos econômicos, cruéis e desumanos à vasta legião dos cidadãos sem voz"; "não é em nome de uma suposta racionalidade econômica que o Fundo Monetário Internacional tem imposto alterações econômicas de largo e mais que danoso alcance às populações das nações pobres?".

3.3.2. O ressurgimento do sagrado

Nesta explosão do paradigma civilizatório atual ocorre de forma cada vez mais acelerada um ressurgimento do sagrado. Por um lado estamos assistindo no século XX à uma ruptura dos dogmas positivistas e à um retorno do mistério pela própria reflexão contemporânea.

Prigogine e Stengers (1984:25) falam que ocorre contemporaneamente no seio da ciência, particularmente da químico-biologia, um processo de reencantamento. A partir da termodinâmica descobriu-se o fenômeno da auto-organização espontânea, que o acaso é irreduzível e não permite a previsibilidade com segurança da natureza, tornando-a intrinsecamente instável. No momento em que as ciências matemáticas da natureza "descobrem os problemas da complexidade e do devenir, se tornam igualmente capazes de compreender algo do significado de certas questões expressas pelos mitos, religiões e filosofias; capazes também de melhor avaliar a natureza dos problemas próprios das ciências cujo objeto é o homem e as sociedades humanas". Doravante as ciências da natureza estão abertas ao diálogo, numa atitude de escuta poética "com uma natureza que não pode ser dominada mediante um golpe de vista teórico", "com um mundo aberto ao qual pertencemos e em cuja construção colaboramos". A metamorfose das ciências contemporâneas está nos levando a compreender "a significação e inteligência dos saberes e de práticas antigas", está trazendo uma nova concepção do mundo, exigindo "uma nova aliança" entre o homem e a natureza. E concluem "A Nova Aliança" afirmando que a "antiga aliança animista está bem morta. ... Está bem morto o mundo finalizado, estático e harmonioso que a revolução copernicana destruiu quando lançou a Terra nos espaços infinitos. Mas o nosso mundo também não é o da 'aliança moderna'. Não é o mundo silencioso e monótono, abandonado pelos antigos encantamentos, o mundo relógio sobre o qual recebêramos jurisdição. A natureza não foi feita para nós, e não foi entregue à nossa vontade. ... O saber científico pode descobrir-se hoje simultaneamente como 'escuta poética' da natureza e processo natural nela, processo aberto, produtivo e inventivo. Chegou o tempo de novas alianças, des

de sempre firmadas, durante muito tempo ignoradas, entre a história dos homens, de suas sociedades, de seus saberes, e a aventura exploradora da natureza" (ibid.:209-226).

Também Fritjof Capra (1983) no já clássico livro "O Tao da Física" traça um paralelo entre a moderna física atômica e a milenar cosmovisão mística oriental, sugerindo que a experiência mística é necessária para a compreensão da natureza profunda da vida, que é necessário interagir a intuição mística e a análise científica.

Trabalhando a partir da filosofia e da ciência política Garaudy (1981:245) defende o encontro entre profetismo e política, revolução e fé, afirmando que fé e política "sempre estiveram estreitamente unidos nas grandes mutações históricas". Quando a natureza transcendental do homem é esquecida a "política e a economia se tornam tecnocráticas", a "ciência torna-se cientismo" e "a fé torna-se integrista". Para Garaudy o crescimento não é um problema apenas econômico ou político, mas essencialmente religioso pois coloca em jogo "o sentido e as finalidades de nossa vida, a possibilidade de viver de modo diferente, isto é, de romper com todo um sistema de relações sociais e transcendê-lo" (ibid.:24-27).

Herman Daly (1984:23), num trabalho inovador, mostra que existe um espectro contínuo que vai dos meios fundamentais ao fim supremo, passando pelos meios e fins intermediários. A economia hoje é uma ciência que ocupa uma posição no meio daquela escala, relacionada apenas com os meios e fins intermediários, o que significa que os "limites absolutos estão ausentes do paradigma econômico". Ora, como a sociedade inevitavelmente se depara com limites absolutos, a ciência econômica deveria estar compatibilizada com os fins supremos (tradicionalmente o domínio da religião) e com os meios fundamentais (reconhecendo o limite físico-ecológico) porque, em sentido amplo, "o problema econômico último da humanidade é o de usar sabiamente os meios fundamentais em serviço do Fim Supremo".

Estudando os sistemas vivos a partir da biologia e bioquímica Maturana e Varela fundaram o conceito de "autopoiese": capacidade de auto-produzir-se de modo permanente, que constitui a propriedade central dos sistemas vivos (quaisquer coisas vivas, dos protozoários às sequóias) - "o conhecimento bioquímico atual nos permite descrever os sistemas vivos como sistemas que produzem a si próprios, que geram e especificam seus próprios limites" (Maturana, 1987:32). Morin (1982b:101), reconhecendo o valor da contribuição

de Maturana e Varela, nos esclarece da importância deste novo paradigma que emerge, paradoxalmente, da tentativa da biologia molecular de reduzir os processos vivos à processos físico-químicos, na qual se descobre "o mistério da auto-organização", "a espantosa autonomia organizacional da vida celular e nos faz aceder à idéia dum organização que se organiza a si mesma ou auto-organização. É a tentativa que aniquila toda a idéia de autonomia da matéria viva que nos faz descobrir a autonomia da máquina viva. É a procura da simplicidade elementar que nos conduz a uma complexidade fundamental".

Ao buscar articular as ciências da natureza com as antropossociais num novo método trans-disciplinar que reconheça a bio-antropo-sociológica marca do conhecimento, Morin (1982a:350) reconhecerá a complexidade e o mistério do universo - "a complexidade é um progresso do conhecimento que traz o desconhecido e o mistério. O mistério não é apenas privativo, mas liberta-nos de toda a racionalização delirante que pretende reduzir o real à idéia, e traz-nos, sob a forma de poesia, a mensagem do inconcebível". Hoje não podemos mais "atribuir as ilusões e os erros somente aos mitos, crenças e religiões" pois no nosso século "o mito tomou a forma da Razão, a ideologia camuflou-se em Ciência, a Salvação assumiu forma política dizendo-se verificada pelas Leis da História". Descobrimos hoje a mancha cega da razão, pois ela está sujeita à forças cegas, sendo cega quanto à si mesma.

Para Morin ocorre uma crise dos fundamentos do conhecimento, começando na filosofia com o esforço dos positivistas lógicos de "acabar com a metafísica" e transformar a filosofia em ciência. A escola de Viena, partindo dos dois fundamentos seguros do conhecimento científico - da crença que a objetividade dos enunciados científicos era assegurada pela objetividade estabelecida pelas verificações empíricas e pela coerência lógica das teorias - pensava poder fundamentar a certeza científica. Porém, esta pretensão desabou com a descoberta da "ausência de fundamentos absolutos". Popper, ao transformar o conceito de ciência - "que deixou de ser sinônimo de certeza para se tornar sinônimo de incerteza" - tornou-se "o artesão capital desta evolução". Para Popper a "objetividade dos enunciados científicos reside no fato de poderem ser intersubjetivamente submetidos a testes", necessitando para serem reconhecidos o consenso da "comunidade científica" quanto as regras do jogo científico e até quanto ao que seja ciência. Assim Popper demonstrou que a "verificação" não bastava para assegurar a verdade de uma teoria científica. "Por outro lado, o teorema de Gödel esta

belecia a indecidibilidade lógica no seio dos sistemas formalizados complexos. A partir daí, nem a verificação empírica nem a verificação lógica são suficientes para estabelecer um fundamento certo para o conhecimento" (Morin, 1987:18). A epistemologia contemporânea reconhece que "há não-cientificidade no seio das teorias científicas" - é novamente Popper que, embora procure "desesperadamente a demarcação entre a ciência e a não-ciência", irá constatar a presença de "postulados metafísicos e preconceitos no seio das teorias científicas" (Morin, 1984:17).

Por outro lado, os progressos da física (a ciência "mais avançada"), nos aproximam "de um desconhecido que desafia os nossos conceitos, a nossa lógica, a nossa inteligência, e põem-nos o problema do incognoscível" (Morin, 1987:13). É o próprio real que entra em crise com a física quântica, pois sua substância material, a partícula - tijolo elementar do universo - desagregou-se: a sua identidade é puro caos, dividindo-se entre o estatuto de corpúsculo e o de onda; a sua substância dissolveu-se, e o elemento estável tornou-se "acontecimento aleatório", não tendo "localização fixa e inequívoca no tempo e no espaço". Esta desordem microfísica é uma "desordem constitucional", fazendo parte necessariamente de toda PHYSIS. E isto é um enigma: "a desordem é uma desordem que, em vez de degradar, faz existir". Simultaneamente, num nível macro-físico, a ordem impecável do universo dá lugar a uma incerta e também enigmática combinação de ordem, desordem, organização - "a grande revolução não foi descobrir que o universo se estende até distâncias incríveis e que contém os mais estranhos corpos estelares: mas que a sua extensão corresponde a uma expansão, que esta expansão é uma dispersão, que esta dispersão é, talvez, de origem explosiva". O que maravilha é esta "transformação genésica do caos em logos. (...) Assim, physis, cosmo e caos já não podem ser dissociados. Estão sempre co-presentes uns em relação aos outros. (...) O caos está fora da nossa inteligibilidade lógica (...) nenhuma unidade dos contrários, nenhuma dialética poderá esgotar o mistério do caos, ou seja, duma só vez, o mistério da relação genésica/genérica de Caos a Logos" (Morin, 1982a:42, 62).

Também duma forma paradoxal os problemas éticos retornam com o desenvolvimento tecnológico contemporâneo, principalmente pelos progressos na medicina, na discussão sobre o direito de morrer, com os novos métodos anticoncepcionais e abortivos, na biogenética, no debate quanto ao não pagamento da dívida externa, quanto ao uso da energia nuclear e sobre o direito à informação (decorrente da informatização da sociedade).

Mistério, inconcebível, acaso ... atributos de Deus. Assis-
timos à um retorno do sagrado dentro da própria razão científica ,
no centro e não nas margens do modelo civilizatório atual, contra-
rriando todas as previsões.

O retorno do sagrado também ocorre sob a forma de grandes
forças sociais, sendo o leque muito amplo, indo do aiatolá Komeiny
à teologia da libertação. Nossa época é extremamente supersticiosa,
marcada pelo surgimento de centenas de seitas onde as pessoas pro-
curam favores imediatos ligados à sua sobrevivência material. Nazá-
rio (1987:38) chega a afirmar que estamos numa "nova idade média",
numa sociedade "escravizada pela mídia e pela publicidade, que tem
absoluto controle sobre as massas. (...) A fome e a peste (AIDS)
estão crescendo no mundo, enquanto ideologias petrificadas escravi-
zam o homem mentalmente. (...) Os grupos de risco da AIDS são se-
gregados e ameaçados tais como os leprosos na idade média".

Gómez de Souza (1986), num texto já clássico sobre o ressur-
gimento do sagrado, aponta que os momentos de crise civilizatória
são normalmente acompanhados "por um florescimento de experiências
religiosas as mais estranhas e inesperadas". Atualmente esta recupe-
ração do religioso ocorre tanto no mundo capitalista quanto no so-
cialista, levando Souza a questionar se "tanto o capitalismo da
mercadoria e do lucro quanto o 'socialismo real' das competições de
produtividade não tendem a reduzir, como irmãos siameses, o homem
a um feixe de relações de produção?" É isto o que está sendo ques-
tionado pela dimensão religiosa, a qual poderá ser um instrumento
para a libertação desse homem "reduzido a um de seus aspectos, em-
pobrecido em suas potencialidades", possibilitando descobrir tam-
bém que a natureza não é passiva, destinada à "ser dominada pelo
homem através do trabalho, mas que o planeta e o cosmos inteiro,
numa pulsação de toda a natureza, estão carregados de vida, de
criação e de mistério". Para Souza estaríamos na alvorada de "uma
era 'aquariana' cheia de promessas, novamente repovoada pelo sagra-
do" que surge na dimensão de um "sagrado realmente universal", ade-
quado ao "homem planetário" que está emergindo conforme Roszak
(1985) e Balducci (1985). Buscando pontos comuns entre as caminha-
das do povo crente e oprimido na América Latina que se expressa na
teologia da libertação, e a contracultura que nasce dos movimentos
ecologistas, pacifistas e feministas do primeiro mundo, procura Gó-
mez de Souza - seguindo os passos de Balducci - eliminar todas as
barreiras que ainda separam o homem da reconciliação com o homem,
particularmente entre os crentes: para os cristãos, afirma, resta
o desafio de compreender que "Jesus de Nazaré não pretendeu acres-

centar uma nova religião ao lado das outras mas, pelo contrário, quis derrubar todas as barreiras que impedem o homem de ser irmão do outro homem e, principalmente, do homem mais diferente e mais desprezado" (ibid.:13-15).

Dialogando com este texto de Souza e, mais amplamente, com os sociólogos da religião que consideram o fenômeno do "ressurgimento do sagrado" como expressão do anúncio do fim do milênio, colocará Vaz (1988:44) uma questão chave: qual é o sagrado que ressurge? Pensa ele que não se deve descartar a hipótese à ser melhor investigada de que, ante o recuo do sagrado tradicional pela investida da modernidade, emergiu "um novo tipo de Sagrado capaz de conviver com os padrões civilizatórios da modernidade, mesmo aparentemente contestando-os". Não estaria havendo então uma "secularização em declínio" porque o novo sagrado apresenta-se como um "Sagrado compensador" dos desgastes do indivíduo egocêntrico, o que é muito diferente do sagrado antigo, "instituidor", que não apenas "definia o lugar do profano no universo simbólico da sociedade", como também instituía-o e legitimava-o.

Limitando sua reflexão à esfera do sagrado cristão, lembra Vaz (1986b) que com o "fim do paganismo" e a ascensão do cristianismo como elemento hegemônico na cultura ocidental, não se constituiu "um espaço simbólico homólogo ao espaço do sagrado antigo": apesar de ter assimilado a filosofia grega, "o Cristianismo operou uma ruptura radical na esfera do sagrado, ao separar o Sagrado do Estado, que perde então seus predicados divinos". Aqui adverte Vaz contra "as nuvens que anunciam o fim do milênio como paroxismo da crise das sociedades ocidentais, trazendo no seu bojo o apelo a utopias político-religiosas ou a poderosa sedução de novos mitos milenaristas". Questionando claramente setores da teologia da libertação ("algumas alas avançadas da inteligência e da militância cristãs") que aceitam um "sagrado que tenta transfundir-se no político e, mais ainda, na indisfarçável simpatia com que olham a arcaica ressacralização do político em curso nos estados do socialismo autoritário", receia Vaz não apenas de um "retorno" do sagrado, mas, mais exatamente, de um retorno "pré-moderno e, mesmo, do pré-cristão".

Percebemos este crescimento do fundamentalismo - que se traduz numa prática de intolerância fanática, sendo uma expressão profundamente irracional, de total loucura - para o qual Vaz nos alerta, presente tanto nas alas mais radicais dos setores pastorais

progressistas³⁷ - principalmente em suas extremadas posições anti-intelectualistas - quanto no fenômeno da revolução islâmica do Irã e no movimento da "maioria moral" que apoiou a política de Reagan nos Estados Unidos.

3.3.3. Ecologia e religião: uma reflexão

Lembramos aqui, particularmente, que também no pensamento ecológico - e de modo geral em todo movimento contracultural alternativo, que surgem em resposta à decadência da sociedade contemporânea - está presente um reavivamento do sagrado. Isto está nítido em Capra (1986:403), uma das principais expressões do emergente paradigma ecológico, o qual reconhece "a essência espiritual da visão ecológica"; que a ecologia, apesar de apoiada pela moderna ciência, tem raízes numa percepção da realidade que transcende a ciência e "atinge a consciência intuitiva e religiosa". Quando compreendermos o homem a partir da sua vinculação ao cosmo, "torna-se claro que a consciência ecológica é verdadeiramente espiritual". A estrutura filosófica-espiritual da ecologia não é inteiramente nova, já tendo se expressado no taoísmo (que "oferece uma das mais profundas e belas expressões de sabedoria ecológica"), Heráclito e em São Francisco de Assis.

Fazemos eco das preocupações de Vaz quanto ao ressurgimento do sagrado, mas aplicadas agora ao movimento ecológico, tendo presente especificamente as obras de Lutzenberger, reconhecidamente pioneiro e um dos principais defensores da causa ecológica no Brasil. As intuições que aqui faremos quanto à sua obra escrita de modo algum à invalidam, pois não é nossa intenção denegri-la ou atingir sua prática ambientalista que tanto tem contribuído para minimizar a destruição da natureza em nosso país. Entretanto, queremos com estas intuições apontar os limites dos seus textos e captar as tendências extremadas que neles se esboçam, principalmente quanto a relação entre ecologia e o sagrado.

Partindo da crítica à ciência e à falsa religião do progresso - "a religião da Sociedade de Consumo, a 'religião do progresso', mesmo quando se crê fundamentada na verdade objetiva da Ciência, é uma falsa religião" - e da compreensão de que a religião é necessária como mecanismo de controle que produz o equilíbrio social (Lutzenberger, 1976:18), busca Lutzenberger reverter a dessacralização da natureza e restabelecer a unidade do homem com a mesma - "fundamentalmente, necessitamos inverter a dessacralização da

37. Paulo Botas (1984), no seu crítico texto " 'Sou do PT porque é o partido que está no plano de Deus'", critica a messianização do PT pelos agentes de pastoral.

Natureza. Nossa cultura atual alicerça-se num erro filosófico que remonta aos tempos bíblicos. Enquanto que no idioma hindu não existe palavra para designar o que chamamos de 'profano', para o silvícola animista tudo é sagrado e para o budista Deus e Natureza são a mesma coisa, nós, na cultura ocidental, fazemos questão de excluir de nossa ética tudo o que não se relaciona com o Homem" (i-bid.:80).

A luta messiânica de Lutz para salvar a natureza faz com que, progressivamente, a ecologia se afirme para ele como uma nova religião, a verdadeira. Em seu último trabalho ele apresenta um novo conceito para substituir e ampliar o conceito de ecosfera: GAIA, que era como os gregos chamavam a deusa Terra: "a ecosfera não é um simples sistema homeostático, automático, químico-mecânico. O planeta Terra é um ser vivo, um ente vivo com identidade própria, o único de sua espécie que conhecemos. (...) Um ser vivo tão destacado merece nome próprio. O nome GAIA (...) Em GAIA não há passageiros, tudo é e todos somos GAIA". O homem moderno, porém, está "contrariando os desígnios de GAIA" (Lutzenberger, 1986:23-26, grifo nosso).

A hipótese GAIA - que quer originalmente significar, conforme a formulação inicial de Lovelock e Margulis, que o planeta é um todo complexo e inter-dependente, com propriedades homeostáticas de eco-auto-organização - tem uma ressonância panteísta, uma natureza cültica. GAIA é uma imagem evidentemente religiosa que cultua a deusa Terra, "mãe da vida", na qual reside, de acordo com Capra (ob. cit.:406) a afinidade entre a ecologia e a "espiritualidade feminista".

Lutzenberger pode ser visto como uma espécie de profeta, possuído por uma visão-prática messiânica, com todos os consequentes riscos da cegueira do fanatismo. Percebemos isto ao constatar que Lutz, apesar da sua extrema sensibilidade e reverência para com a natureza (ao ponto de se comover com o galho quebrado de uma árvore) - virtude profundamente louvável! - demonstra, por outro lado, extrema miopia para com os pobres, ao não se indignar com o fato das pessoas catarem lixo - o que ele inclusive propõe como forma de sobrevivência (Lutzenberger, 1985a:51). Assim ele acaba tratando a natureza como fetiche, colocando-a no lugar de Deus, fazendo do jardim o seu altar.

Esta preocupação com o crescimento de posturas fundamentalistas, particularmente dentro do movimento ecológico, também é elaborada por Illich (1981:191-196), o qual mostra inicialmente que os mitos nas sociedades pré-industriais limitavam a loucura dos so

nhos, constituindo num fator chave para a sobrevivência humana. Porém, na sociedade industrial, onde ocorre o eclipse do mito - onde "o mito não os ilumina mais, o tabu não os enquadra mais e a ética não os refreia mais" - os homens precisam limitar politicamente o crescimento industrial, precisam "aprender a dominar politicamente seus sonhos de avidez, inveja, preguiça". Critica aqui Illich a sacralização da ecologia, a aspiração da ecologia em ditar normas e limites à ação humana, uma "ideologia que seria apenas versão pseudo-científica da antiga sacralização da natureza". Se para permanecer humano é necessário uma dimensão normativa, um pensamento ético, esta dimensão não pode mais ser fruto da invocação do sagrado: "o recurso à fé decerto forneceria uma escapatória aos crentes, mas não poderia fundar um imperativo moral já que a fé ou se tem ou não se tem. O crente não pode desaprovar o não crente por não tê-la. Não é necessário, não é provavelmente viável e não é certamente produtivo fundar a limitação das sociedades industriais sobre um sistema partilhado de dogmas ecológicos para cuja observância, no interesse geral, seria necessário um poder policial". Para Illich somente a luta política por autonomia, "pelo direito à intensidade do ato produtivo pessoal", somente um acordo político é capaz de "garantir igualitariamente a autonomia do homem pós-industrial", permitindo "a determinação dos limites com os quais se deve ocupar a atividade humana".

Não estará ocorrendo um amplo fenômeno de "encantamento da ecologia" agora que a modernidade se desencanta? É importante ter lucidez aqui porque a relação entre ecologia e religião é complexa, sendo semelhante a problemática relação entre fé e política. Não se trata de separá-las nem de opor uma à outra. Entendemos que ecologia e religião devem estar sempre em tensão, mas nunca se confundir, o que seria muito perigoso nestes momentos de crise ecológica. Entendemos que esta confusão alimenta a corrente eco-fundamentalista, uma das quatro componentes do movimento ecologista mundial na descrição de Viola (1987:10).

3.4. Transcendente: dimensão constitutiva da vida

Constatamos a crise do utopismo do progresso material ilimitado. Entretanto, este desencanto crescente com o atual modelo civilizatório racionalista-materialista, na medida em que não gera alternativas, generaliza um sentimento de descrença, de falta de perspectivas, de pessimismo. Isto se constata, segundo Vila Nova (1984:71-73), no fato de que o século XX não tem gerado grandes utopias como o século XIX, pelo contrário. Até a utopia do comunismo marxista "já não possui o apelo romântico" que tinha quando ge-

rada no século passado. Também o existencialismo, "fruto da perplexidade e do ceticismo" se esgota impotente diante do absurdo, não tendo "condições de fornecer a base a nenhuma utopia ou programação". No campo da literatura de ficção é preocupante que o nosso século esteja "repleto de utopias negativas, pessimistas, antiutopias ou cacotopias (...), das quais as mais notáveis são Admirável Mundo Novo, de Aldous Huxley, e 1984, de George Orwell".

Partindo da compreensão de que a utopia são todas as idéias que, transcendendo a realidade, possuem um efeito de transformação sobre a ordem existente, Mannheim (1976:216) - rejeitando, portanto, o rótulo que os representantes do status quo dão ao termo utópico de idéia irrealizável - mostra que na situação contemporânea o elemento utópico está sendo aniquilado. Alerta ele que sem esta energia utópica a sociedade tende a "esterilidade", a eliminar o "próprio conteúdo da vida", a "decomposição da vontade humana": "a desaparecimento da utopia ocasiona um estado de coisas em que o próprio homem se transforma em coisa. (...) O homem perderia, com o abandono das utopias, a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la" (ibid.:285).

Isto que Mannheim apenas prenuncia já é uma realidade hoje constatada por Ellul (1985:250-280), o qual mostra que ao final do século XX as condições objetivas propiciadas pela automatização-informatização permitem a realização do sonho milenar de libertação da humanidade da exploração-alienação. Porém, falta-nos agora a "vontade revolucionária", o que nos coloca diante da paradoxal conjuntura de que "antes de 1900, houve uma vontade revolucionária (...) mas faltavam totalmente os meios, não para 'tomar o poder', mas para fazer existir uma sociedade que permanecesse coerente e na qual os elementos fossem compatíveis sem hierarquia, sem autoritarismo organizador (...). Atualmente, a situação se inverteu: temos os meios de uma sociedade 'convivial', de uma sociedade ao mesmo tempo coerente, complexa e não-opressiva, não-alienante. Mas para chegar a isso é preciso uma vontade revolucionária capaz de se arriscar a tudo, e ninguém quer arriscar-se a nada". Aponta Ellul a necessidade duma revolução cultural que redescubra as motivações espirituais que o homem precisa para seguir o caminho revolucionário: "são necessárias motivações que sejam essenciais, radicais e uma segurança que ultrapassem as da história ou da teoria. Pois o existencial nessa questão é estreitamente integrado ao estrutural. O socialismo moderno não mais me parece capaz de fornecer ao homem tal audácia. A Ciência nos retém na outra margem. Não há mais moral". E, audaciosamente, afirma Ellul que o "ponto de apoio imutável" de que precisamos e que fornecerá paixão, vontade e desejo de

mudança, reside na fé em Jesus Cristo.

Entendemos que a utopia - e não o utopismo - como ideal de construção duma sociedade melhor, como projeto alternativo de ordem social, é imprescindível, pois ela atua tanto quanto elemento de crítica da sociedade existente, quanto fator de dinamismo e mudança social, sendo fonte do ímpeto para mudar³⁸. Sem desejo, sem utopia, não há possibilidade de lutar pela superação da alienação. A formação da consciência social engajada não resulta simplesmente da apreensão racional dos problemas sociais, mas exige, para que se efetive, um projeto de sociedade alternativa, uma utopia. A extrema racionalização das ciências sociais tem revelado sua pobreza para a compreensão e sua impotência para superação dos nossos problemas sociais. Para enfrentar estes problemas precisamos acreditar numa utopia, afirma Vila Nova (1984:74): "uma sociedade não depende apenas do seu passado, nem do seu presente, mas, também, do seu futuro: do que os homens acreditam como desejável, como o melhor, o mais humano e justo para o seu futuro enquanto coletividade".

Precisamos duma nova forma de pensar que resgate a utopia, que contenha uma dimensão ética, que pressuponha os valores vitais da felicidade e da solidariedade (inclusive para com as futuras gerações), que considere os julgamentos éticos - apontados por Marcuse (1982:14) como necessários para a construção da "teoria crítica" como novo paradigma de conhecimento - de que "a vida humana vale a pena ser vivida", e que na sociedade "existem possibilidades específicas de melhorar a vida humana e modos e meios específicos de realizar essas possibilidades".

Nisbet (1985), em seu grande mapeamento da "História da Idéia de Progresso" - mostrando que sua origem radica na fascinação que os gregos tinham pelo conhecimento, e que nela reside a fonte da criatividade da humanidade, nela todas as culturas encontram a base tanto para os ideais de liberdade e justiça quanto para o racismo e o poder absoluto (pois a mentalidade utópica, no desejo de construir a utopia muitas vezes aceita caminhos despóticos) - chama a atenção para o fenômeno que ocorre hoje do decréscimo na idéia de progresso manifesto tanto na crescente deterioração da confiança pública na ciência-tecnologia, quanto na perda de confiança no conhecimento por parte dos próprios pesquisadores. A descrença e a dúvida - que segundo Nisbet, 1985:327, 17), tiveram seus primeiros profetas a partir do século XIX com Tocqueville, Burck-

38. Sobre a utopia na sociedade contemporânea consultar ainda Desroche (1985); Scherer-Warren (1987) e Souza (1987).

hardt, Nietzsche, Schopenhauer, Weber, Sorel, Inge e Spengler, os quais foram uma minoria em sua época - é agora a marca do século XX, com o ceticismo e o desespero se apoderando da literatura (já nos anos 20 com Elliott, Joyce, Poud e Kafka), arte, filosofia, teologia e do conhecimento científico. Isto se manifesta também na "morte do passado", espaço sagrado para toda civilização criativa - "sem o passado representado pelo ritual, pela tradição e pela memória não pode haver raízes e os seres humanos estão condenados a uma forma de isolamento no tempo que se torna facilmente auto-destrutiva". O passado é vital para a idéia de progresso, pois esta "é a síntese do passado e a profecia do futuro".

A idéia de progresso significa, para Nisbet (ibid.:360, 20), fundamentalmente esperança, tendo raízes espirituais, revelando a existência de um profundo relacionamento entre religião e progresso - "foi a crença no sagrado e no mitológico que, no início da história ocidental, tornou possível a crença e a assimilação das idéias da época, a história e o desenvolvimento e tanto o progresso como o regresso. Somente confiando na existência de um poder divino é que era possível a confiança a respeito do desígnio ou do modelo no mundo e na história do mundo. (...) As molas da ação humana, da força de vontade e da ambição residem na maioria das vezes em crenças sobre o universo, o mundo, a sociedade e o homem que desafiam os cálculos racionais e diferem em grande parte dos instintos físicos e psicológicos. Essas molas são constituídas pelo que chamamos de dogmas. A palavra vem de raízes gregas com o significado literal de 'parece bom'. Como Tocqueville escreveu: 'nenhuma sociedade pode prosperar, nenhuma sociedade pode existir' sem dogma. (...) A idéia do progresso lento, gradual, inexorável da humanidade em direção a uma condição superior de conhecimento, cultura e moral é um dogma".

Na conclusão de sua vasta obra Nisbet (ibid.:359-360) relaciona a deterioração da idéia de progresso com o atual processo de secularização, de esgotamento da religião: "por trás da morte do passado, do abandono, do orgulho ocidental na civilização, do decréscimo da fé no crescimento econômico e nas obras da razão está a lenta agonia da convicção religiosa, a crença e fé em algo maior do que a vida logo a nosso redor. (...) A partir do Iluminismo, um número cada vez maior de pessoas passou a acreditar que a razão e seu produto poderiam manter seu impulso e preservar seu status na sociedade sem outra influência que não a gerada por ela mesma. Mas a presente idade de revolta contra a razão, de cruzada irracional, de grande desenvolvimento e difusão do Ocultismo e do constante alastramento do Narcisismo e do Solipsismo evidencia até que ponto

eram e permanecem falíveis as fundações seculares do pensamento moderno".

A nova filosofia política de Castoriadis, Arendt, Gauchet, Rosanvallon, Girard, Illich, Dumont e Gorz - na avaliação de Dupuy (1980:89-112) - ao criticar o ideal iluminista da emancipação radical do indivíduo (da busca do indivíduo perfeitamente auto-suficiente), bem como ao refletir sobre o fenômeno do totalitarismo - o qual é produto da vontade moderna dum controle total sobre a história e a sociedade, da busca do ideal da total transparência social - está reconhecendo a inevitabilidade da heteronomia, reabilitando "a política como lugar onde emerge e se desenvolve o conflito humano". O sonho duma sociedade sem divisão é recusado "como ideal irrealizável e malsão", pois toda sociedade carece do espaço político - da PÓLIS - como local de manifestação do insuperável conflito humano: "Marx viu apenas o lado negativo do conflito, o que nega a existência ou a liberdade do Outro. Mas o conflito é também a manifestação insuperável da pluralidade das liberdades e das autonomies", não se reduzindo à exploração econômica, sendo intrínseco à vida democrática. A nova filosofia política reconhece ainda que a questão do poder não pode ser ultrapassada, que toda sociedade carece dum poder sobre si mesma, de que sejam fixados marcos para a ação social - "a existência de limites é uma necessidade política se os homens não querem se deixar arrastar por forças sobre as quais eles não tem o menor domínio". Descobre-se que todo poder "aponta em direção a um exterior que dá sentido ao ser social", que o que faz necessário a existência de um poder na sociedade é a consideração de que esta se define "se referindo a um ponto ausente. (...) é porque a Lei escapa a todos que ela vale para todos. É porque há um além da comunidade humana que há comunidade humana".

Dupuy reconhece que esta lógica é a lógica do sagrado que os sistemas teóricos da modernidade procuraram ultrapassar. Mas não se trata de retornar ao sagrado tradicional e "reconstituir artificialmente um sagrado divino", mas pensar as mediações que condizem com uma sociedade moderna e democrática, possibilitando a auto-limitação dos homens - "toda mediação é necessariamente fonte de opacidade e de heteronomia nas relações humanas. Mas não nos esqueçamos de que a mesa reúne os convivas ao mesmo tempo que os separa. Sem heteronomia não há autonomia possível", pois a autonomia não significa a auto-suficiência do homem individualista mas exige a inter-comunicação dos sujeitos.

Numa abordagem semelhante o cientista político Norbert Lechner (1982b:12) afirma que a sociedade humana somente é possível se existir referentes exteriores à ordem social, os quais ordenam e

dão sentido à vida social. Por um lado a convivência social requer uma dimensão simbólico-comunicativa que permita domesticar a nossa natureza animal (pois o homem está inevitavelmente submetido ao reino da necessidade). Este desejo de comunicação, de estar junto, é diferente do instinto gregário dos animais, uma vez que a sociabilidade humana é uma criação deliberada. Este auto-controle dos instintos somente é legitimado quando por referência à um sentido absoluto, não identificado com nenhum dos agentes particulares do grupo social ao qual pertencemos. Toda conduta social "é guiada pelo ideal normativo que elabora cada grupo social. Sempre se é 'conformista' com algum ideal grupal. Este interpreta o real, regulando o proibido, o que deve e pode-se fazer, e, por conseguinte, criando uma identidade coletiva. A identidade de um grupo nunca está auto-referida; se reconhece o próprio por meio do alheio". Diante da radical presença da morte, da inevitável experiência de descontinuidade da vida, o homem anseia por um ETHOS que lhe dê sentido, busca pertencer a um ente coletivo que lhe afirme uma continuidade. Toda relação social é simbólica, "é um processo de produção e reprodução de significados. Sem esta contínua elaboração e articulação de significados nos desesperaríamos até a morte num mundo sem sentido. A produção e reprodução de significados não é posterior e exterior a produção material da vida senão um momento intrínseco a ela" (Lechner, 1981:324).

Por outro lado, a diversidade dos sujeitos exige um referente comum para que seja possível algum compromisso entre eles. A sociedade humana, como uma sociedade necessariamente dividida (sem relações transparentes entre as pessoas) requer uma instância unificadora que possibilite a vida social, pois "não pode reconhecer-se a si mesma, não pode atuar sobre si mesma de maneira direta. A sociedade apenas se produz a si mesma, apenas toma consciência de si mesma, por meio de um ALTER; isto é, a sociedade se torna idêntica consigo mesma através de uma mediação" - "apenas existindo uma instância de mediação exteriorizada e substantivada é possível a existência de uma diversidade de vontades, sem que por isso caíamos uns sobre os outros".

Esta dimensão simbólico-imaginária dos códigos estruturadores de sentido, estes referentes exteriores que unificam e permitem a vida em sociedade, historicamente foram a religião, a lei e o Estado. A esquerda rechaça, em seu racionalismo, "todo referente transcendente como alienação evitável. Entretanto, de fato ela não pode deixar de referir-se ao geral. Recorre então ao conceito de razão, história, progresso ou partido" (ibid.:328-334).

Suspeita Lechner que a dimensão do transcendente é que pos-

sibilita a vida comunitária, sendo-lhe intrínseca, que "a vida transborda as formas sociais de convivência, que a realidade excede sua 'construção social'. Para exorcizar o inominável se presume a existência de um desenho do acontecer humano. Tanto a nostalgia de um paraíso perdido como a esperança de uma idade de ouro futura remetem à este Grande Plano e a angústia de não conhecê-lo: e se não existir?" (Lechner, 1982b:11).

Para Girard a afirmação ocidental de que "Deus morreu", sendo então possível a autonomia absoluta, é enganadora porque os homens são incapazes de se abster de ligações com o universal, "de a frontar o espaço vazio que sua liberdade novamente adquirida oferece a seus olhos. 'Eles procuram um ponto de apoio onde fixar os olhos. Não há mais nem Deus, nem rei, nem senhor para ligá-los ao universal ... Eles escolhem deuses sobressalentes pois não podem renunciar ao infinito'" (conf. Dupuy, 1980:103).

Por que esta presença insistente, apesar de todos os esforços em contrário, do MYTHO na sociedade moderna?

Entendemos - de acordo com Morin, Eliade, Malinowski, Boff, Kolakowski e Jung - que para viver não é suficiente saber, refletir. A vida não depende apenas da nossa práxis, mas é também dom gratuito, algo frágil e misterioso. O LOGOS compreende, é conceptual. Mas o homem não se satisfaz com isso - afirma Eliade (s.d.:216) que o homem "unicamente racional é uma abstração", pois todos somos constituídos simultaneamente pelas nossas atividades conscientes e pelas nossas experiências irracionais, ou seja, pelas pulsões que advém daquilo que contemporaneamente denominamos "inconsciente". O ser humano exige, para que possa ser homem, festa, afetividade, eros, utopias ... Aqui emerge a imagem, o símbolo, o mito e o arquétipo que, de acordo com Boff (1979:216), "não inventam a realidade. Apenas a acrescentam e exaltam. Na história e na teologia fala a razão (logos); no símbolo se expressa o coração (pathos). Trata-se de acessos diferentes da realidade: a história conta; a razão busca as explicações, o símbolo detecta o sentido. Cada acesso possui a sua lógica e a sua gramática com sua sintaxe própria". O mito, portanto, tece a comunidade humana. Não vivemos sem os mitos, os quais são intrínsecos à linguagem-berço do espírito humano. Esclarece Morin (1987:158): "a mitologia é humana. A computação animal ignora o mito, e por isso pode parecer mais 'racional' que a nossa cogitação". Seria não somente um erro mas uma crença mítica acreditar que o último refúgio do mito na sociedade moderna é a morte. "A morte é, decerto, buraco negro para a razão e sol radioso para o mito, mas o real, terreno privilegia-

do do pensamento empírico/racional, é ao mesmo tempo o terreiro do mito; com efeito, o real é ainda mais insondável que a morte: puderam-se, em rigor, encontrar razões para a morte, como o segundo princípio da termodinâmica, mas ainda não se encontrou nenhuma 'razão de ser'. Assim o mito nasce na humanidade não só do abismo da morte mas também do mistério do ser" (ibid.).

O mito é intrínseco ao homem, possibilitando a integração do mesmo no cosmo. Entende Eliade que hoje compreendemos algo que o século XIX não podia pressentir: "que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância mesma da vida espiritual, que a gente os pode camuflar, mutilar, degradar mas que a gente não pode jamais extirpá-los ... Os mitos se degradam e os simbolismos se secularizam, mas eles jamais desaparecem (...). Os símbolos e mitos vem de longe. Fazem parte do ser humano e é impossível deixar de encontrá-los em toda e qualquer situação existencial do homem no cosmos" (cit. por Boff, 1979:219).

Não busca o homem moderno negar o Absoluto e fugir do Mistério? Não deseja o homem moderno dispensar Deus e tomar seu lugar, fazendo como Prometeu que roubou o fogo dos Deuses, como Sísifo que prefere um trabalho absurdo à soberania dos Deuses? Desconfia Konings (1988:30-31) que o indivíduo da civilização industrial opta por viver "no horizonte fechado da história que ele mesmo cria" - seja "com alta moralidade" (no caso tanto do marxismo quanto do ecologismo), seja "sem moral nenhuma (no pragmatismo)" - porém "não suporta a idéia de uma transcendência, uma abertura no seu sistema". Na raiz deste comportamento temos um "delírio do poder", pois o homem da modernidade, ao fechar-se a tudo que limita seu poder - "especialmente ao que diz respeito a Deus e ao homem pobre, incômodo, alheio aos seus interesses" - coloca-se "no lugar de Deus".

Receiamos que o fanatismo, o desespero, o niilismo ou mesmo o OIKOS (a natureza como fetiche) ocupe o lugar do LOGOS como preenchedor do lugar vazio do THEOS, do Outro como elemento unificador que torna possível a sociedade, nesta busca permanente que fazemos do MYTHO, da unidade do paraíso perdido. Carecemos de símbolos que nos permitam viver num mundo que faça sentido. Quando as significações que dão sentido à vida entram em colapso, ingressamos no mundo do absurdo. E uma solução para o absurdo é o suicídio, o único "problema filosófico verdadeiramente sério", afirmava Camus (s.d.:13). Este julgamento de "se a vida merece ou não ser vivida" não é material mas essencialmente simbólico pois, de acordo com Alves (1981:35), uma trágica conclusão da prática da tortu-

ra mostra que "não é a dor que desintegra a personalidade, mas a dissolução dos esquemas de sentido". Os homens não vivem apenas de pão, mas também dos "símbolos, porque sem eles não haveria ordem, nem sentido para a vida, e nem vontade de viver".

CAPÍTULO II: A MODERNIDADE TUPINIQUIM

"Tupi or not tupi. That is the question".

(Oswald de Andrade)

1. QUEM SOMOS?

"Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa (...). Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y sangre, son extranjeros".

(Simon Bolívar)

Em "El Pensamiento Latinoamericano" (1976) Leopoldo Zea, realizando um amplo balanço da evolução das idéias na América Latina, situa três grandes etapas: a do romantismo, a que se inspira no positivismo, e a atual que, iniciando-se ao final do século XIX, busca a identidade latino-americana através da descoberta do homem que aqui vive - o indígena, o negro, ... Esta etapa, expressando-se já nas obras de um José Martí (1853-1895), José Mariátegui (1895-1930) e Frantz Fanon (1925-1961), irá culminar nos nossos dias com a Filosofia da Libertação onde se define que a tarefa do pensamento na América Latina é libertar o latino-americano. Para isto se trata de reconhecer a insuficiência da cultura ocidental e de superar a modernidade de europeia (bem como seu alter-ego, os Estados Unidos), rompendo com a dependência e a alienação.

Também Carlos Mota (1986), numa rápida síntese do pensamento latino-americano nos mostra que a fase atual do mesmo - a qual se situa no contexto pós-68 de fracasso da luta armada em vários países, da emergência de novos movimentos sociais e, especialmente, do surgimento de uma nova igreja que, com sua Teologia da Libertação¹, vem ocupando um lugar de liderança - é a da busca duma nova identidade que possibilite a libertação e a integração da América Latina.

1. Tanto a Filosofia da Libertação quanto a Teologia da Libertação - que nascem a partir dos anos 70 do solo comum da Teoria da Dependência (conf. Guldberg, 1983:68), possuindo como principais expressões Enrique Dussel, Arturo Roig e Leopoldo Zea na filosofia, e Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Juan L. Segundo na teologia - não podem ser consideradas como formando um bloco monolítico, apresentando cores diferentes diferenciadas.

A reflexão sobre a nossa identidade se insere, segundo o filósofo e embaixador nicaraguense Alejandro Caldera, no contexto da crise da civilização ocidental - a qual, para Comblin (1977:114), abre a oportunidade para que nós latino-americanos descubramos e afirmemos nossa própria personalidade. Analisando a Filosofia da Libertação latino-americana conclui Caldera (1985:17-96) que esta reflexão tem uma dimensão universal, devendo superar criticamente o moderno racionalismo europeu - "diante da crise do Ocidente (...) a filosofia latino-americana não pretende provincializar os temas da reflexão filosófica, mas indicar uma perspectiva a partir de uma situação espaço-temporal que se abre para o mundo". A América Latina, partindo da sua situação original e da reflexão sobre sua identidade, deve forjar uma "síntese de superação do eurocentrismo; contribuir para a criação de uma nova humanidade universal". Diante da crise da perda do sentido da existência pela sociedade industrial moderna, "nossos povos em seus processos de libertação e de reafirmação de sua identidade se encontram diante de um desafio: a possibilidade de oferecer novamente os valores da liberdade e da solidariedade".

Para Dussel (1982:9) a Filosofia da Libertação "é pós-moderna", termo que para ele quer indicar que devemos superar a modernidade europeucêntrica que situou todos os homens como instrumentos úteis e manipuláveis, especialmente os da sua periferia: "o pecado original da modernidade foi haver ignorado no índio, no africano, no asiático, o 'outro' sagrado, e havê-lo coisificado como instrumento dentro do mundo da dominação norte-atlântica" (Dussel, 1977:63). Esta ontologia utilitarista surge da experiência de dominação-opressão - "antes do ego cogito existe o ego conquisto (o 'eu conquisto' é o fundamento prático do 'eu penso')" (Dussel, 1982:10).

É neste contexto que passa-se a reconhecer a complexidade e a originalidade do capitalismo dependente latino-americano - "a complexidade do chamado capitalismo dependente é descoberta, assim como a complexidade e variedade das sociedades latino-americanas é descoberta. Começa-se a discutir com mais rigor e menor índice de generalidade as teorias da dependência e os modos de produção no subcontinente" (Mota, 1986:299) - a qual é percebida, por exemplo, por Rouquié (1984:31) que, buscando superar os estereótipos dos "determinismos culturais" e as cômodas generalidades das explicações monocausais, pergunta se "a América Latina existe? Pensar nas Américas Latinas não resolve absolutamente a dificuldade. A cultura, a língua ou a geografia são de pouca utilidade. O México não pertence à América do Norte? Quem poderia pensar que o Canadá, apesar de sua origem em parte francesa pertence à América dita latina? E o organismo de coopera

ção econômica recentemente criado com o nome de SELA (Sistema econômico latinoamericano) não associa vários países de língua inglesa?" Para Rouquié a América Latina define-se pela sua condição de ser um continente conquistado e dependente - conquista que nunca acabou e que se prolonga até nossos dias - onde se impôs as línguas, a religião e os valores europeus, fazendo-nos pertencer "cultural e totalmente" ao Ocidente (na condição de "terceiro mundo do Ocidente"), o que não ocorreu com as outras zonas de dependência da Ásia e África.

Esta particularidade da condição latino-americana é também constatada por Zea (1984:215-216), o qual realça a dramaticidade com que a inteligência deste sub-continente procura nossa identidade, não se comparando com a mesma busca que também realiza a inteligência asiática e africana - estes recuperam sua identidade que o Ocidente vinha ocultando, fazendo do seu suposto "primitivismo" expressão de uma "atitude intelectual mais ampla e aberta ao mundo, incluindo a natureza". Na América Latina, entretanto, não se trata de "dar vida ou recuperar uma identidade coisificada e oculta, senão de perfilar uma identidade ainda não feita, inexistente em formação".

2. A FORMAÇÃO DA MODERNIDADE CABOCLA

"O trágico é que as formas de modernização do capitalismo no Brasil são arcaicas".

(Francisco Oliveira)

Sem querer ser exaustivo, pretendemos analisar aqui como se formaram os traços fundamentais da sociedade brasileira através de alguns dos seus mais reconhecidos intérpretes. Muitos são os que tem constatado os contrastes da nossa terra, a convivência de valores e costumes que correspondem a épocas bem diversas, a sincronia no uso das tecnologias mais modernas com as mais "primitivas" formas de exploração. Na tentativa de desvendar este enigma da modernidade brasileira analisaremos as obras de alguns cientistas políticos, historiadores, antropólogos, críticos literários, economistas e filósofos que discutem os nossos padrões históricos de predatorialidade, ambiguidade, mestiçagem, ecletismo, conciliação e arbítrio, resgatando o debate que contrapõe as duas grandes interpretações sobre o Brasil: uma que acentua o amálgama mestiço do "Brasil cadinho", e outra que enfatiza um Brasil conflituoso, contraditório.

Diversos cientistas sociais tem descrito o nosso processo de modernização como o de uma modernização-conservadora², isto é, uma modernidade que avança sem rupturas fundamentais com o passado. Nossa "modernidade" não pode ser compreendida conforme os padrões clássicos da modernidade européia, que, utilizados para o nosso caso, poderiam nos conduzir à afirmação de que "ainda não somos modernos"³. Entendemos que o conceito de modernização-conservadora é a grande chave explicativa da nossa sociedade. Porém, é preciso compreendê-lo dentro do nosso processo histórico: falar em modernização-conservadora no Brasil é simultaneamente falar em um processo de transição sem rupturas fundamentais de uma sociedade agrária fundada no latifúndio escravista para uma sociedade industrial-urbanamercantil, processo este em que o Estado tem um papel condutor deci

2. Barrington Moore Jr. (1983) caracterizou, com o conceito de modernização-conservadora, a via de acesso ao mundo moderno percorrida pela Alemanha e Japão através de uma revolução "vinda de cima", diferentemente tanto da que aliou o capitalismo à democracia parlamentar pela via da revolução burguesa ocorrida com a revolução puritana na Inglaterra, a revolução francesa e a guerra civil norte-americana; quanto da via comunista (Rússia e China). Aplicam este conceito para o Brasil R. Dreifuss, O. Velho, L. Martins e F. Reis, por exemplo, além de outros que analisaremos.

3. Kujawski (1988:196), após amplo balanço da "crise de século XX", aborda rapidamente em seu capítulo final a "modernidade" brasileira e latino-americana, concluindo que a mesma não assimilou criativamente os "princípios básicos da modernidade" européia, o que o leva afirmar que "a América Latina nunca foi moderna".

sivo. Daí a permanência de amplos setores não mercantis tanto no campo quanto na cidade, de formas de trabalho compulsório⁴ e de padrões políticos pré-modernos. Aqui estão outras duas chaves complementares para entender os padrões da nossa modernidade tupiniquim, os quais, interagindo, geram o processo de modernização-conservadora. Trata-se, a partir de agora, de explicar de que forma e com que características surgiu a indústria e o Estado nacional no Brasil.

2.1. A marca da predatorialidade

O Brasil, como o restante da América Latina, foi constituído como sociedade dentro do movimento de expansão europeu, quando o processo civilizatório da modernidade atinge escala planetária. Somos parte do Ocidente, porém de forma periférica pois nos agregamos à modernidade européia mediante um processo de dominação, subjuga-dos numa condição colonial na qual fomos inicialmente mecanismo da acumulação primitiva do velho mundo. A sociedade moderna que aqui se implanta não nasceu das nossas entranhas, mas penetrou em nossas terras, violentando os povos que aqui viviam. O testemunho do profeta Bartolomeu de las Casas (1484-1566), que aqui denunciou a barbárie cometida pela "civilização" Ocidental, é revelador da forma como os europeus dominaram nossas terras: "... por guerras injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas. (...) depois que assassinaram todos os que podiam anelar a liberdade, que são os homens varões, por que comumente não deixam na guerra senão crianças e mulheres, estes são oprimidos com a mais dura, horrível e áspera servidão" (conf. Dussel, 1982:15). Esclarece Dussel, comentando este texto, que a mulher é deixada com vida para se amancebarem com ela (dominação erótica) e as crianças para a educação na cultura européia (dominação pedagógica). Assim, nascemos mestiços, mulatos, miscigenados. A América Latina é filha de mãe afro-ameríndia violentada por um pai missionário-conquistador⁵.

A complexidade da sociedade brasileira está visível desde as suas origens quando da sua formação na condição colonial como uma e

4. José de Souza Martins (1986) em artigo publicado na Folha de São paulo em 13.05.86 denunciou que desde 1970 foram registrados 110 casos de cativo de trabalhadores no Brasil, sendo que em 55 deles foram contados 19.713 escravos. Assinala ainda que registram-se casos de escravidão também no "sul-maravilha" (São Paulo e Paraná reúnem 18% do total), inclusive nas regiões metropolitanas de São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba e Florianópolis.

5. Sobre a evolução da aliança entre o projeto missionário e o projeto militar-colonizador consultar Ribeiro de Oliveira (1985).

conomia fundada no contraditório eixo mercantil-escravista, o que é explicado pela promoção da primitiva acumulação capitalista no contexto de expansão mercantilista-europeu - no qual a empresa colonial portuguesa não visava o povoamento mas a apropriação rápida de um grande excedente sob a forma de lucros obtidos através da comercialização dos produtos coloniais no mercado mundial. Isto exigiu que a economia colonial adotasse formas de trabalho compulsório (que na sua forma limite significou a recriação da escravidão nos trópicos quando na Europa já se generalizava o trabalho "livre", assalariado) e se estruturasse sobre a base do latifúndio, de uma extrema especialização (monocultura) e do regime do "exclusivo metropolitano" (monopólio comercial, mecanismo fundamental pelo qual o sistema colonial da era moderna transfere seu excedente para a metrópole).

Esta busca por um enriquecimento fácil gerou o caráter predatório da nossa economia, o qual já foi apontado por nosso primeiro historiador, Fr. Vicente do Salvador, no início do século XVII quando afirma que os primeiros europeus que para cá vieram "usam a terra não como senhores mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída" (citado por Prado, 1944:111). Também na escolha do nome "Brasil", esclarece Pádua (1987), prevaleceu o projeto colonizador-mercantilista que via a nova terra como "um imenso 'pau brasil', uma rica natureza a ser usada e explorada sem nenhuma preocupação além do ganho imediato". É fácil constatar que a história do Brasil é a do saque, da degradação da natureza e da espoliação brutal do homem. O resultado está descrito por Prado Jr. (1985:25, 39, 88): a exploração do pau-brasil "não deixou traços apreciáveis, a não ser na destruição impiedosa e em larga escala das florestas nativas"; com a cultura da cana no nordeste "desaparecem os solos férteis, que são substituídos por extensões arenosas impróprias para qualquer forma de agricultura"; devido a queimada e o "consumo indiscriminado e descontrolado da lenha (...) a devastação da mata em larga escala ia semeando desertos estéreis atrás do colonizador, sempre em busca de solos frescos que não exigissem maior esforço de sua parte". Até hoje permanece a prática da coivara (queimada da mata para limpeza do solo) que herdamos dos índios. Porém, aponta Lutzenberger (1977:21) - ao denunciar o desbravamento irracional e predatório provocado pela ânsia do enriquecimento fácil e por uma cultura de insensibilidade para com a natureza que caracteriza a sociedade moderna - o índio estava numa situação de "equilíbrio estável em seu ambiente", sendo a coivara, por ele praticada desde milênios, de caráter pequeno e visando, com a roça, apenas complementar o "produto da caça e os frutos silvestres, obtidos em esquema de

exploração permanentemente sustentável - sem degradação do ecossistema. O colono, entretanto, acabou logo com a caça, alterou e destruiu ecossistemas inteiros pelas queimadas".

Esta economia mercantil-escravista-predatória (que caracteriza ainda nosso capitalismo "selvagem") engendrou um amplo setor de subsistência que, baixando o custo da manutenção da força de trabalho escravizada, permitia a reprodução de todo sistema pois possibilitava que a fração do excedente que permanecia na colônia se concentrasse nas mãos da pequena camada senhorial. Assim, em pleno capitalismo mercantil surge no Brasil, à partir dele, uma grande economia de subsistência. Ora, isto é o inverso do processo ocorrido no desenvolvimento do capitalismo europeu, no qual a economia mercantil surge à partir da lenta transformação da economia de subsistência feudal. Esta estruturação econômica, se limitava o crescimento interno do mercado e bloqueava a mercantilização das forças de trabalho, por outro lado é altamente amortecedora das crises econômico-sociais, funcionando como um grande colchão que absorve-as, impedindo que se gere rupturas drásticas no tecido social. Assim, apesar das crises até seculares pelas quais a economia brasileira tem ultrapassado desde o período colonial (da economia açucareira, mineira, do algodão, do café ...), a estrutura latifundiária de trabalho compulsório e de caráter predatório se manteve até hoje, permanecendo também a existência do amplo setor informal "arcaico" inextricável do moderno setor mercantil. No Brasil, esclarece Francisco Oliveira (1981:12, 36), para além do antagônico dualismo arcaico-moderno, ocorre uma simbiose, "uma unidade de contrários, em que o chamado 'moderno' cresce e se alimenta da existência do 'atrasado' ". Nisto reside a originalidade da expansão do capitalismo no Brasil: na introdução de relações novas no "arcaico" e na reprodução de relações "arcaicas" no novo, nesta compatibilização da acumulação global "em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo preserva o potencial de acumulação liberado exclusivamente para os fins de expansão do próprio novo" (grifo do original).

2.2. A metamorfose do capital agrário em capital industrial

Quando do advento da nossa tardia industrialização apoiada pelo Estado, a substituição das classes proprietárias rurais pelas novas classes burguesas não exigiu rupturas⁶ como no modelo clássico-

6. Na esteira das críticas aos dualismos arcaico-moderno, café-indústria, setores agro-exportadores-setores industriais, nação-impe-

co da revolução burguesa, pois o nosso capital industrial se formou à partir do capital cafeeiro, estando em continuidade com nossas seculares estruturas agrárias - aqui reside uma das chaves já apontadas para a compreensão da nossa "modernidade". Não é casualmente que na região do café se encontra a maior parte da indústria nascente, sendo nela que o desenvolvimento das relações capitalistas se dá mais aceleradamente (conf. Silva, 1981:17). Ora, o advento do café já tinha produzido o efeito - conforme nos ensina Prado Jr. (1985:168) - de "reforçar a estrutura tradicional da economia brasileira, voltada inteiramente para a produção intensiva de uns poucos gêneros destinados à exportação", perpetuando a grande propriedade monocultural que utiliza o trabalho compulsório e levando-nos à ser o último país a abolir a escravidão. É nesta ascensão da acumulação capitalista que "não requer a destruição completa" das relações não capitalistas, perpetuando-as, que reside, de acordo com Oliveira (1981:37-44), a "especificidade particular" do desenvolvimento capitalista brasileiro.

A tese de que a indústria no Brasil surge à partir do café é amplamente firmada por Sérgio Silva (1981), João Manuel C. de Mello (1982) e M^a da Conceição Tavares (1986). Esclarece João Manuel (1982:99) que a acumulação cafeeira engendrou os pré-requisitos necessários para o surgimento do capital industrial e da grande indústria ao: "1) gerar, previamente, uma massa de capital monetário, concentrada nas mãos de determinada classe social, passível de se transformar em capital produtivo industrial; 2) transformar a própria força de trabalho em mercadoria; e, finalmente, 3) promover a criação de um mercado interno de proporções consideráveis". Porém estes autores, superando o linearismo das análises que afirmam tanto que o café estimula a indústria quanto a bloqueia, mostram que as relações entre o capital cafeeiro e o industrial possuem uma unidade contraditória: "a unidade está no fato de que o desenvolvimento capitalista baseado na expansão cafeeira provoca o nascimento e um certo desenvolvimento da indústria; a contradição, nos limites impostos ao desenvolvimento da indústria pela própria posição dominante da economia cafeeira na acumulação de capital" (Silva, 1981:103). Estes limites derivam da subordinação do capital industrial ao cafeeiro e da subordinação deste e da economia brasileira ao capital internacional, pois a divisão internacional do trabalho, determinando a especialização da economia brasileira na produção de pro-

rialismo, ocorre, por parte de Fausto (1970) e Decca (1981) entre outros, uma revisão da tradicional tese de que 1930 significou uma revolução, uma ruptura em que os setores industriais-urbanos vencem os agro-exportadores (tese defendida por Sodré, 1962, por exemplo).

duto primário para a exportação, possibilitou o surgimento tardio da indústria de bens de consumo assalariado mas impediu a autonomia interna da acumulação industrial ao excluir o desenvolvimento do seu núcleo fundamental, ou seja, o da indústria pesada de bens de produção, o qual somente aparecerá em meados dos anos 50. Ora, este processo é incontestavelmente diferente dos padrões clássicos de industrialização. É esta especificidade da nossa dinâmica econômica que leva João Manuel (1982:177) à concluir que a história brasileira "é a História de um determinado capitalismo, do capitalismo tardio: sua especificidade não advém de surgir das entranhas da economia colonial, criatura, por sua vez, do capital mercantil? Sua peculiaridade não provém de que o capitalismo nasce desacompanhado de forças produtivas capitalistas? Sua originalidade não reside em que a grande indústria pode surgir e se consolidar sem que surja concomitantemente um departamento de bens de produção? Em que, mesmo quando espoca, a industrialização pode se manter restringida? Em que, mesmo quando se completa, a dinâmica da acumulação atrela-se às injunções do Estado e da grande empresa oligopólica estrangeira, sem nunca comportar-se na plenitude?" (grifo do original).

A "metamorfose do senhor agrário em 'homem de negócios' " é também apontada por Florestan Fernandes (1981:106-116) em sua fundamental investigação sobre "A Revolução Burguesa no Brasil", onde busca explicar a "modernidade burguesa nos trópicos" utilizando o conceito de "revolução burguesa"⁷. Confirma ele que é a partir da fazenda do café - a qual já tinha significado o "clímax" da grande lavoura, perpetuando a "tradição senhorial" - que ocorre a modernização da economia, sendo o fazendeiro "o principal agente humano 'nativo' da Revolução Burguesa". Não há aqui uma crise que provoque o colapso da velha oligarquia e a sua substituição por novas classes dominantes, mas sim um fenômeno mais amplo e dramático: "a coalescência estrutural dos vários estratos sociais e das várias categorias econômicas que formavam as 'classes possuidoras' " (ibid.: 311).

É por isto que a nossa burguesia tem um "moderado espírito modernizador", não assumindo o "papel de paladina da civilização ou

7. Para Florestan o conceito de "revolução burguesa" não visa "pensar a história brasileira segundo esquemas repetitivos da história de outros povos" mas significa um "horizonte da análise sociológica": "ao se apelar para a noção de 'Revolução Burguesa', não se pretende explicar o presente do Brasil pelo passado de povos europeus. Indaga-se, porém, quais foram e como se manifestaram as condições e os fatores histórico-sociais que explicam como e por que se rompeu, no Brasil, com o imobilismo da ordem tradicionalista e se organizou a modernização como processo social" (Fernandes, 1981:20-21, grifo do original).

de instrumento da modernidade". A articulação do setor arcaico ao moderno se reproduz porque para a burguesia "é vantajoso tirar proveito dos tempos desiguais e da heterogeneidade da sociedade brasileira", o que nos leva a sermos "uma modernidade tão peculiar" (ibid.:204, 9).

Pelos mesmos motivos Darcy Ribeiro (1985:90-95) concluirá que nossa burguesia nacional "não constitui uma 'burguesia' no sentido clássico porque não disputa o poder político a uma aristocracia", nem quer "refazer revolucionariamente a ordenação social porque esta corresponde a seus interesses". Aqui a "burguesia" não encontrou obstáculos à sua expansão advindos dos setores oligárquicos. Pelo contrário, a passagem do oligárquico ao moderno "se faz espontaneamente". Para Darcy o empresariado moderno tem "características conservadoras" pois seus interesses não se opõe à classe dominante tradicional, mas se complementam. Por isto o patronato brasileiro se alia aos setores oligárquicos: "para preservar a estrutura global".

Entretanto nos alerta Eli Diniz (1978), discordando parcialmente de Darcy, que o fato da nascente burguesia industrial ter sido gradualmente incorporada no esquema de alianças das elites tradicionais (proprietários rurais e grandes comerciantes) não significa que não tenham ocorrido resistências, pois na medida em que o setor industrial se consolidava como centro dinâmico da economia foi se dando um processo de diferenciação de interesses. Aqui Diniz discordará de forma mais geral de B. Fausto, E. Carone, L. Martins e O. Velho que, renovando a análise historiográfica e sociológica brasileira, demonstrarão a continuidade entre os setores dominantes tradicionais e os industriais emergentes, privilegiando, portanto, os aspectos da conservação no nosso processo de modernização-conservadora. Eli preferirá, entretanto, "ênfatisar o lado da modernização e a renovação, em contraposição aos aspectos ligados à preservação e à conservação" (ibid.:50). Entendemos, contrariamente, que se deva superar este movimento pendular, pois não se trata de enfatizar seja o pólo da conservação, seja o da modernização, mas de perceber sua mútua inter-relação. Muitas vezes, esclarece Ortiz (1988:36), a busca por ultrapassar o subdesenvolvimento "estimula uma dualidade da razão que privilegia o pólo da modernização", o que nos leva a ser acrílicos diante da modernidade e impede de compreender nosso real processo histórico.

2.3. A modernização draconiana

Outra face fundamental do processo de transformação do Brasil na direção duma sociedade "moderna" tem sido a tutela do Es-

tado. Fernandes (1981:221), por exemplo, apontou para isto ao afirmar, concordando com B. Moore Jr. que não existe um único modelo de transformação capitalista, que é o caráter autocrático, de cima para baixo, que torna a revolução burguesa no Brasil peculiar. "Acen-tua Florestan que o decisivo papel do Estado possibilitando a unifi-cação da burguesia no plano político "antes da constituição da or-dem social competitiva", permitiu também que a nossa "modernização" ocorresse à partir da transição sem rupturas do poder oligárquico pa- ra o poder burguês - "a oligarquia não perdeu a base de poder que lograra antes, como e enquanto aristocracia agrária; e encontrou con-dições ideais para enfrentar a transição, modernizando-se". A par-tir da superação da nossa condição colonial advinda com a crise do antigo sistema colonial, que aqui se processa através da independên-cia política e da instauração do Estado nacional controlado pela aristocracia agrária, é que se possibilita a "era de modernizaçãodo Brasil", a qual "não aparece como um fenômeno maduro da evolução interna do mercado capitalista moderno" (ibid.:204, 7).

O Estado no Brasil não tem sido um espaço público, mas sim patrimonialista, ocupado pelos "donos do poder" (Faoro). Uma das chaves de leitura da nossa modernidade tupiniquim está em compreen-der que é este Estado patrimonial-autoritário um dos principais a-gentes de "modernização", gerando este processo ambivalente de mo-dernização-conservadora, pois aqui o Estado, de forma paradoxal, ex-pressa tanto um projeto de modernização quanto os interesses das e-lites políticas tradicionais.

Este papel vital do Estado é confirmado por Suzigan (1986) que, em seu meticuloso estudo sobre a "Indústria Brasileira", nos mostra a ajuda governamental ao processo de industrialização - que de praticamente nula antes da Primeira Guerra Mundial, torna-se im-portante após ela, ainda que muito assistemática até os anos 30. A partir de então as políticas governamentais passam à ter um papel realmente importante, tendo na década de 50 - para Tavares (1986: 101) - um caráter decisivo na constituição da indústria pesada de bens de produção.

Entretanto, reconhecer o papel do Estado na condução do pro-cesso de modernização-conservadora não significa considerá-lo meca-nicamente nem como um mero instrumento de dominação de classe, nem, por outro lado, como totalmente autônomo em relação à sociedade⁸. E li Diniz (1978), buscando uma análise integrada das relações entre

8. Sobre a complexidade da mediação entre a economia e a política na questão do Estado latino-americano ver Lisboa (1987a).

Estado e sociedade no Brasil⁹, esclareceu que se na condução da nossa industrialização o Estado tem um papel preponderante, isto não o torna determinante em absoluto pois não podemos descaracterizar a sociedade civil como campo dotado de dinamismo próprio e nem encontrar sua mútua interpenetração com o Estado.

Este processo de "modernização" à partir do Estado como a forma pela qual os países periféricos ingressam na "modernidade" é apontado por Berman (1986:220) em sua descrição da aventura da modernidade, onde apresenta o turbilhão da vida moderna em que o destino de "tudo que é sólido" é "desmanchar no ar". Berman adota a Rússia do século XIX, mais especificamente São Petersburgo, como arquétipo da modernização nos países do terceiro mundo, a qual consiste fundamentalmente num processo de "modernização draconiana", contrastando com o modernismo das nações mais ricas que brota "diretamente da modernização política e econômica". É fácil constatar que aqui na América Latina - onde teríamos Brasília como paradigma - os processos de modernização econômica não fizeram surgir concomitantemente a modernidade política conforme o modelo democrático dos países desenvolvidos como muitos esperavam (e outros com bastante otimismo ainda esperam).

No seu histórico ensaio "A Democracia como Valor Universal", Coutinho (1980:32) assinala que a modernização econômica-social brasileira foi feita por uma "via prussiana"¹⁰ (conceito que ele toma de Lenin e Lukács), isto é, "através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas de cima para baixo, com a conservação de traços essenciais das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional".

Coutinho (1988:106-115) também faz uso do análogo conceito gramsciano de "revolução passiva" (ou "revolução restauração", ou ainda "revolução pelo alto") e do conceito de inspiração gramsciana de "Estado ampliado" para caracterizar o processo de modernização-conservadora da sociedade brasileira e para propor a construção de

9. "(...) as formas extremas de ver a burguesia como grupo subordinado ou, inversamente, como setor autônomo estão associadas à visão dualista das relações Estado-Sociedade preponderante no pensamento político brasileiro. (...) Desta forma, o que propomos é uma visão integrada das relações Estado-Sociedade, de tal forma que a política, não sendo concebida como decorrência espontânea de transformações na base sócio-econômica, não seja alternativamente entendida como expressão das opções de um estamento burocrático" (Diniz, 1978:29, 32).

10. Aponta Coutinho que também usam deste conceito para analisar o Brasil Chasin, Vianna, Nogueira e I. Ribeiro.

uma estratégia democrática de luta pelo socialismo no Brasil. Enfim, esclarece ele que na transição brasileira para o capitalismo "o Estado desempenhou frequentemente o papel de principal protagonista" e que, "ao contrário do que supunha a tradição marxista-leninista, o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma 'revolução democrático-burguesa' ou de 'libertação nacional' segundo o modelo jacobino". Daí a constante prática do "transformismo", de incorporar via cooptação, mas numa posição subordinada, as massas populares.

Estas são também as conclusões de Ianni (1984:11, 43), que afirma ser a marca histórica da tutela do Estado sobre uma "débil" sociedade civil o resultado da luta de classes, da "contra-revolução burguesa permanente" que visa fazer frente às forças sociais dominadas que tem se manifestado ao longo de toda nossa história. Assim a forma "prussiana" da revolução burguesa é uma manifestação do caráter autoritário, violento - visível de forma brutal após 1964 - com que o Estado aqui reage para impedir que as massas populares possam reduzir a exploração. Daí a aparência que o Brasil tem de "território ocupado", das suas classes dirigentes como "conquistadores estrangeiros" e do seu povo como "povo conquistado".

Ao criar a categoria de "anéis"¹¹ para caracterizar que no Brasil os interesses organizam-se não através de "partidos de classes, sindicatos e associações de grupos e classes" mas em "círculos múltiplos" que cortam multifacetadamente a pirâmide social "ligando em vários subsistemas de interesse e cumplicidade segmentos do governo, da burocracia, das empresas, dos sindicatos etc", Cardoso (1979:99) desvela de forma clara como Estado e sociedade se entrelaçam no nosso país, onde se fundem interesses públicos e privados¹². Estes anéis - os quais não se confundem com os "lobies", legítimos nas democracias - são como "teias de cumplicidade pessoais" que servem ao clientelismo político brasileiro, sendo através dos mesmos que as antigas oligarquias regionais são readaptadas para "participar" da administração "racional". Isto via o planejamento no Brasil, a forma moderna de gestão, o qual não consegue ser um modo "racional-moderno" de alocação de recursos.

Nos filiamos à hipótese desenvolvida por Rouquié (1984) de que o Estado na América Latina começou a modernizar-se à partir das

11. Dreyfuss (1981:73), inspirado em Cardoso, fala em "anéis burocrático-empresariais".

12. Isto também é captado por L. Martins (1978) quando afirma que nosso problema não é o da estatização da economia mas o da privatização do Estado.

exigências da sua fração militar. Em nosso sub-continente a formação das forças armadas profissionais é centralizadas - que inicia-se com a vinda de missões militares estrangeiras à partir do final do século XIX e com a instituição do serviço militar obrigatório no início do século XX (instaurado antes do advento do sufrágio universal) - reflete-se sobre o próprio Estado, reforçando o processo de modernização do mesmo, além de proporcionar os recursos organizativos e morais para os militares interferirem na vida política nacional. No Brasil é somente com a República que ocorre a profissionalização e a militarização das forças armadas (conforme Heloisa Fernandes, 1974; Walnice Galvão, 1984), sintomatizado à partir de 1916 com a obrigatoriedade do serviço militar e na vinda da missão militar francesa em 1919. Aqui, onde se desconhece guerras externas desde o término da do Paraguai em 1870, os militares, já modernizados, passam a ter três objetivos básicos: "centralizar o poder colocando um ponto final à sua dispersão geográfica (...), defender a soberania e, finalmente, integrar os diferentes componentes étnicos, sociais e regionais emprestando-lhes o sentimento de membros de uma mesma comunidade" (Rouquié, 1984:122). O tenentismo dos anos 20 - emergindo, de acordo com Weffort (1980:114), com a crise do Estado oligárquico e com a ascensão de novos setores sociais (classes médias) ainda não incorporados pela economia agro-exportadora - é a primeira grande expressão do agudo sentido que os militares tem de construir um projeto nacional. No contexto da luta pela modernização das estruturas políticas, os tenentes defendem - segundo Camargo (1984:71) - "a centralização política e a racionalidade das decisões do Estado, contra o clientelismo provinciano das oligarquias". Não é por mero acaso que 1922, quando "inicia-se o ciclo político-militar" (ibid.), é também o ano da realização da Semana da Arte Moderna e da fundação do Partido Comunista do Brasil. Nos anos 20, enfim, prenunciam-se as mudanças que virão após 1930.

Em "A Moderna Tradição Brasileira" Renato Ortiz (1988), analisando o movimento modernista dos anos 20 no Brasil, argumenta que o conceito de modernidade no início do século XX estaria "fora do lugar" "na medida em que o Modernismo ocorre no Brasil sem modernização". Para ele uma marca da nossa condição histórica é a anterioridade, a defasagem entre níveis que no marco clássico do capitalismo ocorreram concomitantemente (ibid.:17-32). Isto teria sido captado tanto pelos sociólogos quanto pelos críticos literários - estes últimos afirmando que o "Modernismo da década de 20 'antecipa' mudanças que irão se concretizar somente nos anos posteriores". Cândido (1984:27), por exemplo, aponta exatamente que os anos 20 difundiram "fermentos de transformação" que após 1930 se tornam até certo pon-

to "normais". Conclui Ortiz que o pensamento na periferia tende a reificar o moderno na medida em que este se apresenta como um desejo de superar o subdesenvolvimento, como um projeto à ser construído nacionalmente, mas em descompasso com a situação dura da realidade. Assim, diferenciado do modernismo europeu, ingressamos na modernidade acriticamente - sintoma disto é o fato de que no Brasil "os críticos da modernidade sempre foram os intelectuais tradicionais" - e sem rupturas - pois quando o moderno finalmente se implanta ele já possui aqui uma longa tradição (Ortiz, 1988:36, 208-210).

O Brasil ingressa definitivamente na sua "modernidade" entre as décadas de 1930 e 1950, quando o processo de urbanização e industrialização se acelera e hegemoniza. As transformações deste período no plano econômico são apontadas por Suzigam (1986), que nos esclarece que até a Primeira Guerra Mundial o desenvolvimento industrial brasileiro era induzido pela expansão do setor exportador (basicamente o café), sendo que após ela esta relação foi gradualmente reduzida. A transição de uma economia agrícola de exportação para uma economia industrial no Brasil iniciou-se após o choque da Primeira Guerra, particularmente nos anos 20 e especialmente na década de 30 quando, com a grande depressão e a conseqüente crise do setor exportador, ocorre um ponto de inflexão ao ser rompida a ligação entre a expansão do setor exportador e o crescimento industrial, o qual passa a ser determinado principalmente pelo mercado interno. Esta transição só seria completada em fins dos anos 50, quando a industrialização passa a abranger a produção interna de insumos básicos e bens de capital.

Marcos deste ingresso na sociedade moderna de consumo de massas são a criação da universidade brasileira com a fundação da Universidade de São Paulo em 1934 e o aparecimento dos cursos superiores de Filosofia, Ciências Sociais, História, Letras e Economia; a construção nos anos 30 do edifício do então Ministério da Educação e Saúde, projetado por L. Costa e O. Niemeyer na gestão de G. Capanema, cujas paredes abrigam murais de C. Portinari (1903-1962); bem como, culminando as transformações desse período, a construção de Brasília em fins dos anos 50, símbolo da "modernidade" brasileira. Os mais diversos campos da cultura brasileira tiveram um desenvolvimento excepcional nos anos 30 e 40 - de acordo com Cândido (1984: 30) - quando os meios de difusão cultural como o rádio e a indústria do livro (realça-se aqui o papel de Chateaubriand, 1891-1968, e Lobato, 1882-1948) passam a ter importante atuação; na vida artística e literária destacam-se Villa Lobos (1887-1959), Graciliano Ramos (1892-1953), Alceu A. Lima (1893-1983), Di Cavalcanti (1897-1976), sendo que na música popular o samba e a marcha passam a ter expressão nacional, evidenciando nomes como Noel Rosa (1910-1937), Ismael Silva (1905-1974), Lamartine Babo (1904-1963) e muitos outros.

É nestes decênios que se assiste à "consolidação e difusão da poética modernista", com a produção madura de Manuel Bandeira (1886-1968) e Mário de Andrade (1893-1945). Depois de 1930 ocorre a "interpenetração literária em todo o Brasil", possibilitando o leitor viver simultaneamente "a Bahia de Jorge Amado, a Paraíba ou o Recife de José Lins do Rego, a Aracajú de Amando Fontes, a Amazônia de Abguar Bastos, a Belo Horizonte de Ciro dos Anjos, a Porto Alegre de Érico Veríssimo ou Dionélio Machado". Este fenômeno coincide com o processo apontado pelos economistas Singer (1973) e Oliveira (1980) de unificação do mercado nacional entre os anos 30 e 50, até então fragmentado regionalmente, condicionado externamente e com barreiras alfandegárias interestaduais que vigoraram até 1937. Com os códigos de minas e de águas de 1934, seguidos posteriormente da legislação trabalhista, o Brasil se ordena institucionalmente, abrindo espaços para a "modernização" social, apesar de que com um sindicalismo então arcaico, tutelado pelo Estado. Após os anos 40 é que Ortiz situará a emergência da indústria cultural no Brasil, destacando o papel do rádio, cinema e da televisão, aqui introduzida em 1950.

2.4. A procura da nossa identidade

Na inquietação dos anos 20, especialmente após os fermentos renovadores lançados pela Semana de Arte Moderna, a inteligência brasileira, segundo Cruz Costa (1967:399), passa a procurar "compreender e interpretar melhor a alma do povo"; a "redescobrir o Brasil", afirma Mota (1980:27). Isto se visualiza, por exemplo, nas obras matrizes de Paulo Prado (1869-1943), Gilberto Freire (1900-1987) e Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

Em "Retrato do Brasil" (1928) Prado, participante do movimento modernista de 1922, constrói um "quadro impressionista" do Brasil, caracterizando negativamente este "reino da mestiçagem", produto da "ebulição formidável do cadinho" em que se amalgamam todas as raças - "o Brasil, de fato, não progride; vive e cresce, como cresce e vive uma criança doente no lento desenvolvimento de um corpo mal organizado". Diferentemente dos Estados Unidos que, com um rígido puritanismo religioso e forte instinto de trabalho e colaboração coletiva proveniente dos seus colonos ingleses, segregou o elemento africano, "aqui a luxúria e o desleixo social aproximaram e reuniram as raças". Somos uma sociedade amorfa que, quando da independência, ainda não tinha se formado como nação, sendo "simples aglomerado de moléculas humanas", produto das paixões desenfreadas, da busca da aventura e da ganância por riquezas fáceis (Prado, 1944:113-175).

Os instintos da ambição do ouro e da sensualidade livre que dominaram toda a "psicologia da descoberta" nunca foram geradores de alegria, nos legando, para Prado, um povo triste, melancólico, resultado da desilusão do ouro e da fadiga - "na luta entre esses ap_etites - sem outro ideal, nem religioso, nem estético, sem nenhuma preocupação política, intelectual ou artística - criava-se uma raça triste. A melancolia dos abusos venéreos e a melancolia dos que vivem na idéia fixa do enriquecimento - no absorto sem finalidade dessas paixões insaciáveis - são vincos fundos na nossa psique racial" (ibid.:106).

Desmascara Paulo a "tradição de mandonismo", a "cumplicidade dos apaniguamentos eleitorais", o "consórcio das funções administrativas com os interesses mercantis", o bacharelismo de uma cultura intelectual que "não existe, ou finge existir", o vício nacional da imitação - "imitação quer dizer importação. Nesta terra, em quase tudo dá, importamos tudo; das modas de Paris - idéias e vestidos - ao cabo de vassoura e ao palito" (ibid.:180-181).

No seu "Retrato do Brasil" Paulo revela-se um paladino da modernidade, combatendo o "mal romântico" que, como uma doença, tomou conta deste "organismo precocemente depauperado" após a independência e que está nos afastando da "revolução moderna" que transforma o mundo, nos colocando "à margem dos grandes caminhos mundiais da navegação e da aviação" (ibid.:135, 188).

Sérgio B. de Holanda, também participante de 1922, inicia seu clássico livro "Raízes do Brasil" (1936) sublinhando as raízes luso, ibérica, donde se origina "a forma atual de nossa cultura". Desta matriz fundamental, que na sua origem é também mestiça - pois a península ibérica é "um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos" - recebemos a herança de uma "cultura da personalidade" onde os vínculos inter-pessoais são os mais decisivos, o que leva à constituição de uma estrutura social "frouxa" e à repulsa de "toda moral fundada no culto ao trabalho", traços que foram acentuados pelo latifúndio escravista. Daí o espírito de aventura, de enriquecimento sem muito sacrifício, predatório com que o português veio para cá - "o que o português vinha buscar era, sem dúvida, a riqueza, mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho (...) efetuado, de resto, com as mãos e os pés dos negros" (Holanda, 1963:4-42).

Nesta civilização de raízes rurais que os portugueses aqui implantaram e que predominou sobre o urbano até a abolição, mas cujos reflexos observamos ainda, prevaleceu a família patriarcal - de acordo com Sérgio - a qual forneceu nosso estilo político arcaico

resultado da mera ampliação do círculo familiar - "a família colonial fornecia a idéia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem, em toda vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família". Neste ambiente avesso a "qualquer ordenação impessoal da existência" imperava o caudilhismo, a oligarquia - "que é o prolongamento do personalismo no espaço e no tempo" - e as práticas patrimonialísticas - Sérgio usa aqui da distinção weberiana entre patrimonialismo e burocracia: "para o funcionário 'patrimonial', a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático (...). A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático". Aqui as constituições são "feitas para não serem cumpridas, as leis existentes para serem violadas, tudo em proveito de indivíduos e oligarquias" - qualquer semelhança com o Brasil atual não é mera coincidência!

A síntese deste passado colonial-agrário é o "homem cordial", que se relaciona "com o coração", este "traço definido do caráter brasileiro" que se expressa pela sua "lhaneza no trato", na "hospitalidade" e na "generosidade" (ibid.:69-212) - não se tratando do "homem bondoso", esclarece Sérgio em sua polêmica com Cassiano Ricardo, o qual afirma que a "bondade natural do brasileiro" é a sua contribuição ao mundo, que o brasileiro é o "conciliador plástico entre todos os conflitos sociais, ideológicos, étnicos, econômicos" (Ricardo, 1963:203).

Esta cordialidade, porém, não é virtude "definitiva", devendo ser superada com a "progressiva urbanização" - "o homem cordial se acha fadado provavelmente a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo. E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muita cêra com esse pobre defunto" (ibid.: 213). Revela aqui Sérgio o seu tom modernista quando afirma que transitamos lentamente para um sistema urbano "cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura". Vislumbra ele um processo revolucionário que, iniciando-se com a abolição de 1888, liquidará com os "fundamentos personalistas e aristocráticos" da nossa vida social, levando à "dissolução lenta, pôsto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas" (Holanda, 1963:164, 175).

Gilberto Freire, na avaliação de Ortiz (1985), representa o ápice da corrente interpretadora do Brasil como "país cadinho" que começa a se forjar no final do século XIX na obra de Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues e Euclides da Cunha (1866-1909), precursores das ciências sociais no Brasil, fundando uma interpretação do Brasil que sublinha o mestiço como definidor da nossa identidade e responsável pelo nosso atraso social. Com Freire e sua magna obra "Casa Grande & Senzala" (1933) - onde disseca a formação da nossa híbrida sociedade patriarcal-agrária-escravocrata e monocultora - o Brasil ganha uma "carteira de identidade" (Ortiz, 1985:42) pois a mestiçagem passa a ser vista positivamente - "a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distancia social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, estremando a sociedade brasileira em senhores e escravos (...) foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil" - sendo o brasileiro definido como um homem sincrético, fruto do cruzamento de tres raças - "todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro" (Freire, 1963:7-8, 331, grifo nosso).

Influenciado pela antropologia culturalista norte-americana de Boas, o mestre de Apipucos realiza, segundo a análise de Cândido (1978:xii), "uma ponte entre o naturalismo dos velhos intérpretes da nossa sociedade" - como Sílvio Romero (1851-1914), E. da Cunha e Oliveira Viana (1885-1951) - "e os pontos de vista mais especificamente sociológicos que se imporiam a partir de 1940".

Confirmamos aqui a avaliação de muitos críticos de Freire - Ortiz, Mota (1980) e Bastos (1986) - de que ele é o grande difusor da ideologia da mestiçagem, do mito das três raças que se fundem harmonicamente - "híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado"; a miscigenação é fruto da "escassez de mulheres brancas [que] criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escra-

vos" - contribuindo para escamotear o conflito social pois a mistura de raças permite a convivência pacífica dos opostos - "considera da de modo geral, a formação brasileira tem sido (...) um processo de equilíbrio de antagonismos (...) predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação" (Freire, 1963:151, 7, 116, grifo nosso).

Nestas três obras matrizes constatamos, para além dos antagonismos de perspectivas, a afirmação de alguns traços básicos da sociedade brasileira, tais como o da nossa herança cultural lusitana, da mestiçagem do nosso povo, do ecletismo nas idéias. Se a procura da nossa identidade leva-nos a resgatar a influência dos componentes culturais isto não significa que concordemos com as teses fatalistas que pressupõe deterministicamente a herança cultural como responsável pelo nosso "atraso". Porém, se queremos também romper com os economicismos vulgares, é necessário perceber que o material e o simbólico estão umbricados um no outro, que a produção do "pão" é inseparável da produção da "palavra" (de significados)¹³. Buscamos a formulação de uma teoria que reconheça a complexidade e o mistério da organização social, que compreenda que o fenômeno cultural - de acordo com a análise de Canclini (1983:39-78) - faz parte das estruturas básicas da sociedade, possibilitando "entender a própria estrutura econômica, da qual os fenômenos simbólicos são parte". Para Canclini a América Latina é uma sociedade fragmentada, o que possibilita a reprodução da dominação burguesa - "em países multiétnicos a construção da hegemonia, além de basear-se na divisão em classes, assenta-se no manejo da fragmentação cultural e na produção de outras divisões: entre o econômico e o simbólico, entre a produção, a circulação e o consumo e entre os indivíduos e seu marco comunitário imediato". Entretanto a fragmentação das sociedades periféricas e a "sobrevivência de elementos arcaicos" impõe uma maior transparência da interdependência entre o material e o simbólico pois nelas "as relações econômicas não se circunscrevem aos espaços previamente fixados para ela - o mercado, os intercâmbios - nem as atividades culturais estão fechadas em instituições especializadas", nelas "o econômico e o simbólico se mesclam em cada relação social, e se disseminam em toda a vida da comunidade".

De resto, a influência desta herança cultural é também constatada por muitos, alguns dos quais examinaremos a seguir.

13. Conforme cap. I, ítem 3.4.

Em sua ampla síntese sobre a "História das Idéias no Brasil" constata Cruz Costa (1967:22-23, 413-419) que os nossos traços de pragmatismo e tolerância - que permitem o convívio entre opostos - são provenientes da herança ibérica (desta "zona de transição entre dois continentes", escreve G. Freire, cit. por Costa) onde coabitaram cristãos, judeus e árabes. Costa afirma também que nos afastamos do espírito moderno (até o advento do positivismo em nossas terras à partir da segunda metade do século XIX) porque na nossa matriz ibérica ocorreu, após o século XVII (coincidindo com a decadência econômica portuguesa), o predomínio do pensamento católico (o jesuítico, para ser exato) que, reagindo à reforma protestante, faz a cultura filosófica portuguesa adormecer "no comentário teológico", fechando Portugal "à renovação científica que se processava na Renascença". É daí que herdamos a "retórica, o gramaticismo, a erudição livresca". Daí que a marca dominante do nosso pensamento filosófico é o ecletismo, "a longa e variada importação de idéias e de doutrinas, aparentemente contraditórias"¹⁴. Esta antropofagia de tudo querer incorporar, cujo símbolo exemplar é Macunaíma - que "trata de fartar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco (...) canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mas ignorante de todas as culturas, de todos os instintos" (A. Muricy, cit. por Costa) - deriva da condição colonial que por longo tempo fomos submetidos, tendo uma correspondência no plano econômico nos contrastes da coexistência do "mundo primitivo do sertão, a economia medieval nas cidades do interior e a civilização moderna nas cidades".

A nossa "evolução sócio-cultural" se processou - na perspectiva de Darcy Ribeiro (1985:149) - por uma "modernização-reflexo", pela "via da atualização histórica" em relação aos componentes metropolitanos dominantes, o que acarreta uma permanente "defasagem cultural". Apesar de discordar das teses do culturalismo antropológico, reconhece Darcy que alguns aspectos desta defasagem provém do próprio atraso cultural português, o qual "não tendo conseguido estruturar-se como uma formação capitalista madura, nem se integrar na civilização industrial, foi caindo em situação de dependência com

14. Esta nossa característica das "idéias fora do lugar" é objeto do também clássico ensaio de Roberto Schwarz (1981), onde ele a explica historicamente por um latifúndio escravista produto da expansão do capital comercial europeu, pela dependência econômico-intelectual do Brasil e pelas relações de cumplicidade-parasitária cuja expressão principal está no "favor" como a grande mediação que permite a reprodução de amplas camadas da população. Para uma réplica da tese de Schwarz ver M^a Franco, "As idéias estão no lugar" (1976). Também Roberto Gomes (1980) apresenta, de forma irônica, o caráter ornamental da cultura brasileira.

respeito à Inglaterra e afundando na pobreza até configurar-se ... como uma área neocolonial". Consequência do obscurantismo português foi a proibição de aqui se criar um sistema popular de ensino e, me nos ainda, um ensino superior (enquanto que a Espanha manteve cerca de duas dezenas de universidades em suas colônias), o que contri buiu para perpetuar nossa "estrutura social arcaica".

Esta influência lusitana é também confirmada por Zea (1976), o qual esclarece ainda que, ao contrário dos hispanoamericanos que tratam de romper definitivamente com o passado colonial quando da sua emancipação política, os brasileiros acabamos mantendo alguma forma de relação com a herança portuguesa, conseguindo conciliar dois mundos que pareciam opostos, o passado colonial e o presente nacional.

Para Antônio Cândido (1985:119) a "ambiguidade fundamental" da nossa cultura é proveniente do fato de que somos "um povo 'latino', de herança cultural européia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas". Daí termos até a República Velha uma "cultura de fachada, feita para ser vista pelos estrangeiros", que tinha "seu propagandista no Barão do Rio Branco, o seu modelo no estilo de Rui Barbosa e a sua instituição simbólica na Academia Brasileira de Letras" (i-bid.:29).

Esta característica ornamental da nossa cultura, este ecletismo - ou seja, a conciliação "no plano das idéias" - são decorrentes, para Coutinho (1980:67-74), da "via prussiana", do fortalecimento do Estado em detrimento do "medium próprio da vida cultural: a sociedade civil"; do intimismo de uma vida intelectual que se desenvolve "à sombra do poder". Analisando a relação entre a cultura brasileira e a cultura universal esclarece Coutinho que, pelo fato dos pressupostos da nossa formação econômico-social estarem situados no exterior, a penetração da cultura européia não encontrou aqui obstáculos prévios durante a época colonial. Assim, citando A. Cândido, afirma que "imitar, para nós, foi integrar, foi nos incorporarmos à cultura ocidental, da qual a nossa era um débil ramo em crescimento. Foi igualmente manifestar a tendência constante de nossa cultura, que sempre tomou os valores europeus como meta e modelo". Nossa história cultural é a história da assimilação - mecânica ou crítica - da cultura universal. Porém, se no início do nosso processo cultural as idéias estavam "fora do lugar", com o início da industrialização "as idéias importadas vão cada vez mais 'entrando em seu lugar' ".

2.5. A polêmica marca da conciliação

"Façamos a revolução antes que o povo a faça".

(Antonio Carlos)

Na busca por explicar quem somos para poder compreender as contradições do Brasil atual retoma-se contemporaneamente a polêmica das primeiras décadas deste século quanto ao "caráter" do povo brasileiro, ocorrendo diferentes interpretações quanto à origem e o significado da nossa "índole de conciliação".

Em "Conciliação e Reforma no Brasil" (1965) José Honório Rodrigues (1913-1987) constata que, embora não seja verdadeiro que nossa história é incruenta, predominou ao longo da mesma, particularmente à partir de meados do século XIX, a política de conciliação exercida personalisticamente por uma minoria. Para José Honório a conciliação é fruto do passado colonial, período onde alternavam-se práticas de conciliação e inconciliação, episódios cruentos e in cruentos. É deste período, quando pelo "terrorismo-amansamento" os brancos europeus se relacionam com os índios, que surge um "povo ca pado e sangrado" (expressão de Capistrano de Abreu, 1853-1927). A conciliação é produto também, aponta Rodrigues, da mestiçagem que a brandou nossas relações sociais, abatendo resistências e rebeldias (ibid.:30-118).

A conciliação tem sido tanto uma forma de transação - tendo como objetivo principal o "aplainar as divergências dos grupos domi nantes", e não, como poderia parecer, conceder benefícios ao povo - quanto um eficiente instrumento utilizado pelas nossas elites para adiar as reformas e sufocar as aspirações. Tem sido nossa tradição "querer as reformas, mas não promove-las", ou concede-las no mínimo de modo a evitar uma revolução. Mas também tem sido nossa tradição, completa José Honório, articular de forma ambivalente conciliação com inconciliação, o que se vislumbra na permanente repressão aos movimentos populares, especialmente os rurais - "não havia conci lição com os revoltados do meio rural, onde se concentrava a grande maioria da população brasileira, nem reforma" (ibid.).

A conciliação cultural advém, segundo Michel Debrun (1983: 14), de uma mistura-compromisso entre valores heterogêneos ligados à herança européia-indígena-africana. Apesar da dominação do elemen to europeu sobre os outros, frequentemente temos uma "simbiose en tre valores de diferentes origens", o que transforma os padrões metropolitanos em "valores ideais", proclamados mas não efetivamente encarnados. Além desta dimensão temos também a "conciliação" políti ca - entre aspas porque para Debrun ela não corresponde à um acordo

entre atores de peso equilibrado mas sim pressupõe o extremo hiato econômico-cultural-político que separa desde os primórdios as elites das camadas subalternas - arquétipo predominante da história política brasileira e que se desenvolve para regular a relação entre atores desiguais de modo a permitir, através da cooptação, a manutenção da dominação-exploração dos mais fortes sobre os mais fracos.

Isto significa que a luta de classes no Brasil é - na avaliação de Debrun - profundamente atenuada, pois os setores dominantes tem a capacidade de "bloquear os conflitos no nascedouro", permitindo a reprodução da extrema divisão de classes sem rupturas maiores. Isto não quer significar, é claro, que não existam classes pois "o caráter limitado da luta das classes no Brasil não constitui a expressão de uma bondade congênita do homem brasileiro, da sua recusa das soluções violentas etc ...". Debrun critica assim tanto as teses marxistas clássicas em suas ortodoxas interpretações da luta de classes brasileira, quanto as teses culturalistas e seus estereótipos sobre a "índole da nossa gente", o "caráter mineiro" ... (i-bid.:144-145, 51).

Debrun apresenta ainda, de forma muito lúcida, os cinco arquétipos político-ideológicos que tem existido ao longo da história brasileira, dos quais tem se alternado como hegemônicos o arquétipo da conciliação - aqui são expressões tanto o populismo quanto o coronelismo - e o do autoritarismo desmobilizador - que surge quando o anterior não é mais suficiente para conter as contradições, tendo predominado no Estado Novo e no regime militar pós-64. Além destes temos o arquétipo do liberalismo (que dominou o espaço político verbal de meados do século XIX à República Velha), o do autoritarismo mobilizador (expresso tanto no fascismo-integralismo quanto nas esquerdas e pelo ISEB, ensaiando-se entre 1961 e 1964) e o messiânico (é a forma como os mais dominados reagem quando, não tendo mais nenhum espaço político, pulam para o espaço místico).

Porém entendemos que Debrun é realista demais, quase que árido, pois não aponta para nenhuma esperança-utopia, não se situando numa perspectiva que proponha a luta por construir uma sociedade que rompa com estes padrões históricos, nem percebe (possivelmente por estar demasiadamente restrito à academia) que se constitui uma nova prática política, alternativa, de cunho socialista-democrático e que oscila também entre os arquétipos do messianismo e do autoritarismo mobilizador, a qual tem se expressado nas CEB's, no novo sindicalismo e nos movimentos sociais em geral. Enfim, o extremo realismo de Debrun torna-o preso das nossas tradições, lhe propor-

cionando uma aguda - e pessimista - sensibilidade, impedindo-o de ver a política como o espaço do indeterminado, enquanto ato de liberdade.

Também Weffort critica duramente o falso e artiloso realismo político que nos coloca diante do aparente beco sem saída da prática conservadora-autoritária que existe na política brasileira. Para Weffort (1984:30) o verdadeiro realismo político "consiste em ver os acontecimentos como 'cose a fare'. Isso significa que não apenas se pode, como dizia o poeta, seguir o mesmo caminho de uma maneira nova, como também se pode, no jeito novo de andar, inventar caminhos novos". Critica Weffort as "tendências inelutáveis da história", a nossa tradição de ambiguidade cínica¹⁵, a cultura do golpe da qual somos herdeiros, o tratamento que é dado à lei e à democracia em nosso país. Ele não aceita o desvirtuamento da democracia e do direito presente na ambiguidade entre democracia e autoritarismo (pois a democracia é vista apenas como um instrumento para se atingir o poder despótico), presente no cinismo tanto do distanciamento entre o que as intenções proclamam e o que as práticas realizam, quanto no uso da lei como pretexto para o arbítrio do poder - demonstra Weffort que aqui o direito é apenas um conjunto de fórmulas acintosas preparadas para justificar o uso ilegítimo da força (vide as leis que regulam o "direito de greve", por exemplo).

Na sua hoje clássica análise do "Populismo na Política Brasileira" Weffort (1980:62-111) demonstra que o mesmo é "algo mais complicado que a mera manipulação", sendo um fenômeno complexo que ressalta a "complexidade das condições históricas em que se forma". Examina ele também o desacordo entre uma cultura de fachada e as práticas efetivas da nossa existência cotidiana, a coexistência da ideologia liberal com um comportamento oligárquico-tradicional. Esta ambiguidade paradoxal é constitutiva do nosso modo de ser porque se enraíza nos nossos padrões históricos que, diferenciados dos clássicos padrões europeus e fundados na grande propriedade de terra, formaram nosso Estado-Nação nos quadros de subordinação à expansão mundial capitalista, no "âmbito da crise do sistema colonial e no contexto da emergência de um novo sistema de dominação internacional".

15. Para Weffort (1984:33) o forte da nossa tradição política "é a ambiguidade" que permite ser autoritário e democrata "ao mesmo tempo", que permite definir o rumo do Brasil das últimas décadas como o da "democratização por via autoritária". A concepção autoritária da democracia está presente no cinismo dos provérbios do linguajar político brasileiro: "voto não enche barriga"; "em política vale a versão, não o fato"; "lei, ora a lei"; "para os amigos tudo, para os adversários a lei".

Ao analisar as relações sociais do Brasil contemporâneo Roberto da Matta (1985: 65-90) constata os padrões de ambiguidade e sincretismo como definidores da nossa identidade. Para da Matta, retomando algumas pistas propiciadas por Holanda, somos uma sociedade relacional, desigual e heterogênea, onde o valor fundamental "é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar". Entre nós, esclarece ele, é a relação que transforma o indivíduo em pessoa, enquanto nos países desenvolvidos é a lei - "enquanto nos Estados Unidos a idéia de comunidade está fundada na igualdade e na homogeneidade de todos os seus membros, aqui concebidos como cidadãos. (...) No Brasil, por contraste, a comunidade é necessariamente heterogênea, complementar e hierarquizada. Sua unidade básica não está baseada em indivíduos (ou cidadãos), mas em relações e pessoas, famílias e grupos de parentes e amigos". Aqui, numa sociedade onde as relações são um elemento estrutural central, o favor é básico, estabelecendo "um meio de relacionar pessoas sem extinguir ou ameaçar sua descontinuidade social, mas, ao contrário, reforçando-a".

As sociedades relacionais, esclarece da Matta, diferenciadas das sociedades que passaram pela revolução individualista e instituíram um único código de conduta fundado na cidadania, possuem três códigos de comportamento operando de forma simultânea e complementar: o código da casa (que expressa o lado tradicional da nossa sociedade, fundado na família, na amizade e no compadrio), o código da rua (que representa o pólo moderno, fundado no mercado, no formalismo jurídico de leis universais e na burocracia) e o código sobre natural ("que focaliza a idéia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois"). Assim, o fato de ter muitos espaços e muitas temporalidades que convivem simultaneamente é o que singulariza a sociedade brasileira. Para da Matta trata-se de superar as polarizações rígidas com as quais as concepções dualistas interpretavam o Brasil, percebendo que no nosso caso "mais importante do que os elementos em oposição, é a sua conexão, a sua relação, os elos que conjugam os seus elementos": "para mim, é básico estudar aquele '&' que liga a casa-grande com a senzala". E estas mediações são bastante complexas: não se trata de subordinar um pólo ao outro, nem de vê-los em oposição antagonica em que o predomínio de um automaticamente exclui o outro pólo, mas de percebê-los embebidos mutuamente, de perceber que entre o preto e o branco "nós temos um conjunto infinito e variado de categorias intermediárias em que o mulato representa uma cristalização perfeita", que damos um "jeitinho" entre o sim e o não, que a nossa comida básica é o "feijão-com-arroz". Na política esta lógica relacional se manifesta como negociação e conciliação, na economia com uma curiosa combinação de uma forte estatização com uma também

vigorosa iniciativa privada, enquanto que sua manifestação religiosa aparece "com a intrigante mistura de catolicismo com religiões a fro-populares" (ibid.:41, 20-21, 120).

Também para Nestor Canclini (1988:82), um dos principais teóricos sobre as culturas populares da América Latina, reside na "transação" uma característica central dos povos latino-americanos, a qual está presente no frequente apoio das classes subalternas aos seus opressores, na combinação de práticas científicas e tradicionais (ir ao médico e ao curandeiro). De modo geral estas transações possuem tal assimetria que levam sobretudo a "aceitação e a 'solução' dos problemas no interior dos limites estabelecidos pelas classes dominantes". Em muitos casos, entretanto, elas significam "reacomodações para preservar a identidade. Em outros, ainda, como único recurso para manter espaços de desenvolvimento social ou político independentes".

Canclini procura demonstrar que, no caso da cultura popular, a questão chave reside no modo com que ela interage com a cultura dominante, e não na perspectiva maniqueísta que afirma a relação bipolar entre ambas tão a gosto das "teorias dos elevadores" que acreditam nas classes sociais como "grupos compactos que só sobem ou descem" e que não se relacionam inter-pessoalmente. Então não se trata de saber se as culturas populares são uma alternativa ou se são "sobrevivências pré-capitalistas em processo de extinção, incapazes de atuar como agentes transformadores", mas sim de estudar "os processos de continuidade e descontinuidade, de alianças e conflitos, entre o 'tradicional' e o 'moderno'" (ibid.:70-79)¹⁶.

Já para Marilena Chauí (1986a:54-135), discordando tanto de da Matta quanto de Canclini, este caráter ambíguo da cultura popular - mescla de "Conformismo e Resistência" à cultura dominante, é proveniente da luta de classes da sociedade brasileira, a qual não está presente apenas nos momentos de confronto direto entre classes

16. Ao estudar o artesanato Tarasco existente no estado mexicano de Michoacán, demonstra Canclini (1983:71-72) que o mesmo é e não é um produto pré-capitalista, possuindo uma dupla inscrição, histórica (processo que vem das sociedades pré-colombianas) e estrutural (lógica atual do capitalismo dependente) que irá originar o seu "aspecto híbrido", pois respondem tanto à uma lógica étnica quanto à uma lógica mercantil. Assim, "em sociedades tão complexas como as que se situam no interior do capitalismo periférico e que possuem um forte componente indígena, os processos sócio-culturais são o resultado do conflito entre várias forças que possuem origem diversa. Uma delas é a persistência de formas de organização comunitária da economia e da cultura, ou sobras da que existiu anteriormente, cuja interação com o sistema dominante é muito mais complexa do que supoõem os que falam unicamente da penetração e da destruição das culturas autóctones".

mas se insere no cotidiano onde a violência é camuflada, invisível sob o paternalismo-clientelismo, sob as relações de favor e tutela que muitos consideram "naturais" e exaltam como "qualidades" do "caráter nacional". Para ela o autoritarismo em nossa sociedade é "a regra e expressão das relações sociais", forçando "os indivíduos aos sistemas de favor e tutela". Isto leva à indistinção entre o público e o privado, cuja expressão "sacrossanta" é o "jeitinho", "burla e transgressão permanentes que transformam em 'inventividade' o jogo autoritário do favor, da patronagem e da clientela, reforçando o círculo de ferro de arbítrio-transgressão-arbítrio".

Nesta mesma perspectiva Ianni, que também constata a "ambiguidade da sociedade brasileira" (Ianni, 1972:224), nos mostra que faz parte da ideologia das classes dominantes a tese da "fragilidade" da sociedade civil brasileira, "incapaz" de resolver por si mesma suas crises. Isto está afirmado numa historiografia que, fazendo a "crônica dos vencedores", privilegia a "tradição brasileira de conciliação" mas faz "pouca, ou nenhuma, referência às classes e forças políticas subordinadas", considerando como "precárias, débeis, incapazes" as diversas expressões reais do nosso povo, esquecendo a outra tradição das lutas pelas liberdades presente na Condição do Equador, na Cabanagem, Sabinada, Balaiada, na Revolução Farroupilha, no abolicionismo, em Canudos, Contestado, nas greves de colonos nas fazendas de café, nas greves de operários nas fábricas, a greve dos 300 mil em São Paulo, as lutas das ligas camponesas ... (Ianni, 1984:13-40). Entendemos que não se trata de contrapor uma tradição à outra, mas sim de perceber esta simbiose, esta presença simultânea de elementos aparentemente antagônicos em nossa história-cultura que permitem o amálgama paradoxal da sociedade brasileira.

CAPÍTULO III: PLANO CRUZADO, INFLAÇÃO E DEMOCRACIA

"O novo, num certo momento, foi conceber a inflação como inercial e aplicar choques. Mas os economistas não estão sendo coerentes com a ciência na qual eles vão buscar os fundamentos da sua ação. Como ciência social, a economia não permitiria experiências. Mas no caso brasileiro essas experiências vem sendo feitas, ocasionando perdas brutais para a população. Todas as experiências do Roberto Campos, do Delfim, do Simonsen, e as experiências novas, são feitas tendo como cobaia a população".
(Walter Barelli)

Dentro deste amplo horizonte de constituição da civilização moderna e da formação particular da sociedade brasileira é que podemos compreender a "Nova República" (NR) e o Plano Cruzado (PCz) em seus traços fundamentais.

Na situação específica do PCz temos a visualização nítida de dois tipos de racionalidade interagindo: a de um projeto de modernização (assumido a-criticamente pelos intelectuais-tecnocratas) e a da lógica política de modernização-conservadora (expressa magnificamente na figura de José Sarney).

É no contexto da civilização moderna que se hegemoniza a forma de legitimação tecnocrática do Estado moderno. Entretanto no Brasil, dadas as características da nossa formação social, a crescente participação do Estado na economia, de cujo processo a planificação é um sintoma decorrente, significa uma progressiva racionalização da sociedade porém sem a superação do arcaísmo das nossas relações sociais. No passado recente esta situação gerou o regime político conhecido como burocrático-autoritário¹. No momento conjuntural de "re-democratização" temos que esta combinação da atuação de novos critérios de legitimidade com a nossa cultura política de tradição paternalista tem originado a lógica populista-tecnocrática, a qual marcou o PCz. Entendemos que com a NR busca se instaurar no Brasil um regime político tecnocrático-populista.

O componente tecnocrático do regime político autoritário regido pelos militares não foi algo conjuntural, derivado do período ditatorial, mas sim é produzido pela dinâmica civilizatória em que estamos imersos. Assim, para uma efetiva democratização da sociedade não é suficiente o fim do "Estado militar". Não basta apenas a saída

1. Sobre o Estado Burocrático-Autoritário na América Latina consultar Collier (1982); Comblin (1978); Lechner (1978, 1981); O'Donnell (1982); Sader (1982) e Rouquié (1984).

dos militares da cena política e o retorno dos civis. Resta o aspecto da gestão tecnocrática, a qual tanto ficou encoberta quando se enfatizou a luta contra a ditadura militar, quanto hoje quando, com a "transição democrática", se acentua a busca de modernização da sociedade brasileira.

1. O PLANO CRUZADO E A DINÂMICA POLITICA

1.1. "Nova República": a transição-transação

A NR é a resultante do processo de transição do regime militar-autoritário imposto à nação brasileira em 1964, para um regime democrático com maior legitimidade social, processo no qual vislumbramos as seguintes forças básicas²:

Por um lado a perspectiva de uma transição conservadora para um governo civil, realizada entre as elites, sem rupturas maiores com o regime militar, com pleno respeito às regras do jogo (colégio eleitoral). Ela foi iniciada como distensão lenta, gradual e segura no governo Geisel após a retumbante vitória do PMDB nas eleições de 1974; passando pela articulação da "burguesia modernizante" representada por A. Ermírio de Moraes, Severo Gomes, C. Bardela, A. Diniz, J. Mindlin, D. Funaro que, insatisfeita com o hermetismo dos governos militares e sua incapacidade de lidar com a crise, passa a criticar o modelo econômico brasileiro e reivindicar uma maior participação nas decisões; culminando com a formação da Aliança Democrática, habilidosamente costurada sem rupturas (mas não sem contradições) por Tancredo Neves e vitoriosa no colégio eleitoral de janeiro/85.

Por outro lado temos a emergência de novos atores políticos - os novos movimentos sociais: o novo movimento sindical no ABC paulista, as comunidades eclesiais de base, o movimento dos sem terra, o movimento ecológico, o movimento negro, o movimento das mulheres ... - os quais trazem consigo novos valores na cultura política de cunho marcadamente democrático e popular e, conseqüentemente, uma nova compreensão da prática política. Surge assim o movimento popular, alargando as bases restritas do sistema político brasileiro e lutando por uma transição para uma sociedade democrática com rupturas mais profundas em relação ao regime militar (no que tange à eleições diretas, à convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte, à dívida externa, à política econômica, à política energética e nuclear ...), em direção às transformações sociais necessárias para a eliminação da absurda miséria em que vive grande parte da nossa população, luta que teve como momento culminante a campanha das Diretas Já. Porém, o movimento popular ainda está amadurecendo, não acumulando forças pa-

2. Diniz (1985) afirma ser "mais adequada" esta perspectiva de considerar a transição enquanto "confluência de duas dinâmicas básicas: uma dinâmica de negociação e pacto conduzida pelas elites e uma dinâmica de pressões e demandas irradiadas da sociedade" - descartando as perspectivas polares que acentuam seja os aspectos da pressão social, seja a iniciativa do Estado antecipando-se à sociedade. Sobre a transição brasileira consultar ainda Bresser Pereira (1985, 1989), Camargo e Góes (1984), Fernandes (1986), Koutzii (1986), Sandroni (1986) e Weffort (1984).

ra se tornar hegemônico, o que torna o tempo histórico da transição dominado pelo primeiro projeto.

No meio deste jogo de forças temos uma profunda insatisfação da população em geral com relação às condições de vida (cujo símbolo principal do seu deterioramento é a inflação), com relação à elite política (sob a imagem da corrupção). É o desejo inconsciente (porque não articulado politicamente) por mudanças, por participação, por uma vida mais estável e previsível, sem riscos, que explode com o movimento das diretas, na "via crucis" de Tancredo, e na euforia popular do pacote do cruzado.

A NR, síntese do processo de transição, é um exemplo típico dos padrões político-culturais brasileiros que modernizam-conservando, pois nela se revela uma "transição pela transação"³ cínica e ambígua, fruto dum pacto conservador tutelado pelos militares⁴. O alto grau de continuidade do regime autoritário para a NR foi garantido pelo fato da mudança de regime ter sido selada dentro do colégio eleitoral numa ampla coalizão com as forças políticas que sustentaram o regime militar (Camargo, 1987:6). Percebemos hoje que a NR, situando-se numa encruzilhada de crises (tanto internacional - crise da sociedade industrial - quanto no plano nacional), tem levado à ampliação da crise particular da sociedade brasileira, que manifesta-se multifacialmente enquanto crise de governabilidade do Estado, enquanto crise econômica (evidenciada especialmente pela ameaça da hiperinflação), crise político-institucional (questionando frontalmente os poderes legislativo, judiciário e executivo), crise social (crescimento da miséria absoluta) e crise de valores⁵ (sintomatizada - de acordo com Camargo, 1987:4-5 - na "dissolução dos costumes, no descompromisso com as dimensões da vida coletiva, ação predatória, desorganização dos códigos da boa convivência").

3. Share e Mainwaring (1986:207) denominam "transição pela transação" aos "casos em que o regime autoritário inicia a transição, fixa alguns limites para a mudança política e permanece como uma força eleitoral relativamente importante durante a transição. A noção de 'transação' sugere negociação (normalmente implícita) entre as elites do regime autoritário e da oposição democrática".

4. Fernando H. Cardoso revelou em entrevista em meados de 1986 que a oposição moderada "negociou com os militares a fórmula da Constituinte Congressual, pois os militares temiam um descontrole do processo político" (Moisés, 1986:13). Também Quartim de Moraes (1987:15) aponta que a NR nasce dum "entendimento direto entre Tancredo Neves e o General Leônidas Gonçalves, no qual o chefe político da Aliança Democrática forneceu ao futuro ministro do Exército as garantias que este exigia para, por sua vez, garantir a posse do já virtual presidente". Sobre a tutela militar consultar ainda Rizzo de Oliveira (1987); Oliveira, Cavagnari F^o, Dreifuss e Moraes (1987) e Stepan (1986).

5. Para Lima o forte conteúdo ético da transição brasileira é decorrente da generalizada corrupção que provocou uma extrema erosão nas relações cidadão-poder-público, gerando a profunda crise de legitimidade do Estado nacional (Lima, 1985).

É preciso compreender a NR dentro das transformações "modernizantes" que ocorreram no Brasil nas últimas décadas, as quais não levaram à progressiva racionalização nem à superação do Estado oligárquico - como afirmam equivocadamente Ianni (1986:302), Dreifuss (1981:104-105, 485) e Bresser Pereira (1985:197) - mas reproduziram os padrões arcaicos seculares (clientelismo ...) da política brasileira, radicalizaram os processos de exclusão social e ampliaram o quadro da não cidadania. Daí porque a NR não é - como tenta justificar Bresser Pereira (1989) numa tardia auto-crítica de sua participação no governo Sarney - "um fenômeno político fora do tempo" decorrente duma "fatalidade histórica", da "tragédia pessoal" de Tancredo e sua substituição por Sarney, da "infidelidade" de Sarney ao "pacto democrático".

1.2. O impacto imediato do Cruzado na transição brasileira

Até 28 de fevereiro de 1986 as perspectivas para a NR, já reveladas pelo resultado das eleições de novembro de 1985, eram bastante problemáticas:

- . Desde 1985 cresciam os movimentos reivindicatórios da população (luta pela trimestralidade, retomada da luta pelas Diretas Já, luta pela reforma agrária ...), sendo que neste ano inaugura-se uma nova etapa de luta na história do movimento sindical brasileiro: a da generalização por todo país do nível de organização e mobilização de diversas categorias (onde se destaca a primeira greve nacional dos bancários em agosto de 1985);

- . Acirramento das contradições da Aliança Democrática (com a divulgação do ministério conservador de Sarney durante o carnaval de 1985 o PMDB, extremamente insatisfeito, estava caminhando para uma ruptura com o governo federal);

- . Gradual esvaziamento do governo Sarney, o qual tinha se revelado até então indefinido e fraco.

O governo da NR, para garantir essa transição entre as elites precisaria evitar a implosão da Aliança Democrática e o avanço das forças capazes de realizar transformações mais profundas em nossa sociedade. É isto que o pacote "econômico" de 28 de fevereiro permite, revertendo e neutralizando aquelas perspectivas, ainda que momentaneamente. "Já disse alguém, com razão, que se o pacote não resolveu a situação econômica do País, resolveu, pelo menos, a situação política do Governo" (Weffort, Folha de São Paulo de 11.04.86, p.3).

Com o pacote do cruzado Sarney começa efetivamente a governar, recuperando a iniciativa no plano político, recompondo a Alian-

ça Democrática e colocando na defensiva o movimento popular. Não só as medidas surpreenderam a todos, paralisando as lideranças oposicionistas (e do próprio governo), como também a mobilização popular pela fiscalização dos preços tomou uma dimensão inesperada. Ao anunciar o congelamento dos preços o governo usou de um grande blefe, uma vez que ele não tinha condições operacionais de implementar esta medida em todos os rincões do Brasil. Sem a generalizada participação da população para assegurar o congelamento, o controle dos preços (e da inflação) fracassaria, independente das teorias econômicas inspiradoras do PCz. No apelo de Sarney para que todos sejam "fiscais do presidente" fica explícito a busca da NR por um modelo populista, onde, acima dos partidos e em contato direto com o povo, procura o novo regime controlar, pela retórica, a mobilização-insatisfação social, cooptando-a.

A mobilização popular pelo controle dos preços se deu de forma eufórica, entusiástica, mas desarticulada e de direção imprevisível. Por isto não se pode caracterizá-la como um movimento social em *stritu sensu*⁶. Também não se pode generalizar e afirmar que todos os setores sociais em todas as regiões do país foram para as ruas controlar os preços. Quem se mobilizou foram os consumidores, principalmente as camadas médias dos grandes centros urbanos. O congelamento dos preços foi o grande movente desta mobilização, a qual foi profundamente frustrada pois tinha a falsa expectativa de que ele seria duradouro. Na raiz desta ampla e inédita movimentação encontramos, primeiramente, o fato de que algumas das medidas do pacote (congelamento dos preços, escala móvel de salários, salário desemprego, fim da especulação financeira) eram mudanças que há muito vinham sendo reivindicadas pelos movimentos sociais. Em segundo lugar está o fenômeno de que o PCz liberou uma grande energia social, o desejo (o inconsciente) da população por mudanças. A dinâmica emocional-subjetiva já vivida na campanha das Diretas Já, na instalação da NR com a "via crucis" de Tancredo, é retomada com o "plano de estabilização econômica".

6. Ver a caracterização dos movimentos sociais elaborada por Scherer Warren (1984:12-21).

2. O PLANO CRUZADO E A LEGITIMAÇÃO TECNOCRÁTICA

2.1. Limites do projeto tecnocrático brasileiro

O pano de fundo da política tecnocrática da NR é dar continuidade ao projeto de modernização-desenvolvimentista para o Brasil, projeto que, surgindo com a ideologia desenvolvimentista, culmina em um primeiro momento nos anos 50 com a consolidação do processo de industrialização-urbanização e com o governo de Juscelino Kubitschek (vide seu slogan "50 anos em 5"), e que teve continuidade de forma acelerada com a "modernização" brasileira pós-64. Porém "modernizar" significa aqui, fundamentalmente, colocar a economia sob o jogo do mercado, privatização das estatais e abertura ao capital estrangeiro. Esclarece Fernandes (1986:60) que "modernizar" não quer dizer realizar as reformas sociais-culturais e políticas que fizeram do desenvolvimento capitalista em outros lugares um fator de transformação social, mas sim "reajustar as economias periféricas às estruturas e aos dinamismos das economias centrais". Este projeto, entretanto, está limitado não apenas pelas contradições do mesmo - a abertura ao capital estrangeiro reivindicada pelo sistema financeiro internacional colide com políticas estratégicas até agora adotadas pelo governo brasileiro, como a restrição à entrada de capital externo na área bancária, o monopólio estatal das telecomunicações e a reserva de mercado para a informática - como também encontra-se manietado pelo ambíguo conteúdo da NR, conservador-populista-tecnocrático. De modo geral a legitimidade tecnocrática no Brasil fica limitada pela existência dos "anéis" entre o Estado e as nossas elites que viezam o planejamento estatal, por um tecido social heterogêneo e "pouco propício à difusão de uma ideologia racional-tecnocrática" e pela inserção subordinada do Brasil na economia mundial (conf. Mathias e Salama, 1983:129).

O PCz é paradigmático como representante da ambígua sociedade brasileira e seu contrastante processo de modernização-conservadora, de mudança com continuidade: de um lado temos a implementação de medidas de alcance reformista-distributivo (seguro desemprego, aumento de 15% do salário mínimo, abono salarial de 8%, gatilho salarial); de outro, porém, temos a forma autoritária (decreto-lei) pela qual foi implementado.

Quando do anúncio do PCz os seus autores - entre os quais encontravam-se economistas de "esquerda" de grande destaque intelectual que tinham se projetado na cena política enquanto críticos da política econômica do regime militar e propositores de uma política econômica alternativa - afirmavam que estava sendo aplicada uma política

"heterodoxa", diferente das preconizadas pelo FMI e das implementadas pela ditadura militar. Estes mesmos economistas argumentavam "tecnicamente" a pretensa neutralidade distributiva das medidas econômicas que estavam sendo adotadas. Afirmavam, ainda, a inevitabilidade da implementação da política econômica através do Decreto-Lei, pois tanto há a necessidade do elemento "surpresa" para o sucesso da mesma quanto a população não teria condições de compreender e debater a teoria-política econômica em questão. Em função do diagnóstico de termos uma inflação inercial fazia-se necessário, argumentavam eles, um "tratamento de choque" que "extirpasse cirurgicamente" os mecanismos de indexação que garantiam a inércia inflacionária, possibilitando a eliminação da "memória inflacionária". Tratava-se fundamentalmente de "zerar" a inflação sem usar de mecanismos recessivos, resguardando o crescimento econômico. Como num passe de mágica, prometia-se o fim da inflação de um momento para outro.

As informações dos bastidores de como foi gerado e implementado o PCz revelam que o mesmo foi concebido por um processo decisório de extrema centralização como nunca visto antes na formulação da política econômica brasileira. E isto em plena "redemocratização". Não apenas ocorre aqui o fato de ser o Estado o locus privilegiado da gestão da política econômica, como também a peculiaridade da acentuada "autonomia" decisória dos economistas no poder. Ora, estas são características da gestão tecnocrática da sociedade, aqui levadas a um grau extremo.

Na verdade esta "autonomia" dos economistas é relativa devido ao papel central que Sarney teve em todo o processo. O Presidente, desde a experiência do choque heterodoxo de Israel e especialmente após o lançamento do Plano Austral na Argentina (em 14.06.85), estava interessado em algo semelhante para o Brasil⁷.

É a partir da posse de Funaro como Ministro da Fazenda que se constituirá o "grupo da reforma monetária", do qual participavam P. Arida (então assessor do Ministério do Planejamento e professor de economia na PUC-RJ) como coordenador; A. Lara Resende (na época dire-

7. Sardenberg (1987:119) relata que em seguida ao Austral Sarney recebeu Sayad (então ministro do Planejamento) na sala íntima do Palácio da Alvorada para um bate papo quase familiar sobre programas antiinflação. Estavam presentes também D. Marly, sua filha Roseana e seu marido Jorge Murad (também secretário particular de Sarney) além de L. Paulo Rosemberg (assessor para assuntos econômicos da presidência). Nesta conversa Sayad, adepto da "heterodoxia", teria ganho a adesão da família de Sarney para a realização de "alguma coisa ousada, de forte impacto político".

Arida, no seu depoimento à Solnik (1987:84), afirma que foi à Israel no início de junho de 1985, para conhecer a experiência antiinflacionária que lá se implantava, por iniciativa de Sarney, o qual teria acatado conselho de M. Machline, dono da Sharp, amigo pessoal do Presidente e simpático às novas medidas.

tor do Banco Central e professor de economia na PUC-RJ); L. C. Mendonça de Barros (então diretor do Banco Central); L. G. Belluzzo e J. M. Cardoso de Mello (professores de economia na UNICAMP e então assessores do ministério da Fazenda); F. Lopes e E. Modiano (professores de economia na PUC-RJ e sem vinculação com o governo); A. Calabi (era secretário geral do Planejamento); E. Bacha (então presidente do IBGE e professor de economia na PUC-RJ); F. Bracher (então Presidente do Banco Central); Sayad (na época Ministro do Planejamento e professor de economia na USP); Funaro (Ministro da Fazenda na ocasião) e J. Murad (então genro e secretário particular de Sarney)⁸.

Sarney sempre se mantinha informado sobre o "grupo da bomba atômica" (expressão que ele mesmo utilizava, conf. Sardenberg, 1987: 143) através de Funaro, Sayad, e especialmente Murad. Somente com a divulgação da inflação de janeiro de 1986 (de 16,25%, evidenciando o fracasso das medidas de política econômica até então adotadas) e, principalmente, com a reforma ministerial realizada em meados de fevereiro, é que Sarney toma a decisão de "lançar a bomba". Incorporam-se então à equipe dos "pais do cruzado" J. C. Braga (na época secretário especial de abastecimento e preços, além de professor de economia na UNICAMP); L. Coutinho (então secretário geral do ministério da Ciência e Tecnologia e também professor de economia na UNICAMP) e S. Ramos (consultor geral da República), ao qual coube dar forma jurídica às medidas econômicas a serem adotadas⁹. Também sabiam o

8. Tiveram grande influência na costura do processo que levou ao PCz, mas nunca com destaque no "palco das ações", M. H. Simonsen e M^a C. Tavares - o que, se por um lado é paradoxal pois são os gurus das duas grandes alas ("conservadores e progressistas", se é possível dividi-los e usar destes rótulos) em que se dividem os economistas brasileiros, por outro mostra a dimensão da "heterodoxia", ou melhor, da falta de "ortodoxia" do PCz.

9. Deve-se registrar aqui o relato do primeiro encontro de Ramos com Arida, descrito por Sardenberg (1987:222):

"O consultor estava estarecido:

"- Vocês querem criar uma nova moeda e simplesmente alterar todos os contratos vigentes no País, públicos e privados, tudo por decreto lei?

"Era exatamente isso.

"- Vocês já pensaram que estão interferindo tanto nos negócios do sujeito que está comprando uma fazenda quanto nas contas do armazém da esquina? - alarmava-se cada vez mais o consultor.

"Exatamente.

"- Vão mexer nos salários, na letra de câmbio, na poupança, no mercado financeiro, nos aluguéis, na ORTN, em tudo isso? - insistia Saulo Ramos.

"Pérsio só confirmando.

"- Vocês estão querendo uma bruta coisa maluca - conclui o consultor".

que estava se preparando o Ministro Marco Maciel (Gabinete Civil); os generais I. Mendes (Chefe do SNI) e R. Bayama Denys (Gabinete Militar), e, ainda, Murilo Mendes (presidente do Grupo Mendes Jr. e amigo íntimo de Sarney - conf. Sardenberg, 1987:213). É somente na semana de véspera do lançamento do cruzado, segundo Sardenberg, que Pazzianotto (Ministro do Trabalho), Brossard (Ministro da Justiça) e os outros quatro ministros militares são informados.

Nessa mesma semana Sarney informará pessoalmente os proprietários dos principais meios de comunicação, dando especial atenção às redes de televisão - particularmente R. Marinho, presidente das Organizações Globo - pedindo apoio à "medida heróica contra a inflação".

Sarney, que começa a governar efetivamente com a reforma ministerial de fevereiro, teve uma participação ativa e decisiva em todo o episódio do PCz. Ele dispunha, ao anunciar o cruzado em 28 de fevereiro, não apenas das informações "técnicas dos economistas, mas também estava apoiado nas avaliações dos políticos mais próximos à Presidência, da cúpula militar¹⁰, dos empresários mais íntimos (além de Machline e Mendes, o que representam Funaro e Bracher?) e do respaldo dos proprietários dos principais meios de comunicação. Sarney estava consciente de que jogava tudo num movimento de alto risco - que poderia inclusive ser acusado de inconstitucional¹¹ - pois não tinha muito a perder (era cada vez maior a perda de credibilidade e o isolamento do seu governo) mas sim muito a ganhar: no horizonte político estavam as eleições para a constituinte, governos estaduais e assembleias legislativas dos estados em 15 de novembro de 1986, bem

10. "A avaliação do SNI era categórica.

"- O presidente joga o seu mandato nesse programa - comentou o general Ivan" (Sardenberg, 1987:232).

11. A equipe do cruzado discutiu exaustivamente o caráter legal da reforma econômica: "o debate não levou a nada. A constitucionalidade do programa, com efeito, poderia ser contestada, porque, ao menos formalmente, as reformas monetárias exigiam emenda constitucional. A rigor, não poderiam ser aplicadas sequer por lei delegada, muito menos por decreto-lei. De outro lado, a mesma Constituição permitia ao presidente legislar por decreto-lei em questões de segurança nacional - e a ameaça iminente de hiperinflação, com a consequente desestruturação da vida econômica, poderia perfeitamente ser definida como caso de segurança nacional.

"A bem da verdade, porém, a Constituição vigente no Brasil era a que fora outorgada, num gesto de arbítrio, pela Junta Militar. Ilegítima, portanto. O decreto-lei da reforma monetária poderia, formalmente, ser considerado contrário a uma Constituição politicamente ilegítima. Ou poderia estar apoiado justamente no aspecto mais arbitrário dessa Constituição, que era o capítulo sobre a segurança nacional. Essa discussão avançou, mas o problema obviamente não era esse.

"A legitimidade do programa econômico viria ou não das ruas. Se a provado pelos partidos, pela sociedade, pela população" não se questionaria então a constitucionalidade. "Caso contrário, estaria em xeque não a constitucionalidade" do PCz "mas a legitimidade do próprio governo Sarney" (Sardenberg, 1987:230).

como a definição da duração do seu mandato na constituinte.

2.2. Por que a NR (e seus economistas "de esquerda") reproduziu a gestão tecnocrática?

É necessário aqui compreender o que permitiu a enorme autoridade e os procedimentos tecnocráticos (como o uso de "pacotes") dos economistas críticos no poder - questão que se insere em outra mais ampla: por que os economistas vem se apoderando da gestão do Estado?

Com a ascensão de Funaro ao Ministério da Fazenda em agosto de 1985 a política econômica da NR estava agora inteiramente nas mãos de uma elite reformista (empresários e intelectuais) articulada em torno de um pacto desenvolvimentista e com um projeto de modernização. Porém as condições em que se deram a transição bem como a moldura civilizatória (assunção do projeto de modernização a-criticamente no contexto de legitimação tecnocrática) condicionaram a sua prática no poder, debilitando seu caráter reformista.

Singer (1988b:69), analisando a recente experiência no poder por parte dos intelectuais de esquerda no Brasil, constata que "entre os numerosos intelectuais de esquerda, unicamente economistas foram nomeados para o governo, até mesmo para cargos que não são de sua especialidade, como por exemplo Celso Furtado" (Grifo do original). Para Singer isto é decorrente do fato de que os economistas, diferentemente dos demais intelectuais de esquerda (juristas, cientistas políticos, físicos ...), tem consciência das leis do mercado, sabendo que devem subordinar a formulação da política pública à lógica do lucro.

A legitimidade dos novos economistas no poder provém - afirma Sola (1988) - da sua competência profissional, do fato de terem se afirmado enquanto críticos do regime militar, e por apresentarem uma imagem desenvolvimentista.

Não temos dúvida de que estes elementos apontados por Singer e Sola são fatores explicativos da ascensão dos "novos" economistas ao poder na NR. Porém entendemos que eles ainda não são suficientes para explicar porque eles usaram dos velhos procedimentos para administrar a política econômica quando já se apresentava a possibilidade de uma forma alternativa de gestão: o pacto social. Para tanto recorreremos a seis outros argumentos.

2.2.1. A tradição cultural brasileira

Sayad justificou o uso de medidas arbitrárias devido à demanda da sociedade brasileira por uma atitude drástica do governo con-

tra a inflação. Encontramos aqui o caldo de cultura autoritário de nossa sociedade, o componente do "autoritarismo inercial" característico da nossa "modernidade": somos uma sociedade de tradição paternalista, habituada à coerção. Assim, "o uso do cachimbo" - como diz o ditado popular - "faz a boca torta". Também não rechaçou Sayad ser chamado de tecnocrata. Ao contrário: orgulhou-se de ser "tecnocrata com marketing político" (conf. Sardenberg, 1987:299 - seu assessor de imprensa no Ministério do Planejamento). Mais correto seria Sayad se denominar de "tecnocrata-populista", pois os economistas autores da "bomba" na fase final de anúncio do PCz não ficaram restritos aos seus gabinetes mas fizeram o trabalho político de cooptar setores-chaves da sociedade - políticos, jornalistas econômicos, lideranças sindicais e seus assessores (W. Barelli, diretor técnico do DIEESE, Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócio-econômicos, foi chamado à Brasília nas vésperas do lançamento do PCz para tomar conhecimento prévio do programa) - de forma tanto a evitar a impressão nos "formadores de opinião" de que o PCz poderia ser uma política incompetente e aventureira, quanto, assim, mobilizar a população para aderir à reforma econômica. Está claro aqui que sem adesão da população à política econômica ela não funciona!

2.2.2. A herança institucional

É importante resgatar aqui que o fato da não existência de rupturas nesta "transição democrática" levou à conservação do quadro institucional - pelo menos no período pré-constituente - da ditadura militar (como a hiper-centralização do executivo e o uso do decreto-lei). Sola (1988:19-20) chama a atenção para a não existência de tradição brasileira de gestão democrática da economia, para a continuidade da "tutela exercida pelos macroeconomistas oficiais e, em geral, pela alta tecnocracia sobre as regras do jogo econômico". Assim a NR herdou do regime militar "o extremo confinamento das arenas decisórias cruciais para a formação da política econômica em relação às pressões da política competitiva", bem como manteve "o alto grau de autonomia decisória da tecnocracia". Entretanto não é suficiente constatar que herdamos mecanismos autoritários de gestão para explicar o seu uso pelos macroeconomistas, pois existiam alternativas. Por que não se tentou o caminho da negociação? Por que não o pacto?

2.2.3. O caráter da NR

Devemos apontar aqui, primeiramente, que uma alternativa democrática de formulação de política pública pressupõe um pacto social, o qual exige diversas condições para que se efetive:

- . um governo legítimo (eleições diretas), juntamente com um aparato institucional descentralizado que permitisse maior participação no espaço público;
- . autonomia e liberdade sindical (para que quem for negociá-lo tenha representatividade);
- . fim do monopólio de comunicação-informação.

Uma política econômica alternativa exige, ainda, o enfrentamento com o sistema financeiro internacional através da unidade entre os países pobres-devedores por uma nova ordem econômica internacional. Porém "nenhuma Nova Ordem Econômica Internacional poderá ser significativa se não estiver sustentada na reformulação estrutural duma densa rede de Novas Ordens Econômicas Locais" (Cepaur, 1986:23). E isto exigirá também, como veremos adiante, uma mudança profunda na racionalidade econômica existente que possibilite pensar e construir um desenvolvimento alternativo.

Como um pacto significa a negociação da repartição de benefícios e sacrifícios sociais, isto implica em compromissos amplos que reconheceriam a importância das classes trabalhadoras como sujeito da gestão social, levando as elites no poder a aceitarem abrir mão de certas prerrogativas (como o do monopólio estatal sobre a política econômica e dos empresários sobre os preços das mercadorias). Ora, isto significaria uma correlação de forças políticas em que a ascensão dos trabalhadores consegue reduzir as assimetrias de poder existentes na sociedade burguesa, gerando a hegemonia dum projeto de reformas.

Porém, a realidade é que as elites brasileiras historicamente nem reconhecem ainda as classes trabalhadoras como um sujeito social, tratando a questão social como um "caso de polícia" e o movimento sindical - como também o movimento popular mais amplo - como um ator desqualificado e irresponsável. A NR não objetivou mudar esta situação, tratando de consolidar seu núcleo conservador para não deixar avançar as forças capazes de realizar mudanças. No ano de 1985 tinha-se constatado um crescimento na capacidade de mobilização e luta dos trabalhadores sindicalizados, cujo movimento já vinha em ascensão¹², gerando ganhos reais para algumas categorias de trabalhadores e colocando o movimento sindical a um passo da conquista da trimestralidade (a qual já era uma realidade para muitas catego-

12. Isto pode-se verificar pela criação da CUT e da CONCLAT em 1983 bem como pelo número de greves ocorridas nos últimos anos: 1979, 430 greves; 1980, 114 greves; 1981, 112 greves; 1982, 133 greves; 1983, 309 greves; 1984, 534 greves e 1985, 842 greves.

rias ¹³.

Tratava-se, para a NR, de conter e desmobilizar a ascensão da força sindical e popular. É nesta perspectiva que no período anterior ao "pacotaço" de fevereiro o governo Sarney advogava a realização de um "pacto", o qual tem sido proposto no Brasil como um remé - dio miraculoso capaz de evitar o aguçamento dos conflitos sociais, de evitar as mudanças. Observa Vargas Neto (1986:12) que ao final de 1985 foi apressada a estratégia do pacotão porque o governo percebeu que "toda a propaganda construída em torno do pacto não estava produzindo o efeito de moderar as lutas dos trabalhadores". Assim o governo apostou no PCZ visando fazer frente ao avanço das lutas sociais, o que, de fato, conseguiu inicialmente, mas garantindo o fôlego necessário para a vitória nas eleições em novembro de 1986. Na avaliação de Franco Montoro, então Governador de São Paulo, "o pacote acabou com o movimento das diretas-87, fez com que os trabalhadores desistissem de possíveis greves e deixou fortalecido o presidente da República" (Folha de São Paulo de 04.03.86, p.4).

2.2.4. A busca por legitimação

Por outro lado devemos considerar que a situação de débil legitimidade do governo Sarney constatada ao longo de 1985 - o fato de que Sarney, ex-líder do partido que deu sustentação ao regime militar, ao assumir o poder com a morte de Tancredo tem dificuldades para se impor no comando político do Estado, juntamente com o crescimento do movimento popular-sindical de oposição ao seu governo, agravam a crise política inicial da NR - criou um clima que levou Sarney, num primeiro momento, a depender do apoio do partido majoritário da Aliança Democrática, o PMDB. Isto abriu espaço de autonomia para os gestores da política econômica que estavam no poder credenciados pelo PMDB. Esta situação evidencia-se quando Sarney esboça timidamente o efetivo início do seu governo com a sua primeira mudança ministerial (troca de Dornelles por Funaro). Com a acentuação da crise de legitimidade do governo ao final de 1985 (vide o resultado das eleições de 15.11.85 nas capitais, gerando uma conseqüente incerteza no próximo e decisivo momento eleitoral pré-constituente) e a iminente ruptura da Aliança Democrática no início de 1986, exacerba-se o espaço de "autonomia" dos tecnocratas responsáveis pela política eco

13. Arida (em entrevista à Senhor, nº262 de 25.03.86, p.12) afirmou que a decisão de implantar o PCZ ao final de fevereiro é devido "a certeza de que a primeira conseqüência da abertura do Congresso, sem a reforma monetária, seria uma lei da trimestralidade para o aumento dos salários", fato que levaria, na sua opinião, a uma aceleração inflacionária que dever-se-ia evitar com o cruzado.

nômica, acentuando-se os preparativos que levaram ao PCz. Assim o PCz representou uma estratégia de legitimação do governo Sarney, buscando fazer frente à crise de legitimidade e gerar apoio político.

2.2.5. A confusão entre pacto e choque

Os economistas "heterodoxos" não optaram pelo pacto social também porque não tinham clareza quanto ao significado do mesmo. Aliás, parece que nunca perceberam a radical diferença entre uma estratégia de pacto social e outra através de pacote, que uma exclui a outra, concebendo inclusive o "pacto empacotado" ou a possibilidade dum "pacto" unilateral. Belluzzo (em entrevista à Senhor, nº260 de 11.03.86, p.34) acreditava que os "pais do cruzado" estavam realizando a "delegação que a sociedade nos deu na campanha das diretas, e tentamos fazer algo que fosse na direção daquilo que a sociedade estava sentindo e pretendendo. Nós, na qualidade de economistas que militaram durante 21 anos na oposição, elaboramos o plano com a consciência absolutamente tranquila, de que não estávamos lesando ninguém".

Modiano (1986:100), analisando a alternativa "'Pacto' ou 'Choque'?", afirma não haver diferença entre ambos pois "'pacto' ou 'choque', o receituário é o mesmo: romper a inércia inflacionária com uma pitada de ortodoxia que garanta a estabilização da economia a médio prazo".

A exclusão da possibilidade dum pacto social para resolver a inflação inercial é feita por L. Bresser Pereira e Y. Nakano (1986: 130-131), pois haveria somente "duas formas corretas de combater uma inflação inercial, ambas de caráter administrativo, que buscam diretamente controlar os preços. Ou se adota uma política gradual de controle de preços, salários e taxa de câmbio de acordo com uma inflação futura declinante, ou, se o patamar de inflação já estiver muito elevado, não resta outra alternativa senão o choque heterodoxo". Também Arida (1986:160-161) exclui o pacto ao discordar do congelamento - que "equivale a um pacto social" - e apontar uma "alternativa ao decantado e idealizado pacto social": a indexação de todas as transações em ORTN, "a supressão de restrições legais à negociação em ORTN".

Francisco Lopes (1986:145-153) em determinado momento chega a propor a desindexação através dum pacto social, com o governo anunciando que em data futura seria realizada uma reforma monetária, desencadeando então uma ampla "negociação das regras de conversão dos rendimentos e preços em cruzeiros para valores estáveis no novo padrão monetário". Porém nunca esteve Lopes convicto da ortodoxia des-

ta proposta (sinal de seu pensamento "heterodoxo"?) porque pragmaticamente irá em seguida apoiar a implementação do Plano Austral sem qualquer negociação política - pois aqui a "tática de surpresa era não apenas a única viável mas também, o que é mais importante, possível de ser sustentada com um alto grau de legitimidade política". Assim reconhece que "cada país faz o choque que sua realidade econômica e seus condicionantes políticos lhe permitem". No caso brasileiro propõe que "a decisão de fazer o choque por lei ou por decreto-lei será tomada com base na oportunidade política e numa avaliação da composição de forças no parlamento" (ibid.:180-181).

Esta confusão entre pacto e pacote, acreditando que medidas autoritárias constroem a democracia - Funaro achava que "o pacote cria condições para o pacto futuro" (conf. Moraes, 1986:84) - é indicadora da cosmovisão tecnocrática dos formuladores da política econômica "heterodoxa".

2.2.6. A cosmovisão tecnocrática

Não se tratava apenas da marca da NR de não fazer mudanças profundas, nem da falta de tradição de uma política econômica democrática ou da busca por superar a crise particular de legitimidade do governo Sarney. Se os aspectos anteriormente examinados peculiarizam o PCz dentro do contexto brasileiro, não podemos perder de vista que o cruzado é, fundamentalmente, expressão da lógica tecnocrática de legitimação do Estado moderno. Entendemos que a elite reformista-gestora da política econômica se conformou à dinâmica político-social brasileira devido a estar impregnada da racionalidade tecnocrática que permeia a sociedade industrial. Nesta perspectiva encontramos raciocínios economicistas tais como o de que, em função do agravamento da crise política, não haveria possibilidade de eficácia dos pactos sociais enquanto instrumentos de controle das variáveis chave da economia. Este argumento, juntamente com a avaliação de que no início de 1986 a economia brasileira apresentava um momento favorável para a implementação de choques ¹⁴, é propício à condução tecnocrática da economia.

14. Arida (entrevista à Solnik, 1987:89) revela que era importante "escolher o timing do Plano e aí a escolha foi feliz, porque se podia tentar em dezembro, com a seca. Os preços agrícolas iam dar uma pipocada e esse troço falhava em um mês. Mas falhava feio. Tinha o problema de escolher a hora de fazer, e a escolha foi exata". E, presunçosamente afirma: "sou um pouco suspeito, porque contribuí. Mas, sem falsa modéstia, a hora de fazer foi exata. Se fez com preços agrícolas em baixa, porque a seca já tinha passado, com taxas de juros internacionais baixas, com reservas, com câmbio a um bom nível, com inflação meio que inercializada...". Veremos mais adiante um argumento contrário a esta tese.

3. O PCz ENQUANTO GESTÃO TECNOCRÁTICA DA SOCIEDADE

O PCz é produto da sociedade moderna, ainda que da nossa modernidade crioula, de um regime que procura a forma tecno-populista (e não mais tecno-autoritária), mantendo as marcas de um poder tecnocrático mas associadas agora à busca da mobilização e apoio popular.

Os traços básicos do PCz - o segredo com que foi elaborado, a via autoritária com que foi conduzido, o combate a inflação preservando o crescimento econômico - não são indicadores duma política "alternativa", mas são os traços básicos da gestão tecnocrática da sociedade industrial. O PCz foi uma formulação tecnocrática também por sua equipe que lhe concebeu ser constituída de forma hierárquica ¹⁵ sob critérios de eficiência (expresso na qualificação dos seus componentes), estruturando-se nela o poder de cima para baixo, à partir da autoridade de Sarney e seus ministros deflagrando e decidindo todo o processo, mas com uma certa flexibilidade e informalidade (presentes em especial na participação de Lopes, Modiano e Murad).

3.1. O consenso quanto ao crescimento

A grande novidade da política "heterodoxa", diferenciando-a das tradicionais medidas ortodoxas de combate à inflação, reside em buscar a redução (e até a "eliminação") da inflação mas mantendo também a economia em crescimento. Constata Camargo (1987:2) em sua análise da transição democrática que uma das poucas áreas de consenso - senão, talvez, a única - hoje no Brasil está no "empenho generalizado do governo, dos industriais e do setor financeiro, tanto quanto das grandes massas, em continuar crescendo, a despeito de uma situação econômica interna e externamente crítica". É neste sentido que podemos falar que existe um pacto desenvolvimentista que orienta a ação do Estado brasileiro atual. Já constatamos que um dos fatores que propiciou a ascensão dos macroeconomistas de esquerda ao poder foi sua defesa do crescimento econômico. Esta marca é, aliás, uma característica definidora do caráter da elite reformista que conduziu a gestão da política econômica na NR.

A queda de Dornelles teve o significado - na avaliação de Singer (1988b:70-71) - da derrota de uma política austera com a consequente vitória, como numa "queda de braço", do ministro Sayad que

15. Revela Arida que ao longo de 1986 se encontrou apenas duas vezes com o presidente, e nenhuma em 1985: "o motivo é razoável. Há uma hierarquia, está certo? Não se pode ... O Brasil já tem ministros de mais" (Solnik, 1987:76).

propunha uma política expansionista. Isto se deveu também ao aspecto de que Sarney, por ser do Maranhão - um dos estados mais pobres do país - teria como prioridade a promoção do "desenvolvimento regional através de grandes obras de infra-estrutura, o que chocava frontalmente com uma política de contenção dos gastos públicos e juros altos, promovida por Dornelles".

Mas é preciso perceber mais amplamente que tanto a aliança em torno de uma política expansionista (não à recessão) bem como a defesa de uma política econômica conjunturalmente recessiva (para sanear a economia e possibilitar a retomada posterior do crescimento) se dão no pano de fundo do mesmo paradigma civilizatório sob a forma do projeto comum de desenvolvimento e modernização, o qual visa, garantindo o crescimento econômico, expandir a economia industrial fundada no mercado. Este projeto privilegia a ação do Estado, considerado como principal promotor do "desenvolvimento". Esta convergência - já constatada no processo de gênese do PCz - entre as duas correntes econômicas predominantes no cenário brasileiro (a monetarista e a estruturalista) quanto a acreditar que o crescimento econômico é um bem em si mesmo e sinônimo de industrialização, também é apontada por Bautista Vidal (1987:cap. XIII).

É preciso perceber também que este consenso desenvolvimentista extrapola os limites da sociedade brasileira, sendo expressão da lógica da modernidade - o desenvolvimentismo (crença no caráter benéfico do crescimento material ilimitado) é, conforme vimos no capítulo I, uma das matrizes da moderna sociedade industrial.

Galbraith (1982:131-138), analisando detalhadamente "O Novo Estado Industrial" - onde constata a convergência entre os dois grandes sistemas industriais (o capitalista e o socialista) decorrente da ascensão da grande organização, dos burocratas e da tecnoestrutura (isto é, o monopólio da tomada de decisões, do poder, pelos especialistas detentores de conhecimento técnico), o que vem conduzindo tanto ao crescimento das atividades de planejamento por parte das grandes companhias quanto à regulação da economia pelo Estado ¹⁶ - a

16. Discordamos da subestimação do papel dos capitalistas feita por Galbraith - "o poder decisório na sociedade industrial moderna não é exercido pelo capital, mas pela organização, não pelo capitalista, mas pelo burocrata da indústria" (Galbraith, 1982:9). Percebemos que, especialmente no caso brasileiro, os tecnocratas estão gerindo a sociedade industrial junto com os políticos e empresários. García-Pelayo (1974) esclarece que existem três modelos de relação entre política e técnica: o "tecnocrático puro", que se caracteriza pelo primado do técnico sobre o político; o "decisionista" (primado do político sobre o técnico); e o "pragmático", onde há influência recíproca entre ambas. É este modelo "pragmático" que melhor se ajusta para explicar a NR. Entendemos não serem adequadas tanto a análise sobre a

firma que os principais objetivos da tecnoestrutura de planejamento são o crescimento econômico acompanhado do progresso tecnológico.

Em sua obra sobre "As modernas Tecnodemocracias" Duverger (1975:149-150) - analisando aqui a transformação do "sistema ocidental" com a crescente predominância das grandes organizações complexas, hierarquizadas, racionalizadas, bem como a exigência da planificação e do Estado intervencionista - também confirma ser a expansão econômica o objetivo comum fundamental das sociedades tecnocráticas ocidentais: "a expansão tende a se tornar o mito principal de todas as sociedades ocidentais. (...) constitui o fim supremo da atividade coletiva (...). A força do mito obriga os homens políticos a apresentarem um sucesso econômico aos seus eleitores".

É a busca pelo crescimento que possibilitou o monopólio - a tutela - da condução das políticas públicas (a política econômica em especial) pelos técnicos, característica marcante da modernidade. Esta ascensão dos gestores-planejadores (economistas, administradores, engenheiros e militares) é um sintoma do crescente papel desempenhado pela ciência-tecnologia na sociedade industrial. Mas são os economistas quem vem se destacando mais, ocorrendo o fenômeno deles estarem se apossando do timão que conduz a política pública (Henderson, 1985:24). Galbraith (1982:17, 288-294) explica este fato afirmando que "enquanto a razão social for coincidente com o desempenho econômico, os economistas serão os mais altos árbitros da política social". Para ele enquanto os "objetivos econômicos" forem "as únicas metas da sociedade" e tiverem o "indevido monopólio sobre as nossas vidas" isto será "natural", pois não haverá espaço para a preocupação com a qualidade de vida, com o belo, com o prazer, "questões além da esfera dos economistas". Dessa forma a economia fará rotineiramente "a prova final da política pública". A taxa de aumento do produto nacional bruto permanecerá como "a medida por assim dizer exclusiva da realização social. Essa é a moralidade moderna. Supõe-se que São Pedro apenas pergunte aos candidatos ao paraíso o que fizeram para aumentar o Produto Nacional Bruto".

Portanto o que permite a ascensão dos economistas, o que gera a mistificação do crescimento econômico e produz um consenso em torno do mesmo é que a sociedade moderna está fundada sobre uma cosmovisão materialista, sobre uma racionalidade instrumental-utilitária. É

burocracia (e sobre o Estado) que a considera como um mero instrumento da classe dominante, quanto à que afirma ser a burocracia a nova classe dominante - como faz Bresser Pereira (1981) ao afirmar, inspirado em Galbraith, a emergência do modo de produção estatal ou tecnoburocrático.

na mistificação do crescimento econômico que reside a raiz da legitimação tecnocrática do Estado moderno: "se há um objetivo, se há uma aspiração que é partilhada quase unanimemente pelo homem dos meados do século XX, esse objetivo, essa aspiração é a do desenvolvimento econômico" (Motta e Pereira, 1980:18).

3.2. A raiz da legitimação tecnocrática

Ocorre que o crescimento econômico-industrial é possível em função do desenvolvimento tecnológico, estando intimamente associado à pesquisa em ciência-tecnologia. É o avanço da técnica que promove o "progresso", tornando a ciência-tecnologia a base legitimadora da sociedade industrial. Daí a exatidão da definição de tecnocracia apresentada por Roszak (1972:21): "aquela sociedade na qual os governantes justificam-se invocando especialistas técnicos que, por sua vez, justificam-se invocando formas científicas de conhecimento. E além da autoridade da ciência não cabe recurso algum". Isto ocorre porque na complexa sociedade industrial tudo deixa de ser simples, de fácil compreensão pelo cidadão comum, o qual vê-se na necessidade de transferir todas as enigmáticas questões aos peritos. É a crença religiosa do cidadão nos "oráculos dos peritos" que permite a gestão tecnocrática da sociedade, ensina Illich (1976:112). A tecnologia moderna não é neutra, insípida, alimentando o sentimento da servidão voluntária pois - conforme Marcuse (1982:154) - ela "garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade 'técnica' de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não parece irracional nem política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária". O mito idolátrico do crescimento econômico repousa, portanto, sobre outro grande ídolo: o mito do LOGOS científico. É a crença na eficiência da ciência-tecnologia a fonte de legitimação do poder tecnocrático.

Por que a obscuridade da linguagem hermética dos economistas (conhecida como "economês")? Simplesmente para garantir a incompetência dos não economistas pois ninguém pode lutar contra aquilo que não conhece. Esclarece Galbraith (1982:291) que "há poucas idéias úteis em economia, se é que há, que não se podem exprimir em linguagem clara. A obscuridade raramente, ou nunca, denota a complexidade da matéria; nunca denota erudição superior. Geralmente significa ou incapacidade de escrever claramente ou - e mais comum - um pensamento confuso e incompleto" (grifo nosso). O misterioso léxico dos eco-

nomistas tem se tornado, por força dos pacotes econômicos, cada vez mais do "domínio público", tomando a forma de palavras mágicas: "choques heterodoxos", "des-indexação" ... Assim os economistas vão se tornando "aprendizes de feiticeiro". Nesta perspectiva F. Oliveira (1987) comentou a respeito do PCz: "a política econômica transformou-se num ritual de feitiçaria e mídia, com 'passes' heterodoxos, um espetáculo sem paralelo de irresponsabilidade teórica e política".

Imagina-se que o crescimento econômico e o desenvolvimento tecnológico é benéfico em si. Por trás da máscara de progresso propiciada pelas estatísticas mercantis e da propalada afirmação da objetividade científica e neutralidade política, surge o disfarçado domínio dos grupos que controlam a inovação tecnológica e suas aplicações, surge uma nova forma de legitimar a dominação social e a exploração econômica.

A tecnocracia é o produto amadurecido da moderna civilização tecnológica, da civilização construída sobre um logos científico mutilador e unidimensional. Com a ascensão da modernidade - ver capítulo I - o LOGOS deixa de estar articulado com as dimensões do MYTHOS, EROS, ETHOS e PATHOS na contemplação da PHISIS para ser, unido à TÉCNE, instrumento de dominação e transformação eficaz da realidade, inclusive da PÓLIS.

Esta razão instrumental, na medida em que teve êxito em seu projeto de conquista da natureza e das outras culturas não regidas por este LOGOS unidimensional, propiciou uma ordem política particular, a ordem tecnocrática. Surge então uma nova forma de legitimação: "é legítimo o que é eficaz, e é eficaz o que promove e assegura o crescimento econômico" (García-Pelayo, 1974:52). O conhecimento técnico, na medida em que promove o "progresso", passa a ser a origem da legitimação do Estado moderno, atuando, portanto, enquanto força produtiva e também como ideologia¹⁷. Agora a dominação não repousa mais na tradição ou puramente no mercado, mas na ciência-tecnologia. Expressa Habermas (1975:103) que "a 'racionalização' progressiva da sociedade está ligada à institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência penetram os setores institucionais da sociedade, transformando por esse meio as próprias instituições, as antigas legitimações se desmontam".

17. Tese apresentada por Marcuse (1982) e Habermas (1975). Não custa citar novamente Marcuse: "hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas como tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura".

A ascensão da tecnocracia se dá no processo de transformações que ocorrem a partir do século XIX e início do século XX, provocadas pela então fusão da ciência com a técnica - tornando a ciência-tecnologia a "principal força produtiva" (Habermas, 1975:318) - que ensejará a segunda revolução industrial¹⁸ (a qual ocorre nos campos em que a pesquisa industrial estava mais desenvolvida: aço, eletrecidade, petróleo-química e motor a explosão) assim como o surgimento da gerência científica do processo de trabalho (taylorismo). Isto ocorre no contexto de crescimento das grandes organizações monopólicas, da crise do Estado liberal e do surgimento de uma maior intervenção do Estado no processo econômico pois este demandava uma maior estabilidade que viabilizasse a neutralização das constantes crises econômicas e a conseqüente expansão segura das grandes firmas. Daí advém a política econômica que, sob a forma da planificação e de medidas keynesianas, possibilita a regulação estatal da economia industrial-mercantil e a sua estabilização.

Como cabe ao Estado promover o desenvolvimento tecnológico, a estabilidade e o crescimento da economia industrial, o mercado, por deixar de ser eficaz para tanto, perde sua força legitimadora. A dominação política, requerendo uma nova legitimação que encubra a própria existência da dominação - não podendo permitir a politização das atividades do Estado e nem sendo possível o retorno à tradição como forma de legitimação - apresentará as tarefas do Estado como puramente administrativas, que não precisam de qualquer justificação senão a sua própria eficácia.

O taylorismo - fundado sobre os princípios da separação entre concepção e execução, do monopólio do desenvolvimento do processo de trabalho pela gerência científica e da utilização deste monopólio para o controle de cada fase do processo de trabalho (Braverman, 1981: 103-108) - possibilitará a maior eficiência e a contínua elevação da produtividade industrial, engendrando a legitimação através da tutela científica da sociedade industrial. Bartholo Jr. (1984:74) afirma que "o homem taylorizado é o indivíduo educado para o serviço da máquina, que faz da obediência às 'imposições' do progresso técnico-industrial potencializador da produtividade sua lei de vida, e da fé na onipotência para o bem do poder técnico moderno o seu consolo e-

18. "A nova revolução técnico-científica (...) tinha um caráter consciente e proposital amplamente ausente na antiga. Em vez de inovação espontânea, indiretamente suscitada pelos processos sociais de produção, vieram o progresso planejado da tecnologia e projeto de produção. Isto foi realizado por meio da transformação da ciência mesma numa mercadoria (...). A inovação chave não deve ser encontrada na Química, na Eletrônica (...) mas antes na transformação da própria ciência em capital" (Braverman, 1981:146).

xistencial".

O surgimento da política econômica enquanto macro-regulação de longo prazo da demanda global pelo Estado, que ocorre a partir dos anos 20 deste século, é possibilitado também pelos novos desenvolvimentos teóricos da economia política que, com Keynes, Robinson, Sraffa, Schumpeter, Chamberlin, Kalecki, Leontief, são mais adequados para a administração de uma economia não mais concorrencial, superando as insuficiências dos instrumentais econômicos liberais.

Evidentemente, a política econômica não é pura expressão "prática" de uma corrente "teórica" da economia política, mas sim um desdobramento da mesma mediado pelo processo social, pois toda política econômica é também expressão das relações de poder de uma sociedade. A teoria econômica cumpre um importante papel ao dar respaldo e legitimidade à ação estatal.

Com a revolução científico-tecnológica - isto é, com a fusão da ciência com a técnica e a conseqüente transformação da ciência-tecnologia em uma força produtiva e ideológica fundamental - ocorre a culminação do processo de ascensão da modernidade, surgindo um novo caráter na civilização industrial que se expressa como civilização tecnológica¹⁹. Este é o contexto da ascensão da tecnocracia, significando - conforme Bresser Pereira (1981:104-105) - a cristalização, a "consumação dos ideais racionalistas da sociedade industrial moderna. Representa o auge do racionalismo econômico que caracteriza a civilização ocidental".

A política macroeconômica de estabilização advém desta revolução científico-tecnológica na medida em que significa também a incorporação da ciência econômica ao processo de gestão global da produção industrial, tornando-a uma variável decisiva para o "progresso" social ao possibilitar a potencialização das forças produtivas (o crescimento econômico contínuo e sem precedentes no após segunda guerra

19. Terminologia empregada por García-Pelayo (1974). Ellul (1985) por sua vez denominará de "sociedade pós-industrial" ou "sociedade técnica", a qual repousa sobre a informação e sobre o fato de que também a técnica, e não apenas o trabalho, é criador de valor (i-bid.:43). Isto também é afirmado por Habermas (1975:320-321) - "técnica e ciência tornam-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da teoria do valor do trabalho de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual, a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso". Discordamos da análise economicista da "revolução científico-técnica" de Theotonio dos Santos (1983, 1987) por restringi-la à uma expressão das modificações econômicas, não enquadrando-a no contexto da formação da civilização moderna.

ra foi em grande parte decorrente da regulação keynesiana).

É dentro do "ethos burocrático" da sociedade tecnológica que, de acordo com Mills (1982), se fortalece a visão das ciências sociais como um instrumento de previsão e controle sobre o comportamento humano, atuando o cientista social numa posição tecnocrática de gestor da sociedade. O Estado transforma-se passando a agir como um Estado-Gerente ou um Estado-Cientista (conf. Châtelet, Duhamel, Pissier-Kouchner, 1985), isto é, como um complexo industrial-militar sujeito à racionalidade científica que visa controlar a sociedade. Com a revolução científico-técnica consolida-se a era da organização científica do trabalho e da vida social. A política macroeconômica está, enfim, intimamente associada à ascensão da tecno-estrutura, sendo, ao tornar-se "guia para o bom governo", instrumento do Estado-Cientista para a racionalização da economia industrial-mercantil, expressando o projeto cartesiano de dominação.

É nesta perspectiva da legitimação tecnocrática que ocorre hoje a decadência da democracia representativa - no caso brasileiro em particular isto é muito mais grave na medida em que aqui nunca houve um real poder democrático-parlamentar - pela exacerbação do executivo (apoiado na retórica dos especialistas e no controle sobre os meios de comunicação), levando a virtual exclusão do parlamento nas decisões sobre a política econômica, bem como ao deslocamento dos procedimentos de legitimação dos partidos para a burocracia do Estado: a administração estatal também sustenta os partidos, assim como estes lhe servem de apoio político. Não foi isto o que presenciamos com o PCz?

Ao discutir este "estatismo autoritário" - o peso crescente do Estado sobre a totalidade da vida social - mostra Poulantzas (1981:235) que o mesmo corresponde "a fase atual do imperialismo e do capitalismo monopolista"²⁰, apontando também que o declínio das instituições democráticas (parlamento, partidos) e o fortalecimento do executivo e sua administração burocrática induz ao estatismo autoritário atual.

20. Apesar de afirmar que a concentração-centralização crescente do poder na burocracia do Estado corresponde perfeitamente à hegemonia monopolista, Poulantzas não se filia à visão instrumental-econômica que reduz o aparelho do Estado à um instrumento mecanicamente usado pela classe dominante, apontando que a articulação de ambos se dá numa forma bem complexa. Entretanto entendemos - como já deixamos claro ao longo deste trabalho - de forma mais ampla que Poulantzas o fenômeno tecnocrático, o qual não está restrito ao "imperialismo capitalista".

3.3. O segredo como "arte de guerra"

Sinal dessa "autonomização da burocracia de Estado" é a institucionalização do segredo como razão de Estado, fazendo com que a política pública seja formulada "por mecanismos ocultos, por um regime de procedimentos administrativos que escapam praticamente a qualquer controle da opinião pública" (ibid.:259-261).

O grande sigilo com que foi elaborado pelos cientistas-economistas, bem como o enorme efeito do PCz quando foi implementado, tem uma semelhança direta com a preparação da primeira bomba atômica por um grupo de cientistas-físicos e sua explosão sobre Hiroshima. Aliás, é Sarney, como já vimos, quem primeiro fez uso desta analogia. O cruzado foi, literalmente, uma bomba que a todos paralisou, que visava destruir o inimigo - não apenas a inflação mas também as organizações populares que possibilitam o povo tornar-se sujeito político. Sardenberg (1987:253), ao informar que o grupo da reforma chegou a discutir a possibilidade de conceder, via decreto, a jornada de trabalho de 40 horas semanais e até normas de estabilidade no emprego, cita a intervenção de Cardoso de Mello (um dos autores do programa PMDB): " 'damos as 40 horas e a estabilidade. E acabamos com a CUT' - insistia João Manoel". Vê-se aqui que não se tratava, obviamente, de exterminar fisicamente o movimento sindical (pois se necessita da sua força de trabalho), mas de eliminá-lo como alternativa política. Para isto não bastava apenas proscrever suas idéias mas também apropriar-se delas - Maquiavel?

A necessidade da surpresa, alegada para evitar antecipações especulativas²¹, é, na verdade, uma técnica militar de surpreender o inimigo. Tem razão F. Oliveira (1986b) ao lembrar que o elemento surpresa "faz parte de todo manual de guerra", visando imobilizar o inimigo "em terreno e condições desfavoráveis, a caçada impiedosa. (...) Há, aqui, um primeiro ponto preocupante nesta guerra: embora o inimigo seja a inflação e seus 'generais' sejam os especuladores ou o capital especulativo, na operação de caçada toda a sociedade é re-

21. A "surpresa" não seria uma necessidade teórica pois uma das condições apontadas pela teoria da inflação inercial para o êxito dum congelamento é que os preços relativos estejam razoavelmente ajustados. Não era este o caso brasileiro em fevereiro de 1986, pois a inflação não havia chegado ao ponto de provocar remarcações diárias e sincronizadas. Sendo assim, em 28 de fevereiro a estrutura de preços relativos estava distorcida porque enquanto que alguns preços recém tinham sido elevados, outros seriam reajustados em seguida. Assim qualquer movimento especulativo contribuiria para sincronizar melhor os preços relativos. O próprio F. Lopes, conf. já constatamos, defendeu que se o governo anunciasse previamente a realização futura duma reforma monetária, isto possibilitaria um amplo acordo social que eliminaria a inflação.

duzida à condição de inimiga, fazendo-se tábula rasa das profundas diferenças que existem entre assalariados e patrões, entre os diversos tipos de capital". Afirma ele ainda que os regimes populistas, as sim como as ditaduras, procuram sempre um "bode expiatório" - o "ju-deu de merda" do nazismo entre nós é "o bodegueiro da esquina" e em breve serão "os sindicatos" os culpados pelo fracasso da reforma e continuidade da inflação.

Foi na viagem à Israel que Arida se convenceu que se tratava de agir como numa guerra. Narra Sardenberg (1987:116-117) que ao con versar com o economista israelense M. Bruno - que viria a ser um dos co-autores do livro "Inflação Zero" - este "observou que o primeiro plano não funcionara porque não havia respeitado alguns ensinamentos da política israelense para a guerra". Lembrou então o caso da usina nuclear iraquiana em construção e que foi destruída pela aviação de Israel: "em princípio se tratava de um ato improvável, pois, afinal, Israel não estava em estado de guerra com o Iraque. O bombardeio à u sina era, assim, um ato absolutamente inesperado, uma agressividade que rompia um equilíbrio". Após o bombardeio inicia-se a negociação diplomática, porém numa situação irreversível em que a usina não existe mais. Bruno quer mostrar assim que "um programa de estabilização econômica, por mexer com amplos interesses e com as rendas de toda a sociedade, só teria alguma chance de êxito se aplicado como um raio, um bombardeio noturno. Ou seja, as negociações entre os diversos agentes econômicos, para o necessário rearranjo social, deveriam então fazer-se a posteriori, a partir do novo patamar, as bases lançadas pelo próprio programa". Arida voltou dos doze dias em Is rael "tão convencido dos erros do programa israelense quanto da ne cessidade de se aplicar um plano assim. Tal foi seu relatório a Sayad".

A "fórmula mágica" somente produz efeitos se preparada em se gredo, o qual é parte da "arte militar" do disfarce. É Weber (1979: 270) quem afirma isto, mostrando ainda, ao estudar a burocracia, que ela surge no antigo Egito, particularmente na organização de exército do Faraó. Para Weber burocracia "é instrumento de poder". Este po der funda-se no conhecimento especializado do perito, inacessível aos demais cidadãos. O segredo, portanto, "é meio de poder", pois é somente mantendo sigilosas suas informações que se irá tornar incompetente e impotente aqueles que a elas não têm acesso - "toda burocracia busca aumentar a superioridade dos que são profissionalmente informados, mantendo secretos seu conhecimento e intenções. A administração burocrática tende sempre a ser uma administração de 'seções secretas' (ibid.:264-272). É o segredo, a reivindicação do monopólio da racionalidade e do conhecimento administrativo pela burocracia-

tecnocracia²², que a caracteriza como um sistema de dominação.

A própria palavra tecno-cratos já indica: tecnocracia é o governo dos técnicos. Por isso que Bresser Pereira (1981:87) afirma claramente que "a tecnocracia é por natureza antidemocrática. O técnico assume o poder não em função da vontade do povo, expressa através do voto, mas em nome de sua competência técnica e organizacional. Suas decisões, uma vez no governo, não são tomadas em função da consulta ao povo, mas em função de sua pretendida racionalidade. Os critérios de racionalidade são, naturalmente, definidos pela própria tecnoburocracia, na medida em que apenas os técnicos se consideram com capacidade para isso. A população em geral é considerada, por definição, incapaz de tomar decisões de natureza técnica. Ora, em um mundo em que tudo foi reduzido à técnica, o governo dos povos é também um problema técnico, é um problema a ser decidido por economistas, administradores profissionais e militares tecnicamente capazes". Daí que a regra básica da administração pública moderna ser "o segredo. Apenas os tecnoburocratas devem ter acesso às informações necessárias às decisões políticas"²³.

É o sigilo que garante a legitimidade da tecnocracia (Motta, 1981:23). E é o mesmo sigilo que conduz ao Estado totalitário, o qual, segundo H. Arendt, institucionaliza o segredo e o terror - "os regimes totalitários distinguem-se não apenas por sua manipulação particularmente impiedosa do poder político, mas pelo fato de que fazem nascer 'um conceito inteiramente novo, sem precedentes, de poder', o qual reside quase exclusivamente na 'força produzida pela organização'. (...) 'A única regra segura, em um Estado totalitário, é que - quanto mais os órgãos de governo são visíveis - tanto menos é grande o poder de que são investidos; que - quanto menos é conhecida a existência de uma instituição - tanto mais ela terminará por se revelar poderosa' " (cit. por Châtelet e Pisier-Kouchner, 1983:587).

22. Assim como Motta e Pereira (1980:13), não distinguiremos neste trabalho entre burocracia e tecnocracia. Para uma distinção ver García-Pelayo (1974).

23. É com "conhecimento de causa", portanto, que Bresser Pereira (um dos principais elaboradores da teoria da inflação inercial) assumirá o papel que aqui desvela, especialmente quando Ministro da Fazenda e implanta o PCz III (ou plano Bresser), bem mais conservador que o original. O arrocho salarial decorrente deste plano foi denunciado (vejam só!) por Delfin Neto, e também fez com que a FIESP reclamasse um abono para os trabalhadores.

3.4. O complexo de castração

O PCz, quando do seu sucesso inicial foi por muitos louvado como uma verdadeira obra de engenharia econômica, de engenharia social. Estas expressões não são casuais pois é típico das posições tecnocráticas - afirma Mills (1982:128) - manipular a sociedade como se ela fosse uma obra de engenharia, além de fundarem-se na analogia entre o domínio da natureza propiciado pela engenharia e pelas ciências físicas e o domínio da sociedade buscado pelas ciências sociais. Epistemologicamente constatamos que as ciências sociais são moldadas pela mesma matriz de conhecimento que gerou as ciências físicas: a fé na verdade da razão, a busca do conhecimento objetivo, das leis que governam um determinado fenômeno com o intuito de prever e controlá-lo são intrínsecas ao método científico da modernidade.

Os cientistas sociais tem cultivado um "complexo de castração" com relação às ciências físicas, lamentando a impossibilidade de não poderem fazer experimentos para reduzir a incerteza que paira sobre sua ciência e testar a validade de suas conclusões. Não era isto o que pretendia Bentham com sua "prisão científica"? Ao discutir profundamente o método da economia política Stuart Mill (1979:311-316), apesar de reconhecer que a distinção entre as "ciências morais" e as ciências físicas reside em que raramente aquelas podem fazer experimentos - "não podemos experimentar em nossos laboratórios formas de governo e sistemas de política nacional" - propõe que a economia política e as "ciências morais", se pretendem "estabelecer proposições para a direção da humanidade", não podem deixar de usar dos métodos "a posteriori" de investigação (que usam de experiências preliminares para chegar à uma conclusão) - eles são "de grande valor nas ciências morais, notadamente não como um meio de descobrir a verdade, mas de verificá-la e de reduzir ao menor grau aquela incerteza anteriormente aludida que se origina na complexidade de cada caso particular".

A busca por superar o "atraso" das ciências sociais em relação às ciências físicas, que se manifesta na forte posição de uma metodologia empirista e positivista dentro das ciências sociais, tem um grande impacto especialmente na economia política, a qual se tornou a mais quantitativa e burocratizada ciência no quadro das ciências sociais²⁴. Daí a maior projeção e relevância dos economistas na

24. "A ciência econômica exerce indisfarçável sedução nos espíritos graças à aparente exatidão dos métodos que utiliza. O economista, via de regra, trata de fenômenos que tem uma expressão quantitativa e que, pelo menos em aparência, podem ser isolados de seu contexto, isto é, podem ser analisados. Ora, a análise, ao identificar relações

gestão do Estado, aspecto evidenciado ao extremo na condução da política social da NR.

O PCz é um exemplo surpreendente da realização de uma experiência brutal com a população brasileira, a qual foi usada como cobaia em laboratório. Os economistas fizeram do Brasil um grande laboratório para testarem suas propostas de reforma monetária, desindexação e choque heterodoxo, as quais estavam em gestação na academia a menos de dois anos apenas. Relata Sardenberg (1987:298) a satisfação dos "conspiradores" com o êxito inicial do cruzado: "pode existir situação mais gostosa para um intelectual do que ver suas idéias, pensadas na mais pura abstração, produzirem efeitos concretos na realidade?".

3.5. A arbitrariedade dos deuses do Olimpo

A amplitude das mudanças que estavam preparando em sigilo davam aos tecnocratas do cruzado uma sensação de onipotência, tornando os deslumbrados com o poder que "detinham" nas suas mãos. Estavam "inaugurando uma nova era neste país" (Funaro, 1986:III), gerando uma "revolução" na economia, modificando de um instante para outro a distribuição da renda, quase "concedendo", inclusive, a estabilidade no emprego e a redução da jornada de trabalho. "A moeda é o coração da vida econômica. Mexer nela é mexer no bolso de todos os cidadãos, nas suas rendas, dívidas e patrimônio. A reforma interviria tanto na vida do assalariado que tinha uma pequena poupança quanto nos grandes negócios de vendas de terras ou exportação de soja, por exemplo. Alterava salários e intervinha no lucro dos grandes bancos. Tornaria obrigatória a mudança de todos os orçamentos, desde o de uma pequena empresa até o da União. Congelava preços no supermercado de Brasília e numa loginha do interior do Acre. (...) Para os economistas poderia parecer a consagração de sua ciência. Com teorias e cálculos, estavam promovendo uma distribuição de renda via decreto. De repente, os teóricos detinham o poder de mudar a realidade. Em termos políticos era isso que preocupava. 'Imaginem se a gente erra em 10% numa conta dessas', comentava Chico Lopes. 'De repente, a gente dá 10% a mais para todo mundo ou tira 10% de todo mundo' (Sardenberg, 1987: 277, 252).

estáveis entre fenômenos, abre o caminho à verificação e à previsão que são as características fundamentais do conhecimento científico em sua mais prestigiosa linhagem. Particularmente no mundo anglo-saxônico, entende-se como sendo ciência (science) o uso do método científico, e este último é concebido no sentido estrito da aplicação da análise matemática e, mais recentemente, da mecânica estatística. (...) portanto o progresso da economia se faz no sentido de uma aplicação crescente do método científico, e este tem o seu paradigma na ciência física" (Furtado, 1981:111).

Tal comportamento despótico está fundado na crença dos economistas na objetividade e capacidade de previsão de sua ciência. Ora, estes são os atributos - objetividade e determinismo - da ciência clássica, sendo também os clássicos atributos de Deus, o qual é onipresente, onipotente e onisciente: "se a ciência for mesmo objectiva e determinista ela é capaz de tudo saber, tudo prever, tudo influenciar. Como Deus"²⁵ (Deus, 1988:17-18).

García-Pelayo (1974:99) aponta que a tecnocracia é criticada "por sua pedanteria, por seu Kretinismus - entendido como 'a inclinação dos membros de uma instituição particularizada a sobrestimar sua significação para o processo social conjunto, tratando de explicá-lo todo como efeito de suas operações". Afirma ainda que a forma ad hoc com que é constituída uma equipe de tecnocratas - são estas pessoas que servem ao Estado não por lealdade (não são funcionários públicos que fazem do serviço ao Estado sua única ou principal profissão) mas são contratados devido a sua competência profissional - favorece a arbitrariedade dos mesmos "por seu anonimato e por sua irresponsabilidade". Diante de um erro tecnocrático não há, em princípio, "apelação possível, de um lado porque se trata de decisões técnicas e não jurídicas", de outro "porque se dilui a responsabilidade através das teias da tecnoestrutura". É exatamente isto o que ocorreu com o "grupo da reforma monetária", sendo que aqui havia inclusive a participação de técnicos que não tinham qualquer ligação com o governo (Lopes e Modiano).

A arbitrariedade dos tecnocratas também está presente nos critérios que utilizam para dar forma concreta às suas abstratas teorias: como foi definido o "dia D" (linguagem militar usada pelos "pais do cruzado") do lançamento do plano, o abono salarial de 8 à 15% bem como o gatilho de 20%?

Bier, Paulani e Messenberg (1987) esclarecem didaticamente que 28 de fevereiro não era "tecnicamente" o momento mais oportuno para a implementação de um programa "heterodoxo"²⁶. Sabe-se também da for

25. "Não vou questionar que a omnisciência, a omnipresença e a omnipotência sejam atributos de Deus. O que não são, por certo, é atributos da ciência. Mais pertinente, hoje em dia, do que a questão da objetividade e do determinismo, é talvez a questão da complexidade.

"(...) Para sistemas complexos não há omnisciência, omnipresença, onipotência que nos valha! Não há planificação, não há controlo absoluto, não há directivas gerais. A ordem do caos não tem a ver com ordem divina ou estatal. A ordem do caos é local, contém elementos de subjectividade e indeterminismo" (Deus, 1988:18).

26. "Para tanto, pois, haveria que esperar: a) que a reforma tributária, e a recomposição programada dos preços e tarifas públicas surtisserem efeito, enquadrando o problema 'déficit' em parâmetros mais confortáveis; b) que as medidas visando conter, ou controlar, o cres

ma atropelada com que o PCz foi rapidamente preparado²⁷, criando uma série de confusões e problemas.

Por que 28 de fevereiro?

A tese por nós já apontada e defendida também por Bier, Paulani e Messenberg (1987:106) é que o momento da adoção "foi decidido primordialmente por questões de ordem política: a reforma ministerial do Presidente Sarney, considerada extremamente conservadora, havia causado um verdadeiro rombo na Aliança Democrática".

Revela ainda Sardenberg (1987:225) que o grupo da reforma avaliava que após esta data a abertura do Congresso Nacional atrapalharia politicamente a implementação das medidas econômicas. "A burocracia" - dizia Weber (1979:270) - "vê com agrado um parlamento mal informado e, daí, impotente".

As decisões de última hora²⁸ de conceder o abono salarial bem

cimento da demanda (por exemplo, a redução dos prazos de crédito ao consumidor) também frutificassem; e c) que o choque agrícola fosse absorvido.

"ora, o Governo Sarney lança o Plano Cruzado em 28 de fevereiro, sem que a economia tivesse tido tempo de absorver essa série de choques" (Bier, Paulani e Messenberg, 1987:103-104).

27. "Encerrada a reunião com o presidente [realizada na noite de 24 de fevereiro], o grupo da reforma dispunha de exatos três dias - terça, quarta e quinta - para calcular o abono salarial, a tabela de conversão, a taxa de câmbio, a nova OTN, acertar preços que estavam defasados, preparar as tabelas, a cartilha com explicações para o público, o material mais técnico para economistas e jornalistas especializados, os fatores de conversão de salários, aluguéis e prestações do BNH, dar a redação final ao decreto-lei, e até definir o nome da nova moeda. Fernão Bracher tinha razão: seria cozinhar e comer, da mão para a boca" (Sardenberg, 1987:236).

28. O abono só é "finalmente resolvido na noite de 27 de fevereiro. (...) Na quinta-feira, 27, quando Chico Lopes e Eduardo Modiano já trabalhavam nas contas na sede do Banco Central, o abono alcançara 8% para todos os salários e o mínimo já era de 800 cruzados. Nenhuma razão técnica para esta última decisão: o presidente Sarney simplesmente arredondara para 800 quando tomou conhecimento do cálculo que dava 751 cruzados. Esses 800 cruzados ainda passariam para 804 - também para arredondar; o número correspondeu a um abono de exatos 16%". Quanto à escala móvel "só houve alguma controvérsia em torno do número que faria disparar o gatilho. Debateu-se na faixa dos 15% aos 30%, optando-se afinal pelos 20% mais ou menos ao acaso. Era um número redondo, perto da média entre aqueles dois pontos. Mais uma vez, havia pouco tempo para se analisar em profundidade um problema" (Sardenberg, 1987:216-250). O seguro desemprego - finalmente tinha "chegado" o welfare state no Brasil - que também não estava previsto na teoria inercial, foi preparado "na noite de quarta, 26, para quinta, 27" (ibid.). Seria concedido aos desempregados à partir do cruzado que, entre outros critérios, tivessem contribuído à Previdência Social durante 36 dos últimos 48 meses. Chegou-se a este critério após estudo "técnico" de A. Calabi, onde concluía que "cerca de 70% dos trabalhadores registrados do país 'possuíam' empregos de 7,5 meses por ano, em média, isto é, 30 meses em 48" (R. Morais, 1986:80).

como a escala móvel de salários são completamente estranhas a teoria que formulou o PCz pois ferem respectivamente os princípios "técnicos" da "neutralidade" e da "eliminação dos mecanismos indexadores". Elas foram tomadas, segundo Bier, Paulani e Messenberg (1987: 117-118), para sustentar e legitimar politicamente a "reforma monetária" - na verdade uma profunda "reforma" econômico-política, pois não se mexeu apenas com a moeda - garantindo o apoio popular e dos setores progressistas do PMDB ao pacote. Sardenberg é pródigo em revelar que progressivamente aos critérios "técnicos" vão sendo pragmaticamente incorporados critérios políticos, o que confirma nossa conclusão de que a política econômica não é apenas uma questão "técnica" mas sim política, pois reflete também os interesses das forças sociais hegemônicas. Devido a isto os macroeconomistas do cruzado tiveram um comportamento "tecnicamente incompetente" ao adotar medidas inconsistentes com os seus pressupostos teóricos (conf. Sola, 1988: 39-40). Todas as medidas efetivamente implementadas são marcadas, portanto, por dois tipos de racionalidade que acabam se confundindo, a ditada pela teoria macroeconômica inercial e a da lógica populista daquele momento da NR (conf. depoimento de Arida à Solnik, 1987:128; Sola, 1988:43).

3.6. Da "neutralidade"

Também a pretensa neutralidade com que foi formulado o PCz - componente fundamental da ideologia tecnocrática²⁹ - favorece a irresponsabilidade pois leva aos tecnocratas à se comportarem como "mercenários", estando sempre "disponíveis" ao poder. Arida fornece aqui um testemunho exemplar: "eu estou sempre com a postura de estar fora da vida pública, por razões pessoais, mas tenho experiência de vida pública, tenho domínio de macroeconomia, qualquer pessoa que queira me escutar eu converso. Se o presidente quer conversar comigo, é um prazer; se o Jorge Murad quer conversar comigo, realmente é um prazer. Mesmo quando eu saí, várias vezes conversei com o próprio Funaro. Não estou fazendo nenhum jogo político. Colaboro com quem quiser" (Solnik, 1987:134). Tem razão C. Brandt ao afirmar que "a economia é uma ciência de aluguel. Ela lembra os exércitos de mercenários, profissionais competentes, mas que não tem bandeira própria; estão sempre ao lado de quem contrata os seus serviços" (cit. por Vidal, 1987:283).

A "invisibilidade ideológica" desta era marcada pelo "fim das ideologias" tem o efeito de despolitizar a sociedade - "a sociedade

29. Esta tese é demonstrada por Bresser Pereira (1981:94; Habermas (1975); García-Pelayo (1974:94-98) e Roszak (1972:21).

capitalista em fase tardia precisa tornar-se imune contra o questionamento de sua tecnocrática ideologia de fundo, por meio de uma despolitização da massa da população" (Habermas, 1975:332) - pois leva-se a acreditar que os problemas da regulação social são técnicos e não devem ser discutidos publicamente. Esta "invisibilidade", fruto da neutralidade, faz do tecnocrata semelhante - nos apresenta Roszak (1972:21) - a um juiz numa disputa desportiva, o qual é a figura menos ostensiva do espetáculo, porém tem o papel mais importante do jogo porque "somente ele fixa os limites e as metas da competição e julga os contendores".

A teoria da inflação inercial que sustentou o PCz deixa muito claro que adotar medidas "tecnicamente neutras" é um pressuposto básico para se eliminar o componente inercial da inflação. A afirmação da "neutralidade" das medidas que se estavam adotando foi algo amplamente ostentado quando da divulgação do cruzado - "o choque brasileiro foi essencialmente neutro" (Modiano, 1986:110). Ora, o "fim da inflação", mesmo que provocado por instrumentos que não tenham explicitamente nenhum caráter redistributivo (o que não foi o caso do PCz) nunca é algo "neutro" pois beneficia os assalariados que não sofrerão mais do "imposto inflacionário", além de eliminar os extraordinários ganhos especulativos das instituições financeiras e dos que aplicam no mercado financeiro. Também a controversa medida "técnica" de se converter os salários pela sua média dos últimos seis meses enquanto que os preços são congelados no pico em que se encontravam em 27 de fevereiro - esta foi uma das principais "originalidades" da teoria inercial, proposta particularmente por Arida e Resende - fere gravemente o princípio da "neutralidade"³⁰. Justifica Arida a neces-

30. Isto é, paradoxalmente, apontado por alguns dos autores do PCz: M^a C. Tavares e Belluzzo (1986:70) - "os que propõem (...) os reajustes de salários pela média do período anterior ignoram completamente que todos os demais preços relevantes são reajustados pelo 'pico' (...). Este ajustamento (...) implica uma queda permanente do salário real"; F. Lopes (1986:138-145) - "na prática seria impossível fazer a conversão pela média para todos os preços da economia e a aplicação da fórmula teria de ser seletiva, como de fato foi proposto por Lara Resende, mas é exatamente este aspecto de sua aplicação que tende a gerar resistências políticas. Afinal fica difícil justificar por que os salários devem ser convertidos à nova moeda em termos de médias, enquanto os preços dos bens que compõem a cesta de consumo do trabalhador podem ser convertidos em termos de picos. Além disso, há o problema de que, se a taxa de inflação aumenta com a introdução da nova moeda, há uma redução nos salários reais médios dos trabalhadores (...). Minha conclusão, portanto, é que Lara Resende é excessivamente otimista ao afirmar que sua proposta não envolve riscos (...). Entretanto, esta intervenção autocontida do Governo é pouco viável politicamente, porque parece discriminar abertamente contra salários (...). A impossibilidade prática de garantir que todos os preços da economia serão efetivamente convertidos pelas médias, e a consequente necessidade de selecionar alguns preços estratégicos -

sidade desta medida da seguinte forma: "é claro que do ponto de vista ético seria até justo converter o salário pelo pico de seu poder aquisitivo. Mas isso significaria introduzir um custo muito alto para as empresas, precisamente no momento em que se congelam os preços" (Veja, nº913 de 05.03.86, p.29). É devido ainda a este fato de que a economia não funciona com base em critérios éticos³¹ que Arida afirmará em outro momento que "a arte da boa condução econômica é esticar ao máximo o limite da esfera técnica de decisão. Há um ponto além do qual as decisões são políticas. Mas não se sabe a priori qual é o ponto. É preciso esticar a racionalidade técnica - o que a Escola de Frankfurt chamaria de racionalidade instrumental -, instrumental ao seu limite" (Solnik, 1987:128). Pérsio aplica, portanto, de forma "heterodoxa" o pensamento frankfurtiano.

particularmente salários, aluguéis e preços públicos - para conversão compulsória pela média, introduz um elemento inaceitável de autoritarismo".

31. Esta perda da dimensão ética (que leva à degeneração das políticas públicas - e da sociedade) está presente também quando Sayad elogia uma atitude anti-ética de Lopes - que em entrevista concedida em 11.01.87 denunciava um outro pacote que estava sendo tramado por Funnaro, e que tinha a discordância de Sayad e Lopes: "não foi muito ético, mas você prestou um grande serviço. Agora, acho que o pacote deles melou" (Sardenberg, 1987:358).

4. A POLÍTICA ECONÔMICA TECNOCRÁTICA: UMA MEDIÓCRE FERRAMENTA ANTI-CONVIVENCIAL

A superação do juízo ético pela busca de eficácia da racionalidade instrumental reduz os indivíduos a "apêndices de um sistema sócio-técnico complexo e opaco, que lhes inviabiliza a compreensão do todo", afirma Bartholo Jr. (1984:85). Daí provém a administração tutelar dos tecnocratas sobre a sociedade. O perito-tecnocrata faz parte duma elite cuja autoridade baseia-se na posse de um saber científico não comunicável e pretensamente superior ao saber do cidadão comum. Illich nos alerta para que este monopólio radical³² sobre a gestão social por parte da tecnocracia é uma ferramenta não convivencial, uma ferramenta pré-programada que elimina a autonomia da pessoa. É este domínio da ferramenta sobre o homem que caracteriza a sociedade industrial, a qual nos condiciona a aceitarmos docilmente os objetivos fixados pelos peritos. Daí que ela programa a todos, estandardiza as relações inter-pessoais, retira a possibilidade da ação autônoma produtora de valores de uso atrofiando a imaginação criadora ao impor a exclusividade do modo de produção heterônomo de valores de troca como único espaço econômico-social, generalizando a passividade e a todos disciplinando³³.

Nesta perspectiva a política econômica tem sido uma ferramenta anti-convivencial porque está voltada para o controle social e não está submetida ao controle político por parte da sociedade mas sim entregue a um corpo de especialistas: os economistas. Já lembrou Mannheim (1978:329) que a economia "não é apenas um instrumento de regulamentar a produção e o consumo, é também um meio eficiente de regulamentar o comportamento humano". Daí a irresponsabilidade dos economistas ao pretenderem fazer dos aspectos "econômicos" sua única preocupação, não trabalhando trans-disciplinarmente nem tendo uma visão mais ampla das consequências da sua ação. O plano, explicita Illich (1976:97-100), propicia o "exercício do controle social", sendo elaborado pelos especialistas, pela estrutura desigual de poder "on-

32. Illich (1976:71) define o monopólio radical na situação em que "a ferramenta programada despoja o indivíduo da sua possibilidade de fazer".

33. Hoje, desnuda Illich (1981:74-78) - quando "pela primeira vez na história da humanidade, quase um terço dos produtos alimentares consumidos provém de mercados longínquos" - "o aprender é programado, o habitar urbanizado, os deslocamentos motorizados, as comunicações canalizadas". Nesta sociedade super-industrializada "as pessoas são condicionadas a obter as coisas e não a fazê-las. O que querem é ser educadas, transportadas, cuidadas ou guiadas, ao contrário de aprenderem, deslocarem-se, curarem-se e encontrarem seu próprio caminho. O que pode ser fornecido e consumido toma o lugar do que pode ser feito". Nesta "sociedade mórbida" todos perdem o poder e a vontade de ser autosuficientes, acabando por acreditar "que a ação autônoma é impraticável".

de a hierarquia sedimenta o privilégio".

4.1. A racionalidade míope, reducionista e incompetente

Afirmam os inercialistas que a hipótese da inflação inercial, na versão de Arida e Resende, "está sustentada pelo processo de formação das expectativas inflacionárias, processo este perfeitamente racional". E, "num mundo em que as expectativas se formam racionalmente, o melhor predictor da inflação futura é a inflação passada e, portanto, a inflação é essencialmente inercial" (conf. Bier, Paulani e Messenberg, 1987:25). Assim o período com o qual os preços são reajustados diminui - afirma Resende (1986:150) - "à medida que a expectativa da inflação se acelera. É possível demonstrar que esta regra de comportamento é compatível com a racionalidade, no sentido econômico do termo". Se as expectativas inflacionárias³⁴ tem uma base racional (conf. ainda Arida e Resende, 1986:15), trata-se pois de discipliná-las, de torná-las bem comportadas, apontam Bier, Paulani e Messenberg (1987:120-122).

Mas toda a racionalização da teoria inercial foi insuficiente para "zerar" a inflação devido ao caráter a-racional do comportamento humano, a sua imprevisibilidade, além, é claro, dos erros de condução do PCz somados ao oportunismo político de Sarney que viesaram a "pureza" da teoria "heterodoxa", levando o PCz ao fracasso. É curioso constatar que o impacto global do cruzado gerou muitas surpresas não previstas pelos "técnicos", contrariando frontalmente suas suposições teóricas. Exemplo disto foi o comportamento aparentemente "irracional" dos pequenos poupadores que deslocaram seus recursos da cardeneta de poupança para outras aplicações³⁵. A racionalidade mercantil-macroeconômica da teoria "heterodoxa" não dá conta de explicar o comportamento mercantil-microeconômico dos "agentes" econômicos.

O ponto cego não só da teoria "heterodoxa" como também da teoria econômica como um todo é ignorar a totalidade complexa do homem

34. Para um aprofundamento da compatibilidade entre o argumento inercial e a teoria das expectativas racionais ver Serrano (1986).

35. A análise deste caso deverá levar - indica Sola (1988:46-47) - à "rever criticamente tanto o conceito de 'memória inflacionária' quanto de expectativas racionais utilizados pelos inercialistas brasileiros. É provável até que o recurso aos conceitos e instrumental antropológico seja mais adequado para dar inteligibilidade a comportamentos aparentemente irracionais (do ponto de vista macroeconômico). Assim, um melhor entendimento do que é e como opera a cultura inflacionária no Brasil, ou ainda, em que consistem as expectativas (populares e das elites) em relação ao papel do Estado (...) seja o melhor caminho para dar conta dos comportamentos inflacionários em questão".

(e, obviamente, da sociedade), pois ele é um ser que vive simultaneamente na economia, na política, na poesia, na arte, na liberdade enfim. Os economistas não compreendem o caráter de a-racionalidade das relações sociais, reduzindo-a ao seu aspecto econômico, em particular o mercantil - conforme demonstramos no capítulo I - o qual é dicotomizado ainda na micro e macro economia de mercado.

Ora, a economia política é também partícipe do paradigma da simplificação, duma visão unidimensional que crê que apenas o real que se pode medir e quantificar é racional, afirmando a infabilidade da razão. Postula particularmente a ciência econômica que o objeto do seu estudo é a existência de um comportamento racional-econômico do homem. A redução do complexo comportamento humano ao aspecto econômico, focando em especial as transações no mercado, é a marca do método da economia política. Daí que não interessa a mesma as dimensões não racionais ou mesmo a dimensão da produção autônoma de valores de uso, pois esta não pode ser medida no mercado³⁶. Ora, também no mercado o homem pode se comportar apaixonadamente, pode se "perder nos belos olhos da(o) dona(o) das mercadorias", esclarece E. Prado (1986:66), agindo mais como poeta do que pela lógica da racionalidade econômica. A teoria econômica não reconhece que o homem também pode ser cooperativo e altruísta (Henderson, 1985:71).

O próprio sistema de preços do mercado é por demais "míope" porque, fruto da cosmovisão antropocêntrica moderna, ignora a dependência do homem do mundo físico, não diferenciando os bens renováveis dos não renováveis (conf. Schumacher, 1977:42), considerando como positivas todas as transações de mercado sem diferenciar se são produtivas, improdutivas ou destrutivas. Pelo fato dos preços não captarem o substrato material dos valores de troca³⁷, não apreendem

36. Na base da sua teoria do valor Marx, ao formular o conceito de "trabalho humano abstrato" como chave da explicação do intercâmbio geral das mercadorias, faz novamente uso da abstração simplificadora: se inicialmente, afirma Marx (1983:47), toda mercadoria existe antes de tudo porque é útil (isto é, todo valor de troca supõe necessariamente a existência do valor de uso), demonstra, em seguida, que o valor de troca é "algo totalmente independente de seu valor de uso". Assim, "deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho. Entretanto, o produto do trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso". Para aprofundar esta crítica aos limites da análise marxiana do valor consultar Boada (1987).

37. "Os economistas há muito tempo esqueceram as dimensões físicas e centraram sua atenção no valor. Mas o fato de a riqueza ser medida em unidades de valor não anula suas dimensões físicas" (Daly, 1984:19).

que a criação de valor econômico medido pelos preços no mercado tem como contrapartida a degradação tanto da natureza como do próprio ser humano³⁸. O dinheiro é uma unidade de medida abstrata e imprecisa que obscurece a ligação do homem com seu habitat natural, que nos "faz ver criação de riqueza onde na realidade destruímos valores" - denuncia Lutzemberger (Prefácio à Daly, 1984:7-9) - que nos faz esquecer que por "de trás do fluxo de dinheiro existe um mundo complexo, limitado e vulnerável", imaginando que as coisas surgem "do nada na mina, na lavoura ou na fábrica" e desvanecem "no lixão e no esgoto". Paradoxalmente a ciência materialista da economia não tem sido suficientemente materialista porque ignora os limites físicos da produção econômica (Daly, 1984:25).

Os economistas, em especial, se caracterizam por sua extrema simplificação da realidade³⁹, pelo recorrente uso do "ceteris paribus" ("tudo o mais permanece constante") necessário para a linguagem matemática, por sua frequente mistificação da sociedade justificando sempre a necessidade de arrochar salários. Já é clássica a história do bolo - "é preciso que primeiro ele cresça para depois dividir". Hoje fala-se muito, inclusive os inercialistas, do "excesso de demanda", o qual seria um dos fatores responsáveis pelo fracasso do cruzado⁴⁰. É preciso perceber aqui que numa sociedade altamente desi

38. Assinala Henderson (1985:36) que o centro da crise atual de todas as escolas de pensamento econômico reside em que "todas elas compartilham o hipnotismo do dinheiro, contemplando apenas aqueles setores da produção e consumo em seus países que estão monetizados e implicam em transações". Para uma crítica da insuficiência da contabilidade econômica ver Furtado (1981).

39. Sardenberg (1987:57) relata a piada bastante ilustrativa dos três naufragos, "um engenheiro, um físico e um economista, que chegam numa ilha com uma caixa de latas de feijoadas, mas sem abridor. O engenheiro trata de calcular de qual altura precisa jogar um coco sobre a lata para romper a tampa. O físico tenta, com a lente dos óculos como prisma, derreter a emenda da lata. E o economista simplifica as coisas. 'Vamos supor que a lata está aberta' ...".

40. A nosso ver o aquecimento da demanda registrado em 1986 é fruto de diversos fatores: a) a economia já vinha crescendo desde o segundo semestre de 1984 (com elevação do emprego e, consequentemente, da massa salarial); b) a reforma tributária de dezembro de 1985 (diminuição do imposto de renda na fonte) contribuiu para aumentar ainda mais a demanda em 1986; c) a instituição da trimestralidade na carteira de poupança, juntamente com o fim da ilusão monetária propiciada pelas altas taxas de inflação, levou à uma fuga da poupança, com a população passando a dar vazão à sua demanda reprimida; d) o fim da indexação e a existência de taxas de juros reais negativas implicou na fuga de capitais financeiros para a compra de bens (telefone, imóveis, veículos, ações, dólar) levando ao excesso de demanda nestes setores; e) a desaceleração da produção industrial ao longo de 1986, devido aos problemas com o congelamento prolongado; f) o crescimento da renda real de quem fugiu do congelamento (o capital competitivo e os trabalhadores autônomos); g) o consumo defensivo da população (formação de estoques para prevenir contra o desabastecimento e/ou descongelamento).

qual, com uma imensa miséria, não existe nunca demanda global em excesso. Pode ocorrer, sim, um aquecimento na demanda global proveniente de excesso de demanda em alguns setores da economia mercantil. A capacidade (elasticidade) do setor informal (não mercantil-industrial) de responder aos estímulos da demanda é enorme. Para corrigir este aquecimento na demanda global faz-se necessário conter o consumo das camadas privilegiadas através de uma política de redistribuição de renda (fundada em reformas sociais tais como a reforma agrária) que transfira parte da demanda em excesso do setor de consumo de elite (a qual é muito voraz!) para as camadas mais necessitadas da população, financiando também a inversão de longo prazo de uma nova estrutura produtiva adequada ao perfil da demanda emergente. Uma política de contenção de demanda num país onde milhões passam fome é criminosa!

A teoria "heterodoxa" também simplifica extremamente a complexidade da realidade inflacionária⁴¹ ao se preocupar apenas com o componente inercial da inflação, reconhecendo que em parte ela é produto da própria inflação. "A 'teoria' da inflação inercial" - escreve Francisco Oliveira (1986d) - "reduziu todo esse complexo mecanismo ao truísmo banal de que se os 'agentes' têm expectativas inflacionárias, esta tende a perpetuar-se. É o mesmo que dizer que a Guerra do Golfo entre iraquianos e iranianos é inercial ... Desconhecendo o significado reducionista de qualquer macro-agregado, que na verdade é uma abstração dos milhares de casos particulares, os inercialistas aplicaram uma receita única e pretensamente unívoca a uma economia que já se estrutura em um forte setor oligopolista (...). Utilizando uma teoria que converteu os preços em 'sinais', os inercialistas tomaram a nuvem por Juno, como se os preços não fossem uma complexa síntese de comportamentos, liquidez, taxas de lucro, extremamente diferenciados". Numa premonição das medidas tecnocráticas-heterodoxas que esta

41. Ao justificar sua posterior "sedução" pela proposta do congelamento dos preços - a qual Arida e Resende inicialmente não aceitavam (Resende, 1986:150, chegou a afirmar que o congelamento "tratava-se de uma proposta altamente desestabilizadora e politicamente inviável, apesar da sedução popular ou demagógica que o controle de preços possa eventualmente exercer") - Arida recorre à metáfora do jogo de futebol de J. Tobin (prêmio nobel de economia), onde se afirma a necessidade duma "coordenação" na economia: "está todo mundo de pé, assistindo ao jogo, e é difícil convencer alguém a sentar, porque aquele que sentar primeiro não enxergará. Mas se alguém mandar todo mundo sentar e se as pessoas fizerem isso ao mesmo tempo, todos poderão assistir ao jogo, e de maneira mais confortável" (entrevista à Senhor, nº262 de 25.03.86, p.7). Então os cidadãos são como expectadores dum jogo? Quem joga? Quem é o árbitro? Quem manda sentar? Não se esquece aqui que mesmo no jogo o público se auto-organiza para novamente sentar? Creio ser mais esclarecedor da "heterodoxa" mudança de opinião quanto ao congelamento a entrevista de Arida à Solnik (1987:82), onde afirma que na época do cruzado "não havia condições" de não ceder "a tentações populistas"!

vam por vir advogou F. Oliveira em 05.01.86 que somente reconhecendo "que a complexidade de uma economia como a brasileira requer um processo de negociações, e não versões mais ou menos esclarecidas do imperativo tecnocrático" é que fugiremos "à oscilação pendular entre choques ortodoxos e choques heterodoxos". O caminho da negociação pode ser mais lento, mas é também sem dúvida mais seguro e mais democrático!

Se a inflação é um fenômeno complexo⁴² é preciso abordá-la trans-disciplinarmente. Mas não é isto o que faz a teoria inercial, nem foi este o procedimento do PCz - elaborado fundamentalmente por economistas - razão também da sua ineficácia. Os economistas estão embebidos duma visão unilinear-economicista de desenvolvimento, acreditando que estão contribuindo para o avanço civilizatório brasileiro ao modernizar a economia, ao evitar a traumática experiência duma hiper-inflação. Ora, não está sendo mais traumático para o processo histórico brasileiro o PCz (como também as versões posteriores do "cruzadinho", do "cruzado II", do "plano Bresser", do "plano verão" ...), o qual possibilitou cinco anos para Sarney, elegeu uma constituinte conservadora, fazendo com que hoje (1989) estejamos numa situação de completo desgoverno e incertezas quanto ao futuro? Por um acaso as hiper-inflações não desaparecem por si próprias de um momento para outro⁴³, "sem grandes distúrbios distributivos, sem colapsar a produção e o emprego, enfim, sem grandes transtornos no que se refere ao lado real da economia"? (Bier, Paulani e Messenberg, 1987:30). Se as pessoas não limitam suas despesas senão por sua própria decisão, então é preciso reconhecer o mistério da auto-organização social, da construção da ordem pela desordem, e que o controle sobre a inflação não poderá processar-se a não ser de forma convivencial, pactada, se se quer efetivamente construir uma sociedade democrática. Sem participação da população não há estabilidade de preços - não foi isto o que presenciamos também com a ampla mobilização popular garantindo o congelamento no início do cruzado? Não é a "perda de credibilidade da moeda" uma causa básica da inflação - ou a confiança da população numa moeda o que impede a explosão dos preços? (conf. Resende, 1986:155-156).

Os nossos modelos de conhecimento desconhecem a complexidade

42. Historicamente os momentos de grave crise política e profunda reestruturação nacional coincidem com períodos de altas taxas de inflação (Paula, 1987; Sargent, 1986), fato ignorado pelos inercialistas brasileiros. Os planos "heterodoxos" não atacam as causas primárias da inflação decorrentes dos conflitos distributivos e tensões sociais, mas sim seu componente inercial, derivativo.

43. "As hiperinflações carregam em si mesmas as sementes de sua auto destruição" (Arida e Resende, 1986:19). Ver a descrição do final das hiper-inflações austríaca, húngara, polonesa e alemã por Sargent (1986).

crescente da organização social, que "não só de pão vive o homem" o qual é um ser que também vive no mistério, um ser ontocriativo, que não é regido por leis inexoráveis nem produz somente mercadorias mas também "obras de arte, a ciência, a filosofia, a religião, as instituições, ou seja, a própria sociedade. Mais do que isso, o homem produz o próprio homem (Kosik). Por tudo isto, o homem é, em essência, um ser em movimento, físico e metafísico" - sublinha E. Prado (1986: 67). Galbraith (1982:292-293) chama a atenção para a necessidade de termos uma perspectiva holística, global, de se ver "mais amplamente as mudanças" pois com o desenvolvimento econômico "a economia torna-se progressivamente mais inadequada como base para julgamento social e como orientação para as diretrizes públicas". Por isto a teoria econômica e suas políticas são cada vez mais impotentes para administrar a complexidade social produto da interação multidimensional de milhões de pessoas.

4.2. O caráter totalitário da tecnocracia

Por não compreenderem com seus instrumentos "racionais" a dimensão não-lógica das relações sociais, os economistas (bem como os cientistas sociais em geral) desejam eliminar este comportamento que supõem "irracional" dos "agentes" econômicos, buscando a programação completa do psiquismo humano. Mannheim, aliás, explicitava que esta tendência de modelar cientificamente as relações sociais através do planejamento tem o caráter de "domínio racional do irracional" (Mannheim, 1978:327). Alerta Guerreiro Ramos (1981:144) que o crescente processo de super-organização tem levado à despersonalização do indivíduo pois ao se transformar a sociedade num universo super-organizado "se espera sempre que o indivíduo viva como um ator, a quem cabe um papel determinado", impedindo as pessoas de dispor "de lugares e tempo verdadeiramente privados, duas condições para uma vida pessoal e criativa".

Aqui se elucida a noção de "agentes econômicos" usada exaustivamente pela teoria "heterodoxa" de forma a reforçar seu discurso da "neutralidade". Esclarece F. Oliveira (1986b) que esta noção, proveniente da teoria neo-liberal das "expectativas racionais", elimina as profundas diferenças de classe existentes na sociedade industrial burguesa, igualando a todos e desqualificando as "classes e grupos sociais como sujeitos da ação, portanto sem projetos". Ironiza Chico que esta noção "presta-se melhor ao discurso policial, mas conceda-se que os economistas não pensam muito na sociedade. (...) A perversidade da desqualificação dos sujeitos sociais abre as portas para as tentativas de desmantelamento das organizações de mediação. É o que acontece, por exemplo, na indústria automobilística, onde a es-

tratégia geral, reforçada pelo Plano Cruzado e pela nomeação dos sindicatos como 'inimigos públicos', consiste agora no desmantelamento das comissões de fábrica" (Oliveira, 1986c).

A proposta de "apagar a memória inflacionária dos agentes" é duramente criticada também por F. Oliveira (1986c): "uma política econômica democrática ao invés de 'apagar a memória' deveria preservá-la através de procedimentos negociados, em que a própria 'memória' da inflação serviria como limite de possibilidades de acordos sociais e políticos"; e ainda por Chauí (1986b): "a exclusão do congresso e dos partidos é uma questão de princípio: consideram que é possível começar o social e o político do zero, isto é, que para zerar a inflação é preciso, antes, 'zerar' o social e o político, fazendo-os começar do nada". Para Chauí (1986c) a instauração do "fiscal do Sarney" - assustadora porque "somente em regimes totalitários a palavra do Estado cria o povo e a ação popular" - contém traços não democráticos pois confunde o direito dos cidadãos de defesa de seus interesses com função policial, estimulando uma sociabilidade baseada na delação; cria a ilusão de uma sociedade una, sem classes, lutando pelos mesmos interesses e contra o mesmo inimigo sem rosto (a inflação); marginaliza as organizações da sociedade civil (sindicatos, associações comunitárias) e os partidos, tornando um "perigo para a sociedade" as suas reivindicações (aumento salarial) e formas de luta (greve).

Corremos o risco - alerta Illich (1976:63) - da emergência do fascismo tecnocrático presente na tendência de "manipular o homem para vencer a resistência do seu equilíbrio vital contra a dinâmica industrial".

Esta busca tecnocrática de um controle total sobre a realidade, da utopia da transparência absoluta, tem um caráter totalitário, levando a considerar o homem como uma criatura que calcula, capaz apenas do cálculo econômico, utilitário. Esta racionalidade instrumental que visa a eficácia no controle e na transformação de uma determinada realidade impede o homem de distinguir entre o vício e a virtude, eliminando a subjetividade fundamental do ser humano, coisificando-o. Na lógica tecnocrática, esclarece Lechner (1982a:38), não há lugar para a liberdade do Outro, o qual é "levado em conta" enquanto "variável de cálculo". A busca do cálculo-controle total leva à "se negar o que não é suscetível do cálculo formal: o azar, a surpresa, o sonho e a imaginação, a inovação, enfim, o imprevisível e impossível".

Hoje a política econômica da forma como é gerida exige, para ser operacionalizada e eficaz, a super-programação, atingindo o li-

miar de intolerabilidade a partir do qual temos o processo de iatrogênese social: a política econômica ameaça o homem porque acaba gerando sub-produtos patológicos que não existiriam se as terapias estabilizadoras não fossem aplicadas, produzindo o efeito paradoxal de contra-produtividade global, isto é, barreiras à realização do objetivo previsto, desperdiçando energias. Illich (1981:86) atentamente indica que precisamos tomar consciência do caráter de NÊMESIS industrial da sociedade moderna, da face macabra desta "civilização", da programação do contra-senso, da expansão mórbida do sistema heterônimo. A partir de um certo limiar a medicina destrói a saúde, a escola emburrece, o transporte imobiliza, as comunicações ensurdecem e a política econômica anti-inflacionária gera a hiper-inflação. A tutela dos economistas, além de ineficaz, nos mutila, manipula e aliena porque ameaça a criatividade e a liberdade social, ameaça a construção democrática do social. A política macroeconômica é uma técnica à serviço da promoção dos especialistas, dirigida pelos tecnocratas planejadores, fazendo parte da super-instrumentação da megamáquina que deforma o nosso sistema de valores, bloqueando nossa capacidade de julgamento, intoxicando a todos.

A política de estabilização econômica hiper-centralizada posta em prática na NR ultrapassou o limiar de nocividade pois minimizou a liberdade de cada um, sendo não apenas ineficiente e autoritária como também gerou frustrações, descrença, desesperança, minando as possibilidades da invenção democrática e abrindo espaços para soluções fascistas, tornando-se uma ameaça para toda a população - principalmente para o movimento popular-sindical.

Ao analisar as "Políticas Econômicas de Choque e a Transição Democrática na Argentina e Brasil" W. Smith (1988:84-87) demonstra que elas não apenas não contribuíram "para criar um consenso político para a futura estabilidade e a sobrevivência da democracia" como também afastaram a possibilidade do pacto social aventada oficialmente no início da transição como forma alternativa de estabilizar a economia⁴⁴ - "em consequência, o desespero, o cinismo e um retiro pa-

44. Conclusões semelhantes com relação ao PCz também são feitas por Cruz (1988:273) - após as experiências heterodoxas "os arautos do neoliberalismo encontraram condições ideais para a propagação de suas teses. Entre os empresários (...) igualmente na classe média, frustrada em suas expectativas pela escalada dos juros e dos índices inflacionários, exasperada com o desconcerto da política econômica e ameaçada pelo recrudescimento dos conflitos sociais. (...) E, cabe reconhecer, a vertente à direita sai fortalecida da experiência do Cruzado" - e por Afonso, Sampaio Jr. e Schwartz (1988:165) - "independentemente da maior ou menor eficácia da política antiinflacionária ao longo do tempo, a estratégia inercialista dificilmente contribui para o avanço de processos de transição democrática" (grifo nosso).

ra a privacidade cívica se tem estendido afora tanto na Argentina como no Brasil. (...) Quiçá seja tempo de reconhecer que se os programas de ajuste externo tem de ter êxito, as políticas macroeconômicas já não podem ser exclusivas das elites tecnocráticas, nem ainda as de uma persuasão heterodoxa. A legitimação mediante eleições não é suficiente para garantir a aceitação popular de penosas políticas estabilizadoras de preços. A estabilização deve ser diretamente negociada mediante convênios e compromissos com atores sociais e econômicos relevantes".

CONCLUSÃO: PISTAS PARA UM CAMINHO ALTERNATIVO

"A veces las sociedades se desmoronan de tal manera que liberan energías afirmadoras de vida, y lo que puede parecer anarquía desde el punto de vista del centro cultural establecido puede ser el conflictivo nacimiento de un nuevo y apropiado orden más humanamente social. No sólo hay formas de desintegración destructivas, sino también creativas".

(Theodore Roszak)

L. POR UM NOVO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

"Ser um homem feminino,
não fere meu lado masculino.
Se Deus é menina e menino,
sou masculino e feminino".

(Pepeu Gomes/Baby Consuelo)

Constatamos no capítulo I o paradoxo da ciência que, querendo eliminar o mistério, o desconhecido, acaba recriando o sagrado de forma idolátrica, agora enquanto mistificação (burla, ilusão), forma degradada da mitologia. Constatamos que tanto a racionalidade científico-tecnológica, quanto o desenvolvimentismo e o antropocentrismo se revelaram como ídolos, contribuindo para a reprodução da coisificação e degradação do homem e da natureza, da vida como um todo! Charles Chaplin simbolizou sintética e magnificamente os "Tempos Modernos" na imagem do operário totalmente mecanizado, dominado pela máquina, revelando que é na sociedade industrial que encontramos - segundo Marcuse (1982:49) - "a forma pura de servidão: existir como um instrumento, como uma coisa", que nela se gera a escravidão mecanizada onde "as coisas balançam em vez de oprimir e sacodem o instrumento humano - não apenas seu corpo, mas também sua mente e até sua alma" (ibid.:44).

Para superar esta situação mórbida de degradação da vida geradora da crise que vivemos o fato básico do qual parte Mounier (1964: 39-42) para construir uma nova civilização é que "a pessoa está mergulhada na natureza" - somos "um ser natural" que "faz parte da natureza": "nada há em mim que não esteja imbuído de terra e de sangue". Eis a grande lição das análises materialistas: "a vida real é a vida material, o intercâmbio do homem com a natureza e com os outros homens" (Hinkelammert, 1983:337). Porém, lembra Mounier, que isto nada tem de inédito, pois o núcleo da fé cristã é a "indissolúvel união

da alma e do corpo"¹, esclarecendo que foi do "desprezo dos gregos pela matéria" que recebemos o pernicioso dualismo entre espírito e matéria.

Porém, diferentemente dos animais, não estamos presos às pulsões instintivas - afirma Bartholo Jr. (1986:18-19). "A pessoa transcende a natureza" (Mounier) - assim como "toda a criação" (Chardin). Temos uma intensa atividade espiritual-simbólica. Não vivemos sem a presença dos mitos, os quais são tão necessários para a vida humana quanto o pão. Somos capazes de gestos altruístas, de amar, de nos abrir para a solidariedade cósmica, de perseguir um horizonte infinito de liberdade. De acordo com Scheler (cit. por Bartholo Jr., 1986:18) o homem é um "ser espiritual", capaz de transformar sua energia instintiva em atividade espiritual². É a possibilidade do homem controlar e sublimar suas paixões que funda e constrói a vida humana em sociedade. Não se trata aqui duma subjugação repressiva dos instintos, pois se o excesso de desejo é uma patologia mortal, sua ausência também representa uma degenerescência que impede a vida humana. Não haverá libertação sem reconciliação entre LOGOS e EROS - demonstra Marcuse (1978) que é possível gerar uma civilização não repressiva reconciliando os princípios freudianos do prazer e da realidade³. Entendemos - de acordo ainda com Scheler - que o homem é o "asceta da vida", pois o homem convivencial é o homem austero, afirma Illich (1976:11), lembrando que para Tomás de Aquino é a austeridade - "virtude que não exclui todos os prazeres, mas apenas aqueles que degradam a relação pessoal" - a fundadora da amizade.

Porém, com a aurora dos tempos modernos degradou-se o horizon

1. "Qualquer imagem de Deus incompatível com a vida real, será um fetiche, e o Deus verdadeiro não pode ser senão aquele que é compatível com a vida humana real. E o único Deus que o é, é aquele que se descobre na relação com a transcendentalidade interior à vida real. Esse Deus é o Deus bíblico" (Hinkelammert, 1983:337). Entretanto, para além dos sectarismos, percebemos que hoje o tempo é de buscar uma convergência entre as religiões, conforme apontam Barbé (1985), Gómez de Souza (1986) e Griffiths (1988).

2. Para Morin (1987:191) "o conhecimento espiritual é o conhecimento propriamente humano", o qual também possui intrínsecas dimensões bio-antropológicas.

3. Em "Eros e Civilização" Marcuse (1978:171), partindo da construção dualista de Freud de que o aparelho mental é governado pelos princípios do prazer e da realidade - o qual estrutura a civilização ocidental sob a forma específica de princípio do desempenho, ou seja, a inibição dos impulsos agressivos (thanatos) no trabalho - irá demonstrar, discordando de Freud, a possibilidade duma civilização não repressiva, dum princípio da realidade não repressivo: através da "auto-sublimação da sensualidade" e da "dessublimação da Razão" é possível a substituição da razão repressiva por uma nova racionalidade de gratificação, permitindo a reconciliação dos dois impulsos básicos e a construção duma ordem social sem dominação.

te ontológico que permitia as nossas elites controlar a vontade de poder. O homem industrial-burguês rompeu com o quadro mítico que limitava a loucura dos seus apetites. Depois de Hiroxima, Auschwitz e Kampuchea não é mais possível sobreviver se o homem não reaprender a dominar os seus sonhos e optar pelo não-poderio (Ellul, 1985) - se o homem "renunciar ao poder (...) reencontrará a alegria da sobriedade e da austeridade, reaprendendo a depender do outro, em vez de se transformar em escravo da energia e da burocracia todo-poderosa" (Ilich, 1976:29).

A mudança na direção do "progresso" exige também uma mudança no projeto científico, na própria estrutura da ciência (Marcuse, 1982:160). Não é mais possível "crer" numa ciência livre dos valores, dicotomizada da ética, neutra. Precisamos buscar um novo paradigma trans-disciplinar que relacione ontologicamente a economia política (bem como as demais ciências) à ética - se se quer que ordene o OIKOS; à política - pois se trata em essência da PÓLIS, ambiente humano da morada do homem; e ao ECOS - ambiente natural da morada humana. Entendemos - conforme Capra (1983; 1986) e Weber (1988) - que precisamos de uma interação dinâmica entre a intuição mística e a análise científica, que a experiência mística é necessária para a compreensão da natureza mais profunda das coisas, para que possamos estabelecer um novo diálogo com a natureza e tenhamos a sabedoria de viver de acordo com a mesma, para penetrarmos no mistério da vida. Afirma vibrantemente Garudy (1981:71) que "a fé não é o contrário da razão" mas o seu "momento crítico", "o momento em que a razão toma consciência de seus postulados", tornando-se capaz de questionar a si mesma.

Precisamos superar o cartesianismo mutilador que criou barreiras disciplinares invioláveis e que, sob o domínio do LOGOS unidimensional, isolou e eliminou o sagrado, fazendo-os interagir e romper com este grande dualismo antagônico da nossa cultura entre materialismo e idealismo (Mounier) - ambos redutores pois, de acordo com Morin (1987:69), "o materialismo reduz tudo o que é espiritual a uma simples emanção da matéria, e o espiritualismo reduz tudo o que é material a um subproduto do espírito". A superação de todo maniqueísmo que crê na ruptura entre corpo e alma, na oposição estereotipada entre bem e mal; a superação da posição unidimensional e redutora do dualismo entre cabeça e coração, conhecimento e sentimento - tradicionalmente simbolizado pela imagem mítica do centauro, do homem-besta (do homo sapiens e demens de Morin) - logrando uma síntese em que não se seja nem puramente romântico (utópico, ético e apaixonado) nem puramente realista (frio, racional e calculista) é o grande desafio que herdamos da cultura grega. É necessário superar o movimento

pendular e maniqueísta entre polaridades rígidas em que um pólo subjuga o outro alternadamente.

Entretanto entende Kolakowski (1981:112) que é esta tensão entre o mito e a civilização que gera a vitalidade da cultura, a qual vive do desejo de "alcançar uma síntese definitiva entre seus componentes em conflito e da incapacidade orgânica de consegui-lo. A consumação desta síntese seria a morte da cultura, como o seria também a renúncia à vontade de chegar à síntese". Para ele este insuperável caráter conflitivo das relações humanas além de não pressupor os princípios "estéreis e vazios" do egoísmo inato" ou da "natureza altruísta" do homem, também nega a filosofia otimista de que a organização científica eliminaria as mitologias, a miséria e os conflitos - o que, se fosse possível, levaria a mais completa racionalização do Estado totalitário pois significaria a total uniformidade dos indivíduos e a inviabilidade dos valores que singularizam os homens.

Alerta Kolakowski que também os mitos podem ser fontes de despotismo (tecnocrático ou teocrático), de terror, pois podem narcotizar, conduzir à uma vida fanática animada por certezas cegas, irracionais. Para evitar isto é necessário uma "permanente suspeita", uma "contínua vigilância" sobre a mitologia. Somente assim ela será "socialmente fecunda". Devemos defendemo-nos também dos "perigos que surgem da tentativa, ademais infrutífera, de eliminar por completo a consciência mítica", pois os mitos são um componente cultural iminente à civilização. Faz-se necessário restabelecer os fundamentos da coexistência entre mitos e logos, devendo os mitos serem "recipientes de valores fundamentais que permitam interpretar as situações sem prejulgá-las, ferramentas para a relativização dos fatos com respeito ao ser e ao valor", "questionar de outra maneira as realidades da experiência imediata: provando a insuficiência deste mundo e sua incapacidade para configurar valores em virtude dos quais perdurem as comunidades humanas, assim como sua incapacidade para auto-interpretar-se, ou produzir, com suas próprias forças, os princípios da compreensão do mundo e as regras que facilitem a disposição das coisas" (ibid.:94).

Também a milenar cultura oriental reconhece que todas as coisas, todos os seres e fenômenos tem presentes dois pólos que, em sua constante interação harmônica, geram o "ritmo fundamental do universo" (Capra, 1986:32). Os chineses introduzem os opostos "Yin" e "Yang" como os dois pólos arquetípicos, compondo uma única totalidade - "nada é apenas yin ou apenas yang. Todos os fenômenos naturais são manifestações de uma contínua oscilação entre os dois pólos" (ibid.:33). A biologia contemporânea nos ensina que todos os

sistemas vivos tem presentes duas tendências opostas, uma "integrativa" com o todo maior, e outra "auto-afirmativa" que preserva a autonomia individual de cada ser, levando Capra a afirmar que "é fascinante perceber que a antiga idéia chinesa do yin e do yang está relacionada com uma propriedade essencial dos sistemas naturais que só recentemente começou a ser estudada pela ciência ocidental" (ibid.:40). O yang está associado às qualidades masculinas, agressivas, expansivas, racional-analíticas, enquanto que o yin ao feminino, receptivo, cooperativo, intuitivo-holístico. Na cultura chinesa yin e yang não correspondem a valores morais, não devendo ser confundidos com a divisão maniqueísta entre o bem e o mal. Esclarece Capra que "o que é bom não é yin ou yang, mas o equilíbrio dinâmico entre ambos, o que é mau ou nocivo é o desequilíbrio entre os dois" (ibid.:33). É a nossa civilização ocidental-moderna que, sustentada pelo patriarcalismo e encorajada por uma cultura sensualista, enfatizou e privilegiou os valores yang, dicotomizando-os das qualidades yin, acarretando "um profundo desequilíbrio cultural que está na própria raiz de nossa atual crise" (ibid.:36). Também Jung (1987:14), ao analisar a "ciência" chinesa, mostra que ela não se baseia no princípio da casualidade, mas no que ele denominou (por "não existir entre nós" este princípio não tem "até o momento" um nome) "princípio da sincronicidade", ou seja, na compreensão de que os fenômenos não se relacionam de modo casual, ocorrendo uma "relativa simultaneidade dos eventos". Descobre ele que esta forma de apreensão da realidade é mais adequada para o "esclarecimento de certos fenômenos da psicologia profunda".

Devemos forjar um equilíbrio entre o individualismo e o coletivismo, buscar as pistas duma terceira tradição que, aponta Roszak (1985:141-173)⁴, já se esboça como "uma árvore genealógica sem elegância" que entrelaça o anarquismo⁵, o perso

4. Sugere Roszak (1985:24), ao procurar construir o "paradigma ecológico", que está em expansão uma "sensibilidade personalista" com uma nascente "dimensão planetária", a qual surge quando restauramos nossa condição de pessoas e afirmamos a escala humana das coisas: ao fazer isto descobrimos que "salvamos o planeta", revelando que "as necessidades do planeta são as necessidades da pessoa. E, em consequência, os direitos da pessoa são os direitos do planeta. Se uma apropriada reverência pela santidade da Terra e a diversidade de sua gente é o segredo da paz e da sobrevivência, então a aventura do conhecimento de si mesmo nos aparece como o mais prático dos prazeres".

5. Inclui Roszak o "anarquismo místico" de Tostoi e Buber, Witman e Thoreau, Peter Maurin e Doroty Day, Gustav Landauer e Paul Goodman; bem como os "membros supostamente não religiosos da família anarquista" - suspeita Roszak que é impossível ao anarquismo não ser místico - tais como Herbert Read, Murray Bookchin e Kropotkin. Entretanto observamos que Read (1981:68) faz o elogio do impulso religioso, afirmando que é impossível "construir uma sociedade duradoura sem um caráter místico".

nalismo⁶ e a tradição monástica católico-romana⁷, a qual tem como ponto central a defesa e afirmação da dimensão humana da pessoa.

Precisamos recuperar a dimensão transcendente do homem, fundamento da cosmovisão oriental que enfatiza a unicidade fundamental da vida - é interessante constatar que todas as grandes religiões (budismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo) se originaram do oriente, o qual orienta. Somente assim não absolutizaremos perigosamente o homem e aquilo que ele produz. Temos de reconhecer a fragilidade e a pobreza de toda interpretação humana do real, a qual sempre possui o seu ponto cego epistemológico; que a vida possui dimensões a-rationais (que não são compreendidas pelos parâmetros da nossa razão, supra-rationais) tais como o amor, a gratuidade, a solidariedade, o prazer, a paixão, a morte, a esperança, o sacrifício (que etimologicamente significa "tornar sagrado"). Não se trata aqui de brandir o mito contra a razão, esclarece Kolakowski (1981:112), mas de "reconhecer a razão que tem o mito contra o mito da razão". Temos de reconhecer a presença do acaso, do mistério da vida que permite a autonomia criadora, que a transcendência é imanente ao universo. Mas a nossa limitada razão nos impede de ir além destas afirmações e penetrar racionalmente no Mistério. A partir daqui é o campo da fé.

6. Nos referimos aqui ao grupo que se reuniu em torno de Mounier e da revista "Esprit", onde destacamos Jean Lacroix, Paul Ricoeur e Maurice Nédoncelle. Na construção duma nova civilização o personalismo francês enfatiza a dignidade da pessoa, seus direitos inalienáveis, seus laços de solidariedade e sua orientação transcendente, afirmando a necessidade da revolução personalista e comunitária, apontando para os fundamentos espirituais duma revolução que exige simultaneamente conversão pessoal e transformação das estruturas sociais. Sobre o personalismo consultar ainda Mounier (1964); Ricoeur (1968); Ruedell (1985) e Zilles (1984). Observamos ainda que também Châtelet e Pisier-Kouchner (1983:93) concluem existir "afinidades políticas" entre o "humanismo cristão" de Mounier e o anarquismo.

7. Simboliza esta tradição, para Roszak, a figura de Thomas Merton.

2. POR UM NOVO MARCO METODOLÓGICO DE ANÁLISE DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Se queremos entender a "nossa identidade" de forma a explicar porque uma sociedade altamente desigual como a brasileira não explodiu até hoje, não podemos ficar restritos aos limites disciplinares de tal ou qual ciência, nem presos à paradigmas teóricos unidimensionais que tanto não captam a complexidade duma sociedade altamente ambígua e contraditória quanto a simplificam reducionista⁸ mente (ora apegando-se à um culturalismo ingênuo, ora à um economismo-politicismo míope), caso contrário não perceberemos esta permanente cumplicidade entre o dominador e o dominado que absorve as enormes tensões sociais.

É preciso compreender que os nossos padrões de ambiguidade cultural (herança cultural híbrida, mestiçagem, ecletismo), política (conciliação, cumplicidade) e econômica (coexistência de modernos setores mercantis com "atrasados" setores não mercantis) estão amarrados entre si, sendo coerentes com a nossa contraditória formação através de um processo de modernização-conservadora. É esta ambiguidade original, matriz da nossa sociedade, que acomoda e reproduz as absurdas contradições aparentemente incompatíveis, impedindo a ruptura revolucionária de um tecido social altamente explosivo.

É preciso perceber esta complexidade que caracteriza as sociedades latino-americanas, que são multi-étnicas, híbridas, onde a tradição e a modernidade coexistem redefinindo-se, reproduzindo-se mutuamente mas de forma diferenciada onde o "primitivo" está subordinado ao mercantil. Desde as primeiras interpretações teóricas sobre a nossa realidade observa-se a presença persistente de considerações duais que reconhecem (apesar do dualismo) a heterogeneidade estrutural⁸ deste sub-continente: casa grande & senzala; arcaico x moderno; país legal x país real; subdesenvolvido x desenvolvido; pré-capitalismo x capitalismo; rural x industrial. Aqui o processo de expansão do mercado e de incorporação e difusão do "progresso técnico", contrariando as expectativas, não tem generalizado para toda a população as relações mercantis, homogeneizando a sociedade (assim como nos países "desenvolvidos"), mas sim aprofundado as diferenças entre os estratos sociais e os excluídos do mesmo, sem o correr desintegrações entre os mesmos⁹.

8. Para um balanço deste antigo conceito cepalino que já procurava dar conta da complexidade das sociedades periféricas ver Pinto (1979).

9. Tavares e Serra (1979) afirmam que no Brasil e na América Latina "a extensão do setor moderno agrava, paradoxalmente, a heterogeneidade pelo lado da marginalização. Neste sentido, a incorporação e expulsão passam a ser duas tendências simultâneas e contraditórias

Já em "Dependência e Desenvolvimento na América Latina" Fernando H. Cardoso e Enzo Faletto (1981:139) vislumbravam a "situação de ambiguidade" típica dos países periféricos, proveniente da dinâmica social "mais complexa" dos mesmos, onde internamente as forças políticas buscam "ganhar certa autonomia" mas ficam limitadas pelas vinculações econômicas externas. É esta situação que evidencia "as limitações da utilização dos esquemas teóricos relativos ao desenvolvimento econômico e à formação da sociedade capitalista dos países hoje desenvolvidos para a compreensão da situação dos países latino-americanos", exigindo a elaboração de novos conceitos que permitam compreender nossa realidade - forja-se aqui o difundido conceito de "dependência". Nessa mesma perspectiva Cardoso (1975:100), no seminário sobre "classes sociais e crise política na América Latina" (realizado em Oaxaca, México, em 1973), criticava uma concepção antidialética onde as classes sociais não são pensadas no seu movimento, nas suas contradições, mas consideradas estaticamente. Para este "marxismo estático" "pedra é pedra, água é água e não existe sequer o refrão: água mole em pedra dura, tanto bate até que fura".

Esta ambiguidade dificulta a compreensão da nossa realidade caso mantenhamos os esquemas euro-cêntricos de análise social que mitificam o caminho para o "progresso". Adota-se frequentemente um paradigma de desenvolvimento que desvaloriza as demais expressões sociais, pois suas próprias categorias são inadequadas para a caracterização de nossa complexa sociedade: ser "moderno" é bom, "arcaico" mau; pré-capitalista é conservador, mas capitalista é dinâmico¹⁰. De modo geral, apesar de todas as divergências entre as diversas correntes do pensamento brasileiro e dos amplos debates quanto ao dualismo, à situação de dependência e ao modo de produção pertinente à nossa realidade, todas estas correntes se situam sobre o mesmo pano de fundo civilizatório, comungando da ideologia desenvolvimentista de que o Brasil deve se modernizar, defendendo o caminho da industrialização como o único capaz de desenvolver este país. Tal visão mecanicista impede de compreender a importância da existência da diversidade dos modos de vida, levando a interpretar o fato da heterogeneidade cultural duma sociedade como mero obstáculo ao desenvolvimento. Assim, um país com uma economia dual ou com "populações vivendo em áreas não incluídas no mercado, é, por definição,

do processo de expansão e modernização, que assume então um caráter desigual e combinado" (ibid.:237).

10. Para uma crítica ao etnocentrismo ocidental das categorias "arcaico", "economia de subsistência" ver Clastres (1978).

subdesenvolvido, ou mesmo atrasado" (Ramos, 1981:185). A consequência desta avaliação é a implementação de uma "política de desenvolvimento" que leva à concentração da população em grandes núcleos urbanos bem como a "diluição da identidade cultural dos cidadãos e a destruição da competência artesanal que os capacitava a garantir, autonomamente, a própria e significativa sobrevivência".

Porém, apesar de reconhecermos as características específicas de nossa sociedade e que a mesma possui uma dinâmica sócio-política-econômica-cultural própria¹¹, com o que rompemos com as teses dedutivistas que postulam um determinismo exógeno e a transposição dos modelos clássicos europeus, não podemos reduzir a sociedade brasileira (e a latino-americana) à sua singularidade e realizar apenas uma análise interna da mesma, separando-a da expansão da civilização ocidental moderna, afirmando que aqui existe essencialmente algo original. Temos de pensar, como indica Cardoso (1975:104) a estruturação social da América Latina como algo distinto, embora relacionado com as sociedades metropolitanas, que a relação entre as forças externas e internas é um "todo complexo" (Cardoso; Faletto, 1985:22). Não há como não reconhecer que o nosso horizonte civilizatório é o da moderna sociedade industrial. É a modernidade, sob a forma da sociedade industrial burguesa, que é hegemônica em nossas terras, porém redefinida como modernidade tupiniquim - Celso Furtado (1984:22) falará em "modernização dependente", enquanto que D. Ribeiro (1985:115) em "modernização reflexa" - que aqui se implanta através do processo de modernização-conservadora sob as marcas da dependência e da heterogeneidade estrutural. Entendemos que a modernidade - como horizonte civilizatório, como o tempo eixo em torno do qual, ainda que deformadamente, estamos nos moldando (não estamos adotando, portanto, os padrões de uma determinada ciência política que quer impingir uma concepção de modernização que encobre as nossas contradições¹²) - é um marco mais adequado de compreensão da complexidade e dos dilemas de nossa realidade porque capta mais amplamente o contexto global (e a sua crise) em que estamos inseri-

11. Isto é afirmado, por exemplo, por F. Oliveira (1981:37) e R. Schwarz (1987:110).

12. Entendemos que no passado recente - conforme Azevedo (1981:15) - predominou o estudo da modernidade pelo ângulo da ciência política e da economia que, tanto na sua vertente liberal (com a teoria da modernização e a teoria do desenvolvimento) quanto na vertente marxista (formulando a teoria do imperialismo e a da dependência), a enfocaram por uma concepção unilinear de evolução social (afirmando a relação direta entre a modernidade industrial e a democracia, por exemplo) a qual entra em crise com o surgimento do "novo autoritarismo" na América Latina (conf. Collier, 1982). Agora, nos anos 80, quando se reacende o debate sobre a modernidade, predominam os prismas filosófico-histórico e cultural mas sem o abandono dos ângulos anteriores.

dos, não reduzindo-a aos seus aspectos econômico-políticos, mas percebendo também os aspectos filosófico-cultural-epistemológico-ético ecológico-tecnológico - com o que superamos os mecanicismos positivistas advindos tanto da visão economicista quanto da culturalista.

Infelizmente estamos numa corrida imitativa, buscando alcançar e reproduzir o molde desenvolvimentista dos países do primeiro mundo, com os nossos modelos explicativos presos a uma visão modernizante mutiladora da vida. Não há razão para o projeto de emparelhamento com centros irradiadores da civilização ocidental tanto porque o nosso processo de "modernização" difere profundamente do primeiro mundo (questionando a concepção neo-ilustrada cuja idéia limite imagina a modernização gerando aqui os padrões tão almejados de "desenvolvimento") quanto porque este projeto civilizatório está sendo colocado em cheque por uma grave crise. Não se trata de afirmar que devemos ou não realizar a revolução burguesa no Brasil, de modernizá-lo ou não (ou de ultrapassar a modernidade para a "pós-modernidade"), mas de compreender a forma particular como a civilização moderna (sob a forma de capitalismo industrial) impacta e é recriada aqui nos trópicos, o que exige uma re-elaboração das categorias teóricas. A teoria da dependência, que logrou captar melhor a complexidade da dinâmica social latino-americana superando o dualismo que opunha o arcaico ao moderno, o exogenismo e o reducionismo econômico, por não fazer uma crítica epistemológica dos conceitos utilizados, não elaborou um projeto político que vislumbrasse o potencial transformador dos setores "arcaicos", nem percebeu claramente a gravidade da crise civilizatória em que estamos inseridos, permanecendo num marco modernizante-unidimensional (desenvolvimento = industrialização). A crítica epistemológica é essencial tanto devido a que os conceitos construídos em outras terras (tais como modernidade, capitalismo...) evocam teleologicamente um futuro inevitável e, conseqüentemente, uma anterioridade que deve ser superada, quanto para perceber a carga de racionalidade instrumental que possuem os nossos referenciais teóricos.

A antropologia, particularmente, vem se modificando substancialmente ao perceber a cultura popular - e sua religiosidade - com outros "olhos" (conceitos), não a caracterizando pejorativamente como "arcaica", "primitiva". Aliás, no Brasil o processo de industrialização-urbanização não gerou, conforme os padrões clássicos da modernidade, um processo de secularização mas sim o fenômeno do crescimento de religiões populares nas zonas urbanas, as quais - revela Rubem Alves (1984b) - não são meros mecanismos de ajustamento dos que migram do campo para a cidade, mas mecanismos de dominação e resistência. Analisando a lógica do Pentecostalismo e da Ubanda ele constata "que ela reproduz simbolicamente as relações de dominação

da sociedade capitalista, conferindo-lhes, assim, uma legitimação sacral. Se este é o caso, o elemento religioso não pode ser interpretado como um 'resíduo' de uma situação agrária miserável, algo que o pobre migrante traz consigo do campo, mas como uma produção ideológica que surge exatamente da sociedade que se pretende moderna, industrial e secular". Doutra perspectiva a religiosidade popular surge como resistência, como um "protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política)" que é imposta sobre o povo, o qual, por ser "impotente" - por não poder reagir de forma política - e por recusar o ajustamento, protesta de forma simbólico-religiosa: "a religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória torna-se profecia" (ibid.:126, 139). Esclarece Canclini (1983: 108-110) que a expropriação cultural é necessária para que seja possível a dominação burguesa - "a burguesia não apenas se apropria da natureza e a privatiza através do domínio técnico, não somente se apropria do excedente econômico mediante a exploração social: ela também se apropria do passado, do passado dos grupos sociais aos quais oprime, e o coloca a serviço da sua necessidade de distinção". Vislumbra também ele o potencial libertador da cultura popular: "os mitos e a medicina tradicional, o artesanato e as festas podem servir para a libertação dos setores oprimidos desde que sejam reconhecidos por eles como símbolos de identidade que propiciam a sua coesão".

Com a crise profunda que atualmente vivemos do paradigma civilizatório da modernidade, abre-se para nós possibilidades novas de desenvolvimento alternativo mais adequadas à nossa realidade e aos novos sujeitos sociais que emergem em nossas sociedades. Particularmente entre nós a crise da ideologia desenvolvimentista na virada dos anos 60 contribuiu para que amplos setores da intelectualidade superassem - de acordo com Bosi (1980) - os dualismos fáceis da passagem do "mal" ao "bem" (ou do "tradicional ao moderno, do religioso ao profano, do artesanal ao mecânico"), fazendo-os estudar o popular (sua cultura e religiosidade) não como algo "exótico" ou "folclore" mas como "fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental", afirma Alves (1984b:139)¹³. Gómez de Souza

13. Não faltam, entretanto, alertas para o risco de se romantizar a cultura popular: "após o desencantamento com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do Iluminismo? Uma versão latino-americana do fenômeno 'contracultura' norte-americano (...)" (Alves, 1984b: 140). Sobre o risco do populismo ver ainda Lisboa (1987b).

(1988:78) nos mostra que diante das "esperanças desfeitas de um 'desenvolvimento esquivo' " passa-se a procurar caminhos alternativos. Redescobrem-se e revalorizam-se "elementos de sabedoria antiga" (medicina popular, tecnologias alternativas e práticas indígenas), levando o "tradicional" a perder "sua conotação de sinônimo de atrasado". As atuais "vanguardas espirituais" estão questionando - segundo Bosi (1980: VIII-IX) - o "projeto pseudo-racional" que hoje nos arrasta, opondo vigorosamente "a ecologia e a tecnologia sem riscos humanos ao industrialismo cego; os grupos de base às organizações - polvo; o projeto de um socialismo pobre ao frenesi do consumo; a conversa entre os que trabalham aos ditames da burocracia; a voz, o canto e o gesto ao fetiche da página impressa ... As formas religiosas voltam a interessar os estudiosos do Brasil, já não como 'resíduos' de uma mentalidade atrasada e bárbara, mas como estímulos poderosos à vida em comum, saídas grupais do desespero e da opressão".

Paradoxalmente vivemos no Brasil uma modernidade em expansão e simultaneamente em crise. Aparentemente um falso dilema se coloca para nós, semelhante ao "se correr o bicho pega ...", na medida em que o "progresso é uma desgraça e o atraso uma vergonha" (Schwarz, 1981:23). A saída para este falso impasse está num pensamento criativo que supere o mimetismo no uso dos modelos teóricos, que perceba que o desenvolvimento não tem um caminho pré-estabelecido (o que a crise atual, explodindo modelos e teorias nos auxilia-obriga a enxergar), rompendo, portanto, com as visões etapistas eurocêntricas de evolução social.

Entendemos que devemos partir desta ambiguidade fundamental da nossa modernidade tupiniquim em que, conforme da Matta (1985: 80), já estamos abraçando o futuro sem termos liquidado o passado. Aqui coexistem como faces de uma mesma moeda setores que vivem simultaneamente em tempos diferentes, tanto no tempo pré-moderno como no moderno e até no "pós-moderno". Bosi (1987:7), afirmando ser tarefa prioritária das ciências humanas no Brasil o "aprender o que somos", questiona, porém, aqueles que buscam a unidade de uma hipotética identidade cultural. Para ele nossa cultura tem um caráter "plural mas não caótico", o qual pode ser percebido mediante os critérios racial (indígena, negra, branca, mestiça), de nação (culturas nacionais e culturas estrangeiras), classe (cultura burguesa e cultura proletária). Entretanto, para fazer uma análise global da cultura brasileira opta Bosi (1983:143) por um critério analítico, no qual distingue as seguintes faixas: cultura universitária, cultura criadora extra-universitária, indústria cultural(ou cultura de

massas) e cultura popular. Na multiplicidade cultural brasileira estas culturas inter-relacionam-se, mesclando-se, o que leva muitos a falar em "geléia geral", "samba do crioulo doido", expressões "inventadas para definir sarcasticamente o cadinho mental brasileiro" (Bosi, 1987:8).

Entendemos que esta pluralidade não deva ser qualificada negativamente mas sim como a mais autêntica expressão da nossa sociedade. No contexto da crise da modernidade aqui reside nossa grande riqueza cultural, pois não fomos - conforme apontaram C. Costa, L. Zea e D. Ribeiro - totalmente esmagados pela cultura tecnocrática moderna. Isto significa que possuímos um grande potencial para encontrar alternativas diante do desencantamento da modernidade. Num aspecto concordamos com G. Kujawski (1988:199): quando conclui que talvez tenhamos mais facilidade que o mundo desenvolvido de superar a crise do século XX porque aqui a modernidade não enrijeceu nossas fluidas estruturas. Da Matta (1986:121-122) também captou isto ao afirmar que "num mundo que cada vez mais se desencanta consigo mesmo e institui um individualismo sem limites" esta nossa capacidade de sintetizar e relacionar é algo altamente positivo, pois rompemos com a rotinização e padronização impessoal-mercantil da moderna vida burocrática e abrimos espaços para os valores ligados à alegria, ao futuro e à esperança. Esta síntese criativa entre o indivíduo e as suas exigências e direitos fundamentais com a sociedade e seus valores talvez seja a grande contribuição da nossa sociedade à decadente civilização ocidental, renovando-a - "talvez a sociedade brasileira seja missionária dessa possibilidade que já está se esgotando no mundo ocidental. E por que? Simplesmente porque conseguimos, até agora, manter nossa fé no indivíduo, com os seus espaços internos e também na sociedade, com as suas leis de complementariedade e reciprocidade. (...) Seria preciso carnavalizar um pouco mais a sociedade como um todo, introduzindo os valores dessa festa relational em outras esferas de nossa vida social. Com isso, poderíamos finalmente aprofundar as possibilidades de mediação de que, estou seguro, o mundo contemporâneo tanto precisa".

Nesta mesma perspectiva R. Morse (1988:134-141), analisando a cultura e as idéias nas Américas, constata que a América Latina não ficou totalmente aprisionada pelo cartesianismo mutilador, preservando o holismo e não internalizando completamente a racionalização que desencantou o mundo. Isto porque, supõe Morse - confirmando algumas avaliações já realizadas neste trabalho - "o mundo ibérico rejeitou as implicações últimas das revoluções religiosa e científica e, portanto, não pode experimentar plenamente seus resultados lógicos na forma do utilitarismo e seu subordinado individualismo, que estão implantados como marca-passos na mente coletiva do

resto do Ocidente¹⁴. Precisamos fazer "uma reversão audáciosa dos paradigmas ocidentais" e encontrar uma alternativa ao cientificismo. Na América Latina isto passa por superar a divisão que caracteriza o pensamento latino-americano entre sua expressão artístico-literária e sua reflexão acadêmica - "como então, fazer a ligação entre o realismo mágico/fantástico dos literatos com o neopositivismo dos empiristas?" (Morse, 1987:A-27). Para ele esta superação, que significará a contribuição da América Latina ao mundo, já está presente na Filosofia e Teologia da Libertação latino-americanas.

Tanto a Teologia quanto a Filosofia da Libertação representam, possivelmente, a primeira tentativa de um pensamento original que, tal como o movimento narodnik na Rússia do século XIX, perceba as contradições do paradigma civilizatório da modernidade bem como as possibilidades de ultrapassá-lo, sem que para isso tenhamos que esgotar todas as etapas do desenvolvimento clássico da sociedade moderna, aproveitando o potencial libertário existente nos setores "pré-modernos" de nossa sociedade. Para isso é necessário, o que a Filosofia e Teologia da Libertação começam a fazer, que se faça a crítica tanto do "arcaísmo" das nossas relações sociais (evitando a idealização romântica da cultura popular, grave erro dos narodniki), quanto do nosso "modernismo" (evitando seja o otimismo ingênuo seja uma visão tecnocrática desenvolvimentista). Não se trata de fincar aqui o marco pós-moderno hoje em moda - aliás, a atual discussão sobre a "pós-modernidade"¹⁵ propicia captar tanto a profunda

14. Schwartzman (1988) critica duramente Morse, apontando para o irracionalismo e elitismo" das suas análises.

15. É a partir do final dos anos 60 que a proposta de uma ruptura com a modernidade toma corpo na corrente filosófico-artística "pós-moderna" - ruptura que já se esboçava na reação romântica visível desde o século XVIII, no movimento personalista francês e na "escola de Frankfurt", onde desde "Dialética do Esclarecimento" se inicia um processo de crítica radical da modernidade que terá seus pontos de culminância na "Teoria Estética" (1970) e "Dialética Negativa" (1966) de Adorno, "Eros e Civilização" (1955) e "Ideologia da Sociedade Industrial" (1964) de Marcuse, e na recente obra de Peter Sloterdijk "Crítica da Razão Cínica" (1983), onde o autor, após 200 anos da proclamação de fé na razão emancipadora feita por Kant em "Crítica da Razão Pura", demonstra o cinismo desta razão que, escondendo-se sob a máscara do esclarecimento e autonomia, consolidou-se como razão perversa e instrumental (conf. Freitag, 1986:117).

A "pós-modernidade" quer significar que estamos ultrapassando a modernidade porque, no plano econômico surge uma sociedade informatizada pós-industrial, fundada na hegemonia do setor terciário; no plano político o sistema representativo dos partidos é questionado pela ação dos novos movimentos sociais e por uma compreensão da política que considera o poder presente em todo o tecido social e não mais apenas no Estado; no plano científico pela emergência de um novo paradigma e uma nova concepção da ciência em que o poder unificador e legitimador dos grandes relatos perde sua credibilidade (conforme Lyotard, 1986, que apresenta o novo estatuto da ciência na i-

crise da modernidade quanto os caminhos alternativos que estão se gerando. Se quebrarmos com a linearidade teleológica dos modelos correntes de desenvolvimento perceberemos que a modernização não é o caminho para a libertação latino-americana (pois aqui ela se transfigura como modernização-conservadora) e que nosso projeto alternativo deve conter simultaneamente elementos pré-modernos, modernos e "pós-modernos", na medida em que valorizemos aspectos anti-mo-

dade "pós-moderna": a ciência "pós-moderna" busca sua legitimação pela paralogia - um enunciado é válido cientificamente quando significar uma diferença com relação ao já conhecido, quando der origem a novas idéias - busca o dissenso e não o consenso, busca a invenção e não a eficácia do princípio do desempenho).

Evidentemente que o termo "pós-moderno" é problemático pois não meia o novo que surge de forma indefinida, abstrata. Nenhuma época nova se chama pós-época anterior mas expressa positivamente sua identidade, designa afirmativamente seu projeto. Para Lyotard (1986: XV) "pós-moderno" designa a condição da cultura "após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Entendemos que ainda não há uma cultura "pós-moderna" hegemônica, mas existe sim a busca por uma ruptura com a modernidade, a exigência de uma profunda mudança no projeto civilizatório. A raiz da "pós-modernidade" está neste momento de mutação e crise em que vivemos. Assim como o racionalismo europeu emergiu da crise secular da sociedade feudal, a filosofia "pós-moderna", ao colocar em cheque as "razões do iluminismo", é uma expressão da crise civilizatória do século XX, quando se esgota a perspectiva racionalista-utilitária e se atinge os horizontes do crescimento industrial-predador, mutilador de toda a vida. Entendemos que contribuem para acentuar as contradições da crise atual da sociedade logocêntrica a emergência no século XX das lutas pela libertação dos povos oprimidos do terceiro mundo, o triunfo das "revoluções socialistas", o surgimento da Teologia e Filosofia da Libertação. Sem dúvida, estamos transitando para um novo paradigma civilizatório, sendo que o termo "pós-moderno" expressa esta crise em que, nas palavras de Gramsci, "o velho está morrendo e o novo não pode nascer".

O atual crescimento do "pós-modernismo" gerou um amplo debate, provocando reações em defesa da modernidade visíveis na grande repercussão do livro de Berman "Tudo que é Sólido Desmancha no Ar", na produção teórica de Rouanet e nas últimas obras de Habermas, o qual rejeita a "pós-modernidade" porque a modernidade não está falida mas é um projeto que "ainda não se cumpriu" e que se deve completar. Para isto é necessário recuperar as potencialidades emancipatórias contidas no projeto iluminista através dum novo paradigma, o da "razão comunicativa". Habermas (1987:105) julga infundada a tese do surgimento da "pós-modernidade" porque "nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram". Entendemos, de forma diferenciada, que a questão fundamental do debate entre "modernidade x pós-modernidade" não está em se a modernidade está ou não "morta", mas sim se os sintomas de degradação da vida que observamos atualmente são inerentes à modernidade, ou desvios duma "razão sábia" perfeitamente corrigíveis. Precisamos perceber a ambiguidade da modernidade, a presença simultânea dos aspectos antagônicos propiciados pela vida moderna em que ser moderno é ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador (Berman), pois tanto na visão que abraça com entusiasmo a modernidade quanto na que a condena, ela tende a ser vista como um monolito fechado. É preciso, ainda, que nós da América Latina mediatizemos este fundamental debate europeu através do iníquo quadro social em que vivemos.

dernistas (quando fazemos a crítica da modernidade econômica, da racionalidade instrumental, quando valorizamos a religiosidade popular e a vida comunitária, criticando o individualismo moderno), modernistas (a luta pela liberdade e igualdade, pela democracia e pelo socialismo) e "pós-modernistas" (o reconhecimento da pluralidade do social, a ênfase nos aspectos feministas, ecologistas e do cotidiano, a busca de caminhos alternativos ao modelo industrial).

3. POR UMA NOVA CIVILIZAÇÃO

"O primeiro movimento a fazer é de ordem cultural e consiste na negação de dois grandes mitos: o mito de que a industrialização constitui um valor positivo e o mito de que constitui um valor positivo o crescimento do volume de intercâmbio entre uma economia e outra. O ritmo exportação-importação e o ritmo da produção de aço não devem mais ser apresentados à opinião pública como indicadores de sucesso, devem ser substituídos pelo ritmo da presença de peixes nos rios ou pelo ritmo da migração dos patos".

(Laura Conti)

É dentro da crise desta "civilização de pobreza para a maioria" e de "medo para todos" (Cardoso, 1980:117) que surge a utopia da construção de uma civilização convivencial, a qual exige ferramentas convivenciais que permitam a autonomia criadora, exige o equilíbrio sinérgico entre o espaço de autonomia e os inevitáveis espaços de heteronomia (conforme Illich, Ellul e Gorz).

Esta proposta alternativa de desenvolvimento se funda num novo paradigma científico que reconhece a complexidade-totalidade-mistério da vida, numa cosmologia que situa o ser humano como partícipe do equilíbrio homeostático da natureza, superando os tradicionais paradigmas que dão suporte a atual sociedade autoritária-predatória. Advogamos - de acordo com o Centro de Alternativas de Desarrollo (Cepaur, 1986:89) - "a substituição da racionalidade competitiva maximizadora do 'homo economicus' pela racionalidade solidária otimizada do 'homo sinérgicus' ", o qual não é guiado por uma acumulação indiscriminada nem pelos indicadores econômicos convencionais que pouco dizem do bem estar das pessoas ou da mutilação da natureza. Propomos uma racionalidade enraizada na ética da gratuidade, que respeite a multiplicidade das formas de vida, que renuncie ao poderio das mega-estruturas que reproduzem a instrumentalização de tudo e todos.

Este horizonte utópico exige, para ser implementado e não ficar restrito aos homens de "boa vontade" nem preso aos "muros acadêmicos" ou das comunidades fundamentalistas, uma mediação política coerente, possibilitando sua irradiação na sociedade através duma prática política nova que, apontando para a necessidade de um pacto social, progressivamente recrie a institucionalidade sócio-econômica-política - agora sob a forma descentralizada, federativa e auto-organizativa. Trata-se de recriar o tecido social, enfatizando-se as dimensões micro-regionais e as não mercantis, buscando sempre a máxima

auto-dependência¹⁶ local (ascendendo para as dimensões regional e nacional pelo princípio da subsidiariedade, isto é, o nível "mais elevado" deve complementar e apoiar o anterior quando o mesmo não é mais suficiente) energético-alimentar e na satisfação das necessidades em geral. Supera-se assim as estereotipadas opções políticas entre liberalismo x planejamento central, iniciativa privada x estatização, pois se combina organicamente processos globais com comportamentos locais, o pessoal com o social, a planificação com a autonomia, a sociedade civil com o Estado (ibid.:14), admitindo-se a pequena propriedade privada, cooperativa e estatal mas rejeitando-se a grande propriedade (MEL, 1986:2). Entendemos, portanto, que é somente numa escala humana e com mecanismos de participação direta que complementam e aprofundam os instrumentos representativos, que será possível a regulação política da sociedade através duma democracia participativa. Isto potencializará reciprocamente níveis crescentes de identidade sócio-cultural, de autonomia política e de auto-dependência econômica nos espaços locais através de processos ecologicamente sustentáveis e eticamente aceitáveis, inspirando uma sociedade onde a felicidade e a solidariedade - também para com as futuras gerações - sejam fatores essenciais!

Por isto urge combater a forma arrogante e tutelar de gestão da sociedade evidenciada com o plano cruzado. É preciso arrancar a política econômica das mãos dos economistas, dos tecnocratas, da mega-máquina. Inspirados em Illich (1981:156-157) sustentamos aqui a tese da desprofissionalização da política econômica, do fim do monopólio de gestão da mesma pelos economistas. Defendemos que recursos públicos não devam estar mais sob controle corporativo dos economistas, o que não significa o fim dos "terapeutas especializados", mas garantir que a sua contribuição - em equipes trans-disciplinares, descentralizadas e transparentes - esteja sob a direção política da sociedade. Trata-se de desmistificar o progresso técnico, de desmascarar a exigência da especialização, negando-se a legitimidade do poder tecnocrático. Trata-se de ser contra a farsa das medidas "técnicas" que escamoteiam as reais opções políticas, de ser contra a mistificação da população - proporcionada por promessas como a da "in-

16. A autodependência significa que "o que pode produzir-se (o que pode solucionar-se) a níveis locais é o que deve produzir-se (o que deve solucionar-se) a níveis locais. O mesmo princípio se aplica a níveis regionais e nacionais. (...) Entendida como um processo capaz de fomentar a participação nas decisões, a criatividade social, a autonomia política, a justa distribuição de riqueza e a tolerância frente a diversidade de identidades, a autodependência constitui um elemento decisivo na articulação dos seres humanos com a natureza e a tecnologia, do pessoal com o social, do micro com o macro, da autonomia com a planificação e da Sociedade Civil com o Estado" (Cepaur, 1986:57-63).

flação zero", por exemplo. As decisões sobre política econômica não são puramente "científicas" mas sim político-morais, não pertencendo apenas aos economistas mas a todos. Para as pessoas serem felizes não é suficiente alimentá-las - ainda que com um "pão puro e descontaminado" - se for como o engordamento num zoológico ou o empacotamento no mercado. É isto o que está expresso na letra da música "Comida" dos Titãs: "a gente não quer só comida; a gente quer comida, diversão e arte".

A revolução deixa de ser entendida enquanto conquista do poder, mas como o processo de constituição de sujeitos autônomos (Lechner), como mudança radical das relações sociais, como construção duma nova sociabilidade que recupere a dimensão ética sem a qual não é possível a vida social, como uma simultânea mudança espiritual e material¹⁷. Isto exige a construção duma cultura democrática, uma mudança cultural na direção dum sistema de valores pós-materialista (Viola, 1988:12) que valoriza profundamente a dimensão subjetiva e singular da pessoa. Socialismo, portanto, não significa mais eliminação da propriedade privada, do mercado, muito menos a estatização e planificação da sociedade, mas sim a gestão por todas as pessoas da economia e do poder, a auto-gestão da sociedade por ela mesma, o que somente será possível com a superação do horizonte civilizatório da modernidade. Nosso horizonte é duma nova civilização constituída por homens-mulheres livres, criativos e fraternos, onde a fratura milenar entre trabalho manual e intelectual seja reduzida e superada.

A libertação latino-americana para uma condição de autonomia fundada na solidariedade humana da comum humanidade cujo destino é o bem partilhado por todos, depende da percepção da complexidade do real (superando sua simplificação que bloqueia a transformação) e do resgate e afirmação da nossa identidade sócio-cultural (ultrapassando os não adequados esquemas desenvolvimentistas-materialistas eurocêtricos).

17. Nas palavras de Illich (1976:66) a inversão pela raiz do funcionamento das instituições é uma "revolução com uma profundidade bem diferente da do assalto ao haver ou ao poder". Para Ellul (1985:214) a libertação humana somente ocorrerá quando suprimirmos o Estado tecnocrático e controlarmos a técnica.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max
1985 - Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- AFONSO, Rui; SAMPAIO JR., Plínio; SCHWARTZ, Gilson
1988 - "Política econômica e democratização: o impasse brasileiro". In: REIS, Fábio W.; O'DONNELL, Guillermo, op. cit.
- ALVES, Rubem
1981 - O que é religião. São Paulo, Brasiliense.
1984a- O enigma da religião. Campinas, Papirus.
1984b- O suspiro dos oprimidos. São Paulo, Paulinas.
- ANDERSON, Perry
1984 - A crise da crise do marxismo. São Paulo, Brasiliense.
- ANDREUCCI, Franco
1985 - "A difusão e a vulgarização do marxismo". In: HOBBSAWN, Eric, org. História do marxismo - 2. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2 ed.
- ARIDA, Pêrsio
1986 - "Neutralizar a inflação, uma idéia promissora". In: REGO, op. cit.
- ARIDA, Pêrsio; RESENDE, André
1986 - "Inflação inercial e reforma monetária". In: ARIDA, Pêrsio, org. Inflação Zero. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- AZEVEDO, Marcelo
1981 - Modernidade e cristianismo: o desafio à inculturação. São Paulo, Loyola.
- BACHELARD, Gaston
1978 - O Novo Espírito Científico. São Paulo, Abril Cultural.
- BACON, Francis
1979 - Novum Organum. São Paulo, Abril Cultural.
- BALDUCCI, Ernesto
1985 - L'uomo planetario. Brescia, Camunia.
- BARBÉ, Domingos
1985 - Uma teologia do conflito: a não violência ativa. São Paulo, Loyola.
- BARTHOLO JR., Roberto
1984 - "A crise do industrialismo: genealogia, riscos e oportunidades". In: BURSZTYN, M.; LEITÃO, P.; CHAIN, A., org. Que crise é esta?. São Paulo, Brasiliense.
1986 - Os labirintos do silêncio. São Paulo, Marco Zero.
- BASTOS, Elide R.
1986 - "Gilberto Freire e a questão nacional". In: MORAES, Reginaldo; ANTUNES, Ricardo; FERRANTE, Vera, org. Inteligência Brasileira. São Paulo, Brasiliense.
- BERMAN, Marshall
1986 - Tudo que é sólido desmancha no ar. São Paulo, Companhia das Letras.
- BIANCHI, Ana Maria
1988 - A Pré-História da Economia. São Paulo, Hucitec.

- BIER, Amaury; PAULANI, Leda; MESSENERG, Roberto
 1987 - O heterodoxo e o pós-moderno: o cruzado em conflito. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BOADA, Luis
 1987 - Uma Economia Poética. São Paulo, Brasiliense.
- BOFF, Leonardo
 1979 - O Rosto Materno de Deus. Petrópolis, Vozes.
 1981 - São Francisco de Assis: Ternura e Vigor. Petrópolis, Vozes.
- BOSI, Alfredo
 1980 - "Um testemunho do presente". In: MOTA, Carlos. Ideologia da Cultura Brasileira. São Paulo, Ática, 4 ed.
 1983 - "Cultura brasileira". In: MENDES, D., coord. Filosofia da Educação Brasileira. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
 1987 - "Plural, mas não caótico". In: BOSI, Alfredo, org. Cultura Brasileira: Temas e Situações. São Paulo, Ática.
- BOSQUET, Michel
 1978 - Ecologia e Liberdade. Lisboa, Vega.
- BOTTAS, Paulo
 1984 - " 'Sou do PT porque é o partido que está no plano de Deus. Comunicações do ISER. Rio de Janeiro, ISER, nº8, março.
- BOTTOMORE, Tom (ed.)
 1988 - Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BRAVERMAN, Harry
 1981 - Trabalho e Capital Monopolista. Rio de Janeiro, Zahar, 3ed.
- CALDERA, Alejandro
 1985 - Filosofia e crise. Pela filosofia latino-americana. Petrópolis, Vozes.
- CALDWELL, Malcolm
 1979 - A Riqueza de Algumas Nações. Rio de Janeiro, Zahar.
- CAMARGO, Aspásia
 1987 - Elites políticas, transição e crise. São Paulo, ANPOCS, mimeo.
- CAMARGO, Aspásia; GÓES, Walder de
 1984 - O Drama da Sucessão e a Crise do Regime. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CAMUS, Albert
 s.d. - O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo. Lisboa, Livros do Brasil.
- CANCLINI, Nestor
 1983 - As culturas populares no capitalismo. São Paulo, Brasiliense.
 1988 - "Gramsci e as culturas populares na América Latina". In: COUTINHO, C.; NOGUEIRA, M., org. Gramsci e a América Latina. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CÂNDIDO, Antônio
 1978 - "O significado de raízes do Brasil". In: HOLANDA, Sérgio. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro, José Olympio, 12 ed.
 1984 - "A revolução de 1930 e a cultura". Novos Estudos CEBRAP. 2 (4), abril.

- 1985 - Literatura e Sociedade. São Paulo, Nacional, 7 ed.
- CAPRA, Fritjof
 1983 - O Tao da Física. São Paulo, Cultrix.
 1986 - O Ponto de Mutação. São Paulo, Cultrix.
- CARDOSO, Ciro F.
 1988 - Ensaio Racionalistas. RJ, Campus.
- CARDOSO, Fernando Henrique
 1975 - Autoritarismo e democratização. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 3 ed.
 1979 - O Modelo Político Brasileiro. São Paulo - Rio de Janeiro, Difel, 4 ed.
 1980 - As idéias e seu lugar. Petrópolis, Vozes.
- CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo
 1981 - Dependência e Desenvolvimento na América Latina. Rio de Janeiro, Zahar, 6 ed.
 1985 - "Repensando Dependência e Desenvolvimento na América Latina". In: SORJ, B.; CARDOSO, F.; FONT, M., org. Economia e Movimentos Sociais na América Latina. São Paulo, Brasiliense.
- CASTORIADIS, Cornelius
 1982 - A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
 1986 - "Instituição da sociedade e religião". A Idéia. Lisboa, nº 40/41, junho.
- CEPAUR - Centro de Alternativas de Desarrollo
 1986 - Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro. Uppsala, Centro Dag Hammarskjöld.
- CHÂTELET, François; PISIER-KOUCHNER, Évelyne
 1983 - As Concepções Políticas do Século XX. Rio de Janeiro, Zahar.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Évelyne
 1985 - História das Idéias Políticas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CHAUFÍ, Marilena
 1979 - "Pascal: vida e obra". In: Pascal. São Paulo, Abril Cultural.
 1980 - Cultura e Democracia. São Paulo, Moderna.
 1984 - "Filosofia moderna". In: CHAUFÍ, Marilena et alii. Primeira Filosofia. SP, Brasiliense.
 1986a- Conformismo e resistência. São Paulo, Brasiliense.
 1986b- "Modernidade". Folha de São Paulo, 24 de março, p.A-2.
 1986c- "Controle popular". Folha de São Paulo, 17 de março, p.A-2.
- CHAUFÍ, Marilena et alii
 1984 - Política Cultural. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- CHISHOLM, Anne
 1974 - Ecologia: uma estratégia para a sobrevivência. Rio de Janeiro, Zahar.
- CLASTRES, Pierre
 1978 - A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- COLLETTI, Lucio
1983 - Ultrapassando o marxismo. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- COLLIER, David (org.)
1982 - O Novo Autoritarismo na América Latina. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- COMBLIN, Joseph
1977 - "Movimentos e ideologias na América Latina". In: Fé Cris-tã e Transformação Social na América Latina. Petrópolis, Vozes.
1978 - A Ideologia da Segurança Nacional. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- COSTA, Cruz
1967 - Contribuição à História das Idéias no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- COTTA, Alain
1983 - Reflexões sobre a grande transição. A teoria econômica face à crise. Lisboa, Dom Quixote.
- COUTINHO, Carlos Nelson
1980 - A Democracia como Valor Universal. São Paulo, Ciências Humanas.
1988 - "As categorias de Gramsci e a realidade brasileira". In: COUTINHO, C.; NOGUEIRA, M., org. Gramsci e a América Latina. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CRUZ, Sebastião Velasco e
1988 - "Empresários, economistas e perspectivas da democratização no Brasil". In: REIS, F.; O'DONNELL, G., op. cit.
- CUEVA, Augustin
1983 - O desenvolvimento do capitalismo na América Latina. São Paulo, Global.
- DALY, Herman
1984 - A Economia do Século XXI. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- DEBRUN, Michel
1983 - A conciliação e outras estratégias. São Paulo, Brasiliense.
- DECCA, Edgar de
1981 - 1930 - O Silêncio dos Vencidos. São Paulo, Brasiliense.
- DEMO, Pedro
1981 - Metodologia Científica em Ciências Sociais. São Paulo, Atlas.
- DESCARTES, René
1979a- Discurso do Método. São Paulo, Abril Cultural.
1979b- Meditações. São Paulo, Abril Cultural.
- DESROCHE, Henri
1985 - Sociologia da Esperança. São Paulo, Paulinas.
- DEUS, Jorge Dias de
1988 - "Ciência e Tecnologia". In: CÍRCULO DE ESTUDOS NENO VASCO. Tecnologia e Liberdade. Lisboa, Sementeira.
- DINIZ, Eli
1978 - Empresário, Estado e Capitalismo no Brasil: 1930-1945. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- 1985 - "A transição política no Brasil: uma reavaliação da dinâmica da abertura". Dados, 28 (3).
- 1987 - "O pensamento autoritário dos anos 30". Ciência Hoje, 5 (29), março.
- DOBB, Maurice
1983 - A Evolução do Capitalismo. São Paulo, Abril Cultural.
- DREIFUSS, René Armand
1981 - 1964: A Conquista do Estado. Petrópolis, Vozes.
- DUARTE, Rodrigo
1983 - "Aspectos éticos da questão ecológica". In: DUARTE et alli. Ecologia e Cultura. Belo Horizonte, Imprensa Oficial.
1986 - Marx e a Natureza em O Capital. São Paulo, Loyola.
- DUMONT, Louis
1985 - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro, Rocco.
- DUPUY, Jean-Pierre
1980 - Introdução à crítica da ecologia política. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DUSSEL, Enrique
1977 - "História da fé cristã e transformação social na América Latina". In: Fé cristã e transformação social na América Latina. Petrópolis, Vozes.
1982 - Filosofia da Libertação. São Paulo, Loyola:
1986 - Ética Comunitária. Rio de Janeiro, Vozes.
- DUVERGER, Maurice
1975 - As modernas tecno-democracias. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- ELIADE, Mircea
1972 - Mito e Realidade. São Paulo, Perspectiva.
s.d. - O Sagrado e o Profano. Lisboa, Livros do Brasil.
- ELLUL, Jacques
1985 - Mudar de Revolução. Rio de Janeiro, Rocco.
- ENGELS, Friedrich
1983 - "Discurso diante da sepultura de Marx". In: KONDER, L.; FIGUEIREDO, E.; CERQUEIRA F^o, G., org. Por Que Marx?. Rio de Janeiro, Graal.
- FAUSTO, Boris
1970 - Revolução de 1930: historiografia e história. São Paulo, Brasiliense.
- FERNANDES, Florestan
1981 - A Revolução Burguesa no Brasil. Rio de Janeiro, Zahar, 3 ed.
1986 - Nova República?. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FERNANDES, Heloisa
1974 - Política e Segurança. São Paulo, Alfa-Omega.
- FERNANDES, Rubem César
1982 - Dilemas do Socialismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de H.
1986 - Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2 ed.

- FOUCAULT, Michel
1977 - Vigiar e Punir. Rio de Janeiro, Vozes.
- FRANCO, M^a Sylvia Carvalho
1976 - "As idéias estão no lugar". In: Cadernos de debate 1 - história do Brasil. São Paulo, Brasiliense.
- FREIRE, Gilberto
1963 - Casa Grande & Senzala. Brasília, Universidade de Brasília, 13 ed.
- FREIRE-MAIA, Newton
1986 - Criação e Evolução. Rio de Janeiro, Vozes.
- FREITAG, Barbara
1986 - A teoria crítica: ontem e hoje. São Paulo, Brasiliense.
- FUNARO, Dilson
1986 - "À guisa de prefácio". In: REGO, op. cit.
- FURTADO, Celso
1976 - Prefácio à nova economia política. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
1979 - Formação Econômica do Brasil. São Paulo, Nacional, 16 ed.
1981 - O Mito do Desenvolvimento Econômico. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 5 ed.
1984 - Cultura e Desenvolvimento em Época de Crise. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GALBRAITH, John Kenneth
1982 - O Novo Estado Industrial. São Paulo, Abril Cultural.
- GALTUNG, Johan
1984 - "Los azules y los Rojos; los Verdes y los Pardos: Una Evaluación de Movimientos Políticos Alternativos". Boletim de Ciências Sociais. Florianópolis, UFSC, nº 34, junho-setembro.
- GARAUDY, Roger
1981 - Apelo aos Vivos. São Paulo, Nova Fronteira.
- GALVÃO, Walnice N.
1984 - "Euclides, elite modernizadora e enquadramento". In: Euclides da Cunha. São Paulo, Ática.
- GARCÍA-PELAYO, Manuel
1974 - Burocracia y Tecnocracia. Madrid, Alianza Universidad.
- GENRO F^o, Adelmo
1986 - Marxismo, filosofia profana. Porto Alegre, Tchê!
- GIDDENS, Anthony
1984 - Capitalismo e Moderna Teoria Social. Lisboa, Presença.
- GOMES, Roberto
1980 - Crítica da Razão Tupiniquim. São Paulo, Cortez.
- GORZ, André
1982 - Adeus ao Proletariado. Rio de Janeiro, Forense-Universitaria.
- GOULDNER, Alvin
1979 - La sociología actual. Madrid, Alianza Universidad.

- GRANGER, Gilles-Gaston
1979 - "Introdução". In: Descartes. São Paulo, Abril Cultural.
- GRIFFITHS, Bede
1988 - "Santa simplicidade: o estilo do sábio". In: WEBER, Renée. Diálogos com cientistas e sábios. São Paulo, Cultrix.
- GULDBERG, Horacio Cerutti
1983 - Filosofia de la liberación latino-americana. México, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen
1975 - "Técnica e ciência como 'ideologia'". In: BENJAMIN, W.; HOR KHEIMER, M.; ADORNO, T.; HABERMAS, J. Textos escolhidos. São Paulo, Abril Cultural.
1980 - A crise de legitimação no capitalismo tardio. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
1983 - "Modernidade versus pós-modernidade". Arte em Revista, nº7.
1987 - "A nova intransparência". Novos Estudos CEBRAP, nº 18, setembro.
- HENDERSON, Hazel
1985 - La política de la edad sola. Alternativas a la economía. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- HERRERA, Amílcar
1982 - A grande jornada. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HERRERO, Xavier
1986 - "Ciência e religião". Perspectiva teológica, nº 18.
- HINKELAMMERT, Franz
1983 - As Armas Ideológicas da Morte. São Paulo, Paulinas.
- HIRSCHMAN, Albert O.
1986 - A economia como ciência moral e política. São Paulo, Brasiliense.
- HOBSBAWN, Eric
1982 - A Era do Capital. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de
1963 - Raízes do Brasil. Brasília, Universidade de Brasília, 4 ed.
- HUME, David
1980 - Investigação sobre o entendimento humano. São Paulo, Abril Cultural.
- IANNI, Octávio
1972 - Raças e classes sociais no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2 ed.
1984 - O ciclo da revolução burguesa. Petrópolis, Vozes.
1986 - Estado e Planejamento Econômico no Brasil (1930-1970). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2 ed.
- ILLICH, Ivan
1976 - A convivencialidade. Lisboa, Europa-América.
1981 - A expropriação da saúde. Nêmesis da medicina. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 4 ed.
- JUNG, Carl Gustav
1987 - "Em memória de Richard Wilhelm". In: JUNG, C.; WILHELM, R. O segredo da flor de ouro. Petrópolis, Vozes.

- KANT, Immanuel
1980 - Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo, Abril Cultural.
- KATOUZIAN, Homa
1982 - Ideologia y método en economía. Madrid, H. Blume.
- KOLAKOWSKI, Leszek
1981 - A presença do mito. Brasília, Universidade de Brasília.
- KONINGS, Johan
1988 - Espiritualidade no compromisso. São Paulo, Paulinas.
- KOUTZII, Flavio (org.)
1986 - Nova República: um balanço. Porto Alegre, L&PM.
- KOYRÉ, Alexandre
1963 - Considerações sobre Descartes. Lisboa, Presença.
1982a- Estudos de História do Pensamento Científico, Rio de Janeiro-Brasília, Forense Universitária-Universidade de Brasília.
1982b- Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello
1988 - A crise do século XX. São Paulo, Ática.
- LACLAU, Ernesto
1978 - Política e Ideologia na Teoria Marxista. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LADRIÈRE, Jean
1978 - Filosofia e práxis científica. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
1979 - Os desafios da racionalidade. Petrópolis, Vozes.
- LAPA, José Roberto do A. (org.)
1980 - Modos de produção e realidade brasileira. Petrópolis, Vozes.
- LECHNER, Norbert
1978 - "A crise do Estado na América Latina". Revista de Cultura Contemporânea, nº 1
1981 - "Presentación" e "Epílogo". In: LECHNER, N., org. Estado y Política en América Latina. México, Siglo XXI.
1982a- "Especificando la política". Critica y Utopia, nº 8.
1982b- "Presentación" e "Qué significa hacer política?". In: LECHNER, N., org. Qué significa hacer política?. Lima, Desco.
- LECOURT, Dominique
1980 - Para uma crítica da epistemologia. Lisboa, Assírio e Alvim, 2 ed.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza
1985 - "A transição no Brasil: comentários e reflexões". Contexto Internacional, Rio de Janeiro, I (1).
- LISBOA, Armando de Melo
1987a- "A mediação entre a economia e a política na produção teórica sobre o Estado contemporâneo latino-americano: um balanço". Textos de Economia, Florianópolis, UFSC, nº 2.
1987b- "O 'populismo' russo e a pastoral popular no Brasil". Comu

ficações do ISER, Rio de Janeiro, ISER, 6 (27), setembro. Publicado também sob o título "A analogia entre o populismo russo e a pastoral popular no Brasil: algumas anotações". Boletim de Ciências Sociais, Florianópolis, UFSC, nº 44, janeiro-março.

LOPES, Francisco

1986 - O Choque Heterodoxo. Rio de Janeiro, Campus.

LOCKE, John

1978 - Segundo Tratado sobre o Governo. São Paulo, Abril Cultural.

LORENZ, Konrad

1986 - A demolição do homem. Crítica à falsa religião do progresso. São Paulo, Brasiliense.

LOWY, Michael

1979 - Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários. São Paulo, Ciências Humanas.

LUKÁCS, György

1974 - História e Consciência de Classe. Porto, Escorpião.

LUTZENBERGER, José A.

1977 - Manifesto Ecológico Brasileiro. Porto Alegre, Lançamento.

1985a- Ecologia: do jardim ao poder. Porto Alegre, L&PM.

1985b- "Meio ambiente e política tecnológica: uma reversão de idéias". In: Anais da segunda reunião regional da SBPC. Blumenau.

1986 - "Gaia". In: LUTZENBERGER, J. et alli. Política e Meio Ambiente. Porto Alegre, Mercado Aberto.

LYOTARD, Jean-François

1986 - O pós-moderno. Rio de Janeiro, José Olympio.

MACHADO, Roberto

1981 - Ciência e Saber. Rio de Janeiro, Graal.

MACPHERSON, C. B.

1979 - A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes à Locke. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MALINOWSKI, Bronislaw

1986 - "O papel do mito na vida". In: Malinowski, São Paulo, Ática.

MANDEVILLE, Bernard

1988 - "Fábula das Abelhas". In: BIANCHI, op. cit.

MANHEIM, Karl

1976 - Ideologia e Utopia. Rio de Janeiro, Zahar.

1978 - "A planificação como domínio racional do irracional". In: FORACCHI, M.; MARTINS, J., org. Sociologia e Sociedade. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos.

MAQUIAVEL, Nicolau

1979 - O Príncipe. São Paulo, Abril Cultural.

MARCUSE, Herbert

1978 - Eros e Civilização. Rio de Janeiro, Zahar, 7 ed.

1982 - A Ideologia da Sociedade Industrial. Rio de Janeiro, Zahar, 6 ed.

MARTINS, José de Souza

1986 - A reforma agrária e os limites da democracia na "Nova República". São Paulo, Hucitec.

MARTINS, Luciano

1978 - "Estatização da economia ou privatização do Estado?". Ensaaios de Opinião. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2+7.

MARX, Karl

1982 - Para a crítica da economia política. São Paulo, Abril Cultural.

1983 - O Capital (vol. I). São Paulo, Abril Cultural.

1984 - O Capital (vol. II). São Paulo, Abril Cultural.

1987 - "Teses sobre Feuerbach". In: MARX, K.; ENGELS, F., op. cit.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich

1987 - A Ideologia Alemã. São Paulo, Hucitec, 6 ed.

MATHIAS, Gilberto; SALAMA, Pierre

1983 - O Estado Superdesenvolvido. São Paulo, Brasiliense.

MATTA, Roberto da

1985 - A casa e a rua. São Paulo, Brasiliense.

1986 - O que faz o Brasil Brasil?. Rio de Janeiro, Rocco.

MATURANA, Humberto

1987 - "Funções de representação e comunicação". In: GARCIA, C.; SILVA, E.; Vaz, N., org. Um novo paradigma em Ciências Humanas, Física e Biologia. Belo Horizonte, UFMG.

MEANS, Russel

1981 - "O marxismo e as tradições indígenas". Religião e Sociedade. Rio de Janeiro - São Paulo, Tempo e Presença - Cortez, nº7, julho.

MEL - Movimento Ecológico Livre

1986 - Os valores ecologistas. Florianópolis, mimeo.

MELLO, João Manuel Cardoso de

1982 - O Capitalismo Tardio. São Paulo, Brasiliense.

MERQUIOR, José Guilherme

1987 - O Marxismo Ocidental. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MILL, John Stuart

1979 - "Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela". In: Jeremy Bentham, John Stuart Mill. São Paulo, Abril Cultural.

MILLS, C. Wright

1982 - A Imaginação Sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 6 ed.

MODIANO, Eduardo

1986 - Da inflação ao cruzado. Rio de Janeiro, Campus.

MOISÉS, José Alvaro

1986 - Cenas de política explícita. São Paulo, Marco Zero.

MOORE JR., Barrington

1983 - As origens sociais da ditadura e da democracia. São Paulo, Martins Fontes.

- MORAES, João Quartim
1987 - "Introdução". In: MORAES, J.; COSTA, W.; OLIVEIRA, E., org. A Tutela Militar. São Paulo, Vértice.
- MORAIS, Reginaldo
1986 - Pacto Social. Da Negociação ao Pacote. Porto Alegre, L&PM.
- MORAIS, Regis
1988 - Filosofia da ciência e da tecnologia. Campinas, Papyrus, 5 ed.
- MORIN, Edgar
1982a- O Método. 1. A natureza da natureza. Lisboa, Europa-América.
1982b- O Método. 2. A vida da vida. Lisboa, Europa-América.
1984 - Ciência com consciência. Lisboa, Europa-América.
1985a- O problema epistemológico da complexidade. Lisboa, Europa-América.
1985b- Sociologia. Lisboa, Europa-América.
1986 - Para sair do século XX. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
1987 - O Método. 3. O conhecimento do conhecimento/1. Lisboa, Europa-América.
- MORSE, Richard
1987 - "Expressão e pensamento na América Latina". Folha de São Paulo, 11 de julho, p.A-26 - A-27.
1988 - O Espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas. São Paulo, Companhia das Letras.
- MOSER, Antônio
1983 - O problema ecológico e suas implicações éticas. Petrópolis - Vozes.
- MOSER, Antônio; LEERS, Bernardino
1987 - Teologia Moral: impasses e alternativas. Petrópolis, Vozes.
- MOTA, Carlos Guilherme
1980 - Ideologia da Cultura Brasileira. São Paulo, Ática, 4 ed.
1986 - "As ciências sociais na América Latina - proposta de periodização (1945-1983)". In: MORAES, R.; ANTUNES, R.; FERRANTE, V., org. Inteligência Brasileira. São Paulo, Brasiliense.
- MOTTA, Fernando C. Prestes
1981 - Burocracia e Autogestão. São Paulo, Brasiliense.
- MOTTA, Fernando C. Prestes; PEREIRA, Luiz C. Bresser
1980 - Introdução à Organização Burocrática. São Paulo, Brasiliense.
- MOUNIER, Emmanuel
1964 - O Personalismo. Santos, Martins Fontes.
- NAZÁRIO, Luiz
1987 - Sexo, alienação e desejo. São Paulo, Brasiliense.
- NISBET, Robert
1985 - História da idéia de progresso. Brasília, Universidade de Brasília.

- NOGARE, Pedro Dalle
1985 - Humanismos e anti-humanismos. Petrópolis, Vozes, 10 ed.
- NOVAIS, Fernando
1983 - Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial. São Paulo, Hucitec.
- NUM, José
1983 - "O outro reducionismo". Ensaio. Marx Hoje. São Paulo, 5 (11/12), ed. especial.
- O'DONNELL, Guillermo
1982 - 1966-1973. El Estado Burocratico Autoritario. Buenos Aires, Belgrano.
1986 - "E eu com isso? Notas sobre sociabilidade e política na Argentina e no Brasil". In: O'DONNELL, G. Contrapontos. Autoritarismo e Democratização. São Paulo, Vértice.
- OLIVEIRA, Eliézer Rizzo (org.)
1987 - Militares: pensamento e ação política. Campinas, Papirus.
- OLIVEIRA, Eliézer Rizzo; CAVAGNARI, Geraldo; DREYFUSS, René; MORAES, João Q.
1987 - As forças armadas no Brasil. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo.
- OLIVEIRA, Francisco
1980 - A economia da dependência imperfeita. Rio de Janeiro, Graal, 3 ed.
1981 - A economia brasileira: crítica à razão dualista. Petrópolis, Vozes.
1986a- "E voce, na 'Nova República', chora ou comemora?". Folha de São Paulo, 5 de janeiro, p.2 - 4, Folhetim.
1986b- "A ópera-bufa do choque heterodoxo". Folha de São Paulo, 16 de março, p.A-3.
1986c- "A ópera-bufa, again". Folha de São Paulo, 29 de novembro, p.A-34 - A-35.
1986d- "A metamorfose de Frankenstein". Folha de São Paulo, 28 de dezembro, p.A-34.
1987 - "Pano rápido para transição-bufa". Folha de São Paulo, 17 de maio, p.A-3.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro
1985 - Religião e dominação de classe. Petrópolis, Vozes.
- ORTIZ, Renato
1986 - "A escola de Frankfurt e a questão da cultura". Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, ANPOCS, 1 (1), junho.
1985 - Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo, Brasiliense.
1988 - A moderna tradição brasileira. São Paulo, Brasiliense.
- PÁDUA, José Augusto
1987 - "Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política". In: PÁDUA, J., org. Ecologia e política no Brasil. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo - IUPERJ.
- PAIVA, Vanilda
1980 - Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- PASCAL, Blaise
1979 - Pensamentos. São Paulo, Abril Cultural.
- PAULA, João Antônio
1987 - "Evolução do debate sobre a inflação no Brasil". In: PAIVA, Paulo et alli. Plano Cruzado: ataque e defesa. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- PEREIRA, Luiz Carlos Bresser
1982 - "Seis interpretações sobre o Brasil". Dados, 25 (3).
1985 - Pactos Políticos. São Paulo, Brasiliense.
1989 - "A crise da Nova República". Novos Estudos CEBRAP, nº 23, março.
1981 - A Sociedade Estatal e a Tecnoburocracia. São Paulo, Brasiliense.
- PEREIRA, Luiz C. Bresser; NAKANO, Yoshiaki
1986 - "Inflação inercial e choque heterodoxo no Brasil". In: REGO, op. cit.
- PESSANHA, José A. Motta
1979 - "Descartes: vida e obra". In: Descartes. São Paulo, Abril Cultural.
- PESSANHA, José A. Motta; LAMOUNIER, Bolivar
1979 - "Montesquieu: vida e obra". In: Montesquieu. São Paulo, Abril Cultural.
- PETTY, William
1986 - "Tratado dos Impostos e Contribuições". In: PETTY, W. Obras econômicas. São Paulo, Nova Cultural, 2 ed.
- PINTO, Anibal
1979 - "Heterogeneidade estrutural e modelo de desenvolvimento recente". In: SERRA, J., coord. América Latina: ensaios de interpretação econômica. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- POLANY, Karl
1980 - A Grande Transformação. Rio de Janeiro, José Olympio.
- POULANTZAS, Nicos
1981 - O Estado, o Poder, o Socialismo. Rio de Janeiro, Graal.
- PRADO, Eleutério F. S.
1986 - "Stuart Mill e o Homem Econômico Ir-racional". In: Bianchi, A., org. Questões de método na ciência econômica. São Paulo, IPE/USP.
- PRADO, JR., Caio
1985 - História Econômica do Brasil. São Paulo, Brasiliense, 32 ed.
- PRADO, Paulo
1944 - Retrato do Brasil. São Paulo, Brasiliense, 5 ed.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle
1984 - A nova aliança. Brasília, Universidade de Brasília.
- QUEIROZ, M^a Isaura P.
1977 - O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo, Alfa-Ômega.
- RAMOS, Alberto Guerreiro
1981 - A nova ciência das organizações. Rio de Janeiro, Getúlio Vargas.

- RATTNER, Henrique
1980 - Tecnologia e Sociedade. São Paulo, Brasiliense.
- READ, Herbert
1981 - "O anarquismo e o impulso religioso". In: WOODCOCK, George, org. Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre, L&PM.
- REGO, José Márcio (org.)
1986 - Inflação inercial, Teorias sobre inflação e o Plano Cruzado. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- REIS, Fábio Wanderleu; O'DONNELL, Guillermo (org.)
1988 - A democracia no Brasil: dilemas e perspectivas. São Paulo, Vértice.
- RESENDE, André Lara
1986 - "A moeda indexada: uma proposta para eliminar a inflação inercial". In: REGO, op. cit.
- RIBEIRO, Darcy
1985 - Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil. Petrópolis, Vozes, 8 ed.
- RICARDO, Cassiano
1963 - "Variações sobre o homem cordial". In: HOLANDA, op. cit.
- RICARDO, David
1982 - Princípios de Economia Política e Tributação. São Paulo, Abril Cultural.
- RICOEUR, Paul
1968 - "Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista". In: RICOEUR, P. História e Verdade. Rio de Janeiro, Forense.
- RODRIGUES, José Honório
1965 - Conciliação e reforma no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ROSSI, Philip
1984 - "O fundamento do conceito filosófico de autonomia em Kant e suas consequências históricas". Concilium, nº 192.
- ROSKAK, Theodore
1972 - A Contracultura. Petrópolis, Vozes.
1985 - Persona/Planeta. Hacia un nuevo paradigma ecológico. Barcelona, Kairós.
- ROUANET, Sérgio Paulo
1987 - As razões do iluminismo. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROUQUIÉ, Alain
1984 - O Estado militar na América Latina. São Paulo, Alfa-Omega.
- RUEDELL, Aloisio
1985 - Lições políticas para a América Latina. Canoas, ed. do autor.
- SACHS, Ignacy
1986a- Ecodesenvolvimento. Crescer sem destruir. São Paulo, Vértice.
1986b- Espaços, tempos e estratégias do desenvolvimento. São Paulo, Vértice.

SADER, Eder

1982 - A militarização do Estado na América Latina. São Paulo, Polis.

SALVADORI, Massimo

1985 - "Kautsky entre ortodoxia e revisionismo". In: HOBBSBAWN, Eric, org. História do marxismo - 2. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2 ed.

SAMOHYL, Robert

1982 - "Acumulação de capital e desacumulação do meio ambiente". Economia e Desenvolvimento. São Paulo, Cortez, nº 2.

SANDRONI, Paulo (org.)

1986 - Constituinte, Economia e Política da Nova República. São Paulo, Cortez.

SANTOS, Theotônio dos

1983 - Revolução científico-técnica e capitalismo conemporâneo. Petrópolis, Vozes.

1987 - Revolução científico-técnica e acumulação do capital. Petrópolis, Vozes.

SARGENT, Thomas

1986 - "Os finais de quatro hiperinflações". In: REGO, op. cit.

SARDENBERG, Carlos Alberto

1987 - Aventura e agornia: nos bastidores do Cruzado. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHERER-WARREN, Ilse

1984 - Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica. Florianópolis, UFSC.

1987 - Redescobrimdo a nossa dignidade. Uma avaliação da utopia da libertação na América Latina. Florianópolis, mimeo.

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo (org.)

1987 - Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo, Brasiliense.

SCHIOCHET, Valmor

1986 - "O transcendente e a ação política: sentido e finalidade de nossa vida". Boletim de Ciências Sociais. Florianópolis, UFSC, nº 40, janeiro-março.

SCHUMACHER, E. F.

1977 - O negócio é ser pequeno. Rio de Janeiro, Zahar.

SCHWARZ, Roberto

1981 - Ao vencedor as batatas. São Paulo, Duas Cidades, 2 ed.

1987 - "Nacional por subtração". In: Tradição, contradição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

SCHWARTZMAN, Simon

1988 - "O espelho de Morse". Novos Estudos CEBRAP, nº 22, outubro.

SERRANO, Franklin L. Peres

1986 - "Inflação inercial e desindexação neutra". In: REGO, op. cit.

SHARE, Donald; MAINWARING, Scott

1986 - "Transição pela transação: democratização no Brasil e na Espanha". Dados, 29 (2).

- SILVA, Sérgio
1981 - Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil. São Paulo, Alfa-Omega.
- SINGER, Paul I.
1973 - Economia política da urbanização. São Paulo, Brasiliense.
1987 - O dia da largata. São Paulo, Brasiliense.
1988a- "Reflexões sobre inflação, conflito distributivo e democracia". In: REIS, F.; O'DONNELL, G., op. cit.
1988b- "Intelectuais de esquerda no Brasil: a experiência do poder". In: SOLA, op. cit.
- SMITH, Adam
1983 - A Riqueza das Nações. São Paulo, Abril Cultural.
- SMITH, William C.
1988 - "Políticas económicas de choque y transición democrática en Argentina y Brasil". Revista Mexicana de Sociología, L (2) abril-junio.
- SODRÉ, Nelson Werneck
1962 - Formação Histórica do Brasil. São Paulo, Brasiliense.
- SOLA, Lourdes
1988 - "Choque heterodoxo e transição democrática sem ruptura: uma abordagem transdisciplinar". In: SOLA, L., org. O Estado da Transição: política e economia na Nova República. São Paulo, Vértice.
- SOLNIK, Alex
1987 - Por que não deu certo?. Porto Alegre, L&PM.
- SOROKIN, Peter
1945 - A crise do nosso tempo. São Paulo, Universitária.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de
1986 - "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do Sagrado". Religião e Sociedade, 13 (2), julho.
1987 - "A utopia não estará surgindo no meio de nós?". Presença, nº 10.
1988- "Movimentos Sociais no Brasil - resenha temática". Cadernos do CEAS, nº 116, julho/agosto.
- STEPAN, Alfred
1986 - Os militares: da abertura à Nova República. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SUBIRATS, Eduardo
1987 - Da vanguarda ao pós-moderno. São Paulo, Nobel, 3 ed.
- SUZIGAN, Wilson
1986 - Indústria brasileira. Origem e desenvolvimento. São Paulo, Brasiliense.
- TAMAMES, Ramón
1983 - Crítica dos limites do crescimento. Ecologia e Desenvolvimento. Lisboa, Dom Quixote.
- TAVARES, M^a Conceição
1986 - Acumulação de capital e industrialização no Brasil. Campinas, UNICAMP, 2 ed.

- TAVARES, M^a Conceição; BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello
1986 - "Uma reflexão sobre a natureza da inflação contemporânea". In: REGO, op. cit.
- TAVARES, M^a Conceição; SERRA, José
1979 - "Além da estagnação. Uma discussão sobre o estilo de desenvolvimento recente do Brasil". In: SERRA, J., coord. América Latina: ensaios de interpretação econômica. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TAWNEY, R. H.
1971 - A religião e o surgimento do capitalismo, São Paulo, Perspectiva.
- THOMPSON, Edward
1985 - "Notas sobre o exterminismo, o estágio final da civilização". In: THOMPSON, E., et alli. Exterminismo e guerra fria. São Paulo, Brasiliense.
- TOURAINÉ, Alain
1981 - O pós-socialismo. Porto, Afrontamento.
- TOYNBEE, Arnold
1981 - A Humanidade e a Mãe Terra. Rio de Janeiro, Zahar.
- TRAGTENBERG, Maurício
1980 - "Weber: vida e obra". In: Weber. São Paulo, Abril Cultural.
- TRINDADE, Héglio
1985 - "Bases da democracia brasileira: lógica liberal e práxis autoritária (1822-1945)". In: ROUQUIÉ, A.; LAMOUNIER, B.; SCHVARZER, J., org. Como renascem as democracias. São Paulo, Brasiliense.
- VARGAS NETO, João Guilherme
1986 - "Do pacto ao pacote". Cadernos FESP. Rio de Janeiro, Fundação Escola de Serviço Público, n^o 1.
- VAZ, Henrique de Lima
1974 - "O ethos da atividade científica". Revista Eclesiástica Brasileira, n^o 133, março.
1986a- "Religião e Sociedade". In: VAZ, H. Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira. São Paulo, Loyola.
1986b- "Fim de milênio". Síntese, n^o 37.
1988 - "Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)". Síntese, n^o 42.
- VIDAL, José Walter Bautista
1987 - De Estado servil a nação soberana. Petrópolis, Vozes.
- VILA NOVA, Sebastião
1984 - Ciência Social: humanismo ou técnica?. Petrópolis, Vozes.
- VIOLA, Eduardo J.
1987 - "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica". Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, Cortez, 1 (3), fevereiro.
1988 - "A degradação sócio-ambiental e a emergência dos movimentos ecológicos na América Latina". Boletim de Ciências Sociais. Florianópolis, UFSC, n^o 48, janeiro-março.
- VIOLA, Eduardo J.; MAINWARING, Scott
1987 - "Novos movimentos sociais: cultura política e democracia: Brasil e Argentina". In: SCHERER-WARREN; KRISCHKE, op. cit.

- VIRILIO, Paul; LOTRINGER, Sylvere
1984 - Guerra Pura. A militarização do cotidiano. São Paulo, Brasiliense.
- WEBER, Max
1976 - A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira.
1979 - Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro, Zahar, 4 ed.
- WEBER, Renée
1988 - Diálogos com cientistas e sábios. São Paulo, Cultrix.
- WEFFORT, Francisco
1980 - O populismo na política brasileira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2 ed.
1984 - Por que democracia?. São Paulo, Brasiliense.
- WEIL, Pierre
1987 - A neurose do paraíso perdido. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/CEPA.
- ZEA, Leopoldo
1976 - El Pensamiento Latinoamericano. Barcelona, Ariel.
1984 - "Desarrollo de la creación cultural latinoamericana". In: CASANOVA, P., coord. Cultura y creación intelectual en América latina. México, Siglo XXI.
- ZILLES, Urbano
1984 - Visão personalista e evolucionista do homem. Porto Alegre, Acadêmica.