

# Esperando Godot ou um novo São Bento?

Marcelo Perine/PUC-SP

mperine@cidadanet.org.br

---

## Resumo

A presente reflexão pretende, em primeiro lugar, fazer uma breve fenomenologia da moderna sociedade liberal, em vista de explicitar a lógica subjacente ao seu mecanismo. Em seguida, pretende verificar se essa organização social, tal como se apresenta aos nossos olhos e tal como ela mesma se compreende, é compatível com a noção de bem que a reflexão moral descobre na origem da organização social. Finalmente, conforme sugere o título, pretendemos concluir refletindo sobre as possibilidades, teóricas e práticas, de uma “lógica do reconhecimento”, como instrumento de reinvenção da comunidade humana, a ser apresentada como alternativa à “lógica da eficácia” dominante na moderna sociedade neoliberal.

Palavras-chave: modernidade, sociedade, moral, globalização, neoliberalismo.

## Abstract

The following reflection, in first place, develops a brief phenomenology of our modern liberal society which would try to explain the logic internal to its mechanism. In second place, it wants to verify if this social organization, as it presents itself before our eyes and understands itself, is compatible with the notion of goodness that a moral reflection discovers in the origin of the social organization. Finally, as it suggested by its title, we will reflect upon the possibilities, theoretical and practical, of a “logic of recognizance”, as an instrument of re-invention of the human community, to be presented as alternative to the “logic of efficacy” prevalent in modern neoliberal society.

Key-words: modernity, society, morals, globalization, neoliberalism.

---

## Fenomenologia da sociedade moderna

O título da primeira parte desta exposição promete mais do que, efetivamente, vai realizar. De fato, uma fenomenologia da sociedade moderna exige muito mais do que os meus recursos teóricos podem oferecer. Felizmente, quando se fala de temas muito amplos como este, sempre é possível escolher uma perspectiva ou um ponto de vista a

partir do qual as análises se mostrem consistentes, ainda que limitadamente, evitando o risco de sofrer a crítica dirigida por Descartes à filosofia do seu tempo, qual seja, de falar com verossimilhança de todas as coisas e fazer-se admirar pelos menos doutos.

Considerando que os destinatários desta exposição não são menos doutos antes, certamente mais ilustrados do que eu, arrisco-me simplesmente a esboçar algumas das condições sob as quais o adjetivo moderno pode ser aplicado às formas de organização social atualmente existentes e dominantes neste lado poente do globo terrestre.

Sem precisar entrar em refinadas análises sociais, econômicas e políticas, que não são da minha competência, é relativamente fácil perceber que o modelo ou a lógica inspiradora da organização social é comum à maioria das sociedades ocidentais. Esse modelo, com pequenas variantes, é o da sociedade liberal, que começou a se formar na Europa a partir do século XVI e consolidou-se nos séculos seguintes, paralelamente aos desenvolvimentos que levaram, no campo econômico, do mercantilismo ao capitalismo; no campo do saber, da revolução científica às revoluções industriais; no campo da política, do colonialismo às lutas de libertação nacional; e, finalmente, no campo da filosofia, do racionalismo ao iluminismo e, posteriormente, à fragmentação das correntes filosóficas contemporâneas.

Esse modelo de sociedade passou por sucessivas crises internas ao longo do seu desenvolvimento, e, depois de ter-se imposto progressivamente nas sociedades ocidentais até meados deste século, tende a se tornar dominante em todos os quadrantes do mundo, como consequência do recentíssimo e, no entender de muitos, irreversível fenômeno da globalização. A revolução socialista, que na avaliação de Eric Hobsbawm foi o evento sociopolítico mais importante deste curto século XX,<sup>1</sup> pretendeu criar um novo modelo de organização social e representou por algum tempo a única real ameaça ao modelo liberal. Se, por um lado, dentre as conquistas reais do socialismo pode-se apontar

o fato de ter despertado uma consciência mais aguda dos limites e dos efeitos perversos inerentes à lógica organizadora da sociedade liberal, por outro lado o modelo socialista adotou práticas de organização e controle social incompatíveis com o ideário emancipador e acabou por sucumbir ao estrangulamento econômico exacerbado pela corrida armamentista. O fim do socialismo real se apresenta para muitos como a consagração definitiva do novo liberalismo, que começou a ser gestado teoricamente logo depois da Segunda Guerra Mundial para enfrentar o que Friedrich von Hayek (1899-1992) chamou de “servidão moderna”.<sup>2</sup>

Voltarei em seguida a discorrer sobre algumas questões relativas à ideologia neoliberal e às suas lógicas subjacentes. No momento, antes de apresentar sumariamente os traços que fazem com que uma sociedade seja dita moderna, quero fazer uma breve alusão dos traços que definem a sociedade humana como tal.

### **A sociedade como organização da luta pela sobrevivência<sup>3</sup>**

Toda sociedade humana, desde as mais primitivas, é, essencialmente, a forma que assume a luta dos grupos humanos com a natureza exterior em vista de assegurar a própria sobrevivência. Ao afirmar isso não estou sustentando que todos os grupos humanos, em todas as épocas, se tenham considerado em luta com a natureza, pois esse modo de interpretar a relação com a natureza exterior é o resultado de uma longa e complexa evolução e caracteriza as sociedades modernas como tais. Porém, mesmo na ausência da consciência de que a relação com a natureza é uma relação de luta, o fato é que os grupos humanos nunca se contentaram com o que a natureza põe à sua disposição; mas, desde muito cedo, transformaram o dado natural, que, assim, tornou-se *matéria* ou, o que é mesmo, *material de construção*. Outros animais também transformam a natureza. Porém, o castor, a abelha, a formiga ou o joão de barro não estabelecem, propriamente falando, nenhuma *relação* com a natureza, pois a sua transformação é

imediate, isto é, sem o recurso a nenhum instrumento, seja ele material ou conceitual.

O que distingue a transformação da natureza operada pelos seres humanos vale dizer, o que caracteriza a nossa *relação* com a natureza ,é, em primeiro lugar, o fato de sermos os únicos a possuir um instrumento conceitual de mediação que especifica o nosso processo transformador, fazendo dele uma *relação*. Esse instrumento é a *palavra*, pela qual não só transformamos o dado, mas conservamos e transmitimos um saber e um saber-fazer, que também transforma o nosso modo de transformar. A segunda característica da relação dos seres humanos com a natureza é o fato de ela ser, desde as suas formas mais primitivas, uma relação de luta; em primeiro lugar, porque a natureza só se mostra como violenta para os seres humanos, mas também porque só o trabalho humano é, ao mesmo tempo, defesa contra a violência da natureza e, em certa medida, violência à natureza.

Toda sociedade humana carrega dentro de si, desde as suas origens, as marcas dessas duas características que a definem como humana. Em primeiro lugar, a marca do trabalho cooperativo em vista da sobrevivência do grupo, cuja expressão mais elevada é a palavra, que une os sobreviventes não só com os companheiros da luta presente com a natureza, mas também com os antecessores e com os continuadores da luta. Em segundo lugar, a sociedade traz a marca da violência porquanto a natureza, mesmo quando benévola e provedora, se apresenta originalmente como ameaça à sobrevivência do grupo. A sociedade é, portanto, a organização da luta cooperativa e violenta dos grupos humanos com a natureza exterior. Essa luta perdeu progressivamente as características de cooperação, tendo predominado, com o seu desenvolvimento e complexificação, as características de violência, na medida em que os grupos humanos passaram de uma atitude *defensiva* a uma atitude *agressiva*, pela qual submetem a natureza não só às suas *necessidades*, mas também aos seus *desejos*, isto é, às

necessidades que eles mesmos criaram. Note-se também que, como organização do trabalho cooperativo do grupo humano mediado pela palavra, a sociedade não se define pelo trabalho individual pois não existe, propriamente falando, indivíduo antes da sociedade, mas define-se pelo trabalho social.

Como organização do trabalho social, toda sociedade conhece, desde as suas origens, uma distribuição de tarefas, mesmo que infinitamente variada. Nas "sociedades" animais, *naturalmente* mais perfeitas que as sociedades humanas, também existe uma distribuição de tarefas, porém, as sociedades humanas são superiores às "sociedades" animais porque, ao contrário dos animais, os seres humanos não são nunca totalmente socializados, e também porque os desejos dos grupos e dos indivíduos sempre podem ir como, de fato, sempre foram além do estritamente necessário para a sobrevivência. Poderíamos dizer, lembrando uma fórmula kantiana, que o que caracteriza as sociedades humanas é a "insociável sociabilidade". Nesse sentido, a marca original da atitude dos seres humanos no mundo não é a admiração, mas a *insatisfação*. A organização do trabalho e a sua elevação ao nível consciente e racional, que distingue os seres humanos dos animais, nasce dessa insatisfação e do desejo de saciar as necessidades o mais plenamente possível, com o mínimo de esforço, para poder satisfazer também os desejos.

Para concluir esta descrição genérica, é preciso acrescentar ainda um dado à segunda característica das sociedades humanas. Como organização da luta pela sobrevivência, a sociedade não é apenas violência contra a natureza exterior, mas também violência contra o próprio homem, contra aquilo que normalmente se chama de a sua natureza. Não cabe aqui o desenvolvimento extenso do que está implicado nessa afirmação. Parece-me, contudo, suficiente lembrar que toda organização da vida em comum dos seres humanos numa palavra, toda moral supõe que o ser humano, capaz de observar determinadas

regras, é ao mesmo tempo imoral. A moral, toda moral, e não se tem notícia de grupos humanos desprovidos de alguma moral, reconhece a imoralidade do ser humano ao reconhecer que ele pode e deve ser conduzido à moral.<sup>4</sup> Nesse sentido, a convivência no interior dos grupos humanos está marcada por uma dose irrenunciável de violência, na medida em que ela exige a formulação de um sistema de regras que liga *obriga* os seres humanos entre si, forçando-os numa direção na maioria das vezes contrária às suas inclinações naturais. Mas a violência que a moral ou a educação têm em vista não é a violência física, sofrida ou infligida pelos indivíduos como seres da natureza, mas a violência que o ser humano, na condição de ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico. O que quero dizer com essa observação, de modo nenhum marginal para a compreensão da sociedade humana, é que os seres humanos sofrem de si mesmos, e é dessa paixão que a moral e a educação devem libertá-lo.<sup>5</sup>

### **A sociedade moderna, seu princípio e sua lógica**

Para a reflexão que pretendo esboçar aqui, não é absolutamente necessário estabelecer uma data precisa para o nascimento da sociedade moderna. Podemos tomar como limite mais distante o século XVI, no momento em que, segundo Fernand Braudel, começa a esboçar-se o mercado ou a economia mundial, que virá a ser a universalização das economias-mundo, constituídas em torno do Mediterrâneo a partir das cidades dominantes do norte da Itália, com Veneza à frente, seguida por Milão, Gênova e Florença.<sup>6</sup> Podemos também, com maior proximidade e, talvez, exatidão, estabelecer o nascimento da sociedade moderna no curso do século XVII, caracterizado por alguns historiadores como o da mais profunda crise que afetou o ser humano no Ocidente, a ponto de poder ser comparada a uma mutação de espécie.<sup>7</sup>

Quer estabeleçamos a sua origem na passagem das economias-mundo para a economia mundial; quer fixemos o seu nascimento no

bojo da grande crise espiritual que abalou a Europa no século XVII; quer, ainda, tomemos como ponto de referência a Revolução Industrial que se inicia na Inglaterra a partir de 1750,<sup>8</sup> o que permitirá aplicar à sociedade européia o adjetivo “moderno” será o desenvolvimento de uma nova forma do trabalho social que, por força do seu princípio, contrapõe-se radicalmente à forma anterior do trabalho social. Ora, o que distingue a moderna forma do trabalho social é o fato de ela ser, em princípio e por seu princípio, *universal*. Com efeito, a forma do trabalho universalizou-se e a sua técnica é a mesma em todas as sociedades consideradas modernas. É evidente que o fenômeno do desenvolvimento e universalização da nova forma do trabalho social não pode ser compreendido como um epifenômeno do capitalismo industrial, mas como a expressão material da sua lógica interna.<sup>9</sup>

O trabalho social moderno, universal pelo seu princípio, tornou-se o *sagrado* da sociedade moderna. Todas as sociedades, em todos os tempos, possuem um ou vários sagrados que as definem e com os quais elas se identificam. A sociedade moderna, dada a preponderância do trabalho social na sua constituição, define-se por um único sagrado: justamente *o trabalho social*. Nesse ponto ela se distingue radicalmente das sociedades pré-modernas, para as quais o trabalho, e tudo o que a ele se relacionava, pertencia à esfera do profano. Na sociedade moderna, pode-se dizer que só o trabalho é sagrado. Essa nova divindade exclusiva, ciumenta e destruidora das divindades concorrentes é cultuada na sociedade moderna sob a forma de uma “trindade”. Com efeito, a sociedade moderna é, em primeiro lugar, *calculista*, pois tudo nela é justificado por meio de um cálculo apto a demonstrar que o domínio do homem sobre a natureza é ampliado. A sociedade moderna é, em segundo lugar, *materialista*, pelo fato de que, nas decisões que são tomadas no seu interior, só os fatores materiais são levados em conta. Finalmente, a sociedade moderna é *mecanicista*, porque todo e qualquer problema social que venha a surgir dentro dela

deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização, segundo as regras de funcionamento do mecanismo social.

O culto dessa nova divindade exige do indivíduo o sacrifício material da sua individualidade, que, paradoxalmente, paga com a *coisificação* o preço da *personalização*. Com efeito, o indivíduo só é alguém na sociedade moderna à medida que se submete às regras quantificáveis do trabalho social e na medida da sua participação nos bens produzidos pelo trabalho social. Diante da sociedade o indivíduo encontra-se numa situação análoga à que se encontra diante da natureza exterior. A liberdade das suas decisões é total, desde que ele aceite morrer por elas; mas se ele quer ganhar um lugar na sociedade, a sua liberdade é limitada. A sociedade é, para o indivíduo, uma *segunda natureza*, ao mesmo tempo benévola e ameaçadora como a primeira. Nela o indivíduo deve *calcular* todos os seus atos em vista de se valorizar e se tornar precioso aos outros, principalmente aos que têm o poder de determinar o seu lugar na hierarquia social.

No interior da sociedade a distribuição do produto social se faz de maneira desigual, segundo o valor que é reconhecido a cada combatente na luta com a natureza. Mas o mecanismo social age sempre da mesma maneira: ele obriga o indivíduo a pôr à disposição da sociedade todas as suas forças físicas e/ou intelectuais. A *competição* torna-se, desse modo, a "regra de ouro" da sociedade, o que o obriga a não fazer aos outros o que ele gostaria que os outros lhe fizessem. Na competição por uma participação maior no produto social, os indivíduos devem se considerar como objetos a serem valorizados e devem atribuir-se o mais alto grau possível de utilidade. A regra de conduta é confirmada pelo *sucesso*, e o fracasso, evidentemente, não pode ser atribuído à regra, mas ao indivíduo que não a seguiu ou não foi capaz de segui-la. Para a sociedade, pouco importa se ele podia ou não segui-la. O único princípio absolutamente inquestionável que rege a vida dos indivíduos na sociedade é o princípio da *eficácia*.

Ao formular o princípio que rege a vida dos indivíduos na sociedade moderna descobre-se, imediatamente, a lógica que comanda e move o mecanismo social. Trata-se da lógica da eficácia, verdadeiro instrumento *órganon*, em grego do tipo de racionalidade que se tornou dominante em nossas sociedades modernas. Ainda que, sob outra perspectiva, se possa falar da existência de três lógicas distintas na modernidade a saber, a industrialização, o capitalismo e a democracia, cada uma das quais exigindo a força motivacional da insatisfação<sup>10</sup>, entendo que o princípio da eficácia, pela sua afinidade com as três divindades protetoras da sociedade moderna vale dizer, o cálculo, a matéria e o mecanismo é a que melhor se presta à compreensão da estrutura e do funcionamento do mecanismo social moderno.

Sendo esta, em grandes linhas, a estrutura do mecanismo social moderno, é compreensível que a sociedade moderna não busque a sua autocompreensão na moral ou na religião, como faziam as sociedades pré-modernas. A sociedade moderna busca a sua autocompreensão nas ciências sociais, particularmente na sociologia teórica e na economia política. O fato é compreensível por duas razões. Em primeiro lugar, porque essas ciências, fundadas no mesmo princípio da sociedade, consideram-na como um dado análogo à natureza exterior; em segundo lugar, porque essas ciências, aspirando ao método das ciências naturais, tornam-se adequadas à descrição da sociedade moderna tal como ela é de fato. Nesse sentido, pode-se dizer que “as ciências sociais são a consciência da sociedade moderna, porquanto esta é pura sociedade e puramente moderna”.<sup>11</sup>

A figura da sociedade moderna acima descrita sofreu sensíveis transformações a partir da Segunda Guerra Mundial, em consequência da progressiva imposição do modelo neoliberal a todas as sociedades dependentes, a partir dos centros de poder do capitalismo avançado. Ora, a lógica dominante no modelo neoliberal não é mais que um refinamento da lógica da eficácia, que comandou o processo de

modernização das sociedades ocidentais. Quando Friedrich von Hayek e seu sócios, desafiando o consenso da época, afirmavam que a desigualdade era um valor positivo, até mesmo imprescindível, do qual as sociedades ocidentais estavam carentes, ou quando reconheciam que a democracia em si mesma jamais havia sido um valor central do neoliberalismo, eles não estavam fazendo outra coisa senão converter a lógica da eficácia num movimento ideológico de escala mundial, transformando-a num "corpo de doutrina coerente, autoconsciente, militante, lucidamente decidido a transformar todo o mundo à sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional".<sup>12</sup>

Segundo o economista Gabriele Muzio, no centro do recente processo de globalização da economia, que é um dos mais refinados produtos da ideologia neoliberal, encontram-se dois conceitos fundamentais para a compreensão do fenômeno: o de *escala* e o de *utilidade* individual.

O primeiro conceito, *escala*, está relacionado à noção das economias de escala ou dos crescentes retornos à escala, por meio do qual se assevera que, quanto maior a escala, ou seja, a dimensão da produção ou das quantidades produzidas, maior será a eficiência total e mais baixos serão os custos. Este é o principal pressuposto com base no qual cresceu a indústria moderna. O segundo conceito descreve a essência do comportamento dos indivíduos como sendo o esforço para maximizar sua própria função de utilidade, ou seja, a quantidade e o conjunto de produtos materiais que satisfarão suas necessidades pelo menor custo possível.<sup>13</sup>

Muzio aponta duas razões pelas quais os dois conceitos, de *escala* e de *utilidade*, devem ser considerados em conjunto. Em primeiro lugar, porque os dois baseiam-se na idéia de *quantificação* como único indicador para medir tanto o sucesso individual como o do sistema como um todo. Em segundo lugar, porque a idéia de *utilidade* tornou-se o fundamento de um *sistema unificado de preferências* constituído exclusivamente por bens materiais tangíveis, que não admite alternativas.<sup>14</sup> Se confrontarmos estas observações com as que fizemos

acima sobre a “trindade” dominante na sociedade moderna – o cálculo, a matéria e o mecanismo –, poderemos ver com certa clareza que a globalização, cujas características mais salientes são a homogeneização do mundo e a glorificação da tecnologia, representa “a realização acabada e a perfeição do projeto de modernidade e de seu paradigma de progresso”.<sup>15</sup> Dito de outro modo, a lógica da globalização não é mais do que a radicalização da lógica subjacente ao processo de formação da sociedade moderna.

Duas observações devem ser feitas aqui em vista de abrir passagem para a segunda parte desta reflexão. A primeira refere-se à homogeneização do mundo, que se apóia sobre as idéias de quantificação e de utilidade. Para a ideologia neoliberal, que comanda o processo de globalização, o que não pode ser reduzido a bens materiais de consumo não pode ser incluído no sistema unificado de preferências fundado sobre as idéias de utilidade e de quantidade. Ora, as motivações, individuais e grupais, provenientes de um sistema de crenças ou de um sistema de valores morais não quantificáveis estão condenadas à extinção, segundo a lógica implacável dessa ideologia absolutista com pretensões de cientificidade e de neutralidade. Junto com a desvalorização do que não é quantificável ou utilitário, vem o menosprezo por tudo o que é *local*, *particular* ou *regional*, considerados como incapazes de se adequar à concepção global atualmente dominante. Como vimos acima, ao lado do conceito de *utilidade*, o conceito de *escala* está no âmago do processo de globalização, exigindo a eliminação de tudo o que possa resistir à redução do mundo a uma visão global unificada. Ora, o local, o particular, o regional, numa palavra, as *tradições* não têm lugar num mundo onde tudo é avaliado em termos de escala.

A segunda observação decorre do caráter tecnológico da globalização. Recorrendo mais uma vez às análises de Gabriele Muzio, é preciso reconhecer que a força propulsora da globalização “é a

ideologia da *onipotência*, baseada na crença na *capacidade ilimitada da tecnologia desenvolvida pelo homem de superar qualquer obstáculo*".<sup>16</sup> Ora, a ideologia da onipotência, que define um dos traços mais típicos da cultura da modernidade, está na origem da transformação da atitude defensiva ou adaptativa com relação à natureza, própria das sociedades pré-modernas, em atitude agressiva, dominadora e até mesmo predatória, que caracteriza a relação das sociedades modernas com a natureza. Porém, a glorificação da tecnologia é apenas a manifestação periférica e irresponsavelmente festejada de uma forma de vida que se encontra, em todos os campos da atividade humana, submetida ao domínio da tecno-ciência. Essa constatação é, no mínimo, preocupante, pelo menos para quem ainda consegue pensar fora dos quadros estreitos da ideologia dominante. Pode-se, por exemplo, perguntar se a tecno-ciência, transformada em norma regente do nosso existir, poderá acolher e explicar dimensões não quantificáveis da vida humana, como a dimensão religiosa ou a experiência moral da humanidade.<sup>17</sup>

Voltarei a tratar dessas observações em seguida. Cabe-me agora perguntar se essa forma de organização da vida em comum dos seres humanos, acima caracterizada como moderna e globalizada, é compatível com a idéia de bem que a reflexão moral descobre na origem da sociedade humana.

### **Comunidade *versus* sociedade**

Parece suficientemente estabelecido que a sociologia de Weber oferece uma chave de explicação de boa parte da modernidade, sobretudo pelas suas análises da burocracia, do processo de racionalização e do politeísmo dos valores que se impôs em todas as sociedades modernas. Não é o caso de retomar aqui os elementos da análise weberiana. Contudo, a referência a Weber é obrigatória em vista do contraste que pretendemos evidenciar entre a autoconsciência da

sociedade moderna e o modo como as sociedades humanas se autocompreenderam originalmente.

As sociedades humanas, desde as suas origens e desde os primeiros ensaios da sua compreensão teórica na tradição ocidental, encontraram na moral o seu paradigma de autocompreensão. Mesmo sem sucumbir a um anacronismo ingênuo, podemos dizer que nos poemas homéricos, em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, nas tragédias de Sófocles, nas comédias de Aristófanes, na *República* e nas *Leis* de Platão, assim como na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, encontramos uma “sociologia” bastante desenvolvida da sociedade grega. Parece, também, suficientemente claro que nas obras de Santo Agostinho e não só no *De Civitate Dei* assim como nas de Santo Isidoro, de Gregório VII e nas *Sumas* de São Tomás, encontramos um modo de compreender a sociedade medieval na sua estrutura e nos seus mecanismos de funcionamento.

O que distingue, fundamentalmente, esses modos de compreensão pré-modernos do modo que se impôs gradativamente a partir de Descartes e, sobretudo, a partir de Hobbes é que o paradigma de autocompreensão e de compreensão teórica da sociedade era, não uma ciência, no sentido moderno do termo — isto é, um saber hipotético-dedutivo —, mas a moral, entendida no interior de um esquema teleológico que pressupunha, por um lado, uma concepção da natureza humana em estado bruto, e, por outro, uma concepção da *natureza-humana-tal-como-ela-poderia-ser-se-realizasse-o-seu-télos*, sendo a ética (e, em parte, a política) uma ciência teórico-prática que tornava os homens capazes, não só de entender, mas de realizar a transição do primeiro ao segundo estado.<sup>18</sup>

A concepção teleológico-cosmológica da natureza humana, subjacente à ética grega clássica, e a concepção teleológico-teológica, subjacente à ética medieval, traduziam-se, em termos de compreensão da sociedade, na idéia de bem partilhado e de bens de excelência — ou,

em linguagem medieval, num *summum bonum* com seus *bona* subalternos —, juntamente com a idéia de justiça de merecimento que, sobrepondo-se à justiça de eficácia, regia as relações no interior da comunidade-sociedade. Tal concepção informava uma compreensão da sociedade segundo o modelo predominantemente cooperativo, muito embora não se possa negar que já em Platão e em Aristóteles encontrem-se elementos do modelo conflitivo.<sup>19</sup> Também parece inegável que entre os medievais, dada a concepção da natureza decaída do homem, o modelo cooperativo se apresentasse permeado de elementos do modelo conflitivo. Esta observação pretende simplesmente chamar a atenção para o seguinte: a predominância, na antropologia política e na sociologia modernas, de uma concepção do homem como ser de conflito, mais do que como ser de cooperação, não torna obsoleta a concepção clássica e medieval do homem, com a correlativa compreensão da sociedade a partir da idéia de comunidade moral estruturada em torno das idéias de bem partilhado e de justiça, ao mesmo tempo, de merecimento e de eficácia.

O progressivo abandono do paradigma moral para a autocompreensão da sociedade e a sua substituição por um paradigma científico pode ser compreendido filosoficamente no interior do grande processo de modernização da sociedade iniciado, como dissemos, no século XVII. Juntamente com a chamada “virada antropocêntrica”, dois traços característicos da modernidade interessam diretamente à minha reflexão.

O primeiro traço consiste na perda progressiva da noção de *fim* da vida humana, que lhe dava uma estrutura moral, ao mesmo tempo individual e social. Essa estrutura incorporava um esquema conceitual cujos elementos centrais eram: por um lado, um conceito de papel social com exigências concretas postas ao indivíduo; por outro, um conceito de excelências ou virtudes como qualidades que capacitavam o indivíduo a agir segundo as exigências do seu papel social; e,

finalmente, um conceito da condição ou da natureza humana como vulnerável ao destino e à morte, de modo que ser virtuoso não era escapar ao destino ou à morte, mas dar-lhes o que lhes era devido.<sup>20</sup>

O segundo traço se desenhou com o processo de substituição da idéia de tradição como fundamento da moral pela idéia de fundação científica e, portanto, universal e objetiva, da moral. Esse processo começa com a “moral provisória” de Descartes, propugnada como substitutivo temporário da moral científica, que seria, com a medicina e a mecânica, a copa da árvore da ciência; desenvolve-se com as tentativas de fundar a ética e a política *more geometrico*, como encontramos em Espinoza e em Hobbes, e desemboca, por um lado, na impossibilidade de qualquer fundamentação racional da moral – com Hume e os seus epígonos empiristas, utilitaristas, emotivistas e analíticos –, e, por outro, no projeto kantiano de fundamentação autônoma da moral e na tentativa hegeliana de recuperar os elementos centrais da ética clássica no conceito de *eticidade* ou de *vida ética concreta*. Os projetos kantiano e hegeliano, malgrado sua impecável arquitetura teórica, parecem ter sucumbido diante do incontestável predomínio do emotivismo, não só como corrente filosófica de interpretação dos fenômenos morais, como também, e principalmente, na mentalidade moral do nosso tempo.<sup>21</sup>

Ao longo desse processo, comunidade e sociedade passaram a ser conceitos antitéticos, segundo a análise de Morandé:

Enquanto a primeira ordena as relações sociais com base na submissão a um princípio moral orientador, garantido pelas instituições e pela tradição, a sociedade alcança seu ordenamento pelo mecanismo puramente formal da troca regulada pelos preços.<sup>22</sup>

A contraposição entre comunidade e sociedade é evocada aqui, em primeiro lugar, para sugerir o seguinte dilema. A moderna sociedade, cuja matriz histórica é a *pólis* grega, tendo-se estruturado em função da lógica da eficácia, radicalizada pelo ideário neoliberal e pelo

fenômeno da globalização tornado hegemônico, está em vias de destruir a idéia de comunidade ética, que se forjou no interior da tradição ocidental como ideal da autocompreensão moral da comunidade-sociedade humana. Por comunidade ética entende-se aqui, com palavras de Marco Olivetti, “um modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis públicas”.<sup>23</sup> Seria longo desenvolver aqui tudo o que está implicado na definição. Baste, contudo, observar que a peculiaridade da lei ética, que consiste em coexistir com a sua inobservância sem perder a sua força prescritiva, está plenamente contemplada da definição. Essa compreensão da lei ética nos remete a uma nova relação entre a lei e a existência, uma vez que o fato inteligível implicado na lei, isto é, a comunidade ética, mostra-se como a condição de possibilidade da sua inobservância, dado que a comunidade ética é a condição de possibilidade do fato empírico da transgressão.<sup>24</sup>

A contraposição entre comunidade e sociedade quer apontar também para um segundo dilema. Referindo-me acima a Agnes Heller e a Ferenc Fehér, falei da existência de três lógicas distintas na modernidade — a saber, a industrialização, o capitalismo e a democracia.<sup>25</sup> Ora, a idéia de comunidade ética começou a se configurar historicamente na *pólis* grega e alcançou a sua mais elevada expressão na figura histórica do Estado democrático de direito. O Estado democrático, segundo a lúcida análise de Henrique de Lima Vaz,<sup>26</sup> se constitui como terceiro nível de um longo processo histórico que supõe um primeiro e elementar momento, caracterizado pela *relação intersubjetiva*, no interior do qual a relação do *trabalho* emergiu nas sociedades modernas como relação dominante. Esse primeiro nível, chamado de *social*, apresenta-se como o nível das relações sociais mediado pela laboriosa satisfação das necessidades na luta contra a natureza. A racionalidade desse nível se organiza como sistema de necessidades, que equaliza de maneira abstrata os indivíduos na sua relação com a natureza como fonte de recursos e na universal

interdependência que os prende nas malhas do sistema econômico. O segundo nível emerge com o advento de um novo tipo de relação intersubjetiva, regido pela dialética da *igualdade na diferença*. Esse nível é o do político propriamente dito, uma vez que a igualdade abstrata da universal dependência da natureza e da universal interdependência do sistema econômico, própria do primeiro nível, é assumida na igualdade concreta, que equaliza as diferenças naturais e culturais dos indivíduos na *isonomia* ou igualdade perante a lei. A racionalidade própria desse nível é a do Estado de direito, cuja matriz conceitual é a idéia de justiça e cujo desafio maior consiste em conciliar essa idéia com as exigências da racionalidade própria do sistema das necessidades.<sup>27</sup>

O advento do nível democrático se dá com um aprofundamento da lógica da *igualdade na diferença*, próprio do segundo nível, decorrente de uma mudança na matriz conceitual, que passa a ser a idéia de liberdade participante. No dizer de Lima Vaz, "a democracia anuncia-se quando se torna efetivamente possível a livre participação dos cidadãos nas discussões e decisões em torno do bem comum e da coisa pública".<sup>28</sup> É nesse nível que a ação do indivíduo na comunidade política é especificada pelo ético, introduzindo no nível político, caracterizado pela *assimetria de direito* exigida pela lógica da *igualdade na diferença*, uma *simetria de fato*, exigida pelo imperativo fundamental da lógica da *reciprocidade*, que rege as relações morais entre os indivíduos.<sup>29</sup>

No meu entender, é a irrupção da *lógica da reciprocidade* no interior da lógica da *igualdade na diferença* que instaura a comunidade ética no interior da comunidade política, tornando possível "um modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regidas por leis concebidas como leis públicas" para retomar a fórmula de Marco Olivetti.<sup>30</sup> Ora, a especificação ética da ação do indivíduo na comunidade política se dá, segundo Lima Vaz, quando ela "é uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência

política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político".<sup>31</sup>

A corrosão da idéia de comunidade ética pela lógica da modernidade — isto é, a *lógica da eficácia* subjacente à lógica da industrialização e do capitalismo — tem produzido um vazio ético que se manifesta, em primeiro lugar, na submissão total dos Estados, particularmente os periféricos, ao "totalitarismo econômico", segundo a expressão de Robert Kurz. Partindo das análises de Hannah Arendt, Kurz afirma que

a essência do totalitarismo nada mais é do que a própria essência do liberalismo. Isso porque não foi ninguém mais senão a nata da economia política burguesa e da filosofia iluminista que, desde o princípio, fez sua a pretensão de executar nos homens 'as leis da natureza e da história'. É o capitalismo totalizado que, no espaço social em que impera, despoja seus habitantes 'de toda ação que nasce da livre espontaneidade', uma vez que toda atividade nesse espaço é axiomáticamente modelada pelo imperativo econômico. Bem mais implacável do que as ditaduras dos Estados totalitários, os indivíduos economizados pelo livre mercado mundial são 'mantidos em permanente movimento como expoentes do gigantesco processo sobre-humano' de uma cega dinâmica de crescimento marcada por falhas estruturais, dinâmica essa que 'passa zunindo por eles' e é proclamada pelos ideólogos neo-liberais como 'processo objetivo da natureza e da história'.<sup>32</sup>

Além da submissão do político ao totalitarismo econômico, a predominância da lógica da eficácia nas sociedades modernas levou a uma subordinação sem limites da economia aos interesses da racionalidade instrumental e técnica, provocando uma verdadeira inversão entre meios e fins. Os economistas a serviço do totalitarismo econômico parecem ter-se esquecido de que a economia é uma ciência social, eminentemente política; portanto, situada no campo das ciências humanas. Para os novos príncipes da economia, até mesmo para os que já foram príncipes da sociologia, a ciência econômica se transformou no mais refinado e manipulável instrumento de produção de calamidades,

numa civilização dominada pela lógica dos meios, que elegeu a acumulação como seu único fim.

Além da aviltante submissão do político ao econômico, e deste ao instrumental-técnico, a corrosão da idéia de comunidade ética pela lógica organizadora das sociedades liberais – agora, orgulhosamente, neoliberais – produz também um vazio ético que se manifesta nas mais diferentes formas da anomia dominante nas sociedades industriais e pós-industriais, dentre as quais os surtos de irracionalismo e de violência gratuita são apenas sintomas de uma enfermidade patente. Junto com a anomia, encontramos o niilismo, travestido tanto nas mil faces da insensatez como nas mais variadas formas do neoromantismo dos movimentos de retorno à natureza e do neorelativismo cultural, que são como o agouro de uma patologia latente.

### **Esperando Godot ou um novo são Bento?**

Denunciar a contraposição entre comunidade e sociedade não pretende camuflar uma proposta ingênua de saltar sobre a modernidade e voltar aos bons e velhos tempos, que só são bons porque não são mais os nossos. A modernidade, com a sua lógica implacável da eficácia, é um fenômeno histórico produzido no interior da nossa civilização que acabou por moldá-la de maneira aparentemente irreversível. Entretanto, é preciso lembrar que essa sociedade nasceu no interior de uma forma de comunidade, estruturada de maneira humana justamente porque compreendeu, antes mesmo de tematizar, que o modo humano de ser no mundo não é regido em primeiro lugar pela lógica da eficácia, mas, antes e acima de tudo, pela lógica da reciprocidade, que instaura o ser humano no seu lugar próprio, vale dizer, no espaço da cultura onde a lógica dos meios está subordinada à lógica dos fins.<sup>33</sup> É no espaço da cultura e dos seus fins que se constrói a comunidade política como comunidade dos iguais nas suas diferenças.

É evidente que essa compreensão do modo humano de ser no mundo não exclui, mas inclui, como momento irrenunciável, a luta pelo reconhecimento, tal como expressou Hegel na dialética do senhor e do escravo. Na tradição grega clássica a compreensão da humanidade desse animal falante que somos nós foi elaborada segundo uma estrutura narrativa<sup>34</sup> que se desenvolve no horizonte da luta e da morte, mas projeta-se para um fim de contentamento; literalmente, de felicidade na cooperação e na paz. Tal compreensão da dimensão comunitária da humanidade do homem foi enriquecida pela fecunda simbiose operada no cristianismo, herdeiro da tradição messiânico-profética do judaísmo. A reflexão cristã conseguiu o admirável feito de pensar profeticamente o eudemonismo grego, ao mesmo tempo que repensava espiritualmente o messianismo judeu, interpretando o naturalismo dos gregos sob luz religiosa e o historicismo dos judeus à luz da verdade eterna revelada em Jesus Cristo.<sup>35</sup> No arco de tempo que vai das primeiras justificações teóricas do *quérigma* cristão da salvação universal — tais como as *Apologias* de Justino e a *Carta a Diogneto*, passando pelas elaborações dos Padres da Igreja, com destaque para a monumental reflexão de Agostinho, o Mestre do Ocidente, até chegar à síntese madura na obra de Tomás de Aquino — nesse arco de tempo forjou-se um novo paradigma de compreensão da socialidade da vida humana, fundado no conceito de liberdade como capacidade de decidir e de responder diante dos outros pelos próprios atos.<sup>36</sup>

Esse foi um dos grandes legados da reflexão cristã à idade moderna. A felicidade como fim da vida humana não seria mais compreendida como dado da natureza, mas como aspiração e exercício de uma liberdade, que estabelece o campo das relações humanas sob a égide da gratuidade como forma mais sublime e humanamente possível, da lógica da reciprocidade. Essa compreensão da vida humana regida pela lógica do dom no interior da reciprocidade não só é mais antiga do que a explicação pretensamente científica da socialidade humana em termos de cálculo, de matéria e de mecanismo, ela é

também mais fundamental e mais humana que a pseudo-compreensão oferecida pela lógica da eficácia.

Infelizmente, e por razões que não cabe aqui desenvolver, do legado da reflexão cristã à Idade Moderna, ou seja, do conceito de liberdade, não sobrou mais do que o liberalismo como ideologia dominante na modernidade.<sup>37</sup> A grande novidade do liberalismo, que de doutrina econômica passou a ser também uma concepção moral da vida humana, consiste em conceber os bens humanos exclusivamente em termos de preferências pessoais expressas em primeira pessoa, sendo que essas preferências pessoais passaram a desempenhar o papel de razões para a ação. Ora, essa transformação do pensamento e da ação moral ocorreu em harmonia com os procedimentos nos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal, de modo que os novos procedimentos no domínio público, aliados ao novo modo de conceber o pensamento e a ação no domínio privado, acabaram definindo um novo artefato social e cultural, 'o indivíduo', que só raciocina como indivíduo isolado.

Inicialmente, o projeto liberal pretendia fornecer um esquema político, jurídico e econômico no qual os indivíduos que concordassem com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis seriam capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas, apesar de possuírem concepções amplamente diferentes, e até mesmo incompatíveis, do que seria a vida moralmente boa para eles. Todo indivíduo seria livre para viver de acordo com qualquer concepção do bem, derivada de qualquer teoria ou tradição moral, sob a única condição de que viver de acordo com essa concepção do bem não implicasse que a vida do resto da comunidade devesse ser reformulada de acordo com ela. Com isso, o liberalismo consagrou uma nítida separação entre o público e o privado. Na arena pública seria permitido exprimir preferências de indivíduos e grupos, desde que essa

expressão fosse compatível com a de outros indivíduos e grupos. Dito de maneira mais prosaica, a liberdade da cada indivíduo ou grupo termina onde começa a dos outros indivíduos ou grupos.

Ora, é evidente o paralelo entre essa compreensão das relações humanas no domínio social e político e a instituição do mercado, que é uma espécie de vaca sagrada da economia liberal. No mercado, assim como nas relações individuais e grupais, são as preferências individuais que ditam as regras. Mais exatamente, as preferências que têm meios para barganhar com aqueles que podem satisfazê-las são as que se impõem. Portanto, numa sociedade liberal a capacidade de barganhar é decisiva e os que não têm meios para barganhar sempre estão em desvantagem. Intimamente ligada à concepção do pensamento e da ação moral está a concepção liberal da ordem justa, cujo bem supremo é — nada mais, nada menos — a manutenção continuada da ordem social e política liberal.

A astúcia do liberalismo está em ocultar aos nossos olhos que os argumentos que ele pode oferecer em favor da sua concepção do bem humano só são decisivos num horizonte moral totalmente desprovido de qualquer concepção dos fins da vida humana. Mas o liberalismo, enquanto rejeita as afirmações de qualquer teoria suprema do bem, na verdade pretende se apresentar como uma teoria desse tipo. O bem supremo do liberalismo é a sua manutenção como condição para que os indivíduos procurem e encontrem — individualmente, é claro — os seus bens supremos. Porém, numa sociedade na qual as preferências pessoais são o único valor determinante de toda conduta e de toda escolha humana, e o poder de barganha é o *passe partout* que permite realizar essas preferências, é preciso se perguntar se a manutenção desse sistema, com a sua mentalidade, não significará, para a humanidade, encerrar-se *entre quatro paredes* e ficar *esperando Godot*?

Felizmente, nas duas últimas décadas a noção de comunidade parece renascer com o surgimento de uma corrente de filosofia política

— o comunitarismo — cuja tese central é, precisamente, a necessidade de se preocupar com a comunidade, dando-lhe a mesma prioridade dada à liberdade e à igualdade.<sup>38</sup> O comunitarismo contemporâneo, surgido a partir dos escritos de Michael Sandel,<sup>39</sup> Michael Walzer,<sup>40</sup> Alasdair MacIntyre<sup>41</sup> e Charles Taylor,<sup>42</sup> não fala de revolução e de construção de uma sociedade socialista, mas considera que a comunidade já existe sob a forma de práticas sociais, de tradições culturais comuns e de uma certa compreensão da sociedade. Não se trata tanto de *construir a comunidade ab ovo*, mas de respeitá-la e protegê-la.

Os novos comunitaristas estão unidos pela convicção de que a filosofia política deve conceder maior atenção às práticas e às compreensões partilhadas no interior de cada sociedade. Ademais, eles estão de acordo para afirmar que, para isso, é preciso modificar os princípios liberais tradicionais de justiça e de direitos, mas divergem quanto às modificações que precisam ser feitas. Alguns chegam a sustentar que a comunidade *substitui* a necessidade de princípios de justiça, enquanto outros consideram que a justiça e a comunidade são perfeitamente compatíveis, mas, para apreciar corretamente o valor da comunidade, é preciso modificar nossa concepção da justiça. Para estes, a comunidade deve ser visada como a *fonte* dos princípios de justiça, de modo que esta deve se fundar sobre as compreensões partilhadas da sociedade e não sobre princípios universais e *a-históricos*; ou ainda, que a comunidade deveria desempenhar um papel maior no *conteúdo* dos princípios de justiça, a ponto de conceder mais importância ao bem comum e menos aos direitos individuais.

Independentemente das divergências, para a maioria dos comunitaristas o problema do liberalismo não se situa na importância que ele atribui à justiça nem no seu universalismo, mas no seu individualismo. Para eles, os liberais fundam suas teorias sobre noções de direitos individuais e de liberdade pessoal, mas ignoram que a

liberdade e o bem-estar individual só são possíveis no interior de uma comunidade. Desde que se admita que o ser humano depende da sociedade, nossa obrigação de defender o bem comum da sociedade é tão imperioso quanto nossos direitos à liberdade individual. Conseqüentemente, a política dos direitos pregada pelo liberalismo deveria ser abandonada em favor de uma política do bem comum.

Os comunitaristas entendem o bem comum como uma concepção do bem dotada de um conteúdo que define o “modo de vida” da comunidade. Esse modo de vida constitui a base de uma validação pública das concepções do bem, e a importância concedida às preferências de um indivíduo depende do grau segundo o qual ele se conforme ou contribua para o bem comum. Um Estado comunitarista não seria, portanto, marcado pela neutralidade, mas encorajaria os indivíduos a adotar concepções do bem que sejam conformes ao modo de vida da comunidade e desencorajaria as concepções que dele divergem.

Para MacIntyre, por exemplo, a imagem que os liberais fazem dos indivíduos que escolhem sua concepção do bem é demasiado leviana. Em polêmica com a *Teoria da justiça*, que se tornou uma espécie de bíblia do pensamento liberal, ele afirma que John Rawls exagera nossa capacidade de tomar distância com relação aos nossos papéis sociais e de questioná-los, ignorando que o eu está inserido nas práticas sociais existentes. Nossos papéis e relações sociais, ou pelo menos alguns deles, devem ser considerados fixados quando se trata de determinar o modo como queremos viver. Portanto, a crítica aos liberais não é tanto por acreditarem na autonomia individual, mas por negligenciarem as condições sociais requeridas para o exercício da autonomia.

Certos comunitaristas afirmam que a preferência liberal concedida ao fórum cultural, mais que ao Estado, como lugar de trocas apropriado para avaliar os modos de vida provém da crença atomista segundo a qual os juízos sobre o bem só são autônomos quando feitos

por indivíduos isolados, que estão protegidos da pressão social. Os liberais pensam que a autonomia é favorecida quando os juízos sobre o bem são exteriores à esfera política. Mas, na realidade, os indivíduos têm necessidade de partilhar sua experiência e de participar na deliberação coletiva. Os juízos individuais sobre o bem tornar-se-iam objeto de caprichos arbitrários se fossem isolados das deliberações coletivas.

Ao que parece, é exatamente isso que acontece com a maioria dos membros das democracias ocidentais, em decorrência da influência do individualismo liberal. Entretanto, pelo menos para comunitaristas como Charles Taylor, o Estado continua sendo o fórum apropriado para formular nossas concepções do bem, porque essas concepções precisam de uma busca comum. As concepções do bem não podem ser buscadas, nem mesmo descobertas, por indivíduos solitários. Independentemente da concepção do papel do Estado, é claro que ele só poderá preencher suas funções se as instituições públicas forem estáveis; portanto, julgadas legítimas pelos cidadãos.

No momento em que não só filósofos da política, mas também economistas — muito embora considerados por muitos como fora de moda, tais como Celso Furtado — recomeçam a falar de uma nova concepção do desenvolvimento, é possível ainda ter esperança de não nos encontrarmos na situação dos que esperam aquele que não vem. A recente reflexão de Celso Furtado, na lucidez invejável dos seus quase 80 anos, tem sido como uma voz que clama nesse deserto de criatividade que passou a dominar os corações e mentes dos nossos economistas de plantão.<sup>43</sup>

Quero encerrar essa reflexão com uma espécie de texto programático, extraído do capítulo “Nova concepção do desenvolvimento”, do seu pequeno grande livro *Brasil, a construção interrompida*. Depois de afirmar que “não se pode escapar à evidência de que a civilização criada pela Revolução Industrial aponta de forma inexorável para grandes calamidades”, por concentrar a riqueza em

benefício de uma minoria cujo estilo de vida requer um dispêndio crescente de recursos não-renováveis e que somente se mantém porque a grande maioria da humanidade se submete a diversas formas de penúria, principalmente à fome, ele afirma:

O desafio que se coloca no umbral do século XXI é nada menos do que mudar o curso da civilização, deslocar o seu eixo da lógica dos meios a serviço da acumulação, num curto horizonte de tempo, para uma lógica dos fins em função do bem-estar social, do exercício da liberdade e da cooperação entre os povos. Devemos nos empenhar para que essa seja a tarefa maior dentre as que preocuparão os homens no correr do próximo século: estabelecer novas prioridades para a ação política em função de uma nova concepção do desenvolvimento, posto ao alcance de todos os povos e capaz de promover o equilíbrio ecológico. O objetivo deixaria de ser a reprodução dos padrões de consumo das minorias abastadas para ser a satisfação das necessidades fundamentais do conjunto da população e a educação concebida como desenvolvimento das potencialidades humanas nos planos ético, estético e da ação solidária. A criatividade humana, hoje orientada de forma obsessiva para a inovação técnica a serviço da acumulação econômica e do poder militar, seria dirigida para a busca da felicidade, esta entendida como a realização das potencialidades e aspirações dos indivíduos e das comunidades vivendo solidariamente.<sup>44</sup>

Por essas e outras razões é que acredito que “nós não estamos esperando Godot, mas outro – sem dúvida muito diferente – São Bento”.<sup>45</sup> Afinal de contas, reduzir a vida humana a relações de produção, em vista da acumulação desenfreada e da simples satisfação de necessidades naturais, é entrar por caminhos interrompidos que não levam a parte alguma, nos quais nada pode nos salvar do niilismo e da anomia, que nos levarão, sem sombra de dúvida, a uma situação em que não se pode senão esperar Godot, que, como sabemos, não vem. Esperar um novo São Bento significa aceitar o desafio de reinventar a comunidade como fundamento da sociedade; significa pensar a vida em comum dos homens segundo a lógica dos fins e não exclusivamente dos meios; significa, ainda, reinstaurar a lógica da reciprocidade sobre a

lógica da eficácia e compreender, finalmente, que no âmbito das relações humanas pautadas pela igualdade na diferença é possível o estabelecimento de relações verdadeiramente humanas, regidas pela lógica da gratuidade, qual expressão mais sublime de uma liberdade responsável.

Enquanto não surge um novo São Bento para nos apontar os caminhos da construção de formas de comunidade “dentro das quais a civilidade e a vida intelectual e moral possam sustentar-se em meio às novas épocas obscuras que já se precipitam sobre nós”, e considerando, como diz MacIntyre, que “em nossa época os bárbaros não esperam do outro lado das fronteiras, mas já nos governam a algum tempo”,<sup>46</sup> o mínimo que se pode fazer é exatamente aquilo que o liberalismo demonstra ser incapaz de fazer, isto é, pôr-se em questão. É preciso pôr o liberalismo em questão, não de maneira ingênua, mas contrapondo-lhe, como fez Celso Furtado, um novo modelo de desenvolvimento pautado pela lógica dos fins e da solidariedade, que contemple ao mesmo tempo a insaciável indigência humana e a irrenunciável capacidade de saciar-se nessa “fonte de sede” que é a comunhão.<sup>47</sup>

#### Notas

<sup>1</sup> Cf. HOBBSBAWN, E. *A era dos extremos. O curto século XX – 1914-1991*, trad. M. Santarrita, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<sup>2</sup> Friedrich von Hayek, que em 1974 dividiu o Prêmio Nobel de Economia com o economista liberal sueco Gunnar Myrdal, é considerado o ideólogo do neoliberalismo. A sua obra *The Road to Serfdom (O caminho da servidão)*, de 1944, foi o ponto de partida de um movimento teórico de oposição sistemática ao keynesianismo e ao Estado de bem-estar social que se consolidou na Europa depois da Segunda Guerra. Segundo Perry Anderson, o objetivo de Hayek e da Sociedade de Mont Pèlerin, fundada por ele em 1947, era preparar as bases de outro tipo de capitalismo, duro e livre de regras, para o futuro. Cf. ANDERSON, P. “Balanço do neoliberalismo”, in SADER, E.; GENTILI, P. (orgs.) *Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, pp. 9-23.

<sup>3</sup> A fenomenologia da sociedade aqui, apresentada sumariamente, bem como a análise do moderno mecanismo social, que apresentaremos em seguida, inspira-se prevalentemente em WEIL, E. *Filosofia política*, trad. de M. Perine, São Paulo, Edições Loyola, 1990.

<sup>4</sup> Ver o desenvolvimento sistemático desta tese em: WEIL, E. *Philosophie morale*, 2<sup>nd</sup>e. éd., Paris, Vrin, 1969, pp. 18-20. Ver também PERINE, M. "A dimensão ética do homem", *Síntese Nova Fase*, 15 (43): 23-37, mai./ago. 1988.

<sup>5</sup> Sobre isso ver: WEIL, E. *Filosofia política*, op. cit., pp. 62 s. Ver também: PERINE, M. "Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana", *Síntese Nova Fase*, 17 (46): 49-70, mai./ago. 1989.

<sup>6</sup> Cf. BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. Volume 3. O Tempo do Mundo*, trad. de T. Costa, revisão de M. Stahel, São Paulo, Martins Fontes, 1996. Braudel distingue economia mundial de economia-mundo. A primeira "estende-se à terra inteira", enquanto a segunda "envolve apenas um fragmento do universo, um pedaço do planeta economicamente autônomo, capaz, no essencial, de bastar a si próprio e ao qual suas ligações e trocas internas conferem certa unidade orgânica" (p. 12).

<sup>7</sup> Cf. MOUSNIER, R. *História Geral das Civilizações. Tomo IV. Os séculos XVI e XVII*, trad. de V. Ramos e J. Guinsburg, São Paulo, 1960. A síntese do autor é extremamente sugestiva: "O século XVII é a época de uma crise que afeta o homem todo, em todas as suas atividades, econômica, social, política, religiosa, científica, artística, e em todo o seu ser, no âmago do seu poder vital, da sua sensibilidade e da sua vontade. A crise é permanente, se é lícito exprimir-se assim, com violentas variações de intensidade. Tendências contraditórias 'coexistiram longamente, misturadas, amalgamando-se alternativamente e combatendo-se (uma contra as outras), sem que seja fácil discernir peripécia ou data decisiva neste amálgama'. Não só coexistem na mesma época na Europa, mas ainda no mesmo Estado, no mesmo grupo social, no mesmo homem, contraditórias e dilaceradas. O Estado, o corpo, a classe social, o indivíduo lutam incessantemente para restabelecer, em seu meio e em si mesmo, a ordem e a unidade. Batalha esfalfante, encarniçada, em prol de um equilíbrio sempre fugidivo, em que a humanidade realiza na Europa uma transformação decisiva — e na opinião de alguns, até mesmo uma mutação de espécie — e, neste caminho que nos comprazemos em imaginar e que conduziria ao sublime, em meio do sangue, das angústias e das lágrimas; em meio da esperança, da confiança e da alegria, efetua um grande salto à frente" (p. 159).

- <sup>8</sup> Note-se que Braudel, sem minimizar a importância da Revolução Industrial, definida por muitos como o início de uma nova era, sustenta que “por mais maciça, por mais invasora, por mais inovadora que seja, ela não é, não pode ser por si só a totalidade da história do mundo moderno”. Cf. BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. Volume 3. O Tempo do Mundo*, op. cit. p. 497.
- <sup>9</sup> Sobre o desenvolvimento do capitalismo na Europa, ver HOBBSAWN, E. J. *A era do capital – 1848-1875*, trad. de L. Costa Neto, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª ed., 1979.
- <sup>10</sup> Cf. HELLER, A.; FEHÉR, F. *A condição política pós-moderna*, trad. de M. Santarrita, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998, p. 30.
- <sup>11</sup> Cf. WEIL, E., *Filosofia política*, op. cit., p. 94.
- <sup>12</sup> Cf. ANDERSON, P. “Balanço do neoliberalismo”, op. cit., p. 22.
- <sup>13</sup> Cf. MUZIO, G. “A globalização como estágio de perfeição do paradigma moderno: uma estratégia possível para sobreviver à coerência do processo”, in OLIVEIRA, F.; PAOLI, M. C. (orgs.), *Os sentidos da democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global*, Petrópolis, Vozes, Fapesp, Nedic, 1999, pp. 133-161, aqui p. 136.
- <sup>14</sup> Cf. Idem, *ibidem*.
- <sup>15</sup> Cf. Idem, p. 139.
- <sup>16</sup> Cf. Idem, *ibidem*.
- <sup>17</sup> A este respeito, ver LIMA VAZ, H. C. de, “Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI”, *Síntese Nova Fase*, 25 (80): 19-42, jan./mar. 1998.
- <sup>18</sup> Cf. MACÍNTYRE, A. *After virtue. A study in Moral Theory*, 2ª ed., London, Duckworth, 1985, pp. 51ss.
- <sup>19</sup> Cf. HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*, trad. E. Stein, Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 180-233.
- <sup>20</sup> Cf. MACÍNTYRE, A. *op. cit.*, pp. 128 ss.
- <sup>21</sup> Cf. MACÍNTYRE, A. *op. cit.*, pp. 23 ss.
- <sup>22</sup> Cf. MORANDÉ, P. *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984, p. 28 s., *apud* SCANNONE, J. C. “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad”, in SCANNONE, J. C.; PERINE, M. (compiladores), *Irrupción del pobre y quehacer filosofico. Hacia una nueva racionalidad*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1993, pp. 213-239, aqui p. 217.

- <sup>23</sup> Cf. OLIVETTI, M. "Le problème de la communauté éthique", in: *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/sychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1982, pp. 325-343.
- <sup>24</sup> Sobre isso, ver PERINE, M. "Precisamos de uma nova moral?", *Impulso. Revista de Ciências Sociais*, 7 (14): 77-96, 1994, espec. p. 92 ss.
- <sup>25</sup> Cf. *supra* nota 10.
- <sup>26</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. "Democracia e dignidade humana", *Síntese Nova Fase*, 16, (44): 11-25, set./dez. 1988, espec. 18 ss. Ver também, do mesmo autor, "Democracia e sociedade", *Síntese Nova Fase*, 12, (33): 5-14, jan./abr. 1985.
- <sup>27</sup> Cf. WEIL, E. *Filosofia política*, op. cit., pp. 238 ss.
- <sup>28</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. "Democracia e dignidade humana", op. cit. p. 20.
- <sup>29</sup> Cf. PERINE, M. "Ética e política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas", *Síntese Nova Fase*, 17 (48): 35-46, jan./mar., 1990.
- <sup>30</sup> Cf. *supra*, nota 23.
- <sup>31</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. op. cit. p. 20.
- <sup>32</sup> Cf. KURZ, R. "Totalitarismo econômico", *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 22 de agosto de 1999, p. 9.
- <sup>33</sup> Ver, a respeito, LIMA VAZ, H. C. "A cultura e seus fins", *Síntese Nova Fase*, 19 (57) 149-159, abr./jun. 1992.
- <sup>34</sup> Cf. MACINTYRE, op. cit., pp. 204 ss.
- <sup>35</sup> Sobre isso, ver CAFFARENA, J. G. "El cristianismo y la filosofía moral cristiana", in CAMPS, V. (Ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pp. 282-344.
- <sup>36</sup> Ver a brilhante síntese sobre "A ética cristã antes de Santo Agostinho", em LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*, São Paulo, Edições Loyola, 1999, pp. 165-176. Ver também os capítulos sobre a "Ética agostiniana" (pp. 177-197) e "A Ética medieval: Tomás de Aquino" (pp. 199-240).
- <sup>37</sup> A análise do liberalismo aqui apresentada é extraída de MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. de M. Pimenta Marques, São Paulo, Edições Loyola, 1991, pp. 351-374. Sobre esta obra, ver PERINE, M. "Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre", *Síntese Nova Fase*, 19 (58): 391-412, jul./set. 1992.

<sup>38</sup> Cf. KYMLICKA, W. "Communautarisme", *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, publié sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, pp. 263-270.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>40</sup> Ver WALZER, M. *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell, 1983. Ver também, do mesmo autor, *Da tolerância*, trad. de A. Pisetta, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

<sup>41</sup> Ver as obras acima citadas. Uma brilhante exposição do pensamento de MacIntyre encontra-se na recente obra de CARVALHO, H. B. A. *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*, São Paulo, Unimarco Editora, 1999.

<sup>42</sup> Ver TAYLOR, C. *As fontes do Self. A construção da identidade moderna*, trad. de A. U. Sobral e D. de A. Azevedo, São Paulo, Edições Loyola, 1997.

<sup>43</sup> Ver, por exemplo, FURTADO, C. *Brasil, a construção interrompida*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992; *O capitalismo global*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999; *O longo amanhecer. Reflexões sobre a formação do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999, especialmente o capítulo "Mensagem aos jovens economistas" (pp. 69-102).

<sup>44</sup> Cf. FURTADO, C. *Brasil, a construção interrompida*, op. cit. pp. 76 s. No capítulo "Os novos desafios", de *O capitalismo global*, op. cit., pp. 61-67, Celso Furtado retoma quase literalmente esse texto, mas substitui a expressão "a busca da felicidade" por "a busca do bem-estar coletivo" (p. 65). Prefiro citar a primeira versão, sem qualquer prurido diante da palavra felicidade. Afinal, o que o texto sugere não é mais do que o desafio e a proposta de "viver sem medo de ser feliz".

<sup>45</sup> Cf. MACINTYRE, A. *After virtue*, op. cit., p. 263.

<sup>46</sup> Cf. Id. *Ibid.*

<sup>47</sup> A expressão é de Paul Claudel, in: *Oeuvre Poétique*, Introduction par Stanislas Fumet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 245.

### Referências bibliográficas

ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, E. e GENTILI, P. (Orgs.). *Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1995.

- BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. O Tempo do Mundo*. v. 3. Trad. de T. Costa, revisão de M. Stahel. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- CAFFARENA, J. G. El cristianismo y la filosofía moral cristiana. In: CAMPS, V. (Ed.). *Historia de la ética. 1. De los griegos al renacimiento*. Barcelona : Editorial Crítica, 1988.
- CARVALHO, H. B. A. *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. São Paulo : Unimarco, 1999.
- CLAUDEL, Paul. *Oeuvre Poétique*. Introduction de Stanislas Fumet. Paris : Gallimard, 1957. (Bibliothèque de la Pléiade.)
- FURTADO, C. *Brasil, a construção interrompida*, 3. ed.. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O capitalismo global*, 3. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O longo amanhecer. Reflexões sobre a formação do Brasil*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1999.
- HELLER, A. FEHÉR, F. *A condição política pós-moderna*. Trad. de M. Santarrita. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1998.
- HOBBSAWN, E. *A era dos extremos. O curto século XX – 1914-1991*. Trad. M. Santarrita. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A era do capital – 1848-1875*. 2. ed. Trad. de L. Costa Neto. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*. Trad. E. Stein. Petrópolis : Vozes, 1991.
- KURZ, R. Totalitarismo econômico. Caderno Mais!, *Folha de S. Paulo*, 22 de agosto de 1999, p. 9.

- KYMLICKA, W. Verbete 'Communautarisme'. In: *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, publié sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris : PUF, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. "A cultura e seus fins", *Síntese Nova Fase*, 19 (57): 149-159, abr./jun. 1992.
- \_\_\_\_\_. "Democracia e dignidade humana", *Síntese Nova Fase*, 16, (44): 11-25, set./dez. 1988, espec. 18 ss. Ver também, do mesmo autor:
- \_\_\_\_\_. "Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI", *Síntese Nova Fase*, 25 (80): 19-42, jan./mar. 1998.
- \_\_\_\_\_. "A ética cristã antes de Santo Agostinho", em LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética filosófica 1*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Democracia e sociedade", *Síntese Nova Fase*, 12, (33): 5-14, jan./abr. 1985.
- MACINTYRE, A. *After virtue. A study in Moral Theory*. 2. ed. London : Duckworth, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. de M. Pimenta Marques. São Paulo : Edições Loyola, 1991.
- MORANDÉ, P. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile : s.n., 1984. SCANNONE, J. C. La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad. In: SCANNONE, J. C. e PERINE, M. (compiladores). *Irrupción del pobre y quehacer filosofico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires : Editorial Bonum, 1993.
- MOUSNIER, R. *História Geral das Civilizações. Tomo IV. Os séculos XVI e XVII*. Trad. de V. Ramos e J. Guinsburg. São Paulo : s.n., 1960.
- MUZIO, G. A globalização como estágio de perfeição do paradigma moderno: uma estratégia possível para sobreviver à coerência do processo. In: OLIVEIRA, F. E PAOLI, M. C. (Orgs.). *Os sentidos da*

*democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global*. Petrópolis : Vozes, Fapesp, Nedic, 1999.

OLIVETTI, M. Le problème de la communauté éthique. In: *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/sychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*. Bruxelas : Fac. Univ. Saint-Louis, 1982.

PERINE, M. "A dimensão ética do homem", *Síntese Nova Fase*, 15 (43): 23-37, mai./ago. 1988.

\_\_\_\_\_. "Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana", *Síntese Nova Fase*, 17 (46): 49-70, mai./ago. 1989.

\_\_\_\_\_. "Ética e política: irreducibilidade e interação de relações assimétricas", *Síntese Nova Fase*, 17 (48): 35-46, jan./mar., 1990.

\_\_\_\_\_. "Precisamos de uma nova moral?", *Impulso. Revista de Ciências Sociais*, 7 (14): 77-96, 1994, espec. p. 92 ss.

\_\_\_\_\_. "Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre", *Síntese Nova Fase*, 19 (58): 391-412, jul./set. 1992.

SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

TAYLOR, C. *As fontes do Self. A construção da identidade moderna*. Trad. de A. U. Sobral e D. de A. Azevedo. São Paulo : Edições Loyola, 1997.

WALZER, M. *Da tolerância*. Trad. de A. Pisetta. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*. Oxford : Blackwell, 1983.

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. de M. Perine. São Paulo : Edições Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. *Philosophie morale*. 2. ed. Paris : Vrin, 1969.