



Apresentação do
Brasil

Ronie Aleksandro Teles da Silveira



2^a
Ed.
Revisada e
Atualizada

A apresentação do Hb que proponho não se constitui como uma crítica dessa forma de vida. Com efeito, a crítica exige o amparo em algum ponto de vista exterior ou algum critério independente e essa decididamente não é a situação que pretendo assumir aqui. Pelo contrário, a apresentação que pretendo elaborar exige uma atitude de compreensão e, portanto, de relativa identificação com o modo de vida do brasileiro. Confesso que não é possível adotar essa posição sem algum grau de ternura por esse objeto de estudo. Isso obviamente é facilitado pelo fato de que sou brasileiro desde criancinha. Entretanto, isso também não deve significar que defendo esse modo de vida. A ternura que possibilita a compreensão da especificidade do modo de vida brasileiro não envolve compulsoriamente um entrincheiramento dentro dele, nem uma cegueira para seus eventuais defeitos. Pelo contrário, sem essa ternura inicial não pode haver compreensão e, sem essa, nenhuma compreensão minimamente pertinente pode se mostrar possível. Minha apresentação do Brasil é um contexto geral a partir do qual soluções podem se mostrar ajustadas, mas ela mesma não postula soluções de maneira positiva.



 **editora fi**
www.editorafi.org



Apresentação do
Brasil

Comitê Editorial da



Série
filosofia
brasileira
e latino-americana

Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alexsandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)

Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UNILAB)

Sérgio Schaefer (UNISC)

Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)

Dante Ramaglia (UNCUYO - Argentina)

Yamandú Acosta (UDELAR - Uruguai)

Ronie Alexsandro Teles da Silveira

Apresentação do
Brasil

2ª Edição – Revisada e Atualizada

φ editora fi

Direção editorial: Ronie Aleksandro Teles da Silveira

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia Brasileira e Latino-Americana - 7

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles da

Apresentação do Brasil [recurso eletrônico] / Ronie Aleksandro Teles da Silveira — 2ª Edição -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

343 p.

ISBN - 978-85-5696-339-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia Brasileira, 2. Ensino, 3. Identidade; 4. Latino-americana I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Para Melissa

Sumário

Introdução	11
1.....	23
O Homem Moderno	
2.....	37
A Experiência do <i>Homo brasiliensis</i>	
3.....	69
A Liberdade	
4.....	79
O Paraíso	
5.....	91
Contra o Vórtice Antimatéria da Modernidade	
6.....	97
Estratégias da Blindagem Ontológica	
7.....	103
A Tecnologia Lúdica	
8.....	127
A Vida Cênica	
9.....	143
O Desapego Existencial e o Catolicismo	
10	155
A Potência Semântica	

11	175
<i>Natura brasiliensis</i>	
12.....	187
A Razão Ornamental	
13.....	203
A Educação	
14	219
Moralidade Moderna e Método	
15.....	229
A Sociabilidade	
16.....	257
Desconfiança e Indignação	
17.....	277
Democracia e Tolerância	
18	293
A Cultura da Imolação	
19.....	307
Política e Amor	
20	321
A Violência	
Conclusão.....	331
Referências	335

Introdução

Esse livro se propõe a alterar o ponto de vista a partir do qual temos olhado para o Brasil. Entretanto, a perspectiva que adoto aqui não pode, como qualquer outro ponto de vista, ser considerada verdadeira. Isso porque ela consiste em uma *narrativa* e não em uma *representação* do Brasil que pretende retratá-lo tal como ele realmente é. Nesse sentido, essa narrativa poderá demonstrar sua pertinência enquanto um instrumento para falarmos e pensarmos o país, mas nunca mostrar-se verdadeira. Prefiro dizer, então, que se trata de uma narrativa que *apresenta* o Brasil de um ponto de vista que me parece superior àquele que tradicionalmente temos adotado até agora. Porém, essa superioridade só poderá se mostrar no decorrer da própria narrativa e nos seus eventuais usos futuros para falarmos, pensarmos e agirmos com respeito ao país.

Elaborar uma *apresentação* do Brasil exige, de saída, contornar a dificuldade ligada ao caráter heterogêneo do nosso país. De norte a sul, de leste a oeste, as diferenças regionais na mentalidade parecem tornar qualquer abordagem unitária impossível. É verdade que a configuração da vida de um gaúcho está mais próxima da de um argentino do que daquela que possui um habitante da Amazônia. Também é verdade que os valores básicos de um sertanejo nordestino são muito distintos daqueles que orientam a vida de um carioca.

Entretanto, meu objetivo aqui não é o de promover uma descrição das diferenças, de tal forma que cada indivíduo ou região se sintam bem apresentados por ela. A despeito da diversidade, parece haver um conjunto de elementos que se tornou

culturalmente predominante ao longo desses pouco mais de 500 anos da história do Brasil. Esses valores dão forma a grande parte da vida brasileira, independentemente de que os compreendamos de uma forma positiva ou negativa. Positiva, quando se entende que eles devem ser aceitos e assimilados como parte constituinte de nossa maneira de ser e, ao contrário, negativa, quando se pretende que eles devem ceder terreno a outro conjunto superior de elementos morais. Em ambos os sentidos, esses valores são essenciais nesse momento – embora não sejam permanentes. Tratarei aqui de um conjunto de valores hegemônicos que caracterizam o modo de vida do brasileiro, sem a pretensão de que todos se sintam igualmente bem *apresentados* por eles.

Meu objetivo é ressaltar um núcleo significativo de valores para qualquer tentativa de se lidar com o Brasil de um ponto de vista que se mostre pertinente. Isso requer certamente um elevado grau de abstração das particularidades regionais. Para não se tornar inadequada, essa abstração terá que ser capaz de *apresentar* elementos que permitirão compreender e agir sobre nosso modo de vida. Ou seja, mesmo se constituindo como um tratamento que pode ser equivocadamente entendido como abstrato, uma *apresentação* do Brasil deve ser funcionalmente adequada. Para isso, ela deve ser capaz de apresentar uma figura do país a partir do qual problemas e soluções contextualizadas se tornem possíveis.

De certa maneira, minha pretensão principal é fornecer uma *apresentação* do Brasil que possibilite que os problemas e as soluções possam ser postulados de maneira orgânica. É frequente que se lide com nosso modo de vida sem ter clareza de com o que se lida exatamente. Nesse caso é inevitável que problemas sejam identificados e soluções sejam indicadas de maneira abstrata e descontextualizada. É para contornar essa relativa abstração com relação à maneira como temos lidado com o país que uma *apresentação* do Brasil se faz necessária. A abstração a que me referi não significa exatamente que entendo que há uma compreensão errada do Brasil que precisa ser substituída pelo que

tenho a dizer. A questão me parece mais de falta de articulação entre um conjunto de elementos que se apresenta fragmentado e, em função disso, dificilmente compreensível no seu todo. Daí a necessidade de uma *apresentação* unitária da vida brasileira ou do *Homo Brasiliensis* (Hb).

A proposta de uma compreensão desse tipo não é uma novidade. Oliveira Vianna (1938, p. 45) já postulava algo semelhante quando defendia a necessidade de exercitarmos um conhecimento de nós mesmos já que, com isso “prepararíamos as bases de uma política objectiva e experimental, de uma política orgânica, induzida das condições específicas da nossa estrutura social e da nossa mentalidade colectiva”. Com efeito, esse tipo de *apresentação* do Brasil nos permite contornar dificuldades como aquelas oriundas de certa tendência à “imitação systematica das instituições européas” (idem, p. 45). Embora a posição de Vianna seja fortemente marcada pela crença no potencial de uma “política científica”, com a qual não estou de acordo, adoto aqui o mesmo tipo de impulso inicial ligado à necessidade de soluções contextuais para os problemas brasileiros. Acredito que muita energia tem sido gasta com a proposição de projetos que não possuem nenhuma conexão com o universo de possibilidades fornecido pelas condições brasileiras.

Portanto, o Hb será meu objeto de atenção aqui justamente por se apresentar como um gênero independente que não se confunde com as espécies subordinadas ou com os demais gêneros próximos. Ele é um tipo teórico que talvez não se iguale a nenhum brasileiro, mas que poderá fornecer certa unidade à imagem que fazemos de nós mesmos.

Um segundo aspecto que julgo importante destacar logo de saída é que a *apresentação* do Hb que proponho não se constitui como uma *crítica* dessa forma de vida. Com efeito, a crítica exige o amparo em algum ponto de vista exterior ou algum critério independente e essa decididamente não é a situação que pretendo assumir aqui. Pelo contrário, a *apresentação* que pretendo elaborar

exige uma atitude de compreensão e, portanto, de relativa identificação com o modo de vida do brasileiro. Confesso que não é possível adotar essa posição sem algum grau de ternura por esse objeto de estudo. Isso obviamente é facilitado pelo fato de que sou brasileiro desde criancinha. Entretanto, isso também não deve significar que *defendo* esse modo de vida. A ternura que possibilita a compreensão da especificidade do modo de vida brasileiro não envolve compulsoriamente um entrincheiramento dentro dele, nem uma cegueira para seus eventuais defeitos. Pelo contrário, sem essa ternura inicial não pode haver compreensão e, sem essa, nenhuma compreensão minimamente pertinente pode se mostrar possível. Minha *apresentação* do Brasil é um contexto geral a partir do qual soluções podem se mostrar ajustadas, mas ela mesma não postula soluções de maneira positiva.

Essa metodologia compreensiva e terna, por assim dizer, permite evitar um tipo de exercício intelectual que considero ser de baixa eficácia. Esse exercício é aquele que indica o que está errado e o que é essencialmente falso em uma forma de vida. Entendo que essa atitude crítica é uma trivialidade intelectual, na medida em que tudo que existe pode exibir uma face feia, dependendo apenas do grau de pessimismo do próprio investigador. O difícil é, de fato, o otimismo – aquela postura que consegue desenvolver uma relativa compreensão da maneira como se pensa e se sente a partir da perspectiva daquilo que se analisa.

O pessimismo flui naturalmente quando tentamos compreender o Brasil por meio de nossas categorias oriundas de uma matriz filosófica ocidental. O simples fato de termos sido educados nesse contexto deve tornar nossa apreciação suspeita na medida em que ela se identifica com o olhar de um estrangeiro que, quando avalia, reafirma seus próprios pressupostos. A adoção do otimismo permite identificar em que medida nós intelectuais somos, ainda hoje, estrangeiros ocidentais tentando avaliar o Brasil.

Então, meu ponto de partida metodológico é claramente o de simpatia pelo Brasil, embora isso não deva me cegar para as peculiaridades negativas do seu modo de vida. Em outras palavras, não creio que tudo o que somos é bom porque é o que somos. Não penso que tudo o que é nacional deve ser enaltecido porque é brasileiro. Isso também não significa adotar uma postura imobilista e meramente descritiva com relação ao país. Esta *apresentação* é um passo inicial e necessário que poderá engendrar proposições contextuais para futuras alterações no nosso modo de vida. Ela não pode ser identificada como a solução final para nada nem como a conclusão de um tipo de exercício intelectual sobre o Brasil. Observe que não tenho interesse em substituir a crítica pela condescendência porque, afinal, sou brasileiro. Pretendo, isso sim, substituir o olhar estrangeiro por um olhar interior e mais afeito ao que tem nos constituído.

Assim, a ternura metodológica é um artifício que deve permitir uma melhor compreensão do Brasil, segundo seus próprios termos, mas que não deve ser concluído com o enaltecimento de tudo o que é nosso. Isso seria substituir a tautologia da crítica exterior pela tautologia da autocondescendência interior. Voltarei a esse assunto adiante em um momento mais adequado.

Não me parece pertinente submeter formas de vida, isto é, conteúdos que possuem efetividade cultural e que são objetos de crenças por parte das pessoas à crítica intelectual. A própria vigência dessas formas de vida torna esse exercício inútil porque, em último caso, elas não exigiram nenhum tipo de defesa ou de fundamentação última para existirem. A filosofia entendeu, por algum tempo, que o procedimento crítico seria universalmente necessário, porém a verdade é que o que foi um dia necessário para a filosofia nunca o foi para o restante da cultura. E mesmo um eventual acordo sobre a necessidade dessa crítica em algum momento histórico particular, não garante que ela seja sempre bem vinda.

Uma forma de vida, enquanto uma manifestação cultural, não exige fundamentação filosófica senão como um exercício tardio do qual sua existência de fato nunca dependeu. Então, a crítica filosófica a formas de vida em geral consiste em uma manifestação de arrogância intelectual, que se julga universalmente necessária e que só admite a validade de algo que passou pelo seu próprio crivo. Ela só pode ser entendida como a tentativa de autoelevação da filosofia à altura que ela própria se coloca e é tão risível quanto a conhecida história em que o Barão de Münchhausen se levanta pelos cabelos.

Se em algumas passagens o leitor tiver a sensação de que *defendo* ou que *critico* o Brasil, esse não é meu objetivo. Nesse caso, trata-se simplesmente de falta de recursos linguísticos adequados de minha parte. Essa sensação pode ser despertada pela dificuldade em exercer integralmente a ternura metodológica que me permita construir a lógica interna de minha narrativa sem ser condescendente.

Entenda que caminho no fio da navalha e que, além disso, não sou mesmo um bom equilibrista. Minha situação é delicada porque sou um filósofo brasileiro. Como filósofo tendo a me afastar e ver as coisas daquele ponto de vista distanciado que conformou a filosofia Ocidental em grande parte de sua história. Como brasileiro compartilho da maneira de viver dos meus compatriotas e ainda torço para que as coisas funcionem bem por aqui. Entre próximo e distante, entre inserido organicamente na vida do Brasil e flutuando sobre o país, caminho na lâmina afiada de uma navalha.

Mesmo pretendendo obter uma compreensão do modo de vida predominante no Brasil, alguns elementos de contraste são necessários para efeitos de clareza da exposição. O parâmetro comparativo que vou utilizar será o do homem moderno ocidental - para alguns um resultado da criação dos Estados Modernos na Europa, para outros um produto da Reforma Protestante e de certos movimentos de reformismo católico ou, de acordo com um

terceiro modo de entendê-lo, um elemento que se tornou predominante com a adoção do modo de vida burguês e do sistema capitalista de produção.

Essa estratégia comparativa visa somente a tornar mais nítido o que é próprio ao Hb e não envolve uma intenção crítica. Ou seja, não adoto essa comparação com a modernidade europeia para indicar o que nos falta e aquilo que nos seria necessário para também nos tornarmos modernos, logo críticos (GOMES, 1977). Utilizo a modernidade somente como um parâmetro pedagógico, sem com isso pretender indicá-lo como um ponto de convergência para o qual deveríamos nos mover, como se se tratasse de nosso destino histórico. Observe que o critério da modernidade é utilizado explicita ou implicitamente por grande número de intelectuais profissionais – um tipo moderno por definição – nas análises sobre o Brasil. Daí novamente aquela sensação de estarmos diante de uma das aventuras do Barão de Münchhausen, na medida em que se projeta um tipo de narrativa contada do ponto de vista moderno que visa a identificar o que não é moderno naquilo que se analisa. Sabemos que esse tipo de narrativa é sempre finalizado com a indicação do que necessitamos fazer para nos tornarmos plenamente modernos. Ao seu final sempre nos tornamos conscientes de nossa própria inferioridade e de nossa profunda carência de modernidade – algo que já foi afirmado pela situação intelectual crítica de onde se partiu.

Tentei elaborar as comparações com o homem moderno visando apenas a obter maior clareza daquilo que nos é próprio. Portanto, essas comparações não devem ser entendidas como avaliações. Isto é, elas são utilizadas aqui para ressaltar as diferenças e não para promover algum tipo de hierarquia entre a modernidade e a brasilidade.

Assim, o leitor perceberá que lido com dois personagens: o Hb e o homem moderno. Mas, de fato, eles não se apresentam historicamente como dois elementos antagônicos. Com a colonização do Brasil pelos europeus, o homem moderno entrou

em contato com duas formas de vida distintas: o indígena autóctone e o africano extraditado à força pela pirataria internacional do tráfico. Desse encontro, regido fundamentalmente por atos históricos de violência, emergiu a forma de vida que denomino de Hb.

Entretanto, isso não significa que ocorreu uma espécie de combinação de forças composta pelos três elementos que resultou em um quarto elemento sintético: o brasileiro. Do ponto de vista dos valores é inegável reconhecer que o homem moderno europeu compôs a equação, colaborando em alguma medida para ela que não julgo possível determinar aqui. Assim, não tenho interesse em estudar a *gênese* do Hb a partir de seus elementos constituintes, mas apenas o de expor uma configuração de vida que pode se mostrar útil para os brasileiros na medida em que a *apresento* para si mesma.

Ainda com respeito à comparação entre o homem moderno e o Hb, é importante perceber que o primeiro se constitui como um elemento histórico cuja força latente não cessa de interferir na configuração dos valores brasileiros. Isto é, não apenas ele já colonizou o país, cedendo valores para a configuração do Hb, como atua permanentemente sobre ela. A modernidade é, portanto, uma personagem de minha narrativa que desempenha um papel parcial de contraponto ao Brasil.

Então minha *apresentação* corre um risco adicional, talvez ainda mais grave do que as dificuldades que já indiquei: a de funcionar como uma fotografia estática de um processo dinâmico de interação entre os três elementos constitutivos da brasilidade. Isto é, acredito que o processo de interação de valores indígenas, africanos e europeus ainda não chegou a um termo final. Essa constatação não deve se apresentar como uma novidade para quem está habituado a considerar a natureza dos processos humanos. Mas isso contraria minha disposição habitual em relatar tais processos como tendo gerado conclusões ou resultados que busco descrever, da melhor maneira possível, como cristalizados.

Observe, assim, que meu propósito é arriscado em mais esse aspecto: o da própria mutabilidade do objeto com o qual tento lidar. Então, o Hb é um tipo ideal que ainda não se encontra consolidado em alguma ontologia definitiva – porque isso contraria sua processualidade. Mas isso não implica a impossibilidade de *apresentá-lo* – desde que isso se faça sob tal consideração de prudência. Para desembaraçar essa questão, eu poderia lançar mão da feliz expressão de Corbisier (1960, p. 58): seria o caso de reconhecer que o Hb é a descrição do "que estamos sendo" ou, pelo menos, do que temos sido até o momento. Assim, o Brasil que apresento não seria nem um ponto de chegada, nem um ponto de partida. Ele seria uma configuração mutável, um momento relativamente distinguível em um processo em andamento, uma "cristalização provisória" (idem, p. 101). Não suponho aqui, portanto, nenhuma "rocha viva" ou "essência da brasilidade" (AMARAL, 1938, p. 211) que possa ser a referência para esse livro.

Adotar essa posição equivaleria a adotar uma perspectiva realista com relação ao significado dessa *apresentação* do Brasil. Isto é, isso equivaleria a exigir que ela se apresente como uma *representação* apropriada de uma realidade exterior. Não adoto essa posição aqui e, portanto, não pretendo que a *apresentação* do Brasil seja compreendida como um resumo fidedigno de uma realidade nacional muito mais complexa. Também não reivindico a necessidade de que esta *apresentação* da brasilidade reconheça a *historicidade* essencial da vida nacional, de tal forma que se torne necessário evitar as conotações substancialistas que toda *representação* parece possuir. Historicidade não é o mesmo que mutabilidade.

Como o leitor poderá verificar, uma das teses desse livro afirma que a forma de vida brasileira não opera sob o registro histórico, típico da modernidade. Nesse sentido, julgo que as explicações históricas de como chegamos ao Brasil de hoje não só não acrescentam nada de importante à nossa autocompreensão, como se constituem como uma forma não adequada de pensar o

país. Se faço efetiva questão de uma *apresentação* do Brasil segundo seus próprios termos, em função de "que [ele] não se enquadra nos esquemas conceituais elaborados para explicar outro contextos" (RIBEIRO, 1995, p. 247), tenho que reconhecer que o próprio esquema conceitual da história não pode ser aplicado aqui. A historicidade dos eventos é uma criação moderna do século XIX e não me parece apropriado importar tal esquema de compreensão para uma *apresentação* do Hb já que, como se verá adiante, ela não possui um vínculo interior com o Brasil.

Ressalto, então, que o que o leitor tem em mãos é somente uma *apresentação* do Hb que não reivindica ser adequado à própria realidade exterior da brasilidade, nem mesmo faz justiça à sua suposta historicidade. Trata-se de uma narrativa possível porque ela não requer uma adequação empírica entre o que se *apresenta* e o que se supõe existir. Como o meu leitor poderá, então, estar convicto de que ela é adequada sem envolver esse sentido realista da correspondência de todas as representações com um mundo exterior? Bem, ela só poderá ser adequada se puder mostrar-se pertinente ou funcionalmente adequada em algum sentido. Algumas dessas possibilidades operacionais serão sumariamente indicadas ao longo dessa *apresentação*, mas elas não se constituem como propostas positivas de soluções para problemas brasileiros. Espero que esta *apresentação* possa se mostrar útil como plataforma para futuras soluções de problemas que tentamos resolver hoje, de maneira claramente infrutífera e de um ponto de vista moderno totalmente inadequado.

Uma compreensão da brasilidade pode propiciar um entendimento contextualizado das soluções - a *política orgânica* de Oliveira Vianna (1938) - que se propõem a alterar nosso modo de vida. Obviamente, cabe ao leitor decidir se minha *apresentação* do modo de vida do Hb produz uma compreensão útil dos problemas brasileiros e sugere a direção de soluções mais pertinentes do que as que têm sido propostas. Portanto, essa é uma questão que envolve o resultado da *apresentação* e não pode ser inteiramente

resolvido logicamente no interior do próprio texto. Observe apenas que não solicito aquela correspondência realista entre o texto e uma realidade brasileira exterior. Então minha *apresentação* da vida nacional é uma narrativa cuja pertinência somente se mostrará caso ela puder se tornar utilizável no futuro. Por isso mesmo não se deve procurar identificar alguma correspondência entre minha *apresentação* e as pessoas empíricas que vivem no Brasil.

O Hb está sujeito a forças atuantes, incluindo aquelas que já o influenciaram no passado, como é o caso do homem moderno. Nesse sentido, ele está em constante contato com as forças hegemônicas da cultura contemporânea – resultado do processo constante de expansão da modernidade ocidental. Portanto, as comparações com o homem moderno não servem apenas como esclarecedoras das peculiaridades do brasileiro. Elas funcionam também, em alguma medida, como descrições de um ambiente ao qual o Hb está exposto quando visto de uma perspectiva planetária. Isso decorre justamente da percepção de que aquilo que nos constitui é o resultado parcial de forças exteriores que se tornaram e se tornam interiores, constituindo um processo permanente de alterações entre essas duas dimensões.

Gostaria de frisar também que a modernidade é não apenas um componente genético do Hb como também um elemento que influencia permanentemente essa configuração. Exatamente por isso ela me parece o melhor elemento comparativo para destacar as características do brasileiro e, ao mesmo tempo, apresentar aspectos do ambiente hegemônico internacional no qual ele se encontra inserido e com o qual terá de lidar cada vez mais. Dessa maneira, a modernidade é não apenas um componente genético da brasilidade, como também uma força cultural externa ainda atuante sobre ela.

Devo a muitas pessoas e de formas diferentes algum grau de contribuição nesse trabalho. Aspectos da vida no Brasil me foram oferecidas pelas várias situações que experimentei vivendo aqui.

Portanto, em alguma medida difícil de ser precisada, toda convivência me possibilitou obter alguma percepção daquilo que pretendo *apresentar*. Sendo tão difusas essas contribuições, me permito ser evasivo nos agradecimentos a muitos e limitá-los injustamente a poucos.

Do ponto de vista da convivência e da experiência da brasilidade, devo muito a mineiros, goianos, gaúchos, baianos e cearenses. Agradeço a Cleudia Antonia Barbosa da Silva, Luís Claudio de Freitas e Paulo Ghiraldelli Jr. por haverem me propiciado experiências fundamentais que tornaram relevante o tipo de investigação que tento realizar aqui. Também agradeço a Sérgio Schaefer, Aldir Carvalho Araújo e José Crisóstomo de Souza pelo mesmo motivo e por haverem realizado uma leitura prévia dos originais desse livro com a costumeira generosidade e imparcialidade de amigos. Talvez em uma medida que nenhum de nós possa estar claramente consciente, discussões, intercâmbio de ideias e, principalmente, as suas atitudes como professores, intelectuais e seres humanos me permitiram adotar a postura necessária para elaborar esse livro. Agradeço também aos estudantes do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri, do semestre letivo 2014/1, a oportunidade de ter discutido com eles vários dos assuntos contidos nessa *apresentação*. Evidentemente, isso não significa que eles são responsáveis em alguma medida por quaisquer dos muitos equívocos que estou pronto para cometer.

O Homem Moderno

O *Homo brasiliensis* (Hb) é um ser natural. Essa naturalidade deve ser compreendida aqui como uma indisposição antropológica para se constituir como um sujeito. Um sujeito é um homem que se construiu pela autoimposição de uma intencionalidade. Para efeitos de comparação, note que o sujeito moderno ocidental, o cidadão dos Estados europeus, é um homem artificial. Ele é artificial porque é o resultado de um ordenamento de disposições que, na falta de uma melhor perspectiva histórica, chamo de *naturais*. Tais disposições certamente não são naturais no sentido de constituírem uma natureza humana ou uma essência petrificada, a partir da qual teria se iniciado um processo posterior que resultou no sujeito moderno. Elas constituem apenas uma etapa particular de um processo histórico diversificado a partir da qual a modernidade toma impulso.

A sujeição diante de uma autoridade externa parece ter sido a experiência decisiva para a constituição da artificialidade do sujeito moderno. A passagem da condição de cavaleiro medieval desimpedido e senhor de si para a de um cortesão inteiramente a mercê de um rei, descrita por Elias (2011), corresponde a essa experiência histórica. Em um segundo momento, se produziu a internalização dessa autoridade real e se estabeleceu o desencadeamento do processo de ordenamento interior do sujeito – ou de constituição da subjetividade propriamente dita. Assim, se criou uma hierarquia interior em que se colocou em questão a necessidade do homem colonizar a si mesmo, produzir-se através

da unificação da diversidade psicológica *natural* sob a autoridade de um princípio regulador superior.

O homem moderno desencadeou um processo de unificação de suas disposições *naturais*, de tal maneira que dentro dele se estabeleceu um jogo de forças entre um princípio superior e um múltiplo apetitivo e emocional que deveria ser submetido e controlado. De certa forma, a subjetivação consistiu na internalização do conflito entre um poder central e a dispersão geográfica e política que precisava ser reunida para se constituir o Estado moderno europeu.

O sujeito encontra-se, no momento de sua constituição, em uma situação de ordenamento gradativo e de unificação do múltiplo disperso a partir da perspectiva de uma intencionalidade que é revestida de alguma forma de superioridade moral. Isso torna evidente que, do ponto de vista moderno, “o que imprime unidade e coerência à conduta humana é a sua subordinação a um fim, sua referência a um ideal que dirige nossos gestos e do qual nos procuramos aproximar por meio deles” (CORBISIER, 1991, p. 116). O sujeito é, basicamente, um ordenador de si mesmo, um homem que se constitui à medida que exerce seu poder de unificação sobre suas disposições *naturais* dispersas e fragmentadas. Daí aquele caráter artificial, a que fiz referência antes, oriundo do fato de que o sujeito vem a se produzir como um conjunto ordenado de elementos subjulgados por uma unidade superior. Ele é o resultado do seu próprio ordenamento interior. O sujeito é um ser que se produz a si próprio. Faz sentido, portanto, a afirmação de que “O Antigo Regime chama-se diversidade” (LADURIE, 2002, p. 65) porque isso evidencia sua diferença com respeito ao espírito unificador da modernidade.

Para se tornar um sujeito no sentido pleno, o homem se sujeita – mas, mais importante ainda, ele se sujeita a si próprio, na medida em que o impulso que gera a disposição para a unificação de suas disposições *naturais* atua no seu interior. O lance histórico decisivo aqui foi o da internalização da autoridade e a instituição de

uma hierarquia dentro do indivíduo que permitiu que esse processo de subjetivação fosse deflagrado.

A coerção exterior parece ter desempenhado um papel importante como uma experiência inicial de sujeição, mas esta última não se realizou plenamente senão quando adotou a forma de uma intencionalidade, uma disposição interna para subordinar a totalidade do homem *natural* a um valor superior projetado. Sem tal componente interior, essa coerção não passaria de uma força exterior sem efetividade psicológica e cultural – uma força política sem substância psicológica e, portanto, sem eficácia para dar forma definitiva e profunda ao sujeito.

Essa limitação da força foi percebida por Nabuco (1975, p. 952): “o princípio da autoridade não pode viver somente de força material”. Sem a respectiva internalização, ela agiria como um poder coercitivo, cuja eficácia dependeria sempre da presença e da ação da força física sobre o homem. Quando essa força perdesse potência ou se mostrasse ausente, em função de sua própria materialidade, seu efeito diminuiria na mesma proporção e tudo retornaria ao ponto inicial - como ocorre quando uma represa se rompe e o rio retoma seu curso *natural*. Com a eliminação da barreira física, tudo tenderia a retomar à situação original já que não se produziram alterações interiores. Isto é, não se produziriam alterações profundas. Nesse sentido, dizemos comumente que somente as mudanças interiores são autênticas, porque somente elas geram resultados definitivos.

Foi a internalização da coerção que permitiu a constituição de uma força latente, uma fonte psicológica de constrangimento permanente e uniforme que, como tal, não possui as limitações materiais típicas da força física. Só uma força interior pode se estender livremente a todas as dimensões do mundo da cultura e do espírito. Foi esse processo que produziu efeitos sobre uma vasta região interior: o palco da domesticação do sujeito por ele mesmo. É o ordenamento e a unificação dessa vasta região interior que

propicia as condições decisivas para o desenrolar do processo de constituição da subjetividade.

Assim, o sujeito moderno resulta de um processo de unificação da multiplicidade psicológica *natural*. Essa tendência à síntese é o resultado de um princípio que se impõe gradativamente a todas as dimensões da vida individual – incluindo o comportamento. A consistência entre o princípio ordenador e esse múltiplo *natural* é a meta final e, na medida em que avança, ela resulta no estabelecimento de uma personalidade disciplinada e homogênea – um caráter.

Se considerarmos a totalidade da vida do sujeito, ela é regida pela necessidade de não permitir a exceção ou a contradição interna e exibir um alto grau de consistência interior. O disciplinamento e o enrijecimento de traços da personalidade são uma meta que se busca permanentemente, como um ajuste definitivo entre os elementos díspares que se atritam dentro dela. O sujeito moderno é, portanto, o resultado de uma espécie de tecnologia disciplinar, um ciborgue constituído de elementos distintos, mas perfeitamente ordenados e subordinados a um princípio superior dotado de autoridade. A realização plena da subjetividade exige, portanto, um reino interior plenamente consistente consigo mesmo, uma unidade produzida pela subjugação persistente da diversidade *natural*. O sujeito sofre, portanto, de uma "febre aguda de retidão" (IBSEN, 1993, p. 284).

Em função da exigência de se chegar à consistência plena, o sujeito entende que um evento traumático ocorrido no passado, por exemplo, deve ser explicitamente incorporado à sua vida. Isso porque tal evento não pode se apresentar como uma ilha à parte na paisagem psicológica, como um princípio distinto e não subordinado, como um outro dentro de si – senão continuará sendo traumático, isto é, não subordinado ao sujeito. Faz parte da lógica da instituição do sujeito moderno incorporar a diferença interior e ordená-la sob um mesmo princípio. Dessa maneira, ele não desenvolve repositórios psicológicos incomunicáveis e

fragmentados, a menos que se deixe tornar um sujeito patológico e fracionado.

É sintomático dessa lógica de unificação e ordenamento moderno que a fragmentação e a existência paralela de extratos psicológicos independentes tenham que ser eliminadas para que a normalidade psíquica e a plena consistência do sujeito consigo mesmo sejam obtidas. Tudo no sujeito deve se subordinar à unidade imposta pelo sujeito. Aquela vasta paisagem interior, diversificada e de relevo acidentado, deve ser submetida a um poder central interior que constrói uma perspectiva panorâmica e ordenada da totalidade. Uma única ordem deve se sobrepor a todos a variedade da vida individual. A normalidade ou a saúde psíquica se identificam com a plena subjetivação do indivíduo. O sujeito "experimenta o ser como provocação, como projeto, experimenta cada estado existencial como uma restrição que tem de ser superada, transformada noutra" (MARCUSE, 1968, p. 107) e devidamente incorporada a si.

A persistência da independência de algum extrato particular configura-se como uma limitação do processo de ordenamento e, portanto, é compreendido como a evidência da fragilidade da vontade do sujeito. Essa debilidade moral, esse defeito aos olhos do processo modernizador, pode ser constatada quando o sujeito não é capaz de subjugar inteiramente seu comportamento, de tal maneira que suas ações não reflitam adequadamente um princípio superior intentado. Nesse caso, há uma inconsistência interna, uma falta de integridade, uma fratura no processo de plena sujeição do homem a si. Essa fragilidade da vontade do homem moderno é uma deficiência moral grave, porque inviabiliza a sua plena realização como um sujeito.

O homem que não dá a si próprio a plena feição de um sujeito subordinado à sua vontade, um homem que não obtém autonomia plena e é vitimado por circunstâncias alienígenas, mesmo que interiores, é um sujeito moralmente inferior. Essa falta de integridade ameaça deixar pela metade o processo de

subjetivação e fomentar a dissolução do reino interior do indivíduo. Por isso a modernidade exige *integridade* moral e unificação da multiplicidade subjetiva. Ela é dirigida por uma compulsão pela unidade e pela consistência em todas as dimensões da vida. Não é outro o motivo pelo qual alcoolistas e fumantes são considerados patológicos. Eles são vítimas impotentes de uma interferência que impede que consigam fazer de si mesmos o que desejam. Para isso, se supõe que ninguém em sã consciência pode pretender ser alcoolista ou fumante.

A valorização da plena consistência interna do agente define um ideal de vida humana a ser alcançado. Nele se prioriza justamente a conexão de uma multiplicidade vivida sob um princípio ordenador. Essa capacidade de dar um sentido único à existência variada e se impor uma disciplina é uma virtude tipicamente moderna. No plano da ação, o agente deve expressar, todo o tempo e em várias circunstâncias diferentes, o mesmo princípio, a mesma disposição interna. Isto é, sua vontade deve exercer uma força constante sobre as suas disposições *naturais* e deve deixar transparecer o pleno domínio do elemento superior sobre a totalidade do comportamento. O sujeito deve se mostrar inabalável como um asceta que "tenta dominar o que é animal e perverso" em si mesmo por meio de uma ação que transforma o mundo – configurando aquilo que Weber (2010, p. 52) denominou de “ascetismo intramundano”.

A perseverança da vontade é a expressão moral da necessidade de consistência lógica e narrativa existentes no processo de sujeição. Ela deve se opor aos extratos particulares, às disposições *naturais*, como uma força latente sempre alerta e em constante atividade de supervisão e unificação do múltiplo eventualmente rebelde. Somente a interiorização psicológica de um princípio superior poderia ter colocado em operação um mecanismo com tamanha capacidade de exercício de força e de domínio sobre o homem. A mera coerção exterior, por si só e sem gerar consequências interiores, jamais seria capaz de implantar um

mecanismo tão potente dentro de cada indivíduo, de tal forma a tornar compulsória a subjetivação.

Numa passagem muito eloquente, Jung (2001) explica como sua experiência na África terminou obrigando-o, após certa relutância, ao uso da violência física contra os nativos. Isso se tornou necessário porque, segundo ele, não havia outra forma de mobilizar uma vontade que não possuía a menor disposição interna para a ordem. O comportamento dos nativos não era, nesse caso, determinado a partir do seu interior e por isso ele exibia uma feição errática, assimétrica e incompreensível aos olhos de um europeu. O chicote de pele de rinoceronte, usado por Jung para mobilizar o comportamento dos nativos, certamente é um substituto dessa disposição da vontade moderna para a persistência - inexistente no nativo, mas requerida pelo colonizador moderno.

A modernização ou colonização é um processo que pode implicar a violência como um substituto para a falta de disposição interior do nativo para a disciplina e a autocontenção. *Pode implicar* é uma expressão que não significa que entendo que a violência seja necessária como mecanismo modernizador, mas apenas que é possível entender a modernização como um processo de controle de disposições *naturais*, seja por meio do mecanismo interno, seja pela força exterior - que certamente não exhibe a mesma eficácia daquele. Não se trata aqui de algum suposto direito do homem moderno em usar de violência contra nativos não modernos, mas da possibilidade de seu aparecimento na relação colonial em função da lógica específica do processo de modernização. Nesse sentido, podemos compreender como a violência surge quase que espontaneamente nos processos de modernização, já que se trata de instalar disposições interiores nos indivíduos de modo a produzir subjetividades de maneira compulsória. A violência sempre está presente, de uma maneira ou de outra, em qualquer processo de modernização.

Como illustrei antes, a força não desempenha a mesma função que a compulsão interna e nem se estende a uma paisagem tão vasta quanto esta. Ela pode funcionar externamente ou somente quando e na medida em que o chicote for eficiente contra o nativo. Assim que o braço relaxar a pressão - já que ela não pode ser exercida indefinidamente e por toda a parte, nem mesmo nos piores regimes de uso exclusivo da força - a energia externa perderá a eficácia e o processo que tenta ordenar o sujeito a partir de fora perderá o impulso. Por isso, a modernização forçada do exterior, o uso exclusivo da violência física, tem produzido resultados tão pífios como estratégias de modernização. Os dispositivos interiores de ordenamento, capazes de mobilizar o homem a partir de dentro, são certamente mais promissores quando se tenta chegar aos resultados intentados pelo processo de modernização.

A narrativa mais expressiva relativa ao sujeito moderno é, portanto, a descrição do seu embate interior para chegar a dar a si uma feição completa e derivada de um princípio superior autoimposto. Seu mecanismo essencial se revela como o desdobramento da necessidade de forjar uma unidade, produzir a consistência por meio da perseverança - porque o sujeito só obtém plena consistência interior através de um longo processo de ordenamento interno e externo. O sujeito moderno realiza-se como expressão de um projeto de disciplinamento e busca de integridade. Ele se torna um sujeito pela vigilância constante que exerce sobre si com o intuito de verificar se algum de seus elementos funciona de maneira fragmentada ou tende a se separar dele. Para o exercício dessa vigilância permanente é essencial que se instaure no indivíduo um impulso para a ordem. É ele que desencadeia o processo de unificação ou de subjetivação. Sem a atuação desse impulso não haveria sujeito.

Para o homem moderno essa narrativa é essencial para sua existência, de tal forma que ele apenas pode saber quem é por meio da história de seu desenvolvimento pessoal. Sem uma

narrativa do processo de unificação, é a própria unidade do sujeito que é perdida ou que não chega à sua plena autoconsciência. Assim, a compreensão que ele possui de si mesmo tem necessariamente uma dimensão temporal expressa sob a forma de uma narrativa que agrega os eventos sob um mesmo núcleo significante. Cada episódio particular da vida diz algo de significativo apenas porque é parte constituinte da narrativa que o sujeito pode apreender como sua autoconsciência (TAYLOR, 2001). Um evento isolado, um fragmento não possui nada de relevante, a menos que seja incorporado como elemento de uma narrativa geral constituinte da vida de um sujeito. Em si mesmo esse elemento particular nada significa e, como tal, se apresenta como aquilo que deve ceder terreno diante da narrativa do sujeito, perdendo sua independência e seu sentido particular em função de um sentido geral subordinador. O sentido relevante é oriundo de uma narrativa geral de constituição de si mesmo, do embate consigo para se tornar um sujeito pleno no enfrentamento de suas disposições *naturais*.

A memória é uma função de primeira ordem do sujeito porque é ela que permite ordenar os eventos particulares dentro de uma mesma moldura e fornecer a cada um deles um peso relativo dentro do conjunto. A psicologia cognitiva identificou alguns *erros* que fazem parte do funcionamento normal da memória humana. Ao contrário do que se crê normalmente, a memória não reproduz as nossas experiências tal como elas ocorrem no mundo exterior. Um desses pecados funcionais crônicos da memória consiste no erro em produzir uma narrativa enviesada dos acontecimentos passados. O viés, nesse caso, é o que gera uma narrativa altamente consistente, a despeito do caráter empírico fragmentário de grande parte de nossa vida concreta (SCHACTER, 2001). Ou seja, a narrativa criada pela memória tenta articular os eventos de tal maneira que eles façam sentido como etapas de um controle intencional pleno e consciente por parte do sujeito. Ela produz uma narrativa coesa, a despeito do acaso e até da falta de controle

efetivo dos acontecimentos. Ela fornece uma narrativa linear do nosso passado dando a impressão de que somos os únicos responsáveis por tudo o que nos aconteceu. Essa narrativa produz a sensação de que sempre estivemos no controle de nossa vida e que nossas escolhas são plenamente consistentes com um planejamento já existente na ocasião em que as realizamos.

La Rochefoucauld já suspeitava desse artifício *ad hoc* quando dizia que "Se bem que os homens se gabem de suas grandes ações, estas não são, muitas vezes, o resultado de um grande desígnio, mas o produto do acaso" (1939, p. 20). A noção de que há um sujeito e uma vontade que são capazes de ordenar a própria vida e impor uma ordem aos eventos que acontecem é um elemento essencial da vida moderna. Por isso, é que "A fraqueza é o único defeito que não se pode corrigir" (idem, p. 30). Da mesma forma, a virtude será compreendida como a necessidade de tomar os elementos com o propósito de "uni-los e ligá-los, para que nunca apareçam separados" (idem, p. 98).

Aquele erro da memória, aquele viés sistemático em direção à consistência, permite perceber a necessidade experimentada pelo sujeito moderno em produzir uma consciência superior de si mesmo que impeça o fracionamento e a desarticulação das partes de sua vida. Esse viés da narrativa autobiográfica propicia que o passado adquira o aspecto de uma história uniformemente guiada por decisões autônomas e conscientes de um sujeito sempre vigilante. Ela revela um sujeito plenamente consciente e um agente altamente eficiente com respeito ao exercício do controle sobre a totalidade de sua vida.

Entendo que esse viés da memória é o sinal da necessidade de controle exercido pelos valores modernos infiltrado dentro das funções cognitivas mais básicas do homem. Ele pode ilustrar o quanto a modernidade se internalizou, de tal forma que não parece mais possível separar o que é um homem submetido a tais valores e o que é a própria modernidade. Aquilo de que o homem moderno se lembra como sendo sua vida progressa é uma narrativa gerada

pela eficácia psicológica da modernidade e não algo de que ele consiga se lembrar por si mesmo. Portanto, não há como separar no sujeito o que é o homem e o efeito que sobre ele exerceu a compulsão moderna pela ordem e pelo controle. Os dois se tornaram um só, de tal forma que faz pouco sentido tentar captar o que seria o homem *natural* antes do evento da modernidade.

Podemos ter uma vaga noção do que seria esse estado *natural* do homem acompanhando alguns exemplos históricos de incivilidade fornecidos por Elias (2011, p. 130) e retirados de manuais de boas maneiras dos séculos XVI e XVII:

É indelicado cumprimentar alguém que esteja urinando ou defecando..

(p. 130, retirado do *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo)

Além do mais, não fica bem a um homem decoroso e honrado preparar-se para se aliviar na presença de outras pessoas, nem erguer as roupas, depois, na presença delas.

(p. 131, retirado do *Galateo*, de Della Casa)

Que ninguém, quem quer que possa ser, antes, durante ou após as refeições, cedo ou tarde, suje as escadas, corredores ou armários com urina ou outras sujeiras, mas que vá para os locais prescritos e convenientes para se aliviar. (p. 132, retirado dos *Regulamentos da Corte* de Wernigerode).

O cheiro do lodaçal é horrível, Paris é um lugar horroroso. As ruas cheiram tão mal que não se pode sair de casa. O calor extremo está provocando o apodrecimento de grande quantidade de carne e peixe, e isto, juntamente com a multidão de pessoas que fazem...na rua, produz um cheiro tão detestável que não pode ser suportado.

(p. 132, retirado da correspondência da Duquesa de Orléans).

As alterações de comportamento recomendadas pelos manuais de boas maneiras, citados por Elias, indicam que tais ações eram comuns e passaram a ser rejeitados em função de

algum tipo de mudança cultural que estava em curso. Essa mudança era justamente o processo de modernização com suas exigências de controle do sujeito sobre si mesmo e de extensão do autodomínio a todas as extensões da vida. Entretanto, não devemos tomar esses casos como um quadro fidedigno de alguma suposta condição *natural*, mas como exemplos meramente ilustrativos - no melhor estilo da propaganda atual.

A necessidade moderna de submeter a vida à exigência de uma narrativa consistente é a afirmação de que o sentido de cada experiência particular não está contido nela mesma. É de sua participação no sentido superior e geral da narrativa subjetiva que cada elemento da experiência retira sua significação verdadeira. Assim, uma experiência vivida pode ser altamente significativa, caso se revele decisiva para a obtenção de algo que é considerado importante do ponto de vista da autoconsciência atual do sujeito. Pelo contrário, uma experiência pode ser insignificante se ela não contribui em nada para essa narrativa mais ampla de sujeição a um mesmo princípio ordenador.

Assim, notamos, também relativamente às operações semânticas, a presença dessa compulsão moderna pelo ordenamento, pela constante organização de si mesmo, pela constituição de um caráter e pela necessidade de fixação dos mesmos elementos significativos em todas as instâncias da vida. O que é significativo é por dizer respeito à narrativa intencional do sujeito e poder ser integrado a ela. Uma experiência, mesmo que intensa, que não pode ser incorporada à narrativa da subjetividade não possui sentido e nem deve ser reconhecida como uma experiência do sujeito. Em último caso, é a narrativa do sujeito que determinará o que pode ter sentido e o que não pode. Portanto, é a adequação ou inadequação à história do sujeito que funciona como critério semântico decisivo para se reconhecer um episódio particular da vida como sendo importante ou mesmo para ser contado como um elemento que faz ou não parte dela. Isso porque

um evento insignificante não possui existência subjetiva, ele não ocorreu.

O ideal da modernidade é que se produza uma narrativa plenamente consistente em que todos os elementos possam ser conectados ao sujeito. Aqueles eventos particulares que não podem ser incorporados terão que ser descartados por algum tipo de manobra semântica. Para se preservar a unidade requerida, o ideal é que eles possam ser reinterpretados de maneira a se integrarem – já que seu sentido original não permite que isso ocorra. Essa é uma operação semântica formalmente idêntica àquele desvio de consistência da memória humana.

Entretanto, nem sempre isso se torna possível e, nesses casos, entrevemos o eventual fracasso da modernidade em incorporar a si todos os elementos dispersos que possam se mostrar resistentes. Se é verdade que a modernidade consiste em um potente espiral semântico pronto a se expandir, isso nem sempre implica em uma eficácia completa no sentido de incorporar a si todos os elementos dissidentes. Dependerá da potência semântica do homem o sucesso em se obter uma narrativa plenamente consistente e unitária e fornecer ao sujeito a plena saúde subjetiva e o pleno controle moral sobre sua vida. Não há como separar o sucesso da modernidade de sua capacidade para produzir a unidade e a consistência do discurso subjetivante.

Daí a expressão usada por Foucault (1976, p. 30) para descrever a necessidade moderna de permanente articulação e vigilância: “fazer passar o sexo pelo moinho sem fim da palavra”. Não há outro meio pelo qual a modernidade poderia lidar com esse ou com qualquer outro assunto senão através do discurso. A resolução de um problema exige a sua articulação em uma narrativa, de tal forma que ele possa fazer sentido nesse contexto geral instituído pelo sujeito. À medida que se expande, a modernidade articula um tipo de discurso que, ao mesmo tempo em que institui um novo domínio de eventos, submete-o a uma ordem narrativa superior. A criação do espaço interno da

subjetividade é também a instauração de uma narrativa que se amplia continuamente. Para essa narrativa moderna só há aquilo que pode ser enunciado e devidamente integrado ao sujeito. A narrativa é um dispositivo de expansão do mundo experimentado pelo sujeito. Quanto mais se narra, maior é a ontologia reconhecida. Em outro lugar, designei esse dispositivo expansivo de *vórtice antimatéria da modernidade* (SILVEIRA, 2014, p. 197).

A Experiência do *Homo brasiliensis*

Eu sou eu em tudo e por cima de tudo.
Peer Gynt, personagem de Ibsen (1993, p. 59)

Descrevi até agora a maneira como o homem moderno se conforma e se produz por meio da instituição de um processo de regência sobre si mesmo, da fundação de um império subjetivo profundo. Passo, agora, a tratar do *Homo brasiliensis* (Hb). Essa ordem da disposição do conteúdo não deve levar você a pensar que se trata de explicitar o quanto falta a esse último quando o confrontamos com o primeiro. Não é minha pretensão tomar o homem moderno como um parâmetro evolutivo, utilizando-o como uma espécie de padrão de medida para avaliar o Hb. Ou seja, não me interessa avaliar o quanto o Hb expressa uma modernidade inacabada ou ainda não plenamente realizada. Esse último é um discurso trivial que toma a modernidade como nosso destino histórico. Não creio que devamos nos modernizar necessariamente.

A modernidade serve aqui como um parâmetro comparativo, mas não como um parâmetro teleológico. Isto é, ele não é o critério definitivo para onde tende o Hb e, quem sabe, toda a humanidade. Voltarei a essa questão adiante quando abordar algumas posturas intelectuais que lançam mão justamente desse artifício teleológico na análise dos mundos não modernos.

Certamente não é em vão que utilizo essa comparação aqui. O homem moderno se tornou uma figura sem a qual não podemos

compreender nossa época histórica e nem seus desenvolvimentos potenciais subsequentes. Por isso, independentemente do juízo que se faça a seu respeito, as questões relevantes com relação ao nosso tempo passam necessariamente por ele. Entretanto, enfatizo, isso não significa que ele funcione na presente *apresentação* como um valor final para qualquer processo histórico. Ele é um parâmetro de comparação exterior que se impõe em função de sua importância cultural e formativa para o Hb – nada mais que isso.

Por ser *natural*, o Hb não possui aquela compulsão moderna pela unidade e pela ordem. Ele é um homem que não se ordena sob uma intencionalidade e nem procura apreender-se por meio de uma narrativa unificada. Quando sua vida é narrada sob a perspectiva moderna ela deve parecer um contrassenso ou a expressão de uma individualidade destituída de uma vontade robusta. Isto é, ela deve parecer como uma individualidade dotada de uma grave imperfeição moral porque se mostra incapaz de se auto-ordenar. Não possuindo o impulso moderno para a unidade, o *Homo brasiliensis* simplesmente não busca produzir uma narrativa que dê sentido à diversidade de experiências vividas e não impõe a si um processo de constituição subjetivante.

As experiências particulares do homem *natural* não se subordinam à metanarrativa englobante de uma vasta região interior. Para ele, o sentido de cada uma de suas experiências é determinado de maneira imanente, sem a necessidade de um contexto do qual resultaria um significado superior, como uma fonte única e central a partir da qual todo o restante pudesse ser subordinado. Os eventos particulares de sua vida não se ordenam sob um sentido superior de segunda ordem.

Tratarei adiante e com maior detalhe das operações semânticas próprias da experiência do brasileiro. Por hora, observe que ela não se configura como uma operação em duas dimensões, um ordenamento imposto por um princípio superior sobre um múltiplo disperso. Dessa maneira, o sentido de uma experiência é derivado diretamente dos eventos particulares, sem se

submeterem a um ordenamento semântico disciplinador, sem retirarem sua substância de um princípio regente.

Isso não significa afirmar que a experiência do Hb seja esquizofrênica e fragmentada como um arquipélago psicológico, como poderia parecer aos nossos olhos viciados de modernidade. Não se apresenta aqui, portanto, a “esquizoidia” aludida por Freyre (1986, p. 46). Segundo o próprio autor, esse termo só se justifica “em moderna linguagem científica”, ou seja, para aqueles que adotam um ponto de vista moderno. A noção de *fragmentação* só se apresenta como uma experiência efetiva a partir da disposição do sujeito moderno em ordenar-se. Isto é, ela só surge como um estado - indesejável e a ser superado - quando o sujeito projeta sobre sua condição *natural* a necessidade de unificação. Portanto, a fragmentação e tudo o que pode ser compreendido como uma anormalidade dispersiva são elementos decorrentes da maneira como o sujeito moderno busca obter uma autocompreensão de sua própria existência pregressa ou pré-subjetiva. Essa dispersão não se apresenta como uma característica da constituição psicológica do homem *natural* de seu próprio ponto de vista. Isso significa que há dispersão ou fragmentação da vida somente para um olhar exterior, mas não da própria perspectiva do Hb.

Com efeito, a experiência do Hb não apresenta aquela cisão entre o princípio superior ordenador e o múltiplo psicológico a ser sintetizado em uma unidade. Sua constituição psicológica carece da introjeção da autoridade externa e, portanto, não se opera como a distinção entre a naturalidade das disposições e alguma necessidade superior de ordenamento. Se considerarmos que essa cisão é um advento promovido pela internalização da autoridade exterior, então o estado natural, típico do Hb, implica na ausência desse evento inaugural da subjetividade moderna. Em outras palavras, ele não só não vive sob a compulsão da unificação do múltiplo, como não experimenta a multiplicidade como um elemento constituinte de si mesmo. Para ele, tal diversidade não se constitui como algo problemático e, mais ainda, sequer se

apresenta como um elemento específico de sua experiência concreta.

Ressalto aqui a importância dessa distinção entre o ponto de vista moderno segundo o qual, em geral, se observa o Hb - como se fosse um objeto para nós - e a perspectiva interna de uma *apresentação* que tento adotar aqui - a maneira segundo a qual o Hb experimenta a si mesmo e ao mundo. A primeira levará certamente ao reducionismo de apreender aquilo que o Hb não é a partir do critério da modernidade - uma encarnação daquele parâmetro teleológico a que já me referi. A segunda tentará apresentá-lo sem tal vínculo de subordinação, embora lance mão da modernidade como um elemento comparativo. Há uma enorme distância entre utilizar a modernidade como critério de avaliação e como parâmetro comparativo que não pode passar despercebida aqui. A perspectiva dessa *apresentação* exige tentarmos considerar as coisas do ponto de vista do próprio Hb. Retornemos agora ao canal principal.

O reconhecimento do múltiplo psicológico como um elemento constituinte da vida, como compondo uma experiência efetiva, exige um deslocamento interior que está ausente do Hb. A diversidade só pode ser reconhecida como significativa quando a consciência se desloca para fora dos fragmentos psicológicos, assumindo um ponto de vista externo com relação a eles. Só posso me tornar consciente de que agora escrevo, porque desloco meu ponto de vista de dentro do ato de escrever para fora dele, de tal maneira que me vejo escrevendo como se fosse um outro distanciado de mim mesmo. A fragmentação só constituirá um elemento relevante quando for possível operar essa cisão interior entre fazer algo e ter a consciência de que se faz algo, entre o ato e sua respectiva consciência posterior. No estado de imersão existencial em que o Hb se encontra, não há tal divisão entre fazer algo e ter consciência de que se faz algo. Por isso, essa experiência da fragmentação não tem lugar aqui.

A consciência do Hb não realiza tal movimento de apreensão de si. Ela permanece inteiramente identificada com sua situação existencial atual. O que lhe é próprio é a condição de imanência ou, se preferirmos, de irreflexão a seu próprio respeito. Essa condição não envolve o reconhecimento da fragmentação, porque sua consciência não se destaca como um elemento a parte, como uma visão externa e desvinculada da situação vivida que permite o olhar distanciado e panorâmico.

A consciência do Hb é contextual em um sentido muito específico: ela está imersa na sua própria situação existencial concreta. Na prática isso implica que o homem *natural* não percebe sua condição como sendo composta por estados fragmentados e inconsistentes – uma condição necessária para a constatação de uma situação esquizofrênica e para o ordenamento moderno. Dessa forma, o homem *natural* só aparece como fragmentado para a perspectiva moderna, mas isso não corresponde à sua experiência de vida efetiva ou à sua consciência de si mesmo. Esse é um aspecto importante que nos permitirá uma apreensão mais adequada daquilo que é próprio da condição de vida do Hb.

Com ela tento evitar uma compreensão a partir da modernidade que, de seu ponto de vista, sempre entenderá essa condição natural como um degrau anterior de seu próprio processo de desenvolvimento. A perspectiva que estou tentando enfatizar resulta daquela ternura metodológica a que me referi na Introdução. Sem ela, não há nenhuma possibilidade de compreendermos o que é próprio do Hb fora do esquema do desenvolvimento ainda não concluído – típico da lógica interna da própria modernidade. Algo se ganha com isso, certamente. O fato de compreendermos que a fragmentação não é uma experiência concreta do homem natural é um desses ganhos. E, não havendo tal experiência, não faz sentido compreendermos essa situação como sendo idêntica àquela da qual se iniciou o processo de unificação de si, típica dos estágios preliminares do processo de modernização e subjetivação.

Para evidenciar meu ponto de vista socorro-me de uma excelente passagem de Celso Furtado (1985, p. 15):

O debate sobre as opções do desenvolvimento exige hoje uma reflexão prévia sobre a cultura brasileira. À ausência dessa reflexão deve-se atribuir o fato de que nos diagnósticos da situação presente e em nossos ensaios prospectivos nos contentemos com montagens conceituais sem raízes em nossa história. Devemos, portanto, começar por indagar as relações que existem entre a cultura como sistema de valores e o processo de desenvolvimento das forças produtivas, entre a lógica dos fins, que rege a cultura, e a dos meios, razão instrumental inerente à acumulação.

Não há como compreender elementos particulares sem compreendermos a totalidade a partir da qual aqueles retiram seu sentido específico. Ignorar essa relação equivale a tentar transplantar tomateiros para Marte sem nenhum tipo de ajuste prévio. Não atentar para a especificidade da experiência do Hb equivale a essa tentativa, claramente fadada ao fracasso.

Sem um fracionamento interior, sem uma intencionalidade panorâmica e ordenadora, o Hb não pretende se constituir por meio de um processo de sujeição sob sua própria responsabilidade. De fato, ele não se encontra em alguma fase intermediária de transição para a ordem plena. Ele é um homem que não busca dar a si mesmo uma unidade sob sua própria regência. Seu estado de vida não constitui um ponto de partida problemático ou um motivo para uma transformação interior que se seguiria daí. Assim, sua *naturalidade* deve ser entendida na plenitude de sua dimensão existencial, como algo que o domina inteiramente e na qual ele está submerso. Aqui, não há qualquer diferença entre o ponto de partida e o ponto de chegada. A *naturalidade* não é um motivo ou um patamar inicial para transformações subsequentes, mas constitui toda a dimensão conhecida da vida brasileira.

Se ela é uma vasta região, para manter minha metáfora espacial e política, não se trata de que o Hb deva percorrê-la a fim

de submeter cada ambiente específico à sua própria jurisdição, unificando-a. Trata-se, antes, de que essa região é a própria condição em que ele vive, porém sem essa consciência de que há uma vasta região à sua frente. Sua experiência é limitada a cada lugar em que ele se encontra atualmente e sua consciência se encontra junto a ele, nesse lugar e nessa circunstância específica. Sua consciência não se desloca para frente e se separa do homem projetando de maneira prospectiva um mundo ainda não percorrido. De fato, para sua própria perspectiva imanente, sequer há uma vasta região. O que há é o aqui e o agora. Portanto, o Hb não é um homem que se projeta para fora de si, que tensiona sua existência por meio da vontade propulsora de um devir que almeja a finalidade da unidade e da ordem.

De certa forma, e ainda no escopo da metáfora espacial, podemos dizer que ele não utiliza o espaço como uma forma *a priori* da intuição sensível, naquele sentido defendido por Kant (1989). Isto é, ele não sintetiza sua experiência concreta particular situando-se em um espaço geral mais vasto. O Hb não subordina o múltiplo da vida imediata a algum espaço uniforme e indeterminado, constituinte de sua própria subjetividade. Essa experiência kantiana de adequar a experiência concreta de um espaço finito a um padrão *a priori* de um espaço tridimensional e infinito é o resultado daquele longo adestramento civilizatório e modernizador do sujeito, no sentido que indiquei antes, e ela só possui sentido nesse contexto.

Como estou me referindo ao Hb como um personagem, me isento de indicar exemplos concretos todo o tempo. Entretanto, com certa prudência, fornecerei alguns que possuem aquela função de peças publicitárias: eles são meramente ilustrativos. Em certa ocasião pude presenciar a realização de uma tarefa que implicava em um processamento cognitivo muito simples com relação ao espaço. Como se tratava de realizar a limpeza em um espaço contínuo imaginei-a sendo realizada da mesma forma como você provavelmente o faria: uma parte da superfície de cada vez em um

sentido determinado, de tal forma que o trabalho fosse iniciado de um lado e terminasse do outro lado: da esquerda para a direita, de norte para o sul etc. Isto é, imaginei que a limpeza seria realizada a partir da crença em um espaço ordenado e consecutivo da maneira convencional moderna.

Entretanto, para minha surpresa, o procedimento adotado para a limpeza foi o que eu pude denominar de *errático*, porque não envolvia ações orientadas em qualquer direção perceptível. O trabalho era desenvolvido sem nenhuma ordem aparente, sem que os espaços particulares estivessem sendo subordinados como partes de um espaço maior e, dessa forma, sendo conectados uns aos outros. Tal procedimento não parecia envolver nenhuma noção geral subjacente do espaço, de tal forma que cada elemento espacial particular pudesse ser ordenado e adquirisse o aspecto de um múltiplo unificado. Parecia, ao contrário, que cada parte valia por si mesma, sem conectar-se com as demais partes. A parte era o objeto exclusivo da experiência concreta e o homem se encontrava inteiramente submerso nela ao realizar o trabalho.

O que esse comportamento parece indicar é que agindo assim o homem não submete o conteúdo de suas experiências sensoriais a um esquema superior que lhes dá unidade. Sem esse esquema, a atividade se realiza, aos nossos olhos, como de maneira errática e destituída de intencionalidade espacial. O exemplo permite afirmar que cada parte da superfície existia de maneira independente, mas ocupava a atenção integral do homem, a cada momento, de tal forma que ela não se constituía para ele como uma tarefa problemática por ser fragmentária. Note que é a submersão no instante presente que impede que a experiência adquira aquela feição de um arquipélago de elementos sem nenhum contato.

Dessa maneira, pode-se notar que não se estabelece na experiência do Hb uma tensão entre a multiplicidade natural e a unidade superior ordenadora. A fragmentação sequer se constitui como um elemento de sua experiência - muito menos como um

elemento problemático. Não havendo o processo de ordenamento interior, não há traço de sujeição e de agenciamento de energia psíquica voltada para a produção da unidade e da consistência. Aqui não se estabelece uma hierarquia interior e, por isso, não se busca submeter a multiplicidade a algum princípio superior. O Hb vive *naturalmente* sem se subordinar a valores reconhecidamente superiores que possam estabelecer um sentido distinto daquele que a experiência imediata fornece. Ele não constrói as metanarrativas típicas da modernidade (LYOTARD, 2002).

O Hb não é um sujeito: uma diversidade em vias de se unificar, uma disposição para a transformação e para a produção do seu eu por meio da ação sobre seu estado *natural*. Ele não se constitui como um centro de gravidade, atraindo ou repelindo o sentido de suas disposições naturais e reconfigurando-as dentro de uma narrativa retrospectiva e prospectiva. Sua experiência de vida não pode, portanto, ser expressa sob a forma de uma narrativa em que o sujeito conquistaria, ao final, sua própria autoconsciência ou um domínio pleno sobre si mesmo. Ela é, antes de qualquer coisa, o gozo do momento presente, o exercício pleno de sua condição de imanência e de submersão na gratificação instantânea.

Nesse sentido, podemos dizer que o Hb é um indivíduo superficial e não um sujeito profundo. Isso porque a totalidade da sua experiência se apresenta de forma imediata para ele e não é apreendida por uma instância distante que lhe fornece um sentido superior. É a cisão do sujeito moderno que lhe propicia essa noção de profundidade e que é totalmente estranha à vida do Hb.

Ele é um homem *natural* no sentido de não se dispor a alterar seu estado atual em função da necessidade de impor-se uma ordem e, portanto, iniciar uma história. Enfatizo que não se trata de que esse homem expresse o marco zero do gênero humano ou mesmo a noção de *natureza humana* no seu sentido metafísico. Trata-se de algo bem mais modesto: de que o Hb não adota a lógica da autoimposição compulsória de unidade e de ordenamento e que sua vida não implica no reconhecimento de um

caráter psicológico fracionado. Sua *naturalidade* se expressa em uma vida que é como deveria ser, sem a imposição de um ideal superior, a partir do qual surge a necessidade moderna da submissão dos elementos inferiores. E se sua vida é como deveria ser, ela não é uma passagem para algo substancialmente diferente e não se constitui como possibilidade da realização de um projeto de aprimoramento.

Essa *naturalidade* significa que o Hb já está pronto desde sempre, que ele é um ser perfeito e não uma promessa de se tornar melhor no futuro. Note, entretanto, que essa perfeição não é um tipo de crença obtida por inferência ou a que se chega através da comparação com outros indivíduos ou consigo mesmo em um momento distinto do atual – uma comparação feita tendo como referência o seu passado, por exemplo. Ela é uma noção derivada por nós diretamente da situação ontológica desse homem: ele se percebe como alguém que já se constitui como deveria ser, sua consciência não se distingue de sua experiência de vida, daí não haver nele uma tensão a ser desembaraçada, um impulso para a autotransformação, uma cisão entre o presente e o futuro. Não se impõe a ele nenhum critério, nenhum projeto, nenhum impulso ou tensão. Disso decorre sua perfeição. Ou seja, ela não é uma crença explícita do Hb, ela é um princípio organizador de sua existência e de seu sistema de valores.

O Hb é um ser acabado e perfeito que não discrimina em si mesmo, de um lado, uma intencionalidade que virá a se realizar em um futuro e, de outro, um estado original que deverá ceder terreno àquela. Portanto, ele possui uma grande consideração de si, porque não se percebe em estado de carência ou de falta. Ele vive em um estado de perfeição ontológica, de tal forma que sua consciência não se destaca de sua vida nem tensiona sua vontade em uma direção específica. Ele não é um ser que se projeta em direção a um futuro desejável, porque vive sendo tudo o que poderia ser.

Ressalto que essa avaliação elevada de si mesmo não é derivada de reflexões relativas às suas condições concretas de existência. Ela é simplesmente uma decorrência da experiência ontológica específica na qual ele está submerso e não uma conclusão derivada de juízos particulares. A experiência da perfeição é o fundamento da experiência do Hb, mas não uma conclusão silogística e racional baseada em comparações de qualquer tipo ou mesmo uma crença.

É perfeitamente compreensível que essa autoestima elevada nos soe artificial quando a comparamos com a situação concreta de vida em um país subdesenvolvido como o Brasil com todas as deficiências materiais e espirituais que julgamos geralmente que lhe são típicas. Mas o importante aqui é observar que essa autoimagem não é o resultado de uma apreciação equivocada de sua condição concreta da existência social e econômica. Ela só aparece para nós, *de fora*, como se fosse inteiramente inadequada quando comparamos sua autoimagem com sua condição material de vida. Mas da perspectiva do próprio Hb não há essa distância entre o que ele julga ser e suas condições de existência material. Na prática, isso significa que ele não avalia que tais condições são inadequadas porque, para proceder assim, seria necessário que ele se apartasse delas e se avaliasse como um ser em separado de sua experiência atual. Aqui se expressa o significado pleno da situação de imanência existencial do Hb. Ela implica em um estado de imersão integral no presente e, dessa forma, na convicção de sua perfeição a despeito da eloquência de qualquer experiência material concreta.

Muito se critica o otimismo crônico presente nas interpretações brasileiras sobre o Brasil – desde suas modalidades mais suaves até o ufanismo mais agudo. Faz parte desse otimismo a esperança de que o Brasil faça parte de um movimento cultural que venha salvar a civilização ocidental da decadência moral, em função do seu humanismo cristão congênito – como defendeu Chaves de Melo (1973). Ou, mais recentemente a afirmação de

Caetano Veloso e Jorge Mautner (2002) de que “Ou o mundo se brasilifica/ou vira nazista”. Essa postura está dispersa na mentalidade brasileira e pode ser identificada em valores das classes populares, assim como na elite intelectual. Ela pode ser sintetizada na afirmação de que o Brasil é "uma esperança para a humanidade" (SOUZA, 1996, p. 65).

Em geral, as críticas a essas declarações de otimismo se baseiam em que elas não correspondem a nada que seja o resultado de uma análise concreta dos fatos da realidade brasileira. Isto é, se afirma que o otimismo não se justifica quando confrontado com a situação efetiva de nossa experiência histórica e social. Curiosamente, parece que o otimismo parece ganhar força justamente no contexto das nossas piores crises econômicas. Tudo indica que quanto pior o país fatural, mais otimistas nos tornamos. Para os críticos, esse otimismo seria um componente semipatológico da mentalidade brasileira, um sinal de uma ingenuidade tola e destituída dos traços básicos do bom senso prático, uma espécie de traço infantil de nossa personalidade. Na verdade, tais críticas ao otimismo não o entendem, justamente porque o criticam.

O otimismo com o Brasil é natural nos brasileiros porque é a expressão de sua elevada autoestima ontológica. Essa, como acabamos de perceber, não decorre de uma apreciação de fatos econômicos e sociais e sim da situação de imanência existencial plena – portanto da autoimagem de perfeição. Ou seja, a autoestima exagerada é típica da condição de vida brasileira e não algo que seja um produto derivado de uma avaliação racional equivocada de nossa condição material de vida. Um homem perfeito não pode nem pensar-se nem sentir-se como indigno ou como não fazendo parte de algo significativo para a humanidade. Sua importância para o mundo é derivada diretamente de sua autopercepção como um ser dotado de perfeição ontológica. O importante aqui é observar que essa consciência ou sensação de

sua própria perfeição não é derivada da análise dos fatos nem se alimenta dela.

Portanto, as críticas ao otimismo brasileiro, revelam-se uma postura sem qualquer eficácia prática porque são feitas de fora, de uma perspectiva que não se conecta com a experiência de perfeição ontológica do próprio brasileiro. A crítica ao otimismo é inócua e desnecessária porque supõe algo que não faz parte da experiência do Hb e aponta para algo que não corresponde ao verdadeiro motivo de nossa elevada autoestima. Ela só exhibe no seu exercício uma profunda incompreensão do Brasil e do seu modo de vida.

A nossa autoimagem de perfeição e, portanto, nosso otimismo sobre nossa própria importância, não é resultado de uma avaliação sobre o que já realizamos no passado, sobre o que somos agora como um país ou mesmo sobre a contribuição magnífica que poderíamos dar ao mundo. Ela decorre da experiência imediata e concreta da perfeição ontológica como forma de nossa vida. Em outras palavras, o otimismo brasileiro não possui qualquer base sociológica nem pode ser entendido dessa perspectiva, porque ele é a expressão de nossa condição ontológica.

Por se perceber tal e qual deveria ser é que o Hb é um homem plenamente feliz, independentemente de quaisquer circunstâncias exteriores. Se a busca pela felicidade implica em alguma distinção entre um estado de coisas atual e um futuro ainda não obtido, essa diferença é completamente estranha ao homem natural. O Hb não está empenhado nessa procura por felicidade, porque vive plenamente em um estado de identificação com um presente perfeito. Ele não distingue entre o extremo hipotético da falta e a obtenção daquilo que viria a supri-la. Sua felicidade é dada e deriva da ausência de tensão entre um estado existente e um estado desejável, entre aquilo que ele experimenta e aquilo que deverá ser posto por ele, por meio da ação. Pelo mesmo motivo, não se desencadeia nele nenhum processo de aperfeiçoamento, nenhuma disposição para alterar significativamente sua vida atual em direção a algum estado

superior. Seria estranho que homens felizes buscassem algum tipo de realização ainda maior e, agindo assim, projetassem sobre suas vidas a sombra de uma carência que, de fato, não experimentam.

Isso significa que somos “Um povo que encontra grande prazer na simples atividade do presente” (FREYRE, 1971, p. 240), porque nossa consciência não está tensionada pela presença de um futuro superior. Faz pleno sentido afirmar que vivemos contentes “com o estado da natureza, nada preocupados com o porvir” (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. 228) ou que o Hb apenas se ocupa em gozar do “doce descuido da sua vida” (TORRES, 1978, p. 114).

Nesse sentido não possuímos aquele impulso cristão fornecido pela “culpa de origem”, o pecado original, nem notamos a necessidade de “redenção ou castigo” (ANDRADE, 2011, p. 278) posterior. Isso certamente exigirá de nós, brasileiros, alguma reinterpretação e acomodação de noções cristãs para que elas possam se articular com um modo de vida tão pouco dogmático, como veremos adiante.

Em uma página muito eloquente sobre a perfeição ontológica do Hb, embora certamente não no sentido desejado pelo autor, Silvio Romero (1979, p. 571) afirma que

É quase impossível falar a homens que dançam. Ébrios de prazer, alheados da realidade ambiente, ei-los que, envolvidos no vértice das fascinações de momento, se julgam no melhor dos mundos. [...] Fascinados por um otimismo, barato para quem o exerce e caríssimo para quem o paga, eis que não prestamos o menor cuidado à deplorável miséria em que se debatem nove décimos da população.

Romero tenta uma crítica com relação ao que julga ser essa ilusão tipicamente brasileira de se julgar no paraíso enquanto se vive em um país miserável. Para isso, chama a atenção para a realidade que nos cerca. Entretanto, ele não percebe que, do ponto de vista da experiência efetiva do Hb, é essa realidade que não

possui o estatuto suficiente para funcionar como alavanca para seu próprio reconhecimento. Como a perfeição não é o resultado de um raciocínio ou de uma demonstração, ela não admite um contra argumento ou uma demonstração ostensiva, como é a indicação da situação de miséria que nos assola. O próprio Romero toca na questão fundamental quando, páginas adiante, reconhece de maneira irônica que “já somos uns grandes portentos, que nada temos a aprender” (1979, p. 316). Se acreditamos que nada temos a aprender, também é verdade que nada aprendemos diante da miséria. Ou seja, dentro da perspectiva da perfeição ontológica, a miséria não pode ser um argumento em contrário, porque ela não se constitui como uma experiência autêntica. Em outras palavras, isso significa que não há miséria presente na experiência do Hb. Logo não há miséria no Brasil. A miséria só surge a partir de uma análise comparativa de indicadores sociais, de um confronto entre o que somos e o que podemos ser, entre um estado atual e um estado desejável. A miséria é o resultado de uma fratura no tempo e no homem que o Hb desconhece.

Há um mito recorrente na literatura sobre o Brasil de que essa autoimagem de perfeição ontológica, essa busca pelo desfrute e pelo prazer imediatos, seriam resultado de uma disposição benéfica da natureza que propiciaria a nós as condições ideais de uma vida sem esforço. José Bonifácio (2000, p. 98) afirma, por exemplo, que "Os brasileiros, para viverem, não têm quase necessidade de trabalhar: a natureza dá-lhes tudo de graça.". Entretanto, trata-se de uma justificativa moderna para algo que parece inexplicável. Aquela autoimagem elevada não pode ser derivada de uma reação à abundante disponibilidade tropical de bens naturais. O que a natureza nos deu de graça não foi um mundo propício ou uma condição de existência confortável e sim uma autoimagem de perfeição. Não é o estado de coisas material e empírico que nos tornou como somos. Foi, ao contrário, a representação que fazemos de nós mesmos que nos tornou o que

somos do ponto de vista prático. Se somos perfeitos é porque não experimentamos a pobreza.

Sabemos, inclusive, que a natureza tropical não possui tantas vantagens comparativas com a de outras regiões do planeta e que a implantação de atividades produtivas que forneçam as condições básicas de sobrevivência no nosso contexto não é uma tarefa que se mostra fácil. Portanto, não faz sentido atribuir esse sentimento de autoperfeição às condições naturais dos trópicos. O fato é que, sem a tensão e a expectativa compulsiva por um estado existencial superior, nos sentimos contentes e plenos com nossa situação atual.

Não pode passar oculta a apreciação negativa que se faz a esse estado permanente de contentamento consigo mesmo, típica do Hb. Para o mesmo Romero, trata-se de uma característica da “vida imprevidente dos improgressivos” (1979, p. 177), justamente por faltar a esse estilo de vida qualquer noção de melhoramento e de autoaperfeiçoamento. Para ele, o próprio otimismo crônico, a que fiz referência acima, deságua em pessimismo, porque retira a energia necessária para as transformações do país e se revela uma espécie de “haxixe do espírito” (idem, p. 58) por nos deixar entorpecidos e sem vontade. De fato, sem a presença de uma tensão entre o estado em que nos encontramos e o estado em que deveríamos nos converter, colocamo-nos em uma situação de acabamento ontológico e de ausência total de motivos para o progresso. Não há melhorias a serem implementadas na perfeição.

Não há nada de errado com as apreciações de Romero, senão o fato de que elas se apoiam em um ponto de vista que não se interessa pela lógica interna da totalidade da vida do brasileiro. Essa crítica aos “improgressivos” é, como se pode notar pelos termos que ele emprega, a expressão do reconhecimento da modernidade como um princípio teleológico que devemos aceitar sem ressalvas. Portanto, ela se constitui como o acabamento esperado de qualquer exercício tautológico dos valores da modernidade. Tal exercício termina sempre nos imputando uma

“ausência de espírito crítico” (ROSÁRIO, 1993, p. 26) que, de fato, nos caracteriza. O problema é que essa ausência só se mostra negativa do ponto de vista moderno, mas não do ponto de vista do próprio Hb. Não ser crítico significa, desse último ponto de vista, não ter passado pela experiência traumática da cisão interior, não se rebaixar à condição ontológica de carência e de miséria que, essa sim, caracteriza a experiência inicial da modernidade. Assim, esse tipo de crítica nada acrescenta à compreensão do modo de vida do brasileiro, porque indica somente aquilo que ele não possui diante do espelho onipresente da modernidade.

Observe, porém, que essa perspectiva não compreende bem o que existe na experiência do Hb. Por isso, ela não sabe como tornar operativas as suas críticas modernas, porque elas incidem sempre sobre o elemento ausente – aquilo que nos falta e ao qual deveríamos nos converter. Ela deságua sempre em uma espécie de pregação moral exigindo a adoção de uma postura que não é a nossa, mas por algum motivo não justificado deveria ser. Sua fragilidade óbvia se revela quando mostra que não possui nenhum ponto de apoio interno para auxiliar na transformação de nossa condição de vida. E é exatamente sobre esse aspecto que essa *apresentação* tem a pretensão de intervir ao fornecer a visão interna, na qual qualquer intervenção deve se apoiar se pretende se mostrar mais do que a expressão da indignação com respeito ao atraso e ao subdesenvolvimento brasileiros.

O que me interessa destacar aqui é que tal tipo de atitude crítica não auxilia a alterar o estado de coisas existente porque se nega, desde o ponto de partida, a reconhecer a peculiaridade da experiência que nos constitui. Portanto, suas proposições de soluções são invariavelmente inúteis, porque lhes falta o elemento de conexão entre o que se deseja obter e a base existencial e antropológica que existe. Elas não são pertinentes em função de sua incapacidade de se comunicar com o mundo que pretendem alterar. Daí a importância de um ponto de vista mais pertinente, como o da *apresentação* do Hb que tento adotar aqui.

Se o homem moderno é compulsivamente intencional e, portanto, ordenador, o Hb é um ser perfeito e feliz, logo plenamente adaptado ao seu meio e adequado às condições de sua vida atual – independentemente das características empíricas que elas possam possuir. Sua autoimagem não envolve nenhuma constatação de falta ou de carência e, portanto, ela não desencadeia a proposição de um projeto de complementação de si próprio, de uma tensão que leve a alterar algo em si ou suplementá-lo. Somos "improgressivos" por abundância ontológica e não por falta de vontade.

Quando vemos o Hb caminhar, principalmente naquelas pequenas cidades do interior do Brasil ainda pouco contaminadas pelo ritmo e pelas carências da modernidade, não notamos nele nenhuma disposição evidente para ir para algum lugar específico ou em direção a um objetivo determinado. Seu comportamento não deixa transparecer qualquer intencionalidade. Não notamos nele a presença de uma referência que galvaniza o conjunto de suas ações e lhes dá um sentido unitário evidente. O homem *natural* não caminha para chegar a algum lugar, ele apenas se desloca no espaço sem uma direção prioritária. Sua caminhada é antes o simples gozo do próprio movimento de andar, porque caminha dentro de sua plenitude e, justamente por isso, não vai a algum lugar significativamente diferente daquele em que se encontra. Ele não caminha propriamente falando, seu deslocamento no espaço é antes uma dança por meio da qual ele festeja seu estado paradisíaco e eterno. Ele não caminha, ele ginga dentro de sua perfeição como forma de comemorar o que já é. Ele não vai, ele apenas se gratifica consigo mesmo.

Essa falta de orientação e rumo não significa confusão ou ausência de norte, mas perfeição e falta de sentido de qualquer tipo de carência. Ele se move sem visar a nada de exterior, sem se dirigir a algum lugar que poderia ser mais importante que aquele em que ele se encontra, simplesmente porque não há um lugar melhor onde poderia estar. Nesse caso, não há dúvida de que o

melhor lugar do mundo é aqui e agora. Sua caminhada é uma comemoração da perfeição, uma festa em homenagem à plenitude, à completude ontológica. Seu deslocamento não implica em intencionalidade ou em hierarquia entre locais mais e menos importantes, entre onde deveria estar e onde não deveria estar. Por toda a parte, ele é o que é. Suas ações se constituem como uma espécie de afirmação de uma perfeição possuída desde sempre, logo elas são comemorativas da imanência e não tensionam o mundo ou o próprio homem. Sua vida é uma festa em que se celebra o que se é e não uma procura por algo que se deseja ser e ainda não se tem. Ele é um ser imensamente rico a despeito de qualquer evidência moderna e fatural em contrário.

Toda ação do Hb é realizada sem a pretensão de obter algo ou a partir do reconhecimento da necessidade de se alterar qualquer condição estabelecida. Trata-se, portanto, de ações sem transcendência - no sentido de que elas não visam algo distante ou alheio. Elas não estão orientadas para um desígnio ou para um plano desejado a ser incorporado ao mundo. Essas ações não são uma porta aberta e nem concentram energia para um advento futuro, elas não tensionam o arco como se fossem atirar uma seta visando um alvo mais adiante. Elas se restringem festivamente à dimensão em que existem.

Esse conjunto de ações é realizado, no extremo e sob um regime da exceção, como um esforço para a própria manutenção física: saciar a sede, a fome e o sono. Nesse caso, esse esforço cessa tão logo ele supre as necessidades da sobrevivência do Hb e não se constitui como uma determinação perseverante que continue a agir no interior de sua vida. Esses constrangimentos passageiros impostos pela corporeidade ao Hb não chegam a se constituir em motivos de transformação de sua vida, porque a força que exercem sobre ele é meramente exterior e não rompem a crosta segura de sua perfeição ontológica. Como tornarei claro adiante, suas ações não visam à transformação do mundo ou mesmo à sujeição de uma natureza rebelde, elas não se apresentam como trabalho.

Gostaria de retomar nesse ponto um aspecto fundamental sobre a constituição específica do Hb. Vimos que sua vida não é disciplinada. Isto é, ela não se encontra cindida entre um princípio ordenador superior e a multiplicidade de extratos psicológicos e comportamentais que deveriam ser submetidos – de acordo com os aqueles valores subjetivantes. A distinção entre uma interioridade mais elevada e uma exterioridade a ser colonizada simplesmente não possui validade nesse contexto.

Observe que, na verdade, são duas as distinções que se apresentam quando o Hb é comparado com o homem moderno. Em primeiro lugar não se percebe nele uma diferenciação interior entre um princípio superior ordenador e a multiplicidade dos aspectos psicológicos internos – ideias e sentimentos *naturais*. Portanto, não há diferença entre um estado natural e um projeto a ser realizado, uma artificialidade a ser implantada por meio de transformações autodirigidas. Não há nenhum projeto de colonização aqui.

Em segundo lugar, não notamos a presença de uma diferença entre a dimensão interior subjetiva e a esfera exterior do comportamento. Sem a primeira distinção não pode haver a segunda, porque é a interiorização e o aprofundamento do sujeito em si mesmo que possibilita tornar evidente a instância exterior constituída pelo comportamento. É essa instância subjetiva que, sendo separada pelo aprofundamento do sujeito em si mesmo, poderá se tornar o patamar que desencadearia o processo de domesticação da esfera exterior – no projeto da modernidade. Sem tal aprofundamento, não há interiorização e deixa de se apresentar a separação entre a intenção e o comportamento. Portanto, o Hb não distingue em si mesmo uma dimensão interna e uma externa, uma esfera profunda e uma superficial, uma alma e um corpo.

Isso não significa que ele tenha chegado a alguma síntese anticartesiana entre a *res cogitans* e a *res extensa* (DESCARTES, 1979). Trata-se, antes, de que sua experiência não é constituída por uma dimensão interior separada do comportamento. Dessa forma,

ela não se encontra crivada pela diferença entre um elemento fatural externo e um elemento psicológico interior, impedindo que se crie uma película entre o mundo e o sujeito.

Sua experiência é total e imanente no sentido de não poder ser descrita como sendo constituída por impressões de um objeto exterior que chegam a um sujeito – essa entidade puramente subjetiva. Não fazem sentido aqui, portanto, as descrições epistemológicas das maneiras pelas quais o sujeito *se apropria* de um objeto exterior. Essa unidade imanente da experiência não é, ressaltado, uma síntese de elementos que se encontram fracionados no ambiente da modernidade. Ela é apenas uma experiência distinta e relativa a uma unidade plena.

Tal experiência imanente compõe uma totalidade em que não fazem sentido as separações clássicas da epistemologia entre sujeito e objeto, entre corpo e alma, entre os elementos da experiência fornecidos pela realidade e o modo particular segundo o qual o sujeito é afetado por eles. A epistemologia tradicional, uma modalidade de pensar tipicamente moderna, não é capaz de descrever a situação de imanência do homem natural, justamente por partir desses pares de opostos entre elementos objetivos e subjetivos. Qualquer tentativa de fazê-lo redundará em um choque de princípios que não trarão nenhum tipo de esclarecimento sobre o que é próprio da vida do Hb, mas apenas confusão e um conjunto de avaliações distorcidas e sem qualquer tipo de pertinência.

Não estou defendendo a tese de que seja *necessária* uma epistemologia do Hb, porque sua experiência de vida não pode ser descrita de maneira adequada pelas categorias modernas de sujeito/objeto, fato/valor etc. Apenas indico que tais categorias não se aplicam a tal forma de vida e que qualquer tentativa de descrevê-la por meio daqueles conceitos se mostrará infrutífera e gerará mais problemas que soluções. Isso porque é simplesmente impossível uma tradução dessa experiência natural em experiência moderna – daí estarmos permanentemente pisando em ovos quando tentamos conectar a brasilidade com os temas clássicos da

epistemologia ocidental. Trata-se de duas maneiras de existir completamente distintas. Nesse sentido, a explicitação da especificidade da experiência do Hb que apresento aqui pode *sugerir* outra epistemologia mais adequada a ela. Mas isso implica em muito mais do que a mera *apresentação* que pretendo obter do Hb aqui. Certamente que tal descrição, na medida em que se mostrar apropriada, poderá constituir uma agenda filosófica própria, incluindo uma epistemologia *brasiliensis*. Mas isso requeriria outro tipo de investigação que está além do escopo desse livro. De qualquer modo, observo que não faz nenhum sentido a proposição de uma epistemologia *brasiliensis* enquanto uma modalidade de apropriação de um objeto exterior, porque o Hb não possui tal elemento na sua experiência de vida.

Não é de se surpreender que o Hb compreenda os valores modernos como uma ameaça degradante de sua forma de vida. De fato, a adoção de uma perspectiva moderna implicaria - nada mais, nada menos - que o reconhecimento inicial de sua própria imperfeição. Não há compulsão pela imposição de ordem, não há colonização do sujeito por si mesmo, não há modernidade, enfim, que não parta do princípio de que o homem ainda não é como deveria ser. Portanto, a adoção das disposições modernas exige, como uma espécie de ato inaugural, que se assuma um estado de falta e de imperfeição da humanidade - daí sua dívida impagável com o Cristianismo e sua noção de pecado original. Merquior (1972, p. 99) afirmou que a "perfeição originária está excluída pelo pecado original e, mais radicalmente ainda, pela imperfeição geral de toda a Criação".

É precisamente essa compreensão de si como um sujeito imperfeito que está ausente da vida do Hb. Como vimos, este último é um homem "sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção ou castigo" (ANDRADE, 2011, p. 278). Da perspectiva do Hb, o sujeito moderno é destituído de autoestima, degradado a um estado de imperfeição, de falta de dignidade, um homem miserável. O sujeito não apenas se aceita como inferior,

mas define o sentido completo de sua vida a partir do reconhecimento e da interiorização dessa inferioridade. Trata-se, portanto, de um homem decaído que deve ser lamentado antes de qualquer outra coisa.

Da perspectiva do Hb, o homem moderno é um homem falsamente cindido que busca algo que já possui e se debate desnecessariamente em um movimento que não leva a lugar algum, porque nada se acrescenta a quem tudo já possui. Isso porque, da perspectiva de uma vida perfeita, o movimento de autotransformação do sujeito não faz qualquer sentido. Ele é um contínuo girar sobre o nada, uma procura por algo que não lhe falta, uma ansiedade sem fim ou a tentativa de preencher um vazio que não existe. A insatisfação com o estado atual de si e do mundo não faz parte da experiência do homem natural, de tal forma que ele não compreende o que motiva o homem moderno a se mover em direção ao futuro e a procurar a suplementação de falsas carências. Essa insatisfação moderna é um ato de maceração da carne incompreensível, uma espécie de masoquismo inexplicável para o Hb.

Daqui se entende melhor as piadas que revelam a falta de sentido em se convencer um caboclo a adotar um estilo de vida moderno, pautado pela disciplina, pela economia e pelo trabalho regular, para que ele possa obter, ao final de muito esforço, tudo aquilo que, de sua perspectiva, ele já possui desde sempre: condições para gozar de seu tempo livre e ter prazer na vida. Como os homens *naturais* "não sofrem de melancolia congregam-se todos os dias para dançar e folgar" (LÉRY, 1961, p. 108). A gratificação não se dará em um futuro distante, depois de muito esforço e abdição. A gratificação é um fruto que se come maduro hoje.

O movimento moderno, a necessidade permanente por um complemento, parece ao Hb uma incapacidade em reconhecer a própria perfeição e de usufruir das delícias de uma vida que já é plena. Em função de sua unidade essencial, o homem *natural* não

distingue entre seu estado atual e um desejo por outra situação substancialmente diferente. Não havendo tal diferença, não há motivo algum para se empenhar na realização de um projeto, não há mácula original a ser apagada ou defeito moral a ser suprimido. Não cabe ao homem nenhuma remissão. Menos sentido ainda há em impor velocidade ao processo de transformação do presente em futuro. Sua vida é vivida sem uma velocidade perceptível, sem a necessidade de fazer o mundo mover-se em uma direção determinada, sem submeter-se à temporalidade que tudo subordina.

Essa característica do Hb já foi identificada como um aspecto não apenas negativa, mas atribuído a alguma degenerescência provocada pela miscigenação. Com efeito, “Atribuiu-se pois ao mestiço, visto como síntese de forças divergentes, uma natureza inconstante e atribulada, incapaz de qualquer esforço concentrado e permanente” (NASCIMENTO, 1996, p. 42). Diferentemente do princípio moderno da constância e do exercício de uma energia psicológica constante, o comportamento do Hb é marcado pela oscilação. Isso não significa que a experiência do Hb seja destituída de regras ou de comportamentos padronizados. Trata-se, antes, de que as regras são experimentadas sem a compulsão por constância, típica da modernidade. Então, mesmo quando se apresentam valores supostamente superiores que exigem um reconhecimento por parte do Hb, esse reconhecimento e essa reverência não perduram por longos períodos de tempo. A marca significativa dessa experiência é a inconstância. Por isso, o Brasil se move por saltos, saltos de desenvolvimento, saltos de moralidade, saltos de liberdade e suas respectivas retrações, saltos nas reações psicológicas dos indivíduos. Assim, é que “o Brasil vacila entre o pessimismo mais obtuso e a esperança mais frenética” (RODRIGUES, 1993, p. 51) compondo uma verdadeira montanha russa sentimental.

Há uma mudança constante de velocidade na maneira como experimentamos valores e crenças. Não se trata, portanto, de que

não sejamos exatamente rigorosos ou disciplinados. Pelo contrário, somos disciplinados. Porém, o somos eventualmente e em determinadas circunstâncias específicas. Não temos nenhuma aversão profunda pela ordem nem nos opomos a ela como se fosse um mal que devêssemos evitar a todo custo. Mas ela certamente não se converte, entre nós, em um objeto de reverência profunda. Por isso, é tão comum que o respeito a regras universais adquira uma validade formal no Brasil. Há aqui um dispositivo que implica em oscilação permanente na maneira como nos comportamos diante das regras ou ordenamentos que pretendam possuir validade permanente.

Assim, se você pergunta se a entrada de visitantes é permitida durante todo o tempo em um hospital, receberá uma resposta negativa. Podem haver mesmo indicações por escrito bem visíveis de que as visitas só são permitidas em horários fixos. Porém, se você simplesmente entrar no hospital a qualquer momento, perceberá que não haverá nenhum tipo de impedimento objetivo para isso. Isto é, há uma regra que estabelece um princípio ordenador do comportamento e, ao mesmo tempo, lhe falta a consistência prática que a faria obter validade e durabilidade ao longo do tempo.

Nesse caso, se você não conhece bem o ambiente, provavelmente respeitará a regra por se sentir constrangido e não desejar ser advertido por alguma autoridade. Entretanto, após perceber a inconstância essencial do mecanismo de regulação, você certamente não o respeitará, porque reconhecerá que as regras efetivamente não funcionam no Brasil. Ou seja, elas funcionam quando você não possui familiaridade com elas e as compreende como mecanismos modernos que possuem validade prática. Com a familiaridade, você perceberá que o mecanismo não dispõe de efetividade prática - como um porteiro ou um sistema de contenção de entradas no Hospital.

Assim, a depender da disposição e do conhecimento que se possui das pessoas e das circunstâncias envolvidas, tudo pode

obter outra significação. Uma placa de trânsito indicando *sentido proibido* pode significar simplesmente que é *recomendável* que você não entre em uma rua no sentido indicado. Para aqueles que não conhecem o ambiente, a placa pode significar realmente que há uma interdição e, por prudência, não se adota um comportamento infrator da norma. Mas essa mesma placa pode não significar nada para alguém que possui familiaridade com o local e sabe que, não apenas não há fiscalização de trânsito no local, como todos os motoristas usam a rua nas duas direções há muitos anos sem que haja qualquer punição para isso.

Em outras palavras, a experiência da falta de consistência e de unificação sob um mesmo ritmo ou velocidade termina retirando dos valores e das regras sua substância impositiva, seu significado essencial. Ela remete para a condição contingente do indivíduo o sentido expresso pelos dispositivos sociais de controle de comportamento. Assim, será a familiaridade com o ambiente que determinará o significado de um sinal de trânsito e não o próprio sinal de trânsito. O que ele quer dizer, depende da situação concreta dos indivíduos envolvidos. O início de uma atividade pode estar marcada para as 18:00hs. Mas isso não quer dizer nada porque pode ser que o início efetivo ocorra as 18:30hs, 19:00hs, 20:00hs e, inclusive, pode acontecer que o horário designado seja 18:00hs! O significado de *18:00hs* será estabelecido na prática concreta da experiência consolidada pelas pessoas envolvidas e não por um suposto sentido unívoco do próprio conteúdo.

Esse princípio de inconsistência ou “inconstância” (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 57) precisa ser mais bem esclarecido para evitar que ele seja confundido com aquela mera aversão à ordem a que me referi antes. Manuel da Nóbrega (2006, p. 5), ao se referir ao gentio a ser catequizado, afirma que “Huma cousa tem esses pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações”. A dificuldade existente no processo de

conversão dos índios, exercido pelos jesuítas, não estava ligado à alguma disposição persistente em suas próprias crenças religiosas. Não se apresentava, para eles, uma contradição entre dogmas divergentes que não podiam ser acomodados em um mesmo conjunto coerente de princípios. Gandavo (s. d., p. 36) chama a atenção para a facilidade com a qual os indígenas “aceitam facilmente sem contradição” a lei cristã. Coisa semelhante dirá Capistrano de Abreu (1922, p. 25): “Aos índios não repugnavam os accesorios christãos accumulados sobre a solidez do fundo nativo”. Solidez que, na prática, se mostrava pouquíssimo sólida justamente pelo seu caráter poroso e não refratário a noções culturalmente estranhas.

Trata-se, antes, de que a experiência do indígena brasileiro não percebia nenhum caráter excludente entre suas próprias crenças e os dogmas cristãos. Ele se convertia ao cristianismo facilmente, mas se desconvertia com igual facilidade. Léry (1961, p. 173) também percebeu o mesmo tipo de disposição do gentio quando tentou convencê-los a abdicar do hábito da antropofagia:

E graças à autoridade que Deus emprestou às minhas palavras, ficaram os nossos tupinambás tão abalados que não só prometeram seguir os nossos ensinamentos e não mais comer carne humana mas ainda se ajoelharam conosco enquanto rezamos [...] mas antes de começarem a dormir já os ouvíamos cantar todos juntos que para se vingarem de seus inimigos deveriam aprisionar e comer o maior número possível.

Na verdade, essa inconstância expressa uma especificidade da experiência do Hb. Ela é superficial no sentido que já indiquei antes. Portanto, o sentimento de fé autêntico, com sua força exercida em profundidade, exige uma disposição moderna sobre o qual possa ser exercido. Isto é, esse sentimento requer o solo da disposição pela autoimposição da ordem sob um princípio superior. Ele faz sentido apenas no interior dessa expectativa por hierarquia e ordenamento que precisa estar disponível. Sendo

outro o terreno, como o é a experiência superficial do Hb, o sentimento que deveria implicar em subordinação sobre uma espécie de efeito de levitação e não se aprofunda no interior do homem. Esse terreno é aquele em que se apresenta a “ausência de sujeição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 217), que é avesso à hierarquia e que foi bem denominado de "areia movediça" (FAORO, 1975, p. 107). A fé cristã não possui base sólida onde se fixar aqui, porque o terreno é pantanoso e não há como construir edifícios sobre ele. Não é ocasional que os jesuítas tenham dirigido sua atenção para as crianças indígenas, tendo praticamente abandonado as expectativas de conversão dos adultos.

Em um ambiente tão pouco propício, a fé é experimentada como um sentimento que pode ser substituído por outro. Isso ocorre porque ela não toca nenhuma parte essencial, nenhuma região privilegiada da vida, um fundo último e íntimo do homem. Ela é experimentada e se dissipa nessa grande superfície horizontal que constitui a vida do Hb e sua "natural inclinação" para a dispersão (BRANDÃO, 2005, p. 198). Portanto, é a modalidade de experiência do Hb que impede o aprofundamento da fé e de qualquer outro sentimento além de determinada dimensão.

Esse princípio de inconstância não está restrito ao período colonial, como meus exemplos podem ter erradamente sugerido. Nabuco de Araújo afirmou já em 1861, em um discurso feito à Câmara durante o Gabinete Caxias-Paranhos, que não percebe “um elemento que possa dividir profundamente a sociedade brasileira” que lhe parecia então ser “toda homogênea” (NABUCO, 1975, p. 367). A mesma ideia de indiferença no âmbito político é referida por Vianna (1938, p. 311) ao afirmar que “o povo, não é monarchista, como também não é republicano; é inteiramente indiferente às formas de governo”. Observe que a especificidade dessa experiência inconstante ou inconsistente não conduz à afirmação de crenças consolidadas nem torna possíveis oposições claras e distintas. Pelo contrário, ela tende à homogeneização, à

indiferença e à fluidez em que tudo se dilui e em que tudo varia de um momento para outro.

Permita-me o leitor uma longa interpolação relativa à inconstância, agora a do Rio Amazonas. Não quero sugerir que o Hb tenha se tornado inconstante em função de condições geográficas, mas a passagem abaixo sugere uma forte homologia que não posso deixar escapar.

A inconstância tumultuária do rio [Amazonas] retrata-se ademais nas suas curvas infindáveis, desesperadamente enleadas, recordando o roteiro indeciso de um caminhante perdido, a esmar horizontes, volvendo-se a todos os rumos ou arrojando-se à ventura em repentinos atalhos. Assim ele se precipitou pela angustura afogante de Óbidos num abandono completo do antigo leito, que ainda hoje se advinha no enorme plaino maremático, ganglionado de lagoas, de Vila Franca; ou vai, noutros pontos, em “furos” inopinados, afluir nos seus grandes afluentes, tornando-se illogicamente tributário dos próprios tributários; sempre desordenado, e revolto, e vacilante, destruindo e construindo, reconstruindo e devastando, apagando numa hora o que erigiu em decênios – com a ânsia, com a tortura, com o exaspero de monstruoso artista incontentável a retocar, a refazer e a recomençar perpetuamente um quadro indefinido... (CUNHA, 1976, p. 106).

Não parece mesmo pouco significativa a uniformidade entre essa descrição do Rio Amazonas e “a fluidez de nossa mentalidade” (TORRES, 1978, p. 30). Ainda no plano das homologias, Gandavo sugeriu outra, agora entre a língua falada pelo gentio e suas disposições inconstantes. Segundo ele, não se acha na língua falada pelos indígenas nem “F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido.” (s. d., p. 27). Observe que aquela sujeição fundadora da modernidade e do sujeito exige justamente algum gesto de subordinação – seja a um rei, a um deus ou a uma regra, seja a

qualquer forma de autoridade superior que crie uma cisão interior no homem.

A desconsideração dessa peculiar experiência, caracterizada pela inconstância, nos permite perceber porque algumas tentativas de modernização do Brasil não são ou não serão processos que possam vir a obter êxito com facilidade. De fato, da perspectiva do Hb não parece haver nenhum sentido na adoção dos valores modernos, na imposição de ordem, na previsibilidade do futuro e na execução meticulosa da ação disciplinada em direção a fins. Isso porque, como vimos, a modernização requer o reconhecimento de um estado de imperfeição humana como ponto de partida. Ele exige, portanto, uma degradação altamente dolorosa para o Hb – uma espécie de expulsão do Paraíso e o reconhecimento de alguma deficiência ontológica, inexistente em sua configuração específica de vida. O ato inaugural da modernidade é um ato de sujeição, logo o reconhecimento do caráter menor do indivíduo que, por isso mesmo, se torna sujeito.

Dessa perspectiva, é perfeitamente razoável pensarmos que haja uma oposição ontológica do Hb aos processos de modernização. Muitas das tentativas históricas de se promover uma mutação modernizadora no Brasil envolvem equívocos educacionais e políticos que desconsideraram o componente psicológico e antropológico específico do sujeito *natural* – uma ação típica dos colonizadores modernos que partem de outro patamar de valores e que dão por definitivamente assentada a validade da noção de aperfeiçoamento pessoal.

Celso Furtado (2000, p. 144) já advertiu o quanto o fenômeno da escravidão forjou indivíduos poucos dispostos a “responder aos estímulos econômicos” fundamentais. Não entendo de outra forma a advertência de Nabuco (1988) acerca da verdadeira maldição que a escravidão haveria de se tornar para a totalidade da sociedade brasileira. Ainda em 1866, o casal Luís e Elisabeth Agassiz (2000, p. 468), em viagem científica ao Brasil, especialmente ao Amazonas, desejava que “o trabalho organizado,

dirigido por uma atividade inteligente, venha a substituir a imprevidência e inconstância do índio”.

Não parece razoável pensar que tenha existido algum processo de sobrevivência do princípio da inconstância senão em função de sua prevalência na mentalidade e no sentimento do Hb. Isso se torna evidente se considerarmos que uma forma ainda imatura de modernização aportou em Santa Cruz Cabrália há 514 anos e que, durante todo esse período, sua força de expansão e de colonização apenas foi incrementada pelas novas condições históricas da internacionalização.

Muitas das utopias e dos projetos de desenvolvimento nacional têm desconsiderado o significado preciso e a dimensão existencial implicadas em um processo de modernização a ser realizado nessas circunstâncias – o que poderíamos denominar de *política inorgânica*. O passo para fora da dimensão existencial de perfeição ontológica do Hb envolve justamente um enorme sacrifício da autoimagem que ele possui de si mesmo. Algo que não pode ser recompensado com a promessa de um mundo melhor, porque ela implicaria no reconhecimento de que se está em um mundo muito pior do que aquele em que o Hb vive. Portanto, é o processo de desenvolvimento que não faz nenhum sentido em terras brasileiras. Ele se esvazia inteiramente quando se observa que a promessa de uma finalidade distante nada pode acrescentar à experiência efetiva do Hb. Aquilo que se oferece como desenvolvimento é, para o Hb, o dismantelamento existencial do paraíso terreal em que ele vive.

Sem uma conexão adequada com o estado de coisas e a mentalidade, próprios da brasilidade, temo ou desejo (não sei bem) que os projetos de modernização permanecerão restritos à superfície da *vita brasiliensis* e a poucos resultados práticos. O reconhecimento da condição existencial do Hb nos permite compreender porque, afinal, muitas das iniciativas exitosas em outras regiões do mundo e em outras circunstâncias não parecem funcionar no contexto brasileiro. Não afirmo que estamos

constituídos de tal maneira que a modernidade seja definitivamente impossível por aqui. Trata-se, antes, de que não é possível *uma* modernização que não esteja ligada organicamente ao substrato humano preexistente do Hb. Certamente uma consideração adequada e um dimensionamento correto desse ponto de partida pode, inclusive, levar a *outro* projeto de modernização mais pertinente para a brasilidade. A princípio, *essa* modernização tradicional parece mesmo ser inteiramente incompatível com a vida do Hb. Mas isso é algo que só o futuro poderá dizer. Seja como for, a apreensão da especificidade da vida do Hb parece ser um requisito necessário para a elaboração de um projeto que vise efetivamente transformar a realidade brasileira. Pode ser também que essa apreensão nos conduza a reconhecer simplesmente que não é necessário transformar nada.

3

A Liberdade

a unidade nacional faz pensar na soberba
desordem dos mundos incandescentes
(NABUCO, 2000, p. 124)

Há uma diferença significativa entre a liberdade moderna e a liberdade *brasiliensis*. A liberdade moderna é o resultado do controle do homem sobre si mesmo. Ela é o resultado de um processo que se desenrola no interior do homem e consiste na obtenção da autonomia: o ato de haver imposto plenamente a si mesmo um princípio. A aquisição da liberdade é, nesse sentido, o resultado do reconhecimento de uma autoridade interior à qual o homem decide se subordinar. Ela é o reconhecimento de um valor subordinador ao qual o sujeito se dispõe a viver e a ordenar sua vida. É vivendo sob essa lei autoimposta que o sujeito obterá a liberdade plena. Essa última consiste, portanto, em um estado caracterizado pela subserviência a valores reconhecidamente superiores. Ela se realiza sob uma forma de constrangimento, pois se trata de uma subordinação, mesmo que autoimposta, a regras. Nessa situação, o homem é livre porque não se curva a nada que lhe tenha sido imposto de fora, mas se curva ao que ele julga que tenha se imposto por si mesmo.

Trata-se de uma liberdade dentro dos parâmetros gerais de imposição de regras da modernidade: quando a subordinação é dirigida e realizada pelo próprio sujeito, ele adquire a autonomia. Quando a imposição é exterior, temos uma relação de força e de

negação da liberdade do sujeito. Nesse último caso, o sujeito segue uma regra de maneira meramente exterior sem haver se envolvido interiormente e iniciado um processo de sujeição autêntica. A concepção de liberdade moderna passa sempre por uma etapa de chancela interior do mandamento e, por isso mesmo, ela nunca deixa de envolver alguma modalidade de autoimposição de uma lei. Sem o componente da aceitação interior, a lei se torna imposta de maneira meramente exterior e manifesta uma relação de violência e de falta de liberdade.

Essa noção de liberdade como autonomia faz eco a uma antiga defesa da necessidade da interiorização da lei moral, de tal forma que o homem não se preocupe tanto com as aparências externas e mais com a intencionalidade dos seus atos. Refiro-me ao impacto da religião cristã a partir da base do Judaísmo antigo. A substituição da observância meramente comportamental das leis por um envolvimento interior do homem com o conteúdo da moralidade fez parte do significado original da mensagem cristã, encarnada na figura evangélica de Cristo. A conexão entre esse movimento de interiorização da moralidade e o homem moderno parece bastante evidente, embora não seja possível explicitar aqui os detalhes relativos ao longo processo histórico sobre o qual estou saltando. Refiro-me ao intervalo que vai do surgimento da religião cristã ao advento da modernidade no ocidente. De qualquer forma, sugiro compreendermos a moralidade moderna como uma forma particular de realização do ideal de uma moralidade interior nos moldes cristãos. O trabalho de Taylor (2010), referente aos últimos 500 anos desse processo, pode fornecer ao leitor parte aquilo que não posso detalhar aqui.

Observe que no processo moderno de obtenção de autonomia, o sujeito é regido por aquela necessidade de dar a si mesmo uma unidade. A subordinação às regras autoimpostas exige a realização de um movimento que deve culminar no total autocontrole – interior e exterior – do sujeito. Isto é, as regras autoimpostas devem valer efetivamente para o sujeito de tal forma

que, ao final, se obtenha a identidade entre o ideal que elas estabelecem e o homem particular, que passa a existir por meio da realização prática daquelas. O sujeito deve se tornar inteiramente consistente com as regras que ele se impôs, de tal forma que a lei passe a constituí-lo internamente. Por ocasião da obtenção dessa identidade é que ocorre o florescimento da autonomia.

Como vimos antes, exceções aqui devem ser entendidas como fraturas indesejáveis e como faltas de disposição da vontade para a obtenção da plena autonomia. O desafio moral mais relevante nesse contexto é tornar-se uma pessoa completamente adequada às leis autoimpostas pelo exercício da liberdade, isto é, tornar suas crenças e seu comportamento idênticos ao que a lei autoimposta estabelece. Trata-se de fazer de si aquilo que o homem escolheu ser.

A liberdade do Hb, ao contrário, não é o resultado de tal imposição interior de ordem. Ela é somente o gozo imediato da situação na qual o homem já se encontra. Nela não se afirma um processo de transformação dotado de uma finalidade distante que viria a ser implementada sob a vigilância constante de uma vontade persistente. De um ponto de vista moderno, há uma tendência a se interpretar essa noção de liberdade *brasiliensis* como alguma forma de debilidade moral.

Essa é a típica narrativa da carência ou da falta de vontade *brasiliensis* quando confrontada com a vontade moderna a que me referi antes. Romero (1979, p. 202) a ilustra exemplarmente quando afirma que "não temos o culto, a emulação, o estímulo por nenhuma missão histórica, que nos deva caber, nenhum sistema de doutrinas, nenhum punhado de aspirações nobilitantes." Ou seja, não nos colocamos em uma posição de nos tornarmos melhores e de engatilhar um processo de expansão orientado, porque nos falta o impulso originário para tanto, nos falta levar a sério qualquer projeto. Torres (1978, p. 117) chega a fazer previsões catastróficas com relação a essa falta de subordinação a uma ordem autoimposta: "A nação a quem falta este órgão [a vontade

consubstanciada em um aparelho político-administrativo] está condenada a dissolver-se, a desagregar-se, a ser conquistada" por povos mais enérgicos.

Segundo Azevedo (1963, p. 179), falando da época do Império:

não se sustentam no poder senão os que tiveram a coragem de renunciar aos ideais de doutrina para se amoldarem à realidade múltipla e complexa, extremamente mudável, ou se serviram dos princípios como meras táticas de ação, variáveis conforme as fases dos acontecimentos.

A prática cotidiana de um poder assim conduzido termina em uma espécie de exercício vegetativo, porque nele não se percebe nenhum tipo de intencionalidade que possa ser contraposta à oposição política ou mesmo à situação efetiva do país. Não se afirmam princípios de ação que possuam validade independente dos próprios indivíduos. Assim, podemos notar que a subordinação autoimposta não faz parte de nossa experiência de liberdade e sim aquilo que se compreende como uma acomodação às situações existentes.

A partir de um contexto narrativo moderno se torna compreensível uma expressão que já se tornou historicamente usual para descrever alguns eventos da história do Brasil. Metternich (citado por OLIVEIRA LIMA, 2000, p. 173. Grifo meu) afirmou que "A separação do Brasil", com relação a Portugal foi "conduzida e decidida *pela força das coisas [...]*". A mesma expressão é usada por Nabuco mais de uma vez para descrever a maneira como o segundo Império conduziu a questão da escravidão. Trata-se de resolver o problema "com o menor abalo social e a menor resistência possível" visando obter-se uma "emancipação gradual sem atritos nem resistências" (1975, p. 737). Oliveira Lima (2000, p. 205) também dirá que "D. Pedro II gostava muito de deixar que o tempo resolvesse os problemas maiores do governo, preferindo esse procedimento ao de cortá-lo por iniciativa

peçoal". Nesses vários exemplos, podemos perceber aquilo que, de um ponto de vista exterior, nos parece ser uma debilidade crônica da vontade brasileira.

Entretanto, essa narrativa tipicamente moderna da carência da vontade esquece o elemento fundamental dessa configuração existencial: ela é gerada por uma autopercepção marcada pela perfeição ontológica. Por isso, não detectando em nós uma falha primordial, não há mesmo qualquer motivo para nos lançarmos em um movimento de engrandecimento moral e político. O que tem escapado a essa narrativa moderna é justamente a compreensão dos motivos para a inatividade e para a inoperância da vontade brasileira. Com efeito, não parece sensato enaltecer o vigor da vontade moderna, cuja robustez reside na constatação de uma fragilidade ontológica: o homem moderno não é como deveria ser. Portanto, sua coragem de enfrentar o desafio da autotransformação ordenando os elementos rebeldes do seu próprio ser expressa, antes de qualquer outra coisa, o reconhecimento de um defeito ontológico que ele possui. Dessa maneira, vigor e coragem são virtudes de homens menores, que reconhecidamente se assumem como inferiores. Sem a compreensão do contexto de onde essas supostas virtudes emergiram, as críticas oriundas da perspectiva moderna caem no vazio e perdem qualquer relevância. Observe que, do ponto de vista do Hb, não há nada contra o qual lutar, nem minoridade ontológica a ser suprimida por meio de projetos de aperfeiçoamento moral e político.

Ninguém que vive a perfeição tece planos de engrandecimento ou robustece a vontade para uma luta futura. Nenhum evento de sua vida consiste em um elemento constituinte de uma história. De um aspecto a outro, nada conduz a um estado diferente daquele que existe. A sexualidade do brasileiro, por exemplo, exprime esse elemento de gozo imediato do que é dado, sem consequências morais duradouras e sem traumas psicológicos a serem compensados ou resolvidos em um futuro. Ela expressa,

dentro do seu domínio próprio, essa mesma ausência de consequências, essa irresponsabilidade que é uma atitude diante de coisas já resolvidas no momento em que ocorrem.

A liberdade *brasiliensis* não é, portanto, uma aquisição a ser alcançada e produzida pelo indivíduo e sim um estado no qual ele se encontra desde sempre. Portanto, ela consiste em deixar as coisas externas e o próprio sujeito intactos, como sempre estiveram. O brasileiro não busca alguma modalidade superior de autonomia, porque não percebe a necessidade de subordinação a regras – já que se sabe um ser *naturalmente* dotado de liberdade.

Essa atitude não é impulsionada por nenhum espírito de rebeldia ou de resistência à autoridade, como poderia parecer à primeira vista. Trata-se, antes, de viver de acordo com a crença em sua própria perfeição e felicidade. Essa disposição psicológica de se perceber em estado de conforto e de identidade consigo mesmo, a atitude de gozo e fruição permanente da vida, não demanda um processo de autorrealização interior, porque não se reconhece a necessidade de se obter no futuro uma meta ainda inexistente. A liberdade é dada desde sempre como parte de sua própria condição de existência. O homem não deve produzi-la em si por meio da disciplina autoimposta ou conquistá-la exteriormente por meio de ações controladas. Ela não é a reversão de um estado negativo original de escravidão, de privação de movimentos ou de constrangimento psicológico. Homens que não estão subordinados a nada não almejam a liberdade, eles a vivem.

Trata-se, portanto, de que “o indivíduo sente-se livre e confortável” (FREYRE, 1971, p. 18) na situação em que se encontra e num sentido existencial pleno. Sua sensação é de que ele é o que deveria ser e, como tal, não carece de nenhum esforço que venha a complementar sua condição vida. Sua liberdade é um dado gracioso da natureza.

Assim, se a liberdade moderna exige uma distensão temporal e requer a abertura de um processo histórico ou pessoal para sua realização plena, a liberdade *brasiliensis* é o gozo de um

estado já obtido, uma situação imediata, sem adiamento, sem projeto, sem distância a ser percorrida para obter um futuro desejado. Essa liberdade não requer um tempo no qual ela possa se concretizar. Se a História moderna é a história da obtenção gradativa da liberdade, então o Hb não possui uma história, porque ele já é um homem livre. Sua condição ontológica ocorre no plano da eternidade e não em um tempo histórico em que o sujeito tem de se lançar para realizar-se plenamente como um homem livre. A História não lhe diz respeito porque ela nada lhe acrescenta. Ela não se habilita como cenário do drama essencial da liberdade, porque não há drama nenhum, apenas gratuidade.

Parece-me ser esse o sentido da observação de Flusser (s.d.) de que um imigrante europeu que vive no Brasil tem a sensação de ingressar em uma espécie de situação não histórica. É a meta a ser realizada pelo sujeito moderno que abre para ele o tempo histórico, uma dimensão em que ele busca obter algo de que se julga desprovido e que torna possível uma narrativa progressiva da realização de um projeto. Essa situação não histórica vale para qualquer tipo de sucessão ao longo do tempo. Assim, no Brasil "Um indivíduo podia tentar uma empresa e levá-la a bom êxito; com a sua ausência ou com a sua morte perdia-se todo o trabalho, até vir outro continuá-lo passados anos, para afinal colher o mesmo resultado efêmero" (ABREU, 2000, p. 241). Isto é, há sucessão de eventos, há sucessão de pessoas, mas não há liame, não há continuidade, não há História.

A disposição psicológica do brasileiro não requer uma historicidade na qual ele desenvolva um projeto de humanização e de libertação. Ele não se percebe como um elo na corrente do tempo contribuindo para a realização de um objetivo maior que ele próprio. No Brasil, nunca se plantaram árvores para as futuras gerações. A crença em seu estado de perfeição requer uma temporalidade que lhe seja adequada e lhe permita o gozo de sua situação de completude ontológica: um tempo permanente de festa em que nada se acrescenta ao que se é, mas que permite a

experiência renovada do próprio prazer. Bastide (1971, p. 9) chama a atenção para a peculiar "justaposição de épocas históricas" que caracteriza o Brasil:

Ao mesmo tempo, porém, que estes fragmentos do passado se justapõem, também se misturam [...] ao presente e ao impulso para o futuro. [...] não é de espantar que os sociólogos brasileiros tenham caracterizado o Brasil como reunião de elementos antagônicos e harmonização de contrastes. (idem, p. 10).

Nesse caso, a temporalidade não se distende em uma história com começo, meio e fim ou como uma narrativa de progresso em que o tempo presente figure como conexão entre o passado e o futuro. Essas temporalidades coexistem paralelamente em uma mesma dimensão, de tal maneira que não faz sentido falarmos aqui, com propriedade, de que essa experiência esteja condicionada pelo tempo da sucessão cronológica. Da mesma forma, não parece fazer qualquer sentido a identificação de uma "sagração da história" (CHAUÍ, 2000, p. 70) no ambiente cultural brasileiro. A história *brasiliensis* é um tempo em que os instantes se encontram lado a lado, no mesmo nível, espalhados de maneira superficial e sem hierarquia.

De fato, a experiência da liberdade *brasiliensis* não solicita o tempo, ele não passa e nem pode ser demarcado de maneira objetiva, porque o ritmo da diversão é sempre relativo ao sujeito. Trata-se de um mundo "onde nada muda de aspecto" (AGASSIZ e AGASSIZ, 2000, p. 327). Lévi-Strauss diante dos constantes adiamentos na marcha de sua caravana antropológica no Mato Grosso afirmou que "a noção de tempo não tinha lugar no universo em que eu penetrava" (1955, p. 309). Na prática, o brasileiro se encontra na eternidade, porque para ele não há um amanhã, não há um projeto, não há um passado com o qual ele tenha de lidar de modo a fazê-lo tornar-se consistente com seu presente. Ele não necessita constituir para si mesmo uma narrativa unitária que venha a expurgar ou recompor eventuais eventos indesejados ou subordiná-los a seus efeitos formativos de ordem

superior. O tempo de festa é um tempo de gozo, um tempo sem hierarquia e sem consequências, uma oportunidade permanente para a diversão, para se usufruir aquilo que já se é. Ele não exige um passado nem um futuro – ele é a plenitude do presente. Nessa temporalidade todo o sentido relevante da vida se esgota no agora.

Não deve provocar espanto ou constituir-se em um problema essa ausência de consciência histórica se reconhecemos que ela expressa muito bem nossa conhecida disposição para o esquecimento ou para a falta de memória. O importante a ser observado é que isso não significa que “perdeu-se de vista não só o encadeamento das diversas fases da nossa revolução social, como também os caracteres que ela assumia na duração histórica, que singularizam o nosso padrão de desenvolvimento histórico-social” (MOTA, 1977, p. 198). Com efeito, a ausência de consciência histórica não é uma deficiência da consciência brasileira, algo que necessitaríamos eliminar para nos tornarmos um povo histórico, isto é, um povo que ingressou na modernidade. Ela não é, propriamente falando, uma perda ou uma ausência de consciência histórica e sim uma forma de vida que ocorre sob a modalidade da eternidade. Só sob essa condição podemos exercer a vida como gratuidade plena.

A compreensão adequada do sentido da liberdade *brasiliensis* nos permite diferenciá-la do princípio da liberdade moderna. Ao discutir o problema da centralização do poder político no Segundo Império, Tavares Bastos posiciona-se a favor da descentralização e da autonomia federativa das províncias como forma de promover o desenvolvimento geral do Brasil. Entretanto, a perspectiva que ele adota não considera justamente essa especificidade da experiência da liberdade brasileira. Por esse motivo ele lança mão seguidamente de exemplos retirados da Constituição Federativa Norte-Americana, como se eles pudessem ser aplicados por aqui.

O equívoco de Tavares Bastos foi o de acreditar que só há uma experiência de liberdade e basear-se nela para defender o

princípio federativo liberal como solução para os problemas políticos do Brasil. Assim, ele afirma que “para que um povo se aperfeiçoe e aumente em virtudes, é mister que seja livre. É a liberdade que excita o sentimento de responsabilidade, o culto do dever, o patriotismo, a paixão do progresso” (1996, p. 32). Como acabamos de ver, a liberdade *brasiliensis* é justamente a contraprova mais óbvia dessa definição. Ela não implica em aperfeiçoamento individual nem em aumento de virtudes. Não excita a responsabilidade, porque não envolve a exigência de consistência subjetiva, nem envolve qualquer perspectiva de progresso na medida em que não inaugura um processo histórico de superação de condições iniciais indesejadas.

Essa noção de liberdade, sem aquele aprofundamento típico da autonomia e da moralidade modernas, permite a valorização de uma disposição psicológica de deleite e de gozo diante da vida, portanto da afirmação do princípio da eterna gratuidade do prazer de que nós dispomos.

4

O Paraíso

Uma era em que a espécie [humana] se encontrava na medida de seu universo
(Lévi-Strauss, 1955, p. 171)

Essa liberdade é uma fruição, um estado paradisíaco que não depende de nenhuma situação externa a ser obtida no futuro. A liberdade do brasileiro é uma condição original e permanente da vida e não o resultado de um processo ou de uma ação. Por isso, ele não tem que dispor de energias psicológicas para uma travessia nem tensionar o presente na direção de uma meta distante. Ele deve apenas desfrutar desse estado originário, sem a pressão de um objetivo com a qual ele tenha estabelecido compromissos. Sua liberdade não é o resultado de um acordo interior com princípios ou com valores que funcionam como balizas demarcadoras ao longo da vida. Portanto, ela não implica naquele atrito entre um múltiplo a ser colonizado e um princípio regulador superior que deve se impor a todas as esferas particulares da existência. Sua liberdade não passa por um processo de colonização de si mesmo.

Um aspecto importante dessa noção de liberdade é o fato dela se constituir como um componente ontológico do Hb. Isto é, ele não a obtém em circunstâncias específicas ou por meio de ações, ele já é livre desde sempre gratuitamente. Portanto, sua liberdade é um dado ontológico. Ao contrário, a liberdade do sujeito moderno é algo que ele terá que conquistar em função de sua capacidade para obter a autonomia e sujeitar-se à sua própria

lei. Nesse caso, a liberdade é uma aquisição moral, algo que o homem consegue fazer de si mesmo, por meio de sua atividade disciplinadora interior. Assim, é natural que ele valorize a capacidade humana de dar a si mesmo uma feição, de se tornar seu próprio sujeito, por assim dizer. O Hb é um homem que é livre no estado em que se encontra, porque a sua liberdade lhe é dada desde sempre. Ela é parte constituinte de sua perfeição e não um estado a ser agregado em um momento futuro. Portanto, ela não se encontra na dependência da realização de propósitos morais nem se conecta com o âmbito da ação ou da História. O Hb nasce livre.

Por isso, sua vida não pode ser baseada em um projeto de emancipação futura, como a expressão do desejo por algo que transcende o instante presente. Sua história pessoal não possui uma abertura para um tipo de acontecimento especial que exige dele alguma atitude preparatória. Ela não exige a concentração da energia psicológica requisitada por essa jornada regrada pela disciplina e que torna possível a imposição de regras no coração do sujeito – portanto, ela não implica na adoção de uma atitude séria diante da vida (SILVEIRA, 2013a). O Hb não está determinado pelas ocasiões passadas nem possui compromissos com eventos futuros para os quais tenha que se habilitar. Sua vida não se constitui como uma narrativa que busca dotar-se de consistência e na qual se procura realizar algo que não existia no início.

De uma perspectiva moderna, podemos dizer que o brasileiro se esquia do tempo histórico deslizando pelos seus instantes. De fato, para ele o tempo não constitui um agregado de instantes passados, presentes e futuros, mas se dilui em uma massa indistinta e homogênea de instantes sobre os quais o homem surfa. Aqui também não se trata de negar a temporalidade, como poderia parecer à primeira vista, mas de experimentar o tempo sem seu aspecto consecutivo e unitário, de tal forma que nele não se estabelece nenhum tipo de constrangimento ao indivíduo, de limite para o exercício da liberdade ontológica.

O tempo da eternidade é um tempo que nasce e se esgota em cada instante, porque cada um deles é ontologicamente pleno: o sentido do agora imanente não requer o depois nem o antes para se completar. Portanto, o Hb não necessita estabelecer uma síntese de instantes temporais, de forma a constituir para si um sentido e uma temporalidade históricos. Sua experiência do tempo não implica em passagem, mas em intensidade do momento atual. Ela se explica inteiramente pelo agora, porque é no agora que se encontra tudo o que faz sentido para ele.

Entre as conexões que deixam de se estabelecer nessa experiência do tempo como eternidade, está a relação de causalidade. Essa conexão estabelece um vínculo entre dois eventos temporalmente distintos e requer, como condição, algum ponto fixo a partir do qual eles possam ser conectados. Que uma coisa seja causa de outra, isso exige uma articulação entre esses dois eventos, a princípio empiricamente independentes, de tal forma que eles possam ser compreendidos como conectados, a despeito de sua óbvia independência. Essa condição é suprida pela situação moderna que opera com dois extratos: um fragmentado e particular e outro superior e unificador. Portanto, uma relação causal mobiliza-os da seguinte forma: o princípio regulador superior subordina os elementos particulares desagregados sob si, fornecendo uma conexão entre eles, dotando-os de um sentido que eles não possuíam na situação original de meros elementos empíricos.

Podemos dizer, em linguagem kantiana, que isso implica uma função formal de síntese - na medida em que se trata de unificar o múltiplo sob um princípio ordenador da experiência (KANT, 1989). Foi precisamente essa unificação superior que permitiu a solução da dificuldade apresentada por Hume (2001) com respeito à causalidade. Essa dificuldade implicava em reconhecer o resultado da análise empírica que indicava que um evento não possui nenhuma ligação epistemológica com outro evento. E que, portanto, a conexão causal só poderia possuir

alguma base no âmbito psicológico. Ao dotar a síntese psicológica de validade epistemológica, Kant forneceu os elementos para dar sentido à noção de um conjunto de fatos naturais que seriam os objetos de conhecimento da ciência moderna.

Do lado do Hb notamos que ele não segmenta o tempo em instantes e nem pode conceder a eles validade independente. Assim, com frequência ele age de maneira *inconsequente* porque não se coloca na dependência do seu próprio passado ou se constrange em função de um sentido estabelecido anteriormente. Essa inconsequência e desconexão entre o passado, o presente e o futuro decorre de não se conceder sentidos determinados e fixos a cada evento em si mesmo. Sem tal sentido solidamente estabelecido, portanto sem um componente semântico impositivo, não há parâmetros fixos que subordinem o homem e o constranjam a seguir uma ordem já delineada ou estabelecida.

A inconsequência na ação, o comportamento errático, a ausência de objetividade se tornam possíveis porque o Hb não reconhece em eventos ou ações um sentido intrínseco e objetivo que pudesse funcionar como um limitador físico ou como uma baliza moral. A busca pela consistência na ação, típica da postura moral moderna, é o contrário dessa inconsequência e envolve tentar articular todas as ações sob um mesmo princípio reconhecido como superior. A ação inconsequente é aquela que se realiza sem critério superior e sem conexões fixas com outras ações, anteriores ou futuras. Ela se produz como resultado da ausência de uma narrativa unificadora com relação aos conteúdos fragmentados do tempo. A inconsequência é típica da vida gratuita do Hb.

Há uma expressão popular no Brasil que ilustra soberbamente esse espírito de inconsequência de nossa vida: *desculpem qualquer coisa*. Ela revela uma tamanha desconexão entre a vontade do indivíduo e suas ações que faz sentido referir-se ao fato de que essas últimas escapam ao controle do indivíduo. Por isso, alguém se desculpa sem saber se suas ações puderam ser

prejudiciais a outra pessoa Assim, pode ser que as ações tenham ofendido alguém *sem querer*, sem que o indivíduo esteja efetivamente envolvido no âmbito prático do agir. Aqui se afirma a desconexão entre dois planos distintos: um - que é o essencial - em que o indivíduo e sua vontade realmente se encontram e outro - que é secundário - em que ele age.

A vontade individual não se manifesta pelas ações e essas não refletem o que o homem é. Assim, o indivíduo se encontra preservado de qualquer tipo de contaminação advinda com o mundo exterior. Ele não pode se comprometer sequer com o conjunto de suas próprias ações realizadas, porque essas também se constituem como uma forma de reverência a algo superior a ele próprio: seu passado. Com efeito, tornar-se responsável pelas suas ações é deixar-se aprisionar pelo passado. Pedir desculpas por uma ação que foi realizada de maneira desconectada com respeito à intenção, reafirma nossa condição de agentes inconsequentes. Portanto, não é por uma mera questão formal de delicadeza com os outros que nos desculpamos sem motivo. É para nos mantermos livres e inconsequentes com relação às ações que realizamos. Aquela expressão reflete nossa irresponsabilidade diante do próprio passado, nossa habilidade de esquiva para não sermos capturados pelo que fizemos antes.

Daqui também se segue aquela expressão que se refera à nossa proverbial falta de memória histórica, à qual me referi antes. Como “um país sem memória [...] estamos condenados a sempre partir do zero”. (GOMES, 1982, p. 38). Entretanto, sugiro que esse aspecto, tradicionalmente compreendido como expressão de nossa carência de modernidade e de consciência histórica, seja interpretado aqui como afirmação da falta de necessidade de uma narrativa constrangedora diante do indivíduo. Se não há um processo de engrandecimento em curso, se não há uma falha original a ser corrigida ao longo do tempo, não há história significativa. Não havendo história, a memória também não necessita conectar elementos esparsos em algum tipo de unidade

consciente e superior. Portanto, a falta de cultivo da memória está organicamente ligada às crenças brasileiras sobre sua própria perfeição ontológica. Ela não é uma deficiência e sim a expressão daquele elemento ontológico exuberante que compõe a vida brasileira. Somos amnésicos por excesso de perfeição ontológica e por levarmos uma vida de gratuidade que não requer nem mesmo o perdão.

Observe que essa situação moral se torna possível em função de uma concepção temporal muito específica, própria de um homem que experimenta o tempo como eternidade. Certamente que uma experiência não fragmentada entre instâncias temporais particulares, não exige conexões entre tais elementos e não se passa em um tempo linear e consecutivo – como é o caso do Hb. Como não há fragmentação de instantes temporais, sua unificação também não se apresenta como um elemento da experiência. Dessa maneira, podemos perceber como a inconsequência moral é inteiramente derivada dessa experiência ontológica de imersão no presente, de imanência na perfeição.

Isso é diferente de eliminar a síntese formal kantiana e fazer a situação regredir aos parâmetros da filosofia empirista de Hume. Na verdade, a diferença entre a situação existencial do Hb e o empirismo de Hume é que nesse último caso se reconhece a situação de fragmentação como constituindo um dado elementar do problema do conhecimento. Assim, ele não apenas é elementar, como não pode ser superado. Da perspectiva do Hb a fragmentação não se constitui como parte da experiência, porque o homem não se destaca da concretude imanente da vida para comparar sua situação atual com seu passado ou com seu futuro. Portanto, ele não identifica a fragmentação temporal como um problema a ser superado.

A essa altura, já estamos em condições de reconhecer de forma mais clara o que significa a *naturalidade* do Hb, com a qual iniciei essa *apresentação*. Trata-se de um estado de felicidade paradisíaca em que não se rompeu a unidade imanente do tempo,

nem se operou a distinção entre o passado e o futuro. Sua *naturalidade* é eterna e sua disposição interior é de gozo e fruição daquilo que, de sua perspectiva, lhe é dado desde sempre. Sua relação com o mundo exterior se opera a partir da necessidade de desfrutar, de estar onde se está, como se está – sem que nenhuma cisão ou trauma se apresentem na temporalidade e no próprio homem. Sem essa cisão, o homem não é capaz de distanciar-se do agora e projetar um futuro, constituindo uma história. O Hb não é um homem que faz projetos e administra os recursos de que dispõe em função de uma finalidade futura. Ele não viaja no tempo, ele goza da plenitude da eternidade instantânea.

A liberdade compreendida como um componente ontológico da vida brasileira esvazia a significação do plano da ação, porque essa não se apresenta como um dispositivo de obtenção de algum complemento moral e não envolve uma realização futura de potencialidades humanas. Com esse esvaziamento da intencionalidade da história e do plano da ação, qualquer estado efetivo da sua experiência adquire uma feição natural, eterna, aceitável e plenamente ajustada à condição humana. Portanto, qualquer conteúdo da vida material se torna plenamente digno, na medida em que adquire um aspecto natural e na proporção em que não pode se apresentar em contradição com uma meta ou um desejo superior do indivíduo. Todas as experiências se revestem de um aspecto natural, aceitável e harmônico com o restante da vida do homem e de sua dignidade essencial. A vida do Hb não é problemática em nenhuma dimensão e a despeito de qualquer circunstância. Por isso é que sua felicidade e seu sentimento de completude são derivados dessa situação ontológica específica e apenas depende dela. Nenhuma comparação com situação material particular pode arranhar essa autoimagem.

Observe que, nesse caso, a acomodação e a plena adaptação a um estado de coisas fatural, que poderia ser considerado desfavorável, não compromete a dignidade do homem. Ao contrário, tudo está bem e é aceitável na medida em que o Hb não

é afetado pelas condições exteriores do mundo objetivo. Primeiro, porque para ele não há um mundo objetivo – como veremos adiante – e, segundo, porque ele se encontra submerso no estado de perfeição ontológica. Então, sua autoestima é tão elevada que ele não é afetado por nenhum tipo de condição que poderia hipoteticamente vir a se mostrar adversa.

Como a ação não é entendida como canalizando a necessidade da alteração do mundo, ela recai no plano do inessencial, de algo que é realizado, mas que não atinge as próprias coisas ou não as altera de maneira substantiva. Assim, a ação humana é entendida como não sendo algo decisivo ou historicamente relevante, porque não afirma um dever-ser, um outro estado do mundo – um estado desejável e diferente do atual. A questão aqui é que a ação não agrega absolutamente nenhum elemento que venha a perturbar a condição paradisíaca do Hb. Não sendo transformadora de um mundo objetivo, a ação só pode ter como finalidade a própria fruição da perfeição ontológica já existente. Ela é a ocasião para o gozo da gratuidade do mundo, mas não altera o próprio mundo.

A percepção do caráter problemático da pobreza, por exemplo, exige uma distensão temporal. É essa distensão temporal que possibilita distinguir um estado de coisas atual e um estado de coisas ideal: uma situação negativa vivida e um desejo de revertê-la em benefício de outra que lhe seja superior em algum sentido. É somente dentro dessa possibilidade de distensão temporal que a pobreza, ou qualquer outra situação de vida, poderia se apresentar como um problema existencial. É por meio da comparação e da falta de correspondência entre o agora e o depois, entre o estado atual da vida e a dignidade humana, que qualquer estado do mundo pode ser reconhecido como problemático. Nesse sentido, é verdade que só se experimentam problemas efetivos se houver História. É pela possibilidade em aberto de outro mundo, superior ao que é dado agora, que a pobreza pode se configurar como uma situação que deve ser alterada por meio da ação, como um estado

de coisas que deve ser substituído por outro. Portanto, só há miséria, propriamente falando, em um tempo que foi distendido entre um agora e um depois, entre o ser e o dever ser. Só há miséria dentro da História e de uma narrativa de progresso.

Entretanto, o Hb não experimenta a miséria. Ele não reconhece em sua condição de existência um estado de coisas que deveria ceder lugar a um estado superior. Isso permite que ele possa se manter pobre, no sentido material e exterior do termo, sem se sentir indigno ou rebaixado pelas condições externas que compõem sua vida. Na prática isso significa que ele não pode ser atingido por qualquer elemento externo que supomos fazer parte do mundo objetivo. A dimensão de sua perfeição ontológica não pode ser contaminada pela carência material, que ele efetivamente não experimenta.

A pobreza material não atinge a vida do Hb e recai numa dimensão inessencial de sua vida. Essa dimensão exterior, embora exista, não está apta para inserir um elemento substantivo no âmbito da perfeição ontológica. Ela não só não perturba o estado de perfeição como não se apresenta como um elemento a ser eliminado em função de seu caráter eventualmente indesejável. O reconhecimento do valor negativo da pobreza e de qualquer outra situação de vida exige, como pressuposição, a vigência interior do conjunto de valores modernos que está ausente na configuração do homem natural.

Para Romero (1979, p. 57) e sua avaliação da vida nacional, feita a partir da posição de um intelectual moderno, trata-se de que “não prestamos o menor cuidado à deplorável miséria em que se debatem nove décimos da população”. De tal forma nos encontramos alienados do próprio país que parecemos fazer uso de uma espécie de “haxixe do espírito” (p. 58). Torres (1978, p. 131) parece perceber a situação de uma perspectiva interna, mais próxima daquela que tento adotar aqui, ao afirmar que “o povo não percebia” sua situação colonial efetiva e, portanto, “não sofria”. Essas duas posições me permitem evidenciar a distinção entre o

que considero ser a perspectiva exterior, em geral de matriz moderna, e a perspectiva interior, que tenta a compreensão da experiência existencial do brasileiro. Parece-me que é essa segunda que está em melhores condições de nos fornecer uma *apresentação* adequada da experiência da vida *brasiliensis*. Aquilo que não faz parte da experiência não gera sofrimento. O Hb não experimenta a miséria e não pode ser afetado por ela – a despeito da eventual força que atribuímos a uma evidência fatural. Ele não está nem aí.

Afirmar que a miséria não é objeto efetivo da experiência do brasileiro pode parecer uma atitude cruel. Isso porque essa afirmação pode ser entendida como uma forma de tornar natural e aceitável o estado de pobreza crônica e, de certa forma, defender sua persistência no Brasil. Entretanto, observe que a perspectiva que adoto tenta descrever a vida do brasileiro a partir do seu próprio ponto de vista. Assim, a *naturalidade* que a miséria adquiriu entre nós talvez expresse o fato de que ela não é experimentada como nós, intelectuais, julgamos que ela seja. E, dando um passo adiante, talvez o fato de pensarmos que uma afirmação como essa seja moralmente condenável apenas indique nossa presunção intelectual de que nossas crenças possam ter enorme impacto na vida das demais pessoas. Daí também podemos ser levados a cogitar, do alto de nossa suposta importância cultural, nas consequências danosas do que dissemos sobre a miséria. Temo que nada do que advenha dessa postura intelectual moderna faça qualquer diferença prática no mundo *brasiliensis*.

Parece-me, então, que as tentativas de erradicação da pobreza no Brasil têm como obstáculo principal não a própria pobreza, mas a falta de reconhecimento por parte dos brasileiros do seu caráter problemático. Isso é perceptível em muitas cidades no interior do país quando se nota que as pessoas não percebem sua própria existência como limitada ou carente de recursos materiais – embora pareçam sob todos os ângulos (ou pelos menos sob todos os ângulos que nós podemos imaginar) viver na mais

completa miséria. Em geral, elas se percebem como dotadas de tudo o que é necessário para serem felizes e consideram sua forma de vida como algo natural e, portanto, plenamente aceitável na sua feição atual. Nesse ambiente de plena adequação, não pode ocorrer uma mobilização autêntica para a eliminação da pobreza. Pode-se facilmente perceber a situação contrária: naqueles lugares do Brasil em que os valores modernos foram incorporados em alguma medida, a pobreza tornou-se problemática, indigna do ser humano e, portanto, eliminável.

Sem a percepção de que a miséria é uma situação de vida indigna do homem, não pode haver sua plena eliminação. O que levou ao combate à miséria em outras culturas não foram suas consequências práticas e sim o sentimento de vergonha e de indignidade atrelado a ela. É a percepção de que o estado de pobreza não condiz com algum valor específico da dignidade humana, com um estado de vida decente, que pode mobilizar as energias interiores necessárias à sua erradicação. É porque uma vida miserável não é uma vida humana plena que essa situação se torna problemática e permite uma abertura histórica para sua superação. Um homem que vive uma vida de privações materiais e, ainda assim, se sente perfeito, digno e feliz não concentrará suas energias em alterar substancialmente seu estilo de vida, porque isso não faz qualquer sentido para ele. O discurso sobre a erradicação da miséria não faz nenhum sentido para ele na medida em que não se sente indigno diante dela.

Para esse homem, tais privações não chegam a se configurar como um problema e não devem ser eliminadas. Elas se constituem como algo dado, como elementos que não comprometem sua felicidade essencial. As limitações em que o Hb vive não retiram dele sua integridade nem são compreendidas por ele como indícios de falta de dignidade. Nesse contexto, a pobreza não chega a ser considerada problemática como tal. Isto é, ela não é um elemento que está em contradição com a dignidade do homem.

Considerada na sua totalidade, observe que a mentalidade paradisíaca do Hb se apresenta como uma espécie de blindagem ontológica na qual ele conserva a crença em sua perfeição, a despeito de qualquer aspecto do mundo exterior. Essa blindagem funciona como um sistema de defesa do paraíso terrestre altamente sofisticado, porque inviabiliza a fratura da eternidade e a introjeção nela de uma consciência da incompletude e da carência. Com isso se anula da mesma forma, qualquer possibilidade de fratura interna no homem, o que o levaria a admitir que sua vida não é como deveria ser. Veremos adiante que esse dispositivo de blindagem ontológica exige o desenvolvimento de algumas habilidades semânticas bastante específicas que lhe fornecem a necessária funcionalidade prática.

Como já afirmei antes, os valores modernos entram certamente na composição do homem brasileiro pela própria circunstância histórica da colonização portuguesa. Não é meu objetivo aqui elaborar um estudo genético, de tal maneira que seja necessário apresentar o peso específico dos componentes que entraram na equação do homem brasileiro. Apesar disso, é inegável que o colonizador e as levas posteriores de imigrantes europeus introduziram tais valores no caldo da cultura nacional. Mas o que é significativo, para a perspectiva que adoto aqui, é que os valores modernos desempenham outro tipo de papel - por força de sua latência ou por se constituírem como hegemônicos no ambiente internacional: eles continuam a agir sobre o Hb. Isso ocorre por meio de sua constante reafirmação - seja em função da presença modernizadora daqueles imigrantes, seja em função da força hegemônica contemporânea desses valores no ambiente internacional em que a cultura e a economia brasileira estão inseridas.

Contra o Vórtice Antimatéria da Modernidade

O Brasil se adentrou na cultura moderna vacinado
contra o seu anticarnavalismo – e quem diz
anticarnavalismo diz espírito de repressão
(MERQUIOR, 1972, p. 236)

Como a modernização implica a cisão interna do sujeito e o reconhecimento de que seu estado natural é algo a ser suprimido, ela se apresenta diante do brasileiro como um rebaixamento de sua condição de vida. Podemos compreender, então, porque o Hb resiste a tal processo, já que ele não está disposto a substituir uma vida perfeita e feliz por uma existência que envolve aceitar, de saída, uma situação de inferioridade e carência. De maneira muito coerente e esperada, ele não quer abandonar o paraíso. O espantoso, nesse caso, seria que ele aceitasse a modernidade e a experiência inicial da infelicidade e da perda de uma condição ontológica claramente superior sem esboçar qualquer resistência.

Essa reação diante dos valores modernos não é, entretanto, a de uma oposição propriamente falando. Um enfrentamento com a modernidade implicaria na afirmação de uma intencionalidade, de um princípio a partir do qual uma resistência cultural teria que ser organizada e levada adiante. Lutar contra algo envolve o ordenamento das disposições interiores para um objetivo que se tem em vista. Esse ordenamento requer a unificação da energia psíquica do sujeito em face de um inimigo, uma disposição que deve se tornar permanente e constante e que conduz ao

disciplinamento e à constituição de um caráter para a luta. Enfim, essa oposição ou disputa com um adversário moderno implicam em algum grau de subjetivação e de constituição de um caráter.

Dessa maneira, uma competição entre perspectivas opostas é algo que só faz sentido no interior dos próprios valores modernos. A oposição a esse complexo de valores equivaleria à identificação da modernidade como aquilo que deve ser negado e ao qual se deseja resistir. Isso exige a formulação da autoconsciência daquele que deve ser afirmado, justamente em função dessa negação. Essa distinção entre um elemento positivo e um negativo exige a constituição de uma identidade limitada por dentro. Para que uma disputa se estabeleça é necessário reconhecer ao outro como um oponente e a si mesmo como um pretendente a impor sua vontade e ocupar um lugar no mundo. Dessa maneira, se pode notar como a modernidade envolve uma armadilha, um giro sobre si mesma que captura as vontades de todos que a ela tentam resistir.

Por isso não é raro que a mera presença do colonizador seja compreendida como um gesto de violência – porque é exatamente isso o que ela representa. A constatação da existência do dispositivo implicado na modernidade e a resistência a ele exigem um tipo de atitude que contraria o que é próprio do Hb. Ela implica em reconhecer que a presença de valores modernos constitui um ato de agressão cultural, a despeito de qualquer intenção individual pacifista ou benevolente do homem moderno.

Aqueles que acreditam que uma modalidade tolerante ou *humanitária* de contato entre uma cultura americana autóctone e um colonizador europeu pudesse ser possível estão equivocados. Fanon (1952, p. 79) afirmou que "O Branco desembarcando em Madagascar provocou uma ferida absoluta" certamente pelo simples fato de desembarcar e não por se mostrar violento, racista e escravagista. Seu desembarque constrangeu os povos autóctones a se redefinirem e a adotarem recursos culturais estranhos para fazer frente ao homem branco. O caráter compulsório na forma adotada por esse contato é tão intenso que implica no

reconhecimento, por parte do negro, de que “existe apenas uma porta de saída e ela dá sobre o mundo branco.” (idem, p. 41). A luta contra os brancos, a resistência cultural a eles, têm de se operar nos termos do colonizador. Portanto, lutar contra ele é ser vencido.

Pensar que um contato desse tipo poderia ter sido humanitário seria reduzir a lógica específica dos valores culturais à disposição subjetiva e à boa intenção das individualidades. Vemos aqui como a própria resistência cultural aos valores modernos significa implicitamente a sua adoção. Ou, em outras palavras, como a convivência com a modernidade é altamente problemática na medida em que sua simples presença envolve a morte ou a exclusão do que não é moderno. Isto é, não faz parte dos valores modernos permitir que alguns valores alternativos possam obter vigência no mesmo ambiente cultural.

A despeito das pessoas de bom coração e de suas intenções eventualmente piedosas, os valores modernos são terrivelmente mortais para aqueles que não são modernos – como o Hb. O processo de catequização dos índios levados a cabo pelos jesuítas no Brasil (RIBEIRO, 1995) é a maior evidência da disjunção entre boas intenções e resultados práticos devastadores no encontro de duas culturas tão diferentes – como eram, então, a europeia e a brasileira. O resultado desastroso da catequização, de qualquer ângulo que se adote, resultou em uma dívida jesuíta impagável com as populações indígenas da América. A minimização da catástrofe provocada por essa intervenção infeliz deveria ter conduzido qualquer cristão a adotar no futuro um empenho histórico, constante e decidido, na tentativa de remediar seus piores efeitos. Nenhuma atividade deveria se sobrepor a essa na agenda atual e futura da Companhia de Jesus.

Isso não significa que a modernidade não seja a mãe da democracia e do princípio da tolerância política, como nós as entendemos hoje. Ela certamente o é. Mas se trata de democracia e tolerância para todos aqueles que adotam ou adotaram disposições modernas e que, de uma forma ou outra, compartilham de seus

pressupostos básicos. Certamente que não se trata de uma democracia universal em um sentido estrito, porque a convivência pacífica de valores modernos com não modernos, como é o caso daqueles que definem o Hb, não é possível. A assimilação democrática da diversidade está limitada por princípios que definem o que pode ser assimilado, de tal forma que o próprio sistema democrático não entre em colapso. Sabemos, desde Platão, que do ponto de vista lógico a democracia é autocontraditória porque não pode assimilar o princípio contrário. Afinal, o povo pode livremente escolher ser governado por um tirano absolutista e sanguinário. Na sua versão moderna, a democracia também tenta vedar o acesso àqueles princípios que, se obtivessem validade, a eliminariam. Assim é que, por exemplo, as leis democráticas proíbem a criação de partidos políticos de caráter totalitário.

O que pretendo dizer é algo simples: não há espaço democrático em um ambiente democrático para a preservação de formas de vida que nada possuem em comum com a democracia. Não há espaço na vida moderna para a preservação de formas de vida que nada possuem em comum com a modernidade. Vejam-se as opções existentes para a população indígena brasileira: elas podem preservar sua cultura *dentro* de um ambiente democrático de respeito pelas diferenças. Porém, esse ambiente democrático é justamente aquilo que retira delas a própria substância de sua forma de vida indígena. O ambiente democrático certamente não permite a prática ancestral da antropofagia ritualística – mesmo diante do reconhecimento do seu caráter essencial para a estruturação da vida social do indígena brasileiro (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). A humanidade dos valores democráticos proíbe que se adotem práticas consideradas desumanas como essa.

Nesse caso específico, a preservação autêntica da vida indígena, fora dos parâmetros modernos, só se tornou possível momentaneamente e em condições de isolamento muito especiais fornecidos pelo contexto geográfico amazônico. A política de

manutenção de isolamento de algumas populações indígenas bravias – nas imediações do rio Envira, na divisa com o Peru (DA-RIN, 2010) - se beneficiou de condições geográficas e históricas favoráveis, mas que tendem a desaparecer de maneira irreversível com o progressivo avanço da população civilizada. Sem tais condições favoráveis, virá o inevitável dismantelamento de um modo de vida não moderno em função do contato – e não da má vontade – com os brancos.

Podemos notar como as noções de enfrentamento, disputa e resistência, entre outras, envolvem o conjunto de valores da modernidade – justamente o que se quer evitar com a adoção de tais disposições combativas não modernas. Isso permite perceber que a modernidade funciona como um vórtice antimatéria: tudo que dele se aproxima é sugado para dentro e passa a alimentar o próprio mecanismo modernizador. Qualquer oposição é convertida em força para o mecanismo da modernidade. Ela reverte a energia que se apresenta negativamente diante dela em força afirmativa propulsora de seu modo de operação. A modernidade é um espiral histórico em permanente estado de dispersão e ampliação do seu raio de ação. A oposição à modernidade é sempre modernizadora e implica justamente no tipo de disposição que o Hb precisa evitar para ser coerente com sua configuração original. A resistência significa, nesse contexto, a própria capitulação diante da enorme capacidade de fagocitose da modernidade.

Essa é uma armadilha implícita em toda relação colonial na medida em que qualquer projeto de emancipação do colonizado envolve a aquisição das ferramentas mínimas para se lutar contra o colonizador. Essa aquisição exige, portanto, tornar-se um competidor em uma luta cujas regras são estipuladas pelo colonizador e passar a jogar o seu jogo. Dessa forma, ao se tornar um competidor em busca de emancipação, o colonizado “aplica à própria realidade uma tábua de valores que não lhe convém” (CORBISIER, 1960, p. 40) aprofundando a relação colonial da qual ele busca livrar-se por meio da luta. Assim, ele parece adentrar em

uma espécie de espiral antimatéria: quanto mais ele tenta liberar-se, mais se envolve no meio inamistoso que o cerca. A obtenção das ferramentas culturais de emancipação parece não poder ser feita sem o aprofundamento da relação colonial e sem a consequente adoção dos valores modernos. Esta é a armadilha da modernidade e, por consequência, a estrutura fundamental de todo sistema colonial.

Dessa forma, podemos notar o motivo que leva o Hb a não buscar constituir um processo de resistência à modernidade, porque essa atitude replicaria a lógica daquilo contra o qual se luta. Quem resiste se opõe a ela. E, ao se opor, se deixa ser convertido em moderno. É a disposição de resistir que exige a adoção da lógica do inimigo, da oposição e da lógica competitiva. Portanto, a resistência ao conjunto de valores modernos é uma forma de capitulação a eles. Veremos adiante como o Hb resiste à modernidade sem permitir que ela se apodere de sua vida e de tal forma que lhe seja possível anular seu vórtice antimatéria. Esse é um dos elementos mais evidentes da grande vitalidade do modo de vida brasileiro.

Estratégias da Blindagem Ontológica

O Hb não se opõe à modernidade justamente em função da intencionalidade e do ordenamento compulsório modernizador que uma oposição implicaria. Mas também não pode simplesmente render-se a ela em função do rebaixamento a um estado de imperfeição e de infelicidade que isso exige, como um passo inaugural para dentro da modernidade e para fora do paraíso. A situação é dramática: se ficar o bicho pega, se correr o bicho come.

Para solucionar essa difícil equação, o Hb adota uma estratégia que denomino de vida cênica: uma disposição para conviver com valores diferentes e ameaçadores sem que se estabeleça uma contradição ou oposição verdadeira com os elementos constituintes do seu modo de vida. Essa disposição permite ao Hb assimilar os valores modernos a partir da desqualificação do seu sentido original. Isto é, a vida implicada pela modernidade é experimentada de uma maneira exterior pelo homem *natural*. Nesse caso, ela é vivida como se não fosse sua própria vida, na medida em que se retira dela o peso existencial específico contido na situação moderna original. Ela se passa em alguma instância exterior do Hb, como se fosse um adereço que ele pudesse usar sem as consequências subjetivantes que a modernidade original envolve.

O conjunto de valores modernos é experimentado como uma *persona*, como um papel teatral adotado, mas que não exige compulsoriamente a submissão interior e autêntica do homem. Dessa forma, esses valores são destituídos daquela seriedade

tipicamente moderna que leva à necessidade deles se realizarem plenamente e em todas as dimensões da vida. O Hb não se deixa guiar ou sujeitar por tais valores e os utiliza antes como instrumentos dentro seu próprio mundo, segundo uma lógica diversa daquela que rege o funcionamento original da modernidade. Assim, essa adoção enfraquecida da modernidade é feita segundo os propósitos da vida *brasiliensis* e com um significado que depende sempre desse último conjunto de valores.

A maneira cênica pela qual os valores modernos são assumidos implica em retirar deles sua vitalidade específica, de tal forma que eles são subsumidos como instrumentos sob a regência do Hb. Assim, os efeitos que eles produzem não enfraquecem a vida natural ao se confrontarem com ela. Pelo contrário, esses valores a potencializam na medida em que a dotam de novos elementos sobre os quais ela pode exercer sua própria vitalidade. A atitude cênica permite que o vórtice antimatéria da modernidade seja revertido sobre si mesmo e ganhe um sentido diverso do original.

Antes dos detalhes, passemos a algumas observações preliminares. Não me parece que essa disposição cênica tenha sido desenvolvida especificamente em função da ameaça representada pela modernidade. Entendo que essa modalidade de desubstancialização de valores diferentes faz parte do modo de operação típica da vida do Hb e constitui algo que lhe é específico. Ou seja, entendo que ela é utilizada contra o vórtice antimatéria da modernidade, mas não foi especificamente desenvolvida com essa finalidade. Trata-se antes do aproveitamento de uma estratégia já existente do que propriamente do desenvolvimento de uma nova tecnologia cultural para enfrentar a modernidade. Essa estratégia faz parte da necessidade de manutenção do estado de perfeição ontológica, em situações de pobreza material ou qualquer outra que venha a ameaçar a autoimagem do Hb.

Podemos observar aqui, mais uma vez, a razão pela qual a modernização brasileira não se realizou de maneira idêntica a da

modernização original e tipicamente ocidental. O Hb remeteu o impacto desses valores, de alto poder destrutivo, para fora da essência de sua vida, de maneira a proteger sua perfeição e sua felicidade originais. Assim, para adaptar uma expressão paulina, podemos dizer que o brasileiro está no meio da modernidade como se não estivesse. Ele pode dar a sensação exterior de que se subordinou a ela, na medida em que convive com seus valores básicos, mas ele não se compromete de fato com eles, pelo menos não naquele sentido originalmente moderno em função da atitude cênica. Essa operação faz parte das estratégias de blindagem ontológica da perfeição contra qualquer fissura que poderia ser introduzida aí.

Essa disposição cênica permite a introdução da modernidade na vida do Hb, porém sem o impacto original que eles provocaram no homem europeu. Produziu-se entre nós, uma modernização cênica, uma aparência de se fazer parte de um conjunto de valores, sem que eles tenham adquirido uma validade e uma efetividade existencial plena. Esse efeito é tão patente aos olhos do homem moderno que Lévi-Strauss, ao chegar a São Paulo em 1935, afirmou que a cidade parecia ter sido construída para uma “representação teatral” (1955, p. 107) tal era o caráter cinematográfico que ela assumia aos seus olhos europeus.

Tal dispositivo de segurança faz com que a intensidade de qualquer atividade se espalhe pela superfície sem encontrar qualquer profundidade em que possa penetrar. É essa blindagem que levou Torres (1978, p. 88) a afirmar que “Todo o espetáculo atual da política é a ostentação burlesca desse jogo de palavras e de fórmulas, sobre a realidade, dia a dia mais pungente, dos problemas da economia e do trabalho”. A expressão significativa aqui é “sobre a realidade” porque ela indica o fato de que as atividades se exercem *sobre*, mas não alteram a própria realidade. Destaco que esse mesmo autor usa o termo “teatro” justamente para se referir ao mecanismo que, segundo ele, abafaria “os impulsos para as formas superiores da civilização e da cultura” (p. 126).

A vida cênica tende a não se encerrar sob um princípio que concede unidade a uma totalidade ordenada. A dispersão dos elementos é uma de suas características marcantes, assim como a fragmentação da vontade e da atenção. Do ponto de vista epistemológico essa disposição abre mão da constituição de uma coerência racional unitária em benefício de um “objeto aberto e infinito” (LESTRINGANT, 1983, p. 29). A experiência *brasiliensis* não visa um resultado que viria a se constituir como a unidade de um múltiplo disperso. Portanto, ela não almeja obter um objeto de conhecimento, no sentido forjado pela modernidade epistemológica.

Isso indica, de forma clara, uma falta de interesse pelas questões científicas em função da incompatibilidade da vida cênica com os elementos de consistência e unidade, típicos da epistemologia moderna. Azevedo (1963, p. 393) percebeu esse aspecto da cultura brasileira, embora pareça ter recuado diante de suas conclusões mais marcantes. Ele afirma que

Não faltou quem concluisse [...], num exame apressado, uma inaptidão natural do brasileiro para o trabalho científico ou, ao menos, lançasse, - o que é mais exato -, à conta de sua inteligência muito viva, mas superficial, e de sua vontade feita de impulsões, a desproporção entre as suas atividades, e os resultados de seus esforços, nesses domínios. Parece com efeito, que, se não lhe falta uma curiosidade ardente, não costuma ele trazer para trabalhos desta ordem a fôrça de reflexão, o espírito objetivo, a paciência e a tenacidade que exigem as pesquisas científicas.

Certamente que o Hb não exhibe esse conjunto de virtudes modernas: reflexão, objetividade, paciência e tenacidade. Todas elas implicam, de uma maneira ou outra, a noção de profundidade e da expansão interior do indivíduo a partir do reconhecimento de sua carência ontológica pré-histórica. O importante aqui é observar que a vivacidade, a impulsão, a desproporcionalidade e a

superficialidade compõe um conjunto de virtudes não modernas. Reduzir esse modo de vida à carência de modernidade equivaleria a afirmar que só há uma maneira de se viver e de ser inteligente.

De fato, se a vida cênica for compreendida pela perspectiva moderna, teríamos diante de nós somente uma manifestação de hipocrisia ou fingimento. A compreensão adequada da vida cênica deve considerá-la como uma resposta articulada aos padrões típicos do modo de vida do Hb. Ela não é, de fato, artificial ou desenvolvida meramente para evitar o impacto com a modernidade. Ela é uma atitude que se articula com a autoimagem de perfeição ontológica que esse homem possui de si mesmo.

A blindagem ontológica que a manutenção do estado de perfeição exige implica em evitar que qualquer eventual golpe possa ser introduzido no interior de uma vida plena e feliz, de tal modo que possa vir a representar uma consciência inicial da imperfeição – aquela “ferida absoluta” de Fanon (1952, p. 79). Para desviar tais golpes é necessário que se afirme um dispositivo semântico de defesa que deverá interpretar eventuais decepções ou limitações como sendo insignificantes.

A Tecnologia Lúdica

Tudo é, a princípio, possível. Mas nada funciona.
(PEIXOTO, 1996, p. 110)

A desvinculação do ato com relação à intencionalidade, a indistinção entre um estado de coisas vigente e um projeto de futuro, a percepção da falta de necessidade de alteração do mundo parecem, no conjunto, produzir um brutal esvaziamento do plano da ação. Com efeito, sem intencionalidade, é como se a ação do Hb não visasse a nada nem se dirigisse a qualquer propósito perceptível. Ela parece altamente errática e, portanto, sem nenhum sentido aparente. Entretanto, há um sentido visado pela ação do Hb, embora ele seja bastante diverso da noção moderna de *propósito* com a qual estamos habituados.

Em função do seu estado de perfeição, o Hb visa a fruição imediata do que lhe é dado e não uma alteração substantiva de si e do mundo que o cerca. Portanto, sua ação é dirigida para a comemoração de sua situação existencial e pelo usufruto da dádiva que constitui a totalidade da sua vida. O que ele visa no plano da ação é, portanto, ampliar o seu prazer e a sua felicidade – que já lhe são dados desde sempre.

Isso não significa que ele não se ocupe com a manutenção das suas necessidades corporais básicas de sobrevivência. Ele certamente o faz. Entretanto, como já vimos antes, sua dedicação a tais necessidades é meramente exterior e elas não envolvem uma mobilização significativa de suas energias. Ele se ocupa com essas

necessidades apenas na medida em que elas se manifestam como carências perceptíveis e atuais: como fome, como sede e como sono. Elas não se constituem como necessidades reconhecidamente superiores ao próprio homem, como condições definitivas às quais ele tem de se subordinar. A atitude que é adequada a essa circunstância está expressa na oração de Munduruku (2000, p. 106): “Saboreiem a comida e sintam o sabor da criação e sejam contentes”. Na prática, isso significa que as necessidades não são percebidas como necessidades, como um estado de carência que afeta o homem, como um indício de que ele não se encontra dotado de algo importante e substantivo.

As próprias ocasiões de satisfação das necessidades físicas são compreendidas como ocasiões festivas. Elas não são reconhecidas como permanentes, não atingem a interioridade do Hb e não são assimiladas como fatos constituintes do mundo. Sem a pressão efetiva exercida por essas necessidades exteriores, o homem natural volta-se para a comemoração da plenitude de sua existência, isto é, para o gozo de sua felicidade ontológica. Esse é o seu real propósito de vida: o brasileiro é um ser em estado permanente de festa.

Para se divertir, o Hb deve produzir situações propícias para isso. Em alguma medida, portanto, parece que ele deve alterar a situação do mundo para que este passe a favorecer a realização desse objetivo. Entretanto, o gozo de uma vida que já se encontra em estado de plenitude não requer uma alteração considerável do mundo, porque este já é tudo o que deveria ser. Sendo tudo o que poderia ser, a realidade não requer nenhum complemento adicional, nenhuma mudança em sua naturalidade, nem qualquer tipo de adequação a propósitos humanos. Trata-se apenas de ter acesso àquilo que já foi gratuitamente ofertado ao homem em função de sua perfeição.

Aqui é necessário algum esclarecimento sobre o sentido da ação moderna no mundo, para nos servirmos novamente desse contraponto com o propósito de obter maior clareza. A

modernidade produziu uma sociedade que se utiliza massivamente da tecnologia. Essa última é entendida como o controle dos mecanismos naturais com a finalidade de melhorar a condição de vida do homem, como já desejava Bacon (1973) ao formular os princípios do sistema técnico-científico ocidental. Portanto, a ação do homem moderno sobre a natureza envolve duas atitudes bem distintas.

A primeira implica em haver reconhecido a existência de uma natureza inteiramente prosaica e autônoma. Esse caráter prosaico da natureza exige que tenhamos retirado dela toda conotação humana e divina, de tal forma que ela não oculte nenhum poder especial. Ela não manifesta um significado oculto, seja humano ou divino, porque o que se passa nela não envolve essas outras dimensões. Assim, a natureza é compreendida como regida por um conjunto de leis que não depende de qualquer tipo de interferência externa nem esconde significados subterrâneos inacessíveis. Ela é um sistema completamente autônomo e separado do sujeito e de sua vontade. Em outras palavras, essa atitude equivale a considerar a natureza como um objeto, um ente encerrado em si mesmo que não remete nem para um sentido humano, nem para um sentido divino complementar e conectado a ele. Ela é tudo o que é, tal como se encontra nos termos em que a experiência sensorial humana pode captá-la no tempo e no espaço.

A segunda atitude é uma consequência direta da primeira. Já que a natureza é inteiramente objetiva e não possui qualquer dignidade especial, divina ou humana, ela pode ser manipulada em benefício dos homens. Essa manipulação só pode ser proposta justamente em função do reconhecimento da autonomia do mundo natural e da desvinculação de qualquer sentido especial que poderia estar contido nela. Como ela está desprovida de qualquer forma de dignidade, pode ser utilizada em benefício do homem. Portanto, a tecnologia consiste em uma utilização humana da natureza a partir do reconhecimento de que ela se constitui como um sistema autônomo e prosaico. É justamente por se tratar de

um sistema desse tipo que se pode introduzir objetivos humanos no seu curso (SILVEIRA, 2013a).

A tecnologia moderna se configura como a manipulação orientada do mundo natural, a partir do reconhecimento de sua autonomia plena. Ao contrário do que se diz com alguma frequência, o homem moderno não escravizou a natureza. A escravidão do mundo natural consistiria em fazê-la curvar-se inteiramente ao homem, sem qualquer tipo de reconhecimento pelas suas leis internas e pela negação de sua maneira específica de ser. Na relação escravocrata não há espaço para a afirmação do ser daquele que é escravizado. Nela não há alteridade verdadeira porque não se reconhece a dignidade do outro e sua vontade é sempre reduzida a nada. Nesse tipo de relação o que se afirma é a validade absoluta e unilateral da vontade do Senhor e a consequente anulação da vontade do escravo.

É o reconhecimento da autonomia do mundo natural, ou sua plena objetivação como um ser inteiramente não humano e não divino, que permite ao homem exercer um controle dos resultados benéficos que podem ser obtidos dele. Portanto, a instrumentalização do mundo natural é uma atitude muito diversa da mera escravidão. A diferença básica é que a tecnologia consiste em um cálculo realizado *a partir* do sistema de regras naturais existente. A escravidão implicaria em não reconhecê-lo como um objeto dotado de uma ontologia própria e retirar dele toda a independência.

Feito esse esclarecimento comparativo, retornemos agora às ações do Hb sobre a natureza. Como ele não se constitui como um sujeito, no sentido moderno do termo, também não recua para sua interioridade e, portanto, não se separa do mundo natural. Aqui, não se apresenta aquela fina película entre o sujeito e o objeto, entre o homem e a natureza, que levou Taylor (2010, p. 55) a descrever o surgimento de um "eu protegido" como uma das características da modernidade.

A situação paradisíaca que utilizei antes para caracterizar o Hb pode ser esclarecedora aqui. Esse homem paradisíaco está plenamente em casa na natureza, de tal forma que ele não se percebe como uma alteridade diante dela, como um outro que se depara com um mundo estranho a si. Entre eles não se estabeleceu nenhuma cisão significativa que pudesse causar estranhamento e desconforto ao homem. Por isso, ele não necessita impor-se diante dela. A natureza não é um outro a ser dominado, mas a casa em que o Hb se encontra em sua plenitude, o lugar da realização do gozo de sua perfeição.

Nesse sentido, há uma relação de imanência perfeita com a natureza, de tal forma que nessa relação o homem vive no puro deleite de sua condição ontológica. Parece-me que Flusser está errado quando diz que "não é provável que alguém queira contestar a afirmativa de que o brasileiro é alienado, desabrigado, exilado, e não habita, que se sente recusado, que a realidade lhe é difícil" (s. d., p. 49). A condição de vida do Hb lhe fornece excelentes condições de abrigo e uma sensação permanente de estar em sua própria casa. Sua condição existencial está no extremo oposto da situação de um exilado. Esse juízo desfavorável de Flusser só possui algum sentido quando reconhecemos que ele é emitido a partir da perspectiva da modernidade e revela uma incompreensão parcial dos elementos da vida do Hb.

Na verdade, o brasileiro não está disposto a adaptar-se às condições naturais porque simplesmente não reconhece na natureza nenhuma *condição* que se imponha sobre o homem. Portanto, há da parte do Hb certamente uma recusa a admitir que exista uma natureza. Daí poder parecer que ele esteja "desabrigado" ou "exilado" de uma perspectiva moderna. Porém, do seu próprio ponto de vista quem está desabrigado é o sujeito na medida em que esse se encontra colocado em uma natureza que lhe é inteiramente estranha e que precisa ser dominada para tornar a vida humana suportável. Quem se depara com um ser

estranho e precisa exercer controle e domínio sobre ele é o sujeito e não o Hb.

Para usar uma expressão um tanto quanto inadequada para descrever essa relação de imanência plena entre a natureza e o Hb, suas ações *sobre* o mundo natural não visam transformá-lo nem adequá-lo a uma intencionalidade humana. Elas certamente não visam à obtenção de um resultado humano a partir do reconhecimento da autonomia da natureza, como ocorre no uso da tecnologia moderna. A *naturalidade* do Hb não envolve nenhuma separação entre ele e a própria natureza, mas uma integração em que esses elementos não se distinguem e sequer fazem sentido em separado. Não há aqui um intervalo ontológico que permita interpor um propósito humano à natureza, na medida em que esses aspectos sequer se distinguem na mentalidade e no sentimento do Hb.

Então, a ação do Hb não consiste, propriamente falando, em uma ação *sobre* o mundo natural. Ela se desdobra no plano da imanência entre o homem e a natureza. Por meio da ação, o Hb não visa subjulgar um outro que lhe seja distinto e que tenha se mostrado contrário ou resistente à vontade humana. Nesse sentido, não há nessa situação uma natureza externa ao homem nem um homem distinto da natureza. A natureza e o homem constituem uma espécie de unidade indiferenciada. Em tal contexto de imanência, a ação apenas potencializa a naturalidade do mundo em que o homem se encontra. Ela não tensiona a natureza em direção a algo que ela deveria ser e nem projeta desejos humanos sobre um substrato material independente.

Com efeito, a natureza funciona como uma extensão do próprio Hb na medida em que suas ações visam ampliar aquilo que sua existência já lhe proporciona. Não seria correto afirmar que ele a subjulga, porque isso implicaria na noção de um outro que é negado pela imposição de um si, uma natureza cuja autonomia é manipulada para que ela possa servir a propósitos humanos. Essa provavelmente seria uma leitura moderna e inadequada da relação

do Hb com a natureza. A relação mais adequada é a paradisíaca em que os termos natural e humano não se distinguem.

O homem é um ser natural e a natureza é humana. Qualquer desequilíbrio aqui enviezaria a perspectiva correta que caracteriza essa relação de imanência. Para ser mais preciso, não há qualquer relação *entre* o homem e a natureza, porque é a própria distinção que não se aplica a essa configuração de vida. O homem natural não experimenta a natureza como um outro de si nem se experimenta como um outro dela. Portanto, não faz sentido sequer falar em *relação*, mas em imanência plena em que tais aspectos não podem ser percebidos como dois elementos separados. Com efeito, não havendo distinção, não se pode falar de uma *relação* nem de introdução de propósitos humanos no mundo natural, mesmo que muita limitada.

A ação não pode, por esse motivo, ser caracterizada como ação do homem *sobre* a natureza. Ela não implica um elemento intencional distinto do elemento não intencional. Feito esse esclarecimento importante, veremos que, a despeito disso, o homem natural age. Mas sua ação é, também ela, paradisíaca: ela não visa alterar um estado de coisas indesejável, mas suprir o homem do pleno gozo daquilo que já está disponível e que lhe é dado desde sempre. A natureza é um bem permanentemente disponível e a ação só deve fazer com que esse bem realize a plena satisfação do homem. Ou seja, a função da ação é ampliar e promover uma felicidade e um gozo dos bens naturais de que o homem não está efetivamente privado. Trata-se de fazer chegar ao homem, por meio da ação, uma plenitude que já está ao seu alcance, pelo menos potencialmente. Assim a ação não altera nem arranha a superfície da natureza, ela deixa tudo como está, embora faça a felicidade chegar ao homem. Entretanto, isso não significa que o homem esteja privado da felicidade antes da ação e, por meio dela, possa se tornar feliz. Não há uma carência a ser suprida por meio da atividade humana. Por isso, a ação não altera

substancialmente nada porque o homem não se sente privado ou destituído antes de agir.

Podemos fazer o argumento de Flusser virar-se contra o homem moderno porque o uso da tecnologia que visa o controle do mundo natural é a confissão explícita de uma carência e de um desterro que se encontra cravada na sua ontologia desde os fundamentos. Não é ocasional que a civilização moderna seja o resultado da expulsão mítica do paraíso e da experiência do exílio com relação à natureza. Só o reconhecimento da culpa originária pode funcionar como impulso para uma reconciliação.

Quando age o Hb certamente altera a natureza, mas apenas com o propósito de fazê-la adaptar-se a suas necessidades imediatas e tornar presente um prazer potencial que ela já contém e que, afinal, constitui sua própria finalidade. Não se trata de projetar sobre a natureza a necessidade humana e sim de retirar dela um prazer que ela já contém e que lhe é ofertado como uma dádiva. Essa ação de ampliação do usufruto é operada nos termos daquela imanência paradisíaca, de tal forma que através dela não se retira de um para dar ao outro. Não há expropriação dos recursos da natureza porque não há oposição entre ela e o Hb.

Isso implica na necessidade em desenvolver uma tecnologia de usufruto específica que denominarei aqui de *lúdica*. Ela responde à pergunta do Hb: como tornar presente minha felicidade ou ampliar meu prazer? Isso não envolve nenhuma mudança radical no curso natural, nenhuma imposição de intenções estranhas e sim um aproveitamento do potencial apetitivo já contido nela. A tecnologia lúdica se configura antes como uma ação de gozo da gratuidade disponível de algo que, por isso, não se torna externo ao mundo, mas consiste em uma extensão de sua exuberância. Observe que a natureza se encontra aí como um elemento constituinte da perfeição ontológica do homem e não como um ser diferente dele. Por isso, a ação se limita a extrair aquilo que já está contido na natureza e torná-lo

disponível para o homem sem que se caracterize, com isso, uma atividade de saque.

A utilização dessa tecnologia lúdica ou superficial possui implicações consideráveis. Buarque de Holanda afirma que “A verdade é que a grande lavoura, conforme se praticou e ainda se pratica no Brasil, participa, por sua natureza perdulária, quase tanto da mineração quanto da agricultura” (1984, p. 18). Assim, a atitude extrativista não se limita somente aos ciclos típicos - como o do pau-brasil, do ouro, dos diamantes e da borracha. Ela caracteriza também o cultivo da cana-de-açúcar, do algodão e do café. Mesmo os colonizadores portugueses possuíam aquela disposição de utilizar a terra apenas “para a desfrutarem e a deixarem destruída” (SALVADOR, s.d., p. 16). Os métodos utilizados na agricultura adotada como estratégia de colonização do Brasil “não representavam nenhum progresso essencial sobre os que, antes deles, já praticavam os indígenas no país”. Essa tecnologia primitiva levou Buarque de Holanda a afirmar que “Os escravos brasileiros [...] plantavam algodão exatamente como os índios norte-americanos plantam o milho” (1984, p. 21). Bem mais tarde, já no século XX, Lévi-Strauss percebeu o emprego sistemático de uma “agricultura de rapina” nos cafezais de São Paulo (1955, p. 102).

Essa atitude extrativista indica que a relação que se estabeleceu entre o Hb e a natureza não implicou em nenhum momento a imposição da vontade do primeiro sobre a segunda e, portanto, aquela disposição de domínio de forças estranhas. É ainda Buarque de Holanda que dirá que “nenhum estímulo vindo de fora os incitaria a tentar dominar seriamente o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza”. (1984, p. 82). Nesse sentido, mesmo a criação de cidades na América “não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem” (idem, p. 76).

O extrativismo que pautou a ocupação das terras no Brasil não envolve uma disposição de articulação entre o homem e a

natureza. Isto é, ela não conduz a nenhum tipo de humanização da terra. Nos casos em que as necessidades humanas são pequenas, quase não se opera nenhuma alteração significativa na natureza. Nas ocasiões em que as necessidades humanas são grandes, a agricultura extrativista configura-se, da perspectiva moderna, com uma modalidade de destruição. O que é importante observar aqui é que mesmo nesse último caso, a relação entre o homem e a natureza se detém na superfície dessa última. A destruição ocorre porque os recursos naturais se esgotam, como em todas as formas de extrativismo. O extrativismo não envolve uma humanização ou uma transformação do mundo natural.

Esse quadro geral nos permite afirmar que a relação típica do Hb com a natureza é superficial, no sentido de se restringir ao mero usufruto das riquezas já disponíveis. Por isso, as relações de transformação profunda do mundo natural, relações efetivamente produtivas, só vieram a se estabelecer entre nós no século XX quando, por exemplo, se desenvolveu uma tecnologia que permitiu a conquista do cerrado brasileiro. Nesse último caso, a natureza pôde ser incorporada ao sistema produtivo por força de um domínio tecnológico exercido sobre a terra. Mesmo nos cafezais cultivados no planalto paulista no início do século XX essa relação não se estabeleceu e predominou a “economia naturista” (PRADO, 1997, p. 102) já que as terras eram abandonadas assim que sua produtividade original se esgotava.

Essa preocupação extrativista era tão intensa que se descuidava de tudo o mais que não estivesse ligado diretamente a ela, inclusive da manutenção de atividades econômicas de subsistência. Não é ocasional que, após a exaustão de cada ciclo extrativista, a miséria tenha se dilatado sobre a respectiva região. Não se trata somente de que a extração remetia a riqueza para os centros financeiros metropolitanos, caracterizando um regime de espoliação nacional, mas também de que não se desenvolvia nenhuma outra atividade econômica que pudesse dar sustentação à população mesmo no auge do processo extrativista. Assim, não se

pode estranhar que “A fome acompanhava sempre a riqueza nas regiões do ouro” (FURTADO, 2000, p. 80).

Não se trata obviamente de que tal relação superficial com a natureza se imponha em função da carência de mão de obra como pensava Brandão (2005). O modelo econômico utilizado para a colonização do Brasil, e que se tornou predominante, indica antes a presença de uma relação superficial do homem com a natureza. Observe ainda que essa relação não sofreu nenhum tipo de restrição ou de alteração significativa por parte da mão de obra empregada: os indígenas brasileiros e os escravos africanos pirateados para o Brasil. Essa relação não pode ser explicada pelas circunstâncias materiais da colonização e sim pela disposição psicológica do Hb em restringir-se ao usufruto imediato da riqueza natural.

Essa relação com a natureza consiste no que denominei antes de tecnologia lúdica. Porém, ela adquire uma feição específica quando a analisamos do ponto de vista individual. Isto é, quando focamos não a maneira como o sistema produtivo mais amplo se estrutura a partir dela e sim como cada indivíduo a utiliza. Passo a tratar desse segundo aspecto agora.

A tecnologia lúdica varia permanentemente de objetivo, segundo as oscilações circunstanciais das necessidades imediatas do Hb. Portanto, ela não se constitui como um conjunto padronizado de atitudes. Em função dessa variação constante, a ação não impõe ao mundo uma ordem específica ou uma finalidade objetiva, nem requisita um disciplinamento do comportamento humano para uma ação eficaz. Isto é, ela jamais pode ser identificada com uma *técnica* no sentido rigoroso do termo: a adoção de um conjunto predeterminado de atitudes que se repete independentemente das situações específicas com o objetivo de gerar os mesmos resultados.

Pelo contrário, a cada situação particular algo será requerido para a obtenção de felicidade e prazer por parte do indivíduo, embora o conteúdo a ser usufruído seja sempre uma potência

natural que se atualiza em direção ao homem. A ação do Hb é lúdica ao extrair o potencial apetitivo do mundo natural, segundo suas próprias necessidades imediatas e mutantes.

Essa tecnologia lúdica, essa extração do potencial de prazer que existe na natureza, caracteriza uma *criatividade passiva*: a ação do homem natural visa o uso imediato do que já está dado nos próprios recursos disponíveis, segundo o seu modo de existência atual. Caso esses recursos não revelem o prazer esperado, cabe ao homem utilizá-los de maneira a maximizar esse objetivo ou substituí-los por algo mais promissor. Há aqui um aspecto da ação do Hb que eu gostaria de destacar: ele pode agir para retirar da natureza um prazer que não está imediatamente perceptível – embora esteja ali em potência. Ou seja, ele pode alterar os usos convencionais dos recursos naturais para adequá-los às suas necessidades imediatas. Mas essa alteração é sempre imediata e superficial, na mesma medida em que suas necessidades não visam alterar o curso profundo da natureza. Esse curso profundo seria aquele conjunto de leis que, de uma perspectiva moderna, ordenaria a natureza. Como já sabemos, esse curso natural profundo que não faz parte da experiência do Hb.

Essa criatividade é passiva porque ela aceita os recursos disponíveis como dados intransponíveis, como elementos que não cabe ao homem alterar substancialmente. Na ação, o Hb não pretende, por exemplo, obter a abundância ou a durabilidade dos recursos naturais para além da situação imediata em que eles lhe são dados. Ele não introduz a dimensão do futuro na sua relação com a natureza e, portanto, não busca mais do que adaptá-la a seu apetite atual, por isso mesmo sempre superficial e limitado em termos de intensidade e duração. Sendo assim, sua ação não introduz um resultado externo ao mecanismo natural, ela apenas faz emergir aquilo que já está contido potencialmente na natureza e que funciona como fonte de satisfação de suas necessidades transitórias.

Chamo a atenção para que o uso do termo *extrativismo* não seja compreendido erroneamente como um saque sobre o reino profundo da natureza. Ele consiste nessa típica ação do Hb no mundo que, mesmo quando danifica o ambiente, se circunscreve a um nível superficial.

A superficialidade dessa ação encontra-se justamente em que o homem não busca soluções definitivas e não projeta sobre a natureza uma necessidade permanente, não a interroga a partir de um problema prático, poderíamos dizer. Suas dificuldades são passageiras e não se constituem como problemas, como contradições com a ordem natural existente. Um *problema* sempre envolve uma contradição entre um estado de coisas desejável e uma situação de fato. Na tecnologia lúdica não se apresenta nem um estado de coisas inexistente e desejável por parte do sujeito nem uma situação fatural problemática, porque ela não se baseia na experiência básica de uma distinção entre o homem e a natureza.

Dessa forma, a tecnologia lúdica é superficial, quando considerada pelo lado do seu componente natural que é manipulado pelo homem. Ela consiste em uma ação que opera em uma dimensão externa do mundo natural e atinge somente sua crosta, mesmo na prática da agricultura extrativista. Observe que o esgotamento dos recursos extraídos resulta de uma ação superficial sobre o mundo natural e não como uma atividade realizada em profundidade. Assim, embora o resultado seja desolador, a ação que o provocou não ultrapassou a superfície do mundo.

Do lado do sujeito, a tecnologia lúdica não se configura como uma rotina de ações, como a adoção de um conjunto padronizado de comportamentos que redundariam sempre nos mesmos resultados a partir das mesmas necessidades. Ela assume e mantém intacta a variabilidade das necessidades do homem, de tal forma que ao agir ludicamente nem ele se torna um sujeito, propriamente falando, nem a natureza se torna um objeto para sua satisfação. Eles oscilam continuamente seguindo o fluxo das

necessidades passageiras do Hb, sem que um dos extremos se afirme como distinto do outro.

A tecnologia lúdica é um constante improviso na medida em que os recursos disponíveis são adaptados exteriormente às necessidades transitórias do homem. De certa forma, a criatividade e a limitação de bens materiais estão intimamente ligadas na vida do Hb, porque essa última é uma condição necessária para aquela. É a escassez que torna possível ao sujeito intensificar a manipulação lúdica e adaptar a si os recursos de que dispõe. Sua criatividade é tanto maior quanto faltarem os elementos materiais apropriados para prover suas necessidades de maneira definitiva. Mas, como já vimos, o próprio Hb não compreende essa escassez como um estado permanente, problemático e indesejável e sim como uma condição natural de vida, como algo que lhe é dado e com o qual ele deve lidar sem subvertê-la desde a raiz.

Sua habilidade de viver no improviso consiste justamente em uma grande flexibilidade de retirar das circunstâncias o que elas podem lhe proporcionar. O Hb procura beneficiar-se das condições dadas que podem lhe ser úteis, sem que isso implique em impor sua vontade sobre o mundo. Dessa forma, ele desenvolve uma relação orgânica com o mundo, de tal forma que não se imporá sobre este último, não retirará dele nada de maneira violenta ou que envolva a imposição de uma vontade robusta. A tecnologia lúdica é a afirmação do caráter diplomático e orgânico do homem com a natureza. Ela implica em retirar das circunstâncias aquilo que o curso das coisas lhe oferece gratuitamente.

Isso não significa que não ocorra na tecnologia lúdica aquela exaustão, típica da agricultura extrativista. A presença de uma relação violenta com o mundo natural implica na imposição da vontade, no fato do homem afirmar suas necessidades sobre o mundo natural. Assim, não há nada semelhante à violência no extrativismo. Ao contrário, todas as formas de extrativismo revelam antes uma impotência relativa do homem, uma restrição

de sua ação à mera coleta da riqueza natural, sem que isso implique uma autêntica transformação do mundo natural. Não devemos confundir aqui o impacto do resultado extrativista com a violência presente na relação entre o homem e a natureza – típicos da tecnologia moderna. No primeiro, ocorre o esgotamento dos recursos naturais justamente porque o homem não passou de uma relação superficial na prática agrícola que desenvolveu. O esgotamento é um sinal de que o homem não se interessou efetivamente pela natureza como um outro ser dotado de uma lógica específica diferente da sua própria. Uma relação mais profunda, pautada pelo reconhecimento da alteridade, levaria certamente à necessidade de recuperação do solo ou à humanização da natureza.

Se houvessem muitos recursos e soluções eficazes e duradouras para os problemas práticos, o sujeito não poderia jogar ao longo da vida, não poderia brincar de adaptar o mundo aos seus interesses transitórios. A tecnologia desenvolvida pelo homem natural consiste em dar forma lúdica ao mundo, retirar dele o máximo de prazer, sem alterar seu conteúdo efetivo, sem mudá-lo substancialmente. A criatividade do brasileiro é a expressão dessa tecnologia lúdica, que opera como uma adaptação exterior do objeto às necessidades imediatas do homem. Ela não visa dar ao mundo uma feição humana, mas aproveitar-se das circunstâncias que lhe podem ser favoráveis, de tal maneira que sua felicidade seja ampliada em cada circunstância particular. Considere que a felicidade é algo que o Hb já possui em função de sua condição ontológica, logo ele só necessita obter plena satisfação de seus desejos imediatos.

A tecnologia lúdica é uma arte de aproveitar o que a natureza oferece gratuitamente, de improvisar sobre o conteúdo natural, sem manipulá-lo além de sua crosta exterior. Ela certamente envolve algum grau de mudança da natureza, porém somente com o objetivo de retirar daí o prazer imediato que já se encontra disponível nela em potência. A ação lúdica não visa à

obtenção de um estado de coisas definitivo, de um bem-estar permanente, porque as necessidades do Hb são transitórias e ele vive imerso no presente. Ela exige uma atitude radicalmente oposta à constituição de uma rotina no plano da ação. Trata-se antes de um estado de *prontidão*: uma disponibilidade e atenção para ampliar a satisfação e o prazer em função de circunstâncias que podem se mostrar favoráveis em alguma medida.

A prontidão, essa disposição típica do Hb, beneficia a criatividade e o improviso como virtudes que devem se exercer em cada circunstância particular. A necessidade de usufruir do potencial do mundo exigirá uma grande flexibilidade para fazer com que os recursos disponíveis atualizem o máximo de satisfação possível. Como as necessidades humanas são variáveis e imediatas, não há uma solução definitiva que pretenda eliminar alguma característica negativa da vida e da natureza, já que esta não é experimentada como um elemento ameaçador. Daqui se seguem tanto a flexibilidade no comportamento como a extração de recursos naturais. Observe que nisso não há nenhuma candura humana ou respeito pelo mundo natural. Há danos óbvios nessa relação extrativista, porém, em função da natureza ontológica da própria relação, esses danos são superficiais.

O gosto do Hb pelo improviso já se tornou folclórico. Chegamos mesmo a afirmar que Brasília é uma cidade desumana em função do planejamento urbanístico que impede que ocorram as tradicionais “arrumações viárias e prediais decorrentes das desordens demográficas” (TORRES, 1986, p. 31). De nossa perspectiva, onde há planejamento não há espaço para uma vida humana autêntica. Só nos sentimos realmente bem em situações que exigem o improviso. Isto é, adoramos a desordem. Dessa maneira, *cavar a vida, saber arranjar-se* ou *dar um jeito* são virtudes tipicamente brasileiras na medida em que indicam a capacidade do Hb de contornar situações difíceis obtendo o máximo de benefício com o menor esforço possível. Isso não significa dedicação intensa a um objetivo, como se uma situação

fosse experimentada como problemática. Trata-se do exercício prático da prontidão, de descobrir como se safar da dificuldade sem nenhum tipo de planejamento prévio ou da devida caracterização de uma dificuldade permanente – um problema.

Mesmo em uma situação de guerra, a mais intensa na qual nos envolvemos diretamente, não é de se estranhar as declarações de Caxias no Senado:

É preciso que os nobres senadores se convençam de que a Guerra do Paraguai foi feita às apalpadelas. Não havia mapas do país por onde se pudesse guiar, nem práticos de confiança. Só se conhecia o terreno que se pisava. Era preciso ir fazendo reconhecimentos e explorações para se poder dar um passo” (citado por MELO FRANCO, 1975, p. 130).

Numa composição de 1931, intitulada *Mão no Remo*, Noel Rosa e Ary Barroso (JUBRAN, 2000, p. 27) sintetizaram essa aptidão do Hb para o improviso. Embora o título possa ser erroneamente interpretado como uma disposição para o esforço e para o trabalho constante, claramente não é essa a mensagem dos compositores. Assim, depois de dizer que "o azar é natural" se afirma que

Quando for a hora
De ir mar afora
Em busca da sorte
Aproveitando a maré a favor
Terás sempre valor

Colocar a mão no remo não é indicativo da necessidade de um esforço concentrado para enfrentar as adversidades e trabalhar arduamente e sim de se aproveitar da maré favorável e de saber tirar proveito daquilo que as circunstâncias externas podem nos fornecer. O verdadeiro valor está, portanto, em colocar-se bem nas situações da vida, em aproveitar-se do que já está disponível e que nos é oferecido gratuitamente. Para isso, se requer atenção e

disponibilidade permanente para agir sobre a superfície das coisas e não concentração e esforço para uma ação transformadora do mundo.

A relação do homem com a natureza pode ser compreendida abstratamente como um círculo, porque ela sempre reapresenta uma mesma situação: uma limitação do prazer potencial que deve ser ampliado em determinadas circunstâncias particulares. Entretanto, essa circularidade não deve ser entendida como uma repetição do mesmo tipo de dificuldade a ser resolvida pela ação. Não há, de fato, um retorno ao mesmo ponto de partida, uma rotina a ser implementada como solução permanente. Ao contrário, como as necessidades humanas são variáveis, as ações lúdicas buscam retirar da natureza sempre uma nova satisfação. Por isso mesmo, essas ações não rompem a crosta externa do mundo natural, não introduzem nele elementos estranhos, mas retiram do mundo aquilo de que o homem precisa em uma circunstância específica. A questão é genericamente sempre a mesma, a ampliação da satisfação e do prazer. Mas sua feição é sempre diferente, porque as necessidades são outras e as situações sobre as quais se tem de agir também são diversas.

Isso não significa que essa tecnologia lúdica e orgânica seja o resultado da consideração de um valor específico contido na própria natureza. Nada pode ser mais enganador. Ocorre justamente o contrário. Por não experimentar a natureza como um ser à parte, por não reconhecer nela um ser autônomo, é que o Hb desenvolve com ela essa relação orgânica e pode extrair elementos dela sem nenhum tipo de constrangimento. De sua perspectiva, ele não está retirando do mundo natural para dar ao homem, ele está usufruindo de uma dádiva que é sua desde sempre.

Certamente não faria nenhum sentido sugerir que essa relação orgânica, típica da vida do homem natural, consista em um passo adiante na perspectiva de uma preocupação ambiental. O reconhecimento de que o homem deve respeitar a natureza e sua lógica própria de funcionamento, um argumento dos movimentos

ambientalistas, é uma postura que se torna possível dentro do escopo geral da modernidade e de seus valores básicos. Como se pode perceber com relativa facilidade, ela está muito distante dessa relação orgânica entre a natureza e o Hb.

Não deve ter passado despercebido ao meu leitor as implicações da tecnologia lúdica para o mundo do trabalho. De fato, a típica ação do Hb é uma modalidade prática oposta àquela representada pela esteira de produção taylorista, da repetição de um repertório de comportamentos que visam gerar sempre os mesmos resultados no menor tempo possível. A manipulação lúdica do mundo natural está muito distante daquilo que compreendemos como *trabalho* no contexto da divisão social da atividade laboral – componente do processo de industrialização da sociedade ocidental. Uma comparação só faz sentido aqui para enfatizar a enorme distância que separa o mundo do trabalho, a labuta presente na dedicação moderna do homem a uma finalidade objetiva, exterior e fixa da ação lúdica.

Se a relação moderna se caracteriza pela fixidez da oposição entre os elementos humano e natural, a lúdica se baseia na imanência entre esses elementos. Elas operam em duas dimensões absolutamente estranhas uma à outra. A transição da ação lúdica para o mundo do trabalho industrial, a modernização gradual da ação do Hb é dificilmente imaginável sem a produção de destroços de algum dos lados, possivelmente do lado do mais fraco. Ela só pode ocorrer pela eliminação do caráter lúdico presente nas atividades humanas não modernas. A preservação desse aspecto lúdico da ação do homem natural só pode ser feita em um ambiente de trabalho que tenha se liberado da rotina e tenha se tornado criativo em alguma medida. E isso parece, ainda hoje, mais um desejo distante do que uma promessa palpável no contexto da civilização ocidental.

A resistência ao processo de industrialização não tem passado despercebida a analistas que afirmam, nos noticiários diários, serem baixos os patamares de produtividade brasileiros.

Em geral, eles atribuem isso à baixa qualificação da mão de obra brasileira. Se no início do processo de industrialização europeia ocorreram sabotagens às máquinas, não devemos estranhar que o mesmo ocorra ainda hoje em alguns lugares do Brasil. Esse processo se intensificou no âmbito do choque cultural que se estabeleceu entre nós, principalmente a partir do início da guerra fiscal entre os estados brasileiros nos últimos anos do século XX. A redução regional de impostos incentivou a migração de indústrias do sul e do sudeste para o norte e para o nordeste. O processo de sabotagem ou a baixa produtividade forçou algumas indústrias a requisitarem gerentes oriundos do sul, do sudeste e até do exterior para contornarem a situação. Nesse caso, a rotina típica do processo industrial está sendo imposta à força na mesma medida em que sofre uma resistência óbvia por parte dos trabalhadores indisciplinados. Entre as estratégias mais comuns se encontram não apenas o velho recurso da quebra de máquinas, para promover um intervalo no processo produtivo, como uma alta rotatividade na ocupação das funções laborais.

Essa última, aliás, é uma prática recorrente em várias regiões do país e em vários ramos de atividade. Prado Jr. ao tratar da mobilidade demográfica existente no meio rural brasileiro afirma que

Multidões de trabalhadores transferem-se de uma para outra fazenda, de uma para outra região, deixando para trás suas casas, suas culturas, suas atividades para recomeçar tudo noutra lugar. E é por isso que nunca chegam a realizar nada de sólido e definitivo (1957, p. 219).

Assim que as necessidades mais imediatas de subsistência são supridas pelo salário, o trabalhador pede demissão ou abandona o emprego. Com o salário recebido nesse curto período de tempo, sua sobrevivência está garantida momentaneamente e ele ainda pode prorrogá-la por meio do seguro desemprego. Assim a alta rotatividade na ocupação dos postos de trabalho é uma maneira do

Hb resistir à rotina e à disciplina do mundo do trabalho moderno. Isso é perfeitamente condizente com a atitude dos “barbaros indígenas [que] não precisam de trabalhar, mas vivem de caça, pesca, e algumas plantações” (FAORO, 1973, p. 88) e mesmo a dos brancos que, assim que chegavam ao Brasil, “a primeira coisa que pretendem adquirir são escravos [...] para poder honradamente sustentar sua família” (GANDAVO, s.d., p. 13).

Enquanto o Hb não assume necessidades permanentes, representadas por bens de consumo de valor simbólico, ele se mantém com um pé fora da modernidade. Tudo indica que à medida que tal simbolismo o coloniza, se opera a transmutação da necessidade transitória em necessidade permanente e se rompe a camada protetora da imanência entre o homem e a natureza. A criação de uma necessidade permanente por mercadorias significa que o homem passa a se crer destituído de algo e se percebe como carente, como dotado de uma falha que ele deve suprir, como se fosse um pobre que deve trabalhar para conseguir subir na vida. Trata-se, nesse caso, de produzir no Hb uma ferida absoluta por meio da propaganda e da oferta de mercadorias. A disponibilidade atual de mercadorias numa vitrine e a pregação do evangelho cristão junto aos indígenas são dois lances do mesmo processo: busca-se inserir no Hb uma fratura e uma ferida que permitam rebaixá-lo para, então, mobilizar sua vontade para a cura prometida pela modernidade. Prometida, mas sempre protelada.

Mas a modernização imposta pelo mundo do trabalho também sofre resistência do próprio empresariado que, por exemplo, prefere não profissionalizar determinadas atividades através da contratação de um único funcionário para uma jornada de trabalho de 8 horas diárias. Nesse caso, ele prefere manter a rotatividade e o imprevisto de ter em seus quadros 3 ou 4 pessoas que desempenham essa função sem uma rotina determinada: quando um não está disponível, ele pode ser substituído por outro sem que isso implique em obrigação para nenhum deles. Isso obedece antes ao acaso e respeitando-se as conveniências pessoais

de todos e, em geral, as relações de amizade já consolidadas. Essa prática existente no interior do Brasil se beneficia ainda das contratações fora do sistema legal que, nesse caso, atendem às demandas de ambas as partes por relações de trabalho flexíveis e informais, por uma vida menos séria e mais inconsequente.

Esses exemplos permitem-me enfatizar a dificuldade de se implantar uma relação profissional no mundo do trabalho no Brasil. A profissionalização exige a submissão a um determinado ritmo objetivo, a um tempo que é homogêneo e desencarnado, que desconsidera as necessidades pessoais como variáveis significativas. Ela impõe a necessidade de execução de uma mesma função de maneira uniforme, sem computar a especificidade de cada indivíduo e sua situação existencial concreta.

A situação descrita por Capistrano de Abreu para o período colonial aplica-se plenamente aos nossos dias:

[O profissional] Apenas possuía a ferramenta mais necessária, e quase nunca andava provido das matérias que devia feitiar. Assim tinha-se de fornecer couro ao sapateiro, linha ao alfaiate, madeira ao marceneiro; adiantava-se dinheiro para comprarem tais objetos, mas quase sempre gastavam o dinheiro e a obra não se fazia só passado um tempo considerável (2000, p. 240).

Eu mesmo estive em uma borracharia, no início do século XXI no Brasil, em que não havia uma chave de rodas, nenhum macaco hidráulico, nem mesmo compressor ou uma simples bomba manual de ar! Mas a fachada era clara: tratava-se mesmo de uma *borracharia*. Não fosse pela placa, eu jamais imaginaria que se tratava mesmo desse tipo de estabelecimento. Também compareci a uma marcenaria em que não havia um centímetro sequer de madeira disponível. Foi-me apresentado um orçamento para a execução de um serviço, que eu tentava encomendar, e que envolvia o adiantamento dos recursos para a aquisição de madeira. A situação é exatamente a mesma da que é descrita por Capistrano no período colonial.

Na verdade, o mundo do trabalho ocidental, particularmente a modalidade industrial, requer uma disposição psicológica e ética distante daquela que é típica da vida do Hb. Não podemos estranhar, portanto, essas formas de resistência desenvolvidas, como a do emprego temporário, a sabotagem e os baixos índices de produtividade. As pessoas simplesmente não estão habilitadas e nem possuem uma disposição psicológica compatível com o tipo de dedicação existencial que essa forma de trabalho exige. Se o problema é de baixa qualificação da mão de obra, essa última não é fruto do acaso: ela é o resultado de um longo cultivo para não se adentrar na modernidade, para não ser expulso do paraíso em que não existem necessidades ontológicas e o homem é perfeito.

A introdução da atividade industrial é uma espécie de vanguarda do processo de modernização em várias regiões do Brasil e, exatamente por isso, não é ocasional que elas sejam objeto de várias formas de resistência. A formação do caráter, o agenciamento e o endurecimento da vontade, o disciplinamento da ação, o regramento do comportamento etc. serão, pelo menos por algum tempo, uma séria limitação para o processo de modernização do país. A menos, obviamente, que outras formas de relação com o trabalho se tornem possíveis e sejam requeridas pelo próprio amadurecimento contemporâneo da modernização – a pós-modernidade. Também é possível que essa resistência se mantenha, de tal forma que será a própria modernidade que deverá ser revista em função de exigir condições subjetivas e objetivas que poderão ser consideradas incompatíveis com o modo de vida do Hb. Elas podem, inclusive, tornarem-se decididamente indesejáveis assim como a totalidade do processo de modernização. Mas essas são questões que, por hora, escapam aos escassos poderes mediúnicos desse autor.

Nas atuais circunstâncias nada parece mais apropriado ao Brasil do que “nossos efêmeros períodos de prosperidade” (PRADO JR. 1957, p. 220) porque são esses soluços que melhor retratam nossa forma de vida e nossa vocação para a inconsistência.

8

A Vida Cênica

Mas será que em tudo e sempre o cidadão tem
de ser sério?

(VANNUCCHI, 1987, p. 92)

Um homem perfeito e feliz se deleita com a sua existência e tenta fazer dela uma ocasião de fruição permanente. Como ele não deve alterar nada em si ou no meio em que se encontra, a vida é uma ocasião para se comemorar aquilo que se é, a vida é uma festa. Então, a atitude festiva é parte essencial e constituinte das ações do Hb.

Como disse Bellos, “O Brasil não é um país de vencedores. É um país que gosta de se divertir” (2003, p. 103). Nossas ações não se orientam para o enfrentamento de concorrentes ou adversários, elas estão todas voltadas para nossa própria maneira de ser – isto é, para garantir que estejamos em condições de comemorar nossa perfeição e gozar nossa plenitude. A propensão à diversão constante é consequência direta desse estado de perfeição e de felicidade, na medida em que nenhuma das possíveis experiências deve implicar em mudança ou aperfeiçoamento do homem, mas em celebração e gozo.

De fato, a manutenção da perfeição ontológica exige que nenhum evento possa gerar consequências permanentes e solicitar uma resposta sistemática e funcionalmente articulada por parte do indivíduo. De certa forma, isso implica que nada pode significar de maneira definitiva e intensa algo para o Hb, porque isso se

converteria em um sentido permanente dotado de um poder de imposição sobre o seu modo de vida. Isso seria um *problema*, logo uma cunha enfiada no coração da perfeição ontológica.

Se não se constituem problemas a serem objetos de elaboração e resolução prática, é porque não se estabelece uma contradição entre os valores do Hb e a realidade exterior. A vida cênica é, portanto, uma espécie de "ação lenitiva, que imerge as ideologias em um banho de calor humano que as esvazia do seu vigor nórdico". (EMPOLI, 2007, p. 20). Acrescento que não são apenas as ideologias que são cozidas nesse banho tépido. Nesse ambiente não há confrontos que se estendam ao longo do tempo e, portanto, não há uma história ou uma narrativa de um sujeito em processo de emancipação do que quer que seja. Não se apresenta aqui, por exemplo, uma história da conquista da autonomia humana diante de uma situação inicial de reconhecida falta de liberdade. Como não há tal experiência, não se seguem ações de libertação ou de negação de um estado de coisas do mundo.

Uma crítica que enfatiza nossa imaturidade para a decisão, para o enfrentamento de problemas concretos, para a consolidação de uma agenda nacional e de uma intencionalidade específicas certamente não adota o ponto de vista que caracteriza o próprio Hb. Ela é uma crítica realizada a partir de valores modernos e possui pouca capacidade de se mostrar pertinente nesse contexto cultural em função de sua exterioridade e total falta de capacidade de comunicação. Na verdade, ela só poderá adquirir alguma pertinência à medida que abandonarmos nossa brasilidade e nos tornarmos modernos em alguma medida. Ou seja, ela só poderá se mostrar útil quando deixarmos de ser o que somos. Isso reafirma que a crítica de matriz moderna a esse modo de vida é inútil e moralista e não toca naquilo que está em questão, simplesmente porque não consegue estabelecer um diálogo com o que julga criticar.

Quero dizer com isso que de nada adianta constatar que “Podíamos estar e, de fato ainda estávamos longe de uma política

nacional de educação, cujos princípios fundamentais informassem de alto a baixo a organização de todos os sistemas escolares” (AZEVEDO, 1963, p. 651). Só estamos longe de uma política unificada desse tipo a partir da manutenção de um discurso que reiteradamente afirma os parâmetros modernos como critérios de avaliação da sociedade brasileira. Ou seja, ela só nos diz o que nos falta para sermos europeus e americanos do norte – homens que vivem há muito dentro da modernidade.

Precisamos dar um passo adiante, além da mortificação incessante de indicar a carência, para estarmos habilitados a dizer algo de pertinente sobre o Brasil. Algo de pertinente quer dizer algo que parta da nossa própria condição de vida e que, por isso, não seja um discurso inútil entre alienígenas que falam línguas incomensuráveis. Como intelectuais brasileiros não podemos nos dar ao luxo de nos tornarmos alienígenas em nosso próprio país com a desculpa de que mantemos um diálogo supra-histórico com a humanidade. Não existe uma humanidade supra-histórica mais importante que a humanidade brasileira. Os filósofos brasileiros são ainda mais responsáveis pela falta de diálogo do que quaisquer outros intelectuais, porque possuem a responsabilidade de pensar o mundo que os cerca. E – peço muita atenção para essa revelação - o mundo que cerca os filósofos brasileiros é o Brasil!

O mínimo que se requer para que um diálogo autêntico se estabeleça é uma plataforma comum que permita gestos de valor comunicativo de ambas as partes. Essa base não pode ser construída a despeito de um dos atores, como é o caso do discurso moderno acerca de nossas carências civilizatórias. Aquilo que somos vem do que somos e não daquilo que nos falta para podermos ser.

No mesmo sentido, a crítica a nossa superficialidade teórica ou à falta de filosofia entre nós só pode ser feita tendo em conta essa mesma perspectiva moderna. Não creio, como Gomes (1980), que o Brasil é um país inautêntico que se nega a ser algo que deveria ser. Ele certamente se nega a ser algo, não porque tenha se

decidido a isso, mas justamente porque já é algo. E isso que ele é, é o que o torna incompatível com aquilo que esse autor julga que deveríamos ser. Sem o reconhecimento desse algo que já somos, de nossa forma de vida efetiva, não poderemos articular um discurso pertinente ao país em algum sentido – seja positivo, seja negativo. Sem o reconhecimento do Brasil que somos, caímos no vazio das críticas sem sentido, descoladas de nossa maneira de ser e que, ao final, terminam solicitando alterações que, se fossem instituídas na prática, levariam à eliminação de nossa especificidade. Infelizmente, o resultado é pior, porque essas críticas não possuem nenhuma plataforma em comum com o Brasil e terminam manifestando somente a indignação do próprio autor *contra tudo isso que aí está*.

O que tem prevalecido na maioria das vezes entre os intelectuais brasileiros é uma tendência geral para a amargura. Isso porque, não sendo capazes de articular um discurso significativo com relação ao Brasil, jamais são ouvidos e não obtêm nenhum tipo de reconhecimento que não seja meramente folclórico. Isto é, um reconhecimento justamente pelo fato de se apresentarem distantes das coisas nacionais e pela sua capacidade de abstração de tudo que os cercam. Assim, os intelectuais brasileiros terminam afirmando que o país não lhes dá ouvidos e que o problema é que não se reconhece aqui, ao contrário de outros lugares civilizados, a importância do trabalho intelectual. Enfim, essa perspectiva termina concluindo que o intelectual brasileiro não é objeto de reverência, por ignorância ou por desrespeito da maioria da população, embora ele esteja essencialmente certo e faça um trabalho honesto e desinteressado. O problema, portanto, não está ligado à sua atividade e sim ao país em que ele vive.

Sem levar em conta quais são as condições de onde partimos, um discurso filosófico está destinado a não ter relevância cultural. Isso ocorre a despeito de se defender um respeito absoluto a isso que estamos sendo ou, ao contrário, se propor sua

substituição integral por outros valores, numa espécie de revolução cultural. Quando, na atitude crítica, pressupomos o que deveríamos ser, o discurso resulta em uma postura negativa, porém inócua e moralista. Ela não gera algo que possa ser efetivamente útil aos interlocutores que adotam o modo de vida que é criticado, porque não há pontos de contato entre eles. Mas se partimos do que estamos sendo, talvez a filosofia possa se tornar pertinente, na medida em que conseguir dizer algo que possua ressonância para o restante do modo de vida com o qual dialoga.

Retornemos ao nosso ponto principal. A falta de poder de decisão e a ausência de uma intencionalidade rígida são aspectos da vida do Hb que não devem passar despercebidos. São esses fatores que determinaram, por exemplo, que a independência do Brasil tenha sido obra do próprio colonizador, realizada com o propósito de manter a posição privilegiada da casa de Bragança no Brasil e em Portugal. Ela não envolveu uma maturação gradual da nação em direção à necessidade de uma vida política autônoma, nem pode ser atribuída a uma demanda legítima por liberdade de parte da população brasileira da época. O verdadeiro autor da independência do Brasil foi D. João VI ou aquela *força das coisas* já mencionada (OLIVEIRA LIMA, 2000). Voltarei a esses elementos adiante. Por hora, observe que a falta de determinação da vontade ou de intencionalidade se articula com a ausência de subjetividade.

A vida do Hb é vivida em um horizonte que solicita que não se estabeleçam princípios que venham a limitar seu poder e sua perfeição. Pelo contrário, tudo o que acontece deve se converter em um motivo a mais para o gozo e para a satisfação. Como tal, eles devem se mostrar transitórios - como tudo o que se liga à dimensão hedonista da vida. Afinal, trata-se do "triumfo do teatral, do sensível, sobre o intelectual" (AZEVEDO, 1963, p. 438). Mesmo daqueles eventos que possuem uma conotação aparentemente ameaçadora para a felicidade, deve-se retirar um componente festivo, uma nova oportunidade para a diversão. Por isso, o brasileiro é um otimista inveterado, na medida em que tende a

buscar um sentido nos eventos que lhe seja sempre propício e que mantenha sua situação ontológica privilegiada.

A manutenção dessa última situação exige que não se reverenciem valores superiores que contenham uma força impositiva, nem se reconhecem pontos de referência fixos que possam ameaçar a perfeição da vida. Em nenhuma circunstância o mundo deve se tornar objeto de medo. A situação existencial do Hb é de busca por manutenção da perfeição e na plena confiança no curso das coisas. Ele se julga predestinado para a felicidade suprema. Sua vida pode até ser extirpada nessa tentativa de manter-se no âmbito da perfeição, mas ela não pode ser abalada. O mundo é, antes de tudo, um brinquedo que se manipula com o objetivo de obtenção de prazer. O mundo não é um inimigo a ser dominado e sim uma ocasião para a diversão e a celebração da própria perfeição.

Dessa forma, o Hb não teme senão se sentir subjugado por compromissos e por princípios superiores. Ele possui a convicção de que o curso das coisas irá lhe beneficiar, irá propiciar a manutenção e a ampliação de sua satisfação, a despeito de eventuais oscilações do destino. Por viver em uma situação de imanência perfeita com a natureza, ele confia inteiramente nela. Isso certamente exige aquele estado de prontidão para que se possa aproveitar as circunstâncias favoráveis da melhor maneira possível e contornar as dificuldades que aparecem ao longo da vida. Mas a postura geral do Hb é de confiança no curso das coisas e em sua própria habilidade para evitar se deixar aprisionar por circunstâncias desfavoráveis ou de conteúdo negativo.

Isso não significa, entretanto, que ele seja um homem corajoso. Ora, a coragem implica em disposição para superar adversidades, em rigidez da vontade para se manter imperturbável, mesmo dentro da pior das tempestades ameaçadoras. Assim, a coragem é uma forma de expressão de constância psicológica. Ela reflete a presença de um caráter e de uma disciplina interior em um contexto existencial que se mostra

ameaçador. Ela é uma resposta humana de imperturbabilidade diante de um mundo que se mostra perigoso ou oscilante.

Mas essas não são características da vida do Hb. O mundo não é percebido como essencialmente ameaçador, de tal forma que se torne necessário resistir de maneira sistemática a ele. Além disso, faz parte da sabedoria do Hb não perseverar indefinidamente em algum tipo de comportamento ou pretender obter algo de fixo, além daquilo que circunstâncias favoráveis possam lhe oferecer. Nesse sentido, ele é um homem habilidoso e flexível, mas não teimoso ou perseverante. Ele não afirma que suas crenças valham acima das circunstâncias e lhe parece estranho que se diferencie crenças subjetivas de um suposto estado objetivo do mundo – da verdade. O Hb é um ser altamente adequado ao mundo, sem que isso seja acompanhado da sensação de ter feito qualquer tipo de sacrifício ou concessão a uma entidade estranha. Ele é adequado ao mundo porque o mundo lhe é propício, porque o mundo lhe oferece aquilo de que necessita e porque eles oscilam de forma imanente.

Assim, se é verdade que o Hb não teme o mundo, também é verdade que ele não possui coragem. Seu comportamento é flexível e plástico na medida em que sua sabedoria fundamental consiste em adaptar-se às circunstâncias de maneira a preservar sua autoimagem de perfeição. Ele não possui nenhuma das virtudes diretamente ligadas à constituição de um caráter e à fixação rígida do comportamento. Um homem de comportamento plástico não vive sob a influência do medo nem se compromete com a rigidez da coragem. Ele retira organicamente do mundo aquilo que necessita para se manter em estado de felicidade, acompanhando-o nas suas oscilações e estando pronto para as inevitáveis alterações de rumo da vida.

Observe que em ambas as atitudes psicológicas, no medo e na coragem, se reconhece a validade independente de um significado superior. Aquilo que é temido o é por possuir um poder independente e, portanto, constituir-se em uma limitação para o

indivíduo. Por sua vez, a coragem é uma resposta a algo externo e ameaçador. Essa resposta exige a elaboração de um caráter que não oscila de acordo com as circunstâncias e que permite a superação das dificuldades. No mundo da imanência plena não há ameaças reconhecidas e definitivas - no máximo ocorrem eventos ocasionais desprazerosos - nem referências que permitam ao homem retirar-se de sua situação orgânica de pertencimento paradisíaco ao aqui e ao agora.

Dessa maneira, tudo o que se apresenta como conteúdo da experiência não possui poder para abalar a perfeição ontológica do Hb. Daqui se segue certa sensação de inessencialidade do próprio mundo, já que ele não se cristaliza como um outro diante do homem. É por isso que o conjunto das experiências não agrega algo ao homem nem o torna mais sábio, porque ele não está destituído de algo de que necessitaria e que pudesse ser obtido do exterior. Tais experiências não possuem um significado próprio, já dado e reconhecido, que pudesse vir a impactar em algum sentido decisivo a existência do Hb. Portanto, a totalidade das suas experiências é cênica, na medida em que seu sentido é constituído pelos contextos particulares de sua própria experiência presente e não por algo que possa vir a subjugar-lo como se fosse um poder alienígena. Nessa experiência, o homem não reconhece nenhuma potência que não seja ele mesmo em ato de expandir-se. Por isso, ele não teme e nem possui coragem - ele apenas se diverte e se deleita.

A anulação da seriedade dos valores modernos e o bloqueio de seus efeitos profundos são atitudes consequentes com a condição de perfeição em que o Hb se encontra. Ele manipula esses valores como o faz com qualquer outro conteúdo que se apresente à sua experiência. Ao jogar livremente com eles, ele pode assumi-los como elementos úteis para seus próprios propósitos, como elementos que não determinam um tipo específico de resposta, mas que se prestam às suas necessidades interiores de celebração e de expansão existencial. Ou seja, eles são incorporados

segundo o modo de vida do Hb, sem que tais valores se tornem uma potência diante dele e sem que eles possam ser experimentados da mesma forma que o são por um sujeito.

Na ambiente cênico da vida do Hb os valores modernos não desencadeiam um processo de aperfeiçoamento, porque não atingem o âmago da personalidade e nem a subjagam. Eles não geram a profundidade típica da subjetividade moderna nem propiciam o início de um processo de respeito e de reverência – a base da constituição do sujeito. Isto é, eles não implicam, da parte do Hb, no reconhecimento de seu próprio conteúdo específico como algo já definitivamente dado. Em função da disposição cênica, os valores modernos são destituídos da substancialidade e da seriedade que lhe são próprios e se tornam instrumentos lúdicos, portanto manipuláveis segundo uma intenção diversa daquela que eles já possuem – quando considerados do ponto de vista da própria modernidade. O aspecto cênico da vida do Hb elimina qualquer traço de objetividade.

O que é próprio da atitude cênica é que ela não se constitui como uma *resistência*. Isto é, ela é uma forma de convivência com a modernidade e com elementos negativos que permite esvaziar essa última de sua conotação original. O que parece decisivo nessa atitude é, com efeito, sua disposição de não levar a sério os valores que se apresentam diante dela, retirar deles sua substância modernizante e subjugar-los à sua própria forma de vida. Com isso, ela se esquivava do impacto que eles pareciam implicar quando confrontados com as disposições naturais do Hb.

Poderíamos dizer, nesse caso, que os valores não penetram no indivíduo porque não há um sujeito, não há profundidade em que eles pudessem adentrar, nem são eles próprios capazes de criar a profundidade requerida para isso. O Hb é uma superfície plana e não uma dimensão dotada de intensidade em que valores poderiam penetrar até o fundo, como ocorre com o sujeito. Por isso, a atitude cênica é voltada para a esquivar com relação a valores impositivos e às conseqüentes fraturas que poderiam impactar

aquela superfície plana. Ela evita que se crie um fundo ou que o Hb venha a ser alterado pelo impacto desses valores. Por meio dela se desmobilizam eventuais elementos privilegiados que poderiam servir de base para alterações na configuração de vida do Hb. Ela é a garantia de que não existirão feridas profundas, de que não haverá sofrimento.

Então, em último caso, são os procedimentos *cômicos* que permitirão ao Hb estabelecer uma relação original com qualquer valor negativo e com a própria modernidade. A famosa frase (erradamente) atribuída ao General Charles de Gaulle - durante o entrevero diplomático da *Guerra das Lagostas* - segundo a qual o Brasil não é um país sério, ganha contornos respeitáveis dessa perspectiva. Talvez o autor dessa frase tenha, involuntariamente, acertado o alvo. Entendo que os procedimentos *cômicos* consistem em um tipo de deslocamento psicológico diante de um sentido reconhecido e fixo. Por meio dessa esquivia semântica se expressa o que é próprio da atitude *cômica* e que Freud (1977, p. 263) traduziu através da seguinte expressão: "sou grande demais (ou bom demais) para ser atingido por essas coisas".

A significação que adoto para *cômico* certamente extrapola em muito a conotação que damos habitualmente ao termo. Aqui, ele designa os atos típicos por meio dos quais o Hb se relaciona com um valor que se apresenta. Numa típica postura moral moderna, poderíamos reverenciá-lo e nos submetermos, porque reconhecemos que ele é digno de respeito: ele é algo dado. Assim, passamos a considerá-lo como algo sagrado e superior e nos colocamos em uma posição relativamente inferior com relação a ele - embora saibamos que essa subordinação ocorreu em função de um autoconvencimento por parte de um sujeito livre. Assim, a atitude de respeito por princípios que passam a ter eficácia psicológica é típica da modernidade e só faz sentido no mundo do sujeito.

Mas também pode ocorrer o contrário e, diante de um valor reconhecidamente superior, podemos reagir por meio da

profanação. Na medida em que o destituímos de sua posição privilegiada e passamos a compreendê-lo apenas como algo corriqueiro e humano, ele deixa de possuir qualquer virtude especial para nós. Os procedimentos *cômicos* do Hb estão mais próximos da profanação, embora não sejam idênticos a ela. Na situação *cômica* não se reconhece o conteúdo impositivo de um valor exterior, não partimos da ideia de que ele possui uma substância própria da qual deveríamos destituí-lo, como ocorre na profanação. Essa última atitude só possui sentido para quem, alguma vez, já reconheceu uma potência exterior – mesmo que agora se disponha a derrubá-la do seu altar privilegiado e fazê-la baixar à terra vulgar de todos os homens.

Para o Hb, todo sentido e todo valor são instrumentos que servem à própria expressão da perfeição humana – já que a ele nada falta e nada pode lhe ser agregado. Não se trata, propriamente, de uma atitude negativa como aquela presente na profanação e sim de uma instrumentalização do significado exercida pelo indivíduo perfeito e feliz. Na profanação se nega o suposto significado especial de algo, enquanto que na relação *cômica* o indivíduo não permite que esse significado se aprofunde e adquira validade interna. Com essa atitude, o indivíduo evita tanto a sacralidade – que é justamente o ponto de partida para o exercício da profanação – quanto o exercício negativo e subsequente dessa última. De certa forma, o *cômico* consiste em uma atitude inteiramente desvinculada do ambiente em que a sacralidade e a profanação ocorrem e possui uma lógica semântica própria.

O *cômico* e o lúdico fazem parte do mesmo conjunto de atitudes que confirmam o indivíduo no centro dos significados relevantes e não reconhecem um valor superior fora dele. Essa atitude é a expressão apropriada de um homem que se crê perfeito. Com a atitude *cênica*, ele retira a seriedade de qualquer sentido que se apresenta diante dele e reverte-o em seu benefício, como parte de um jogo em que ele mantém sua perfeição e sua posição

privilegiada no plano semântico. A *comicidade*, nesse sentido amplo que adoto aqui, é uma operação semântica de deslocamento que reitera, pela sua eficácia, que nada é respeitável por si próprio, que nenhum valor possui força para se impor sobre o homem e que esse último é, ao final, a única instância realmente dotada de valor. O que há de efetivamente sério no *cômico* é, portanto, a afirmação do valor superior de quem graceja e se diverte diante das circunstâncias da vida. Parece haver, afinal, algo de sério com relação à Guerra das Lagostas.

A atitude cênica revela, portanto, aquele que é o valor fundamental em que se baseia a vida do Hb: a reafirmação e o exercício prático derivado da convicção a respeito de sua própria perfeição. Estando de posse dessa convicção acerca de sua perfeição desde sempre, a totalidade da experiência da sua vida não lhe acrescenta nada de substancial, não lhe agrega algo do qual ele seria carente. Sua vida não envolve um processo de autoaperfeiçoamento, porque não há algo a ser desenvolvido ou obtido por meio dela. Ela é um dom, uma vida gratuita, um jogo livre de constrangimentos.

A vida cênica configura-se como uma situação em que não se obtém conclusões definitivas ou patamares objetivos, a partir dos quais se possa iniciar um processo de transformação do sujeito e do mundo. Nela, temos o indivíduo no centro de todos os valores e justaposições ocasionais de elementos que não são propriamente sintetizados por esses procedimentos. Com efeito, a lógica predominante nesse jogo de conveniência é a mera colagem exterior dos elementos de acordo com as necessidades existenciais do próprio Hb. E essa falta de uma lógica independente que gere consistência entre os elementos é toda a lógica válida.

Claro que, de um ponto de vista moderno, essa situação é inaceitável e se demanda que, diante de tal situação geral de fragmentação, se produza alguma forma de síntese final. Sendo a fragmentação excessiva e sendo brasileiros os pensadores dessa

situação, se postula a viabilidade daquela síntese superior que estaria destinada a se concretizar no Brasil.

Já que há essa tendência à justaposição de elementos diversos, de ajuntamento espúrio de momentos históricos distintos, poderia ocorrer que estejamos destinados a forjar uma síntese a partir de um número maior de elementos de base. Essa síntese seria, em função da própria riqueza dos elementos básicos, superior à síntese ocidental convencional. Essa última seria, não apenas mais pobre do ponto de vista do material homogêneo com o qual lida, mas também excludente. Sendo excessivamente fraturados na base, poderíamos obter uma síntese mais rica. Com efeito, parte da intelectualidade brasileira tem defendido a ideia de que se processa no Brasil a gestação subterrânea de uma síntese superior a tudo o que a cultura ocidental já produziu. Claro que isso expressa aquele nosso otimismo congênito, embora também seja o resultado de certo fascínio pela modernidade e sua capacidade de obter sínteses.

A noção de uma síntese superior pode ser encontrada no projeto antropofágico de Oswald de Andrade (2011). Parece-me que essa crença na possibilidade de uma síntese superior consiste em uma atitude derivada da maneira tradicional moderna de proceder. Ela supõe que sejamos capazes de ultrapassar a modernidade e nos tornarmos ainda mais modernos que ela própria. Isto é, em função da fragmentação excessiva em que vivemos, estaríamos destinados a criar uma síntese melhorada, ultrapassando em modernidade a própria modernidade vigente – que seria vista do nosso cume como uma síntese menor. Nesse sentido, a Antropofagia parece haver sido desenvolvida como um projeto de espírito moderno, que não vê outra saída da modernidade que não seja a adoção de sua própria lógica, embora elevada a uma potência superior. Ela parece acreditar que podemos ser mais modernos que os modernos.

Entretanto, não me parece que haja algum impulso para a unidade no espírito geral do Hb. Isto é, o que me parece próprio do

nosso modo de vida é justamente a manutenção da inconsistência, a preservação das diferenças, de múltiplas intencionalidades inconciliáveis e infrutíferas do ponto de vista prático e não alguma forma de tendência subterrânea para uma unidade superior ou para uma hipermodernidade ou pós-modernidade.

Não há, de fato, assimilação da diferença e do outro no processo de vida do Hb, mas somente a sua anulação relativa em função da perda de seu peso existencial. Como ele não se constitui como uma subjetividade, a diferença é sempre experimentada como um material neutro, sem que implique reverência e respeito. Logo, o indivíduo não interioriza efetivamente a diferença, ele não a deglute – como pretende a Antropofagia. Portanto, ao contrário do que pode parecer, o Hb não é um ser em transformação ou em estágio de preparação de um estado de coisas superior. Ele não parece estar gestando nada de diferente do que já existe no seu estado de absoluta perfeição – até porque isso não faz nenhum sentido.

Ao contrário, ele é um ser que se esforça – mas não labuta – pela preservação de sua própria perfeição. Na vida cênica não se nota um processo de enriquecimento ou de autoaperfeiçoamento do homem, mas um movimento que ocorre na superfície, de tal forma que através dele o indivíduo busca permanecer na mesma situação em que se encontra. A diferença é utilizada como ocasião para a exteriorização da perfeição, como ocasião para o gozo e não como introdução de um conteúdo estranho que exigisse assimilação ou consequências sérias. Portanto, a metáfora fundamental da deglutição e de preparação de uma síntese superior, utilizada pela Antropofagia não me parece apropriada para descrever a situação de vida do Hb.

Dessa forma, não vejo a possibilidade de que a forma de vida brasileira venha a nos propiciar qualquer tipo de unificação superior de seus fragmentos de base. Não me parece que estejamos talhados para sermos modernamente superiores aos homens modernos. Isto é, não vejo nenhum sinal de que seríamos capazes

de uma hipermodernidade. Se não houver alguma possibilidade histórica de sucesso alternativo, a partir de nossas tendências atuais não modernas, parece-me que seremos sempre marcados pela carência quando confrontados com a perspectiva da modernidade. Mas isso também faz parte dos problemas a se resolverem no futuro. A Antropofagia, com todos os méritos que possui em função de buscar aprofundar a compreensão das especificidades do Brasil nos seus próprios termos, parece ainda fascinada pelo espírito moderno de progresso e da síntese. Daí sua projeção de um futuro hipermoderno para o Brasil.

O Desapego Existencial e o Catolicismo

O acaso vai me proteger/enquanto eu andar
distráido
(Titãs, 2002, p. 1)

Como a vida do Hb não envolve algum processo de alterações substantivas, ela não é sagrada. Daqui decorre certo desapego existencial, certa consideração jovial e graciosa da vida, uma falta de seriedade e de profundidade nas disposições psicológicas e um comportamento leve. Esse desapego caracteriza-se pelo “fácil desprendimento da vida, que é próprio dos brasileiros” (OLIVEIRA LIMA, 2000, p. 216). Não havendo nada de existencialmente decisivo nela, o homem pode conduzir sua vida de maneira descompromissada, sem pretensões a uma elevação ou a uma mudança significativa a ser operada em sua individualidade. Ela não é, certamente, uma ocasião para se estabelecerem e cumprirem compromissos definitivos, uma dimensão dotada de um valor próprio ao qual o homem deveria reverenciar, uma ocasião para a emancipação ou para o aperfeiçoamento, uma transição para uma etapa mais elevada da existência. Ela não comporta projetos ou finalidades posteriores que tensionem a ação, porque tudo já é como deveria ser.

Nabuco (1975, p. 947) dirá que ambos os nossos imperadores tinham “pelo trono o mesmo desprendimento [...] nem um nem outro se manteriam no poder, derramando sangue; são Imperadores, enquanto assim agradar ao país, enquanto todos

quiserem”. Esse componente nobre e superior da nossa forma de vida parece ter sugerido, principalmente após a Independência, uma relativa identificação com o indígena em função de sua conhecida falta de aptidão para a subordinação e para o mundo do trabalho cotidiano.

É verdade também que esse desapego se manifesta na maneira elevada como um prisioneiro índio encarava a morte por ocasião da execução ritualística. Staden (1930, p. 88) conta o curto diálogo que teve com um prisioneiro que seria sacrificado no dia seguinte: “Em a noite seguinte, ao beberem à morte do homem, cheguei-me para a victima e lhe perguntei: ‘Estás prompto para morrer? Riu-se e me respondeu: ‘Sim’”. Gabriel Soares (s. d., p. 79) também narra o episódio ligado aos Aimorés, conhecidos pela extrema ferocidade, que quando eram capturados vivos nas imediações de Ilhéus e Porto Seguro, com frequência “se deixaram morrer de bravos sem quererem comer”.

Essa mesma postura de desapego ao poder e de indiferença relativa à própria vida faz eco à atitude de Jango em 1964 ao optar por não provocar o derramamento de sangue dos brasileiros em uma guerra civil de resistência ao golpe militar. A nossa incapacidade para lançar mão da violência, para darmos um rumo novo ao país, também é um tema recorrente na obra cinematográfica de Glauber Rocha (1964; 1967). Freyre (1971, p. 123) disse que "o Brasil é famoso por suas revoluções brancas ou pacíficas. Revoluções quase sem sangue". Curiosamente, essa predileção por evitar derramamento ostensivo e intencional de sangue no plano das revoluções políticas não nos exime da persistência em uma prática cotidiana de violência – como se verá adiante.

É a crença em sua própria perfeição que retira da vida do Hb o peso existencial e a dimensão séria, quando confrontado com uma vida moderna. Sendo perfeito, nada lhe falta, nada poderia ser acrescido a ele ao longo da vida. Por isso, ele pode vivê-la festivamente, sem conectar-se especialmente a nenhuma

experiência particular ou sobrecarregá-la de um significado especial. A graciosidade dessa vida se revela na atitude de passarmos por ela de maneira descompromissada e lúdica, sem nenhuma finalidade aparente. Com efeito, não há nela nada de decisivo para o homem.

Nessa existência *brasiliensis* não se configura uma história de vida – história que poderia ser, por exemplo, a aquisição gradativa de consciência por parte do homem – porque ele não sente carência por esse componente consciente que lhe poderia ser adicionado. Sua vida não é dotada de uma intencionalidade no sentido moderno, embora haja certamente uma finalidade presente nela. O seu objetivo fundamental é a preservação da própria perfeição e a vida é a ocasião para realizar esse propósito individual. Mas ela não vale por si mesma, como algo que exige respeito em função de ser uma história pessoal em cuja dimensão ocorre algo de essencial. Pelo contrário, a afirmação da vida é também a afirmação de que não há nada acima do indivíduo e que, em função de sua perfeição ontológica, ele não deve reverenciá-la como algo sagrado ou desejável por si mesma. Ela só vale enquanto serve a essa finalidade de deleite da própria perfeição individual.

A atitude cênica constitui, portanto, um exercício essencial para o Hb. Por meio desse dispositivo, o homem busca retirar de todo sentido dado sua suposta respeitabilidade, seu peso específico e sua substância. Aqui tudo levita em torno do indivíduo, o único centro de gravidade verdadeiro. Tudo está à sua disposição e deve gerar satisfação individual. A *comicidade* é justamente a operação de evitar a afirmação de um sentido estranho e de seu componente constrangedor, aquele que pode obrigar o homem a adotar alguma atitude particular e que deve, para isso, afirmar-se diante dele como um valor autônomo. O cômico representa, assim, uma disposição permanente de preservar a autoimagem de perfeição do Hb. Ele é a afirmação de que, ao final de tudo, nada oriundo dessa vida pode ser definitivamente significativo e, como tal, impor-se ao indivíduo.

Trata-se, em suma, da experiência coletiva de “um povo que vive a fazer de conta que é poderoso e importante” (FREYRE, 1986, p. 221). Claro que, da perspectiva do Hb, não há alternativa a esse “fazer de conta”. Isto é, para o Hb ou se faz de conta que se é poderoso ou se faz de conta que não se é poderoso. Simplesmente não existe a possibilidade moderna de não fazer de conta e adotar um suposto ponto de vista objetivo sobre si mesmo. A experiência do Hb não é crivada por algum critério que permite separar o elemento objetivo do subjetivo e distinguir uma vida autêntica de uma vida encenada e superficial. Da perspectiva do Hb a expressão “fazer de conta” não significa nada.

Acredito que esse esvaziamento existencial da dimensão da vida concreta pode possibilitar o esclarecimento de um importante aspecto da vida nacional: o da ligação especial do Hb com certa variedade de catolicismo. Não me parece que a circunstância histórica de ter sido católico o colonizador português seja suficiente para explicar a adoção declarada dessa religião, realizada ainda hoje por boa parte dos brasileiros. Isto é, além da circunstância histórica de haveremos sido expostos a tal religião, desde muito cedo do ponto de vista da história desse país, penso que há outro componente importante na relação do brasileiro com o catolicismo. Em termos mais filosóficos, isso quer dizer que o fato do português ser católico é uma razão necessária, mas não uma razão suficiente para ainda o sermos.

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que me refiro ao catolicismo que é declaradamente adotado pelos brasileiros, portanto, muito diferente de uma identificação com o conjunto de dogmas da Igreja Católica Romana. Não é o caso, portanto, de separar quem é, de fato, católico daqueles que apenas se dizem assim, segundo os critérios da própria Igreja. Trata-se, antes, de reconhecer o sentido dessa diluição religiosa que chamamos de catolicismo no Brasil e porque, justamente ele, se adequou tão bem ao estilo de vida adotado pelo Hb.

Ao comentar o sincretismo religioso na sua variante espírita no Brasil, Chaves de Melo (1974, p. 220) sugere que ele se tornou possível porque não exige uma “firme adesão intelectual ao mistério” além do fato de possibilitar trazer “o espiritual para o domínio do sensível”. Para se fazer justiça a essas afirmações, observe que o propósito desse autor é justificar a adoção do sincretismo *espírita* entre nós. Aqui, utilizo seu argumento para fazer o mesmo com relação ao catolicismo – que ele, aliás, defende abertamente como sendo a única religião verdadeira. Portanto, estou traindo seu objetivo original de maneira proposital aqui.

Uma firme adesão exige um tipo de disposição psicológica que é estranha ao Hb, pois ele não é afeito a reverenciar princípios superiores. Nesse sentido, podemos observar que a tradução de valores espirituais em elementos sensíveis facilita a manipulação semântica que é própria da atitude cênica. Elementos sensíveis são mais flexíveis que categorias puramente lógicas, já que podem ser facilmente recobertos por sentidos diferentes pela livre ação semântica do indivíduo. As ideias são certamente mais claras e distintas do que as percepções sensíveis, como defendia Descartes (1979). No geral, entendo que as características que facilitaram a adoção do espiritismo sincrético, alegadas por Chaves de Melo, são em último caso aquelas disposições típicas do próprio Hb. Assim, elas não se configuram como atitudes relativas apenas ao espiritismo e se aplicam também à maneira de adotar qualquer religião. Elas são disposições vigentes na psicologia brasileira.

O catolicismo parece ter se tornado uma religião preferencial entre nós justamente porque permite que sejam preservadas, com facilidade, essas disposições psicológicas que são típicas do Hb. Os valores católicos tradicionais implicam em velocidades existenciais distintas (Taylor, 2010): a possibilidade de que a mensagem cristã se aplique diferentemente a vários extratos sociais. Nesse sentido, ela seria o oposto da requisição protestante de afirmar a validade do dogma de forma igual para *todos*, inclusive para as classes populares. Nesse último sentido, o reino dos céus estaria ao alcance

de qualquer um e não apenas daqueles que poderiam se dedicar integralmente à realização de uma vida santa, como os ricos ou aqueles homens que podiam se refugiar em uma vida puramente espiritual e ascética, como a dos mosteiros.

O catolicismo ao afirmar a validade das velocidades distintas, possibilita que várias modalidades de vida humana se tornem *crists* – em diferentes sentidos e de acordo com o estilo de vida particular de cada crente. Ou seja, ela é uma religião permeável às circunstâncias da vida concreta de cada pessoa, que passa então a poder integrar-se a essa religião segundo sua própria especificidade, sem se submeter a um dogma homogêneo e impositivo do ponto de vista prático.

Essa religião não submete a totalidade dos fiéis à mesma temporalidade, a uma mesma dinâmica existencial em direção à obtenção de um mesmo tipo de santidade. O catolicismo possui aquilo que Buarque de Holanda (1984, p. 36) chamou de “simpatia transigente e comunicativa” com a situação particular dos fiéis. Ele se deixa moldar pelas circunstâncias externas e adere a elas de maneira flexível. Assim, mesmo em Portugal do século XVI as procissões religiosas assumiam uma feição festiva. Isso de tal forma que, por exemplo, “pouco ou nada faltaria para conferir ao cortejo do Corpo de Deus um ar de carnaval” (TINHORÃO, 2012, p. 23). Nas encenações religiosas que se realizavam nessas ocasiões, “as filhas de oficiais mecânicos chamadas a figurar na procissão iam ouvindo desonestidades” (p. 20). O catolicismo parece disposto a levar a sério certa interpretação carnalizante de 2Samuel 6, 20 em que Davi afirma que “É diante do Senhor que eu danço” (SILVEIRA, 2015a, p. 91).

De um ponto de vista religioso um pouco mais rigoroso, temos que concordar com Flusser (s.d, p. 84) de que a sociedade brasileira não é *cristã*. Segundo ele,

a sociedade [brasileira] não pode ser chamada de “*cristã*” no verdadeiro sentido do termo. Religião não é o que se crê, mas

como se vive. O brasileiro vive o ritmo sacral do corpo e dos sentidos do corpo, e vive a beleza do corpo e dos sentidos ritualizada, portanto sacralizada. A sua vida é constante hierofanização imanente. E, para o cristianismo, o corpo não passa de vazo da alma, desprezível e sacrificável em relação com a alma.

Observe que essa nossa disposição para um catolicismo frouxo pode ser compreendida como uma manifestação de hipocrisia religiosa quando observada de um ângulo moderno. Entretanto, o que é importante notar é que a criação de vínculos religiosos sem subordinação a dogmas é próprio do nosso estilo de vida. O caráter artificial do cristianismo brasileiro foi salientado também por Oliveira Lima. Segundo ele, “o cristianismo vive [...] como num pouco d’água as gotas de vinho indispensáveis para colorir-lhes o aspecto ou alterar-lhe o aroma” (2000, p. 128). Considerado o modo como vivemos, o cristianismo é meramente perfunctório. Entretanto, é justamente esse aspecto perfunctório que preserva a maneira cênica adotada pelo Hb como forma de experimentar a religião.

A diferença entre o vínculo *brasiliensis* e um vínculo religioso que implica a subordinação autêntica do sujeito é enorme. Com efeito, era tamanha a diferença entre o resultado da catequese católica com relação à protestante no período colonial que um observador independente conseguia identificar pelo comportamento, entre os índios aprisionados e vendidos nas Antilhas, aqueles que haviam sido convertidos pelos portugueses daqueles que o haviam sido pelos holandeses no Brasil (BUARQUE DE HOLANDA, 1984).

Ao adotar um único critério para realidades humanas diferentes, o protestantismo calvinista e luterano é de espírito moderno, ordenador e promotor da homogeneidade pela subordinação autoimposta. Ele exige de todos, e o tempo todo, a mesma disposição subjetiva, o mesmo grau de compromisso, a mesma possibilidade de redenção, porque todos são igualmente

filhos de Deus e podem ser salvos. Tanto é assim que essas religiões tendem a eliminar os intermediários e colocar o homem frente a frente com o Criador, um critério absoluto e permanente ao qual cada um deve prestar contas. Ele instaura no indivíduo o aprofundamento psicológico necessário à repercussão interior dos valores que, por sua vez, geram aquele comportamento altamente disciplinado e consistente.

Por outro lado, o catolicismo é menos intelectual, mais sensível, mais plástico e voltado para as circunstâncias particulares do homem. Seus dogmas são de cera, por assim dizer. Nele os critérios de vida santa são variáveis, não se distribuem igualmente a todos os fiéis nem envolvem uma compulsão homogeneizadora. Agassiz (2000, p. 220) verificou que no Brasil, "a população branca fez bem pouco para civilizar os índios; ela se limita a iniciá-los em algumas práticas externas da religião". Já vimos que essa suposta exterioridade no trato com os dogmas cristãos também era típica da disposição psicológica original dos indígenas brasileiros – o que só vem a facilitar as relações sincréticas e pouco dogmáticas.

Facilmente se percebe que o espírito da religião católica é muito mais adequado à condição de vida *brasiliensis* do que qualquer religião calvinista ou luterana. Ela não exige do brasileiro um grande esforço ao adotá-la, na medida em que sua flexibilidade prática permite-lhe manter grande parte daquilo que constitui seu estado prévio de perfeição. Para se tornar católico, o Hb não necessita deixar de ser o que é, porque ele pode adaptar facilmente essa religião à sua vida. Isso não implica, obviamente, nenhuma afirmação da prioridade histórica do Hb com relação ao catolicismo. Apenas indico aqui a proximidade entre os dois conjuntos de atitudes e de disposições e, portanto, o quanto elas viabilizam uma integração sem grande esforço, conflito ou perda de energia da parte do Hb.

Sugiro que a permanência do catolicismo entre nós, como a religião da maioria da população, seja interpretada como um sinal de sua articulação com os valores típicos da brasilidade. Outra

maneira de dizer o mesmo é reconhecer que o catolicismo não está em linha de confronto aberto com relação aos valores básicos do Hb. Pelo contrário, os dois conjuntos de disposições parecem possuir muito em comum e até funcionar de maneira sinérgica quando entram em contato. Tudo indica que a atitude cênica possui com o catolicismo uma relação de proximidade no plano de suas disposições básicas, de tal forma que elas podem se articular sem maiores dificuldades culturais.

Poderíamos avançar ainda um pouco nessa direção se compreendemos que a confiança do Hb em sua própria perfeição, sua elevada autoestima, pode ser referendada pela crença de que Deus zela por cada um de nós. Esse personalismo enfatizado pelo catolicismo brasileiro se articula sem dificuldades com a noção de que o indivíduo é mesmo um ser digno de felicidade plena, da forma como ele existe nesse mundo. Ele se expressa no ditado popular que nos garante que *Deus é brasileiro*.

Religiões mais dogmáticas ou criteriosas exigem maior reverência a princípios e, portanto, ameaçam abertamente a autoimagem de perfeição do brasileiro. De qualquer modo, o caráter difuso e sincrético da religiosidade brasileira pode ser explicado justamente pelo fato de que também os valores religiosos passam a levar na órbita do indivíduo, podendo ser manipulados segundo uma intenção que lhes é originalmente estranha – pelo menos do ponto de vista da dogmática cristã. Em última instância, isso significa que a religião também está à mercê da atitude cênica do Hb. Sendo o catolicismo a religião que possui maior proximidade histórica por ter sido introduzida pelo elemento colonizador e exige menos esforço de adaptação às suas características, isso certamente faz dele a nossa religião predileta.

É interessante observar também que essa característica personalista do cristianismo português não encontrou nenhuma resistência significativa por parte das religiões dos povoadores do Brasil. Já ressaltamos antes a inconstância dos indígenas e sua flexibilidade religiosa. Lévi-Strauss afirma que os Bororos

praticavam atos religiosos como se fossem "atos utilitários executados pelos seus resultados sem reclamar essa atitude respeitosa que se impõe mesmo ao descrente quando penetra em um santuário" (1955, p. 267).

Não preciso enfatizar aqui que as variantes do animismo fetichista dos africanos também envolvem uma grande proximidade entre seus deuses e entidades - de um lado - e os homens - de outro - e, portanto, uma postura pouco reverente (NINA RODRIGUES, 2006). Em todas elas não se nota uma distinção clara entre o âmbito espiritual e o material, de tal forma que podemos falar, antes, que se trata de uma totalidade imanente, sem qualquer traço de hierarquia. O mundo dos deuses africanos não goza de independência com relação ao mundo material e só funciona de maneira eficaz quando é articulado a este último através da intervenção de um feiticeiro.

Uma informação histórica pode ser ilustrativa dessa plasticidade do cristianismo às condições sociais em que está inserido. No segundo Império, o então Ministro da Justiça do Gabinete Paraná, Nabuco de Araújo, propôs uma reforma dos conventos. Lembremo-nos que, na época, não havia separação entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica. Nabuco de Araújo justifica sua proposta de reforma em função do "estado deplorável quanto à disciplina e administração", do "triste espetáculo da intriga", do "amor dos cargos", dos "focos de imoralidade, sendo preciso que neles penetre a polícia como aconteceu no convento do Carmo no Maranhão" (apud NABUCO, 1975, p. 247). Não há pintura melhor para que se ressalte a mistura dos elementos espirituais e sensíveis presentes na prática efetiva do cristianismo brasileiro. Nesse caso, acrescente-se ainda que se trata da prática religiosa exercida *no interior* das ordens religiosas e não pela comunidade civil religiosa.

Além disso, a presença de interesses materiais dentro dessas ordens era tão intensa que os conventos não apenas possuíam propriedades, como se encontravam envolvidas em atividades

produtivas nos termos da vida econômica da colônia. Isto é, elas também adotavam o regime de trabalho escravo (NABUCO, 1988)! Eram os próprios membros das ordens religiosas católicas que assumiram a forma de organização produtiva da sociedade em que estavam inseridos, demonstrando uma clara vocação adaptativa – a ponto de funcionar como uma espécie de referendo religioso do regime escravagista no Brasil.

Observe, então, que essa modalidade de cristianismo possibilitou a adoção de um estilo de vida muito peculiar, porque se tratava de uma religião que não exigia absolutamente nada de sério por parte de seus adeptos. Ela poderia ser assimilada ao estilo de vida preexistente sem envolver qualquer necessidade de acomodações posteriores. Esse cristianismo sincrético é a religião por excelência do Hb, pois lhe permite ser cristão sendo quem é. Ele permite que o homem se torne adepto de uma religião sendo ontologicamente perfeito e sem nenhum traço de fissura provocada por aquela experiência do pecado original que a religião cristã parece exigir. O cristianismo brasileiro é experimentado como uma religião que não envolve a adoção compulsória de culpa, carência, obrigações constantes ou dogmas.

É por esse motivo que os eventos religiosos no Brasil não implicam aquela atitude severa de reverência que expressa a subordinação verdadeira dos homens diante de Deus. Em algumas circunstâncias, as festas religiosas não podem sequer ser distinguidas claramente de festas profanas – como é o caso do Círio de Nazaré em Belém ou das festividades de Santo Antonio na região do Cariri cearense ou no Recôncavo da Bahia.

A Potência Semântica

Eu me sinto bem feliz
Relembrando o que passou
Eu fui bobo porque quis
(NOEL ROSA apud JUBRAN, 2000, p. 95)

A manutenção da identidade paradisíaca do homem com a natureza exige do Hb um tipo de habilidade distinta da ação moderna de inserção de finalidades humanas no curso natural do mundo – a tecnologia. Essa habilidade é requerida porque não há como evitar que ocorram eventos que podem sugerir que sua vida não seja efetivamente perfeita. Alguns eventos podem ter uma conotação negativa com relação à suposta dignidade humana ou podem mesmo indicar que ele não se encontra em um estado de identidade completa com relação à natureza. Pode ser que eles apenas sugiram que o homem não está no controle das forças da natureza e que essas possam se contrapor a ele. Isso, por si só, significaria a abertura de uma fratura na identidade do homem com a natureza e, portanto, a perda do estado paradisíaco em que o Hb vive.

Ao analisar a gênese do Judaísmo, Hegel (1981) sugeriu que a criação de um Deus abstrato e distinto do mundo natural tenha sido uma resposta do povo judeu ao dilúvio bíblico. Com o advento do dilúvio teria ocorrido uma quebra da relação de confiança íntima que o homem possuía com relação à natureza. Esse evento forçou o homem a reconhecer sua impotência e sua fragilidade diante do imenso poder das forças destruidoras do mundo natural. Foi a

manifestação da enormidade e da independência dessas forças que tornaram evidente, em função da destruição e da morte, a perda de validade da situação de idílio imanente do paraíso.

No caso do Judaísmo, o rompimento dessa identidade inicial teria feito com que o homem postulasse um poder espiritual superior que viesse a auxiliá-lo a lidar com uma natureza desumana e ameaçadora. O monoteísmo seria, portanto, uma resposta para amenizar a consciência da impotência e da pequenez do homem diante das forças naturais e teria sido motivado pela desconfiança com relação a um curso autônomo e potencialmente ameaçador do mundo natural.

Um Deus inteiramente espiritual e separado de toda natureza é um dispositivo cultural que reconstitui certa dignidade a seus servos exclusivos e privilegiados. Por meio dessa divindade, os homens podem se considerar como aqueles que herdaram um direito especial sobre a terra e que possuem, em função de sua proximidade com Deus, um lugar especial diante do restante da natureza e dos demais homens. Com isso, se reverte a impotência e a fragilidade da condição de seres ameaçados pela natureza em privilégio e em uma autoimagem positiva de servos preferidos de um Deus inteiramente espiritual e onipotente.

Certamente há eventos naturais que também poderiam levar o Hb a suspeitar de sua relação paradisiaca com a natureza ou ameaçá-la de algum modo. Nem sempre todo o curso da existência pode aparecer sob uma perspectiva perfeita e plena de felicidade. Podem ocorrer eventos que façam com que o homem não se sinta plenamente em sua própria casa, em uma relação plena de confiança e identidade com a natureza.

Diante de uma provável experiência negativa como essa, o Hb, assim como um judeu ainda sem Jahvé, poderia se sentir diminuído em relação à dimensão das forças naturais e dos eventos externos que lhe parecem ameaçadores. Isso significaria o fim de sua crença em uma unidade harmônica com o mundo natural e a consequente

fratura entre o homem e a natureza. Nesse caso, a sensação de medo adviria da perda imediata da perfeição e da imanência.

É óbvio que o homem que passa por essa experiência de rebeldia do mundo natural ainda não está habilitado para exercer um domínio prático sobre ele. Domínio prático que seria certamente esperado do homem moderno em função do uso sistemático do conhecimento técnico que o potencializa para o controle da natureza. Já estamos a par de que não faz parte do espectro da vida do Hb esta disposição de impor-se à natureza por meio da ação intencional, do cálculo dos resultados e da tecnologia. Em tal situação ameaçadora, o Hb não procuraria reconfigurar sua relação com o mundo natural por meio de uma ação dominadora e da interposição de finalidades humanas sobre o mecanismo exterior.

A resolução da dificuldade proporcionada por essa experiência ameaçadora de rebeldia, que pode significar sua expulsão ou retirada do paraíso, ao introduzir a desconfiança na imanência, será obtida através de ações que não resultam em domínio prático da natureza. O Hb buscará uma solução para tal ameaça dentro do escopo de possibilidades já disponíveis pela sua própria configuração de vida e condizentes com ela.

Dessa maneira, a preservação da harmonia e da confiança do homem com a natureza será efetuada por meio do exercício de uma capacidade que denomino de *potência semântica*. Essa potência é a afirmação de que cabe ao homem reconfigurar o sentido de possíveis experiências negativas que poderiam vir a ameaçar sua felicidade e a plena fruição das dádivas naturais. Essa modalidade particular de blindagem ontológica impede que o medo e a carência se tornem experiências reais para o Hb. Em último caso, trata-se da reafirmação de que ele está no controle de seu próprio mundo. Ela funciona como um sistema de defesa contra as ameaças desencadeadas por episódios aparentemente negativos e consiste na base daquilo que denominei de vida cênica.

Como vimos antes, a vida cênica é a esQUIVA diante de valores ameaçadores, por meio da criação de uma *persona*, uma dimensão

em que os valores ocorrem de maneira cômica, sem resvalar para a profundidade individual e atingirem o próprio homem. Essa modalidade de vida aparece como um aspecto negativo aos olhos modernos, na medida em que se trata de evitar que a seriedade penetre profundamente no interior do Hb. Vimos que, por meio desse artifício, o Hb preservava sua felicidade e perfeição e remetia para fora de si todo sentido ameaçador ou negativo. Assim, essa atitude apareceu, até aqui, como uma ação defensiva que impediria que se impusesse um problema à existência humana – e daí uma narrativa de superação de limitações, uma história de aprimoramento ou de aquisição de elementos morais dos quais se estaria destituído no início.

Gostaria de salientar agora que a vida cênica é a expressão de uma *potência* semântica, isto é, de uma capacidade específica do Hb em configurar de maneira ativa um sentido que lhe permita manter a felicidade e a situação paradisíaca da sua existência. Embora esse aspecto possa ter ficado diminuído em função da exposição anterior, observe que essa potência implica em uma habilidade específica, em uma contínua disposição para dar à experiência um sentido condizente com a autoimagem de perfeição do homem.

Ela implica em não considerar como *fatos* o conjunto daquilo que ocorre e se apresenta como um suposto *mundo* ou como a totalidade objetiva da experiência. Um fato é o que é. E ele revela o que é em função de suas próprias características, sem necessidade de conexões simbólicas de qualquer tipo. Por isso ele é um evento prosaico e desprovido de mistérios que, nesse caso, permanecem fora do escopo do conhecimento humano. Mesmo que a apreensão plena do sentido fatural exija um longo processo de investigação - levado a cabo pela atividade científica, por exemplo - se supõe que esse sentido se encontra inteiramente disponível no próprio evento. Faz parte da mentalidade moderna e dos seus desdobramentos posteriores compreender que o mundo é um conjunto de fatos (WITTGENSTEIN, 1993). Assim, podemos dizer que o conhecimento consiste na *apreensão* de um sentido contido nos próprios fatos.

Essa crença é a base de uma postura realista sobre o significado e de uma compreensão corrente nos nossos dias sobre o sentido da atividade científica – pelo menos entre os próprios cientistas.

Essa postura científica implica, portanto, o reconhecimento da existência de um sentido em si da natureza e, portanto, a afirmação de uma separação nítida entre o homem e o mundo. Ela se apresenta como o resultado da reverência do homem diante de um sentido existente de maneira independente, nem divino nem humano, mas inteiramente natural. Ao reconhecer a plena autonomia do mundo natural, essa postura é claramente incompatível com as disposições básicas do Hb.

O exercício da potência semântica implica precisamente a negação de um sentido a ser apreendido nos fatos. Ela indica que esse sentido está permanentemente em questão por parte do indivíduo e que ele jamais é fornecido pelos próprios fatos de maneira objetiva e definitiva. O significado dos fatos é, em último caso, derivado do homem e não da realidade exterior. Sendo assim, o homem se encontra na situação de configurar o sentido dos eventos, de tal forma que o que ocorre com ele nunca é a expressão do próprio mundo, de um poder que lhe impõe seu conteúdo e com o qual ele seria obrigado a lidar como um elemento de autêntica alteridade. Esse *controle* humano sobre todo o sentido implica em que só há o interesse individual em questão e que o mundo não possui substancialidade para afirmar-se diante do homem.

É em função dessa atividade semântica de constituição do sentido que o Hb *domina* o mundo. Trata-se, obviamente, de um domínio semântico e não de um domínio prático, como aquele exercido pela modernidade sobre a natureza por meio da técnica. Mas o mundo enquanto é submetido a tal domínio semântico não apresenta nenhuma oposição ou concretude com respeito ao homem, ele não se configura como uma autêntica alteridade. Nessa situação, o sentido relevante encontra-se inteiramente dependente da esfera do indivíduo. Assim, em último caso, trata-se de que o mundo - como tal ou em si mesmo - não existe. Existe apenas o

mundo para o indivíduo e enquanto é determinado semanticamente por ele.

Dessa maneira, diante de eventos que possam ter apresentado uma feição rebelde ou ameaçadora - e que parecem ter propiciado a gênese do monoteísmo naquele sentido indicado por Hegel - o Hb estabelece uma linha de ação diferente: ele exerce um domínio semântico e direto sobre o mundo. Ele não desenvolve o dispositivo monoteísta de gerar um domínio humano intermediado por uma potência espiritual independente de qualquer traço material. Ele cria uma versão do controle humano que se exerce diretamente sobre a natureza, sem nenhum tipo de intermediário. Nesse sentido, ele esvazia a possibilidade de constituição de um plano religioso efetivamente independente do homem e se coloca na posição privilegiada de ser o responsável por dotar tudo o mais de sentido. O exercício da potência semântica permite que ele conceda a eventos potencialmente ameaçadores uma feição condizente com sua autoimagem de perfeição, preservando sempre aquela plena relação de imanência com a natureza.

Dessa maneira, quando se confronta com situações que poderiam parecer ameaçadoras para sua condição de vida perfeita, o Hb pode recuar para a segurança fornecida pela sua potência semântica e promover uma reconfiguração do sentido daquelas situações. Ele se mantém no controle permanente do significado dos eventos e não à mercê de fatos, que poderiam vir a ter um sentido negativo quando confrontados com sua vida. Em último caso, esse exercício semântico indica que ele sempre pode se defender de qualquer tipo de fissura que venha a sugerir a perturbação de seu estado de perfeição e sua autoimagem elevada.

Nesse ambiente de domínio semântico, persevera uma perspectiva individualista, a despeito de qualquer sentido que pudesse vir a funcionar como uma limitação para o homem. É o seu interesse individual que possui a última palavra sobre tudo o que ocorre. Por meio da potência semântica o Hb se coloca em posição de controle absoluto sobre os fenômenos que poderiam se tornar

ameaçadores em algum sentido. Isso exige, de sua parte, aquela disposição de uma "prontidão sem fim" (ROSA, 2000, p. 79) que é capaz de evitar que um sentido negativo possa vir a ameaçar o paraíso. Trata-se de um estado permanente de alerta que coloca o Hb em condições de interpretar os eventos de tal maneira que seu mundo esteja sempre protegido de qualquer tipo de fissura ou ferida.

Parece-me que a expressão popular *dar a volta por cima* expressa muito bem essa capacidade semântica de domínio a que estou me referindo. Ela certamente não designa uma capacidade prática de vir a fazer sua vontade se impor sobre o mundo, de tal forma que as ameaças externas sejam controladas e domadas ao se impor uma feição humana sobre a exterioridade. Isto é, *dar a volta por cima* não indica uma disposição para controlar um mundo que tenha se mostrado hostil ou suprimir as condições adversas por meio de uma alteração no curso do próprio mundo. Essa expressão brasileira não indica a adoção de uma vontade robusta que viesse a se propor um controle prático de eventuais adversidades.

Dar a volta por cima é criar, por meio de um golpe semântico, um sentido perfeitamente adequado à preservação da elevada autoimagem do Hb. O que essa expressão popular designa, portanto, é a habilidade quase mágica de operar uma reversão do sentido dos eventos, por meio da criação de um novo significado que se sobrepõe a qualquer aspecto potencialmente negativo. Ela indica a capacidade do Hb em colocar-se *sobre* qualquer evento exterior e *acima* de todo sentido dado. É essa habilidade que permite o deslocamento semântico para um ambiente em que o homem se mantém no controle das experiências de sua existência, sem que elas possam ameaçar seu bem-estar e sua felicidade.

Eu dizia que essa é uma habilidade quase mágica, porque equivale a uma prestidigitação, uma operação de reconfiguração instantânea do mundo ou de criação de um sentido inteiramente novo que recobre a velha e feia crosta dos eventos. Apenas uma ressalva é necessária aqui. Essa prestidigitação não equivale à

negação de qualquer sentido real e, portanto não se constitui como uma defesa de alguma forma de ceticismo estrito.

A potência semântica não *elimina* um sentido preexistente que se apresentou antes como digno de respeito e reverência. Quer dizer, essa atividade não parte de um sentido que já é objeto de reverência por parte do indivíduo. Portanto, a potência semântica não equivale àquilo que denominei acima de profanação. Não faz parte da experiência do Hb o reconhecimento de um sentido já configurado, objetivamente identificável e digno de reverência. Portanto, ele não necessita dismantelar um conjunto de valores instituído e nem adota uma postura crítica com relação a sentidos que são inicialmente supostos como válidos. Ele cria permanentemente os sentidos que são compatíveis com sua perfeição ontológica e que funcionam como mecanismos de blindagem dessa forma de vida. Diante de eventuais significados ameaçadores, o Hb se desvia e os anula por meio da esquiva semântica, mas não os confronta nem entra em debate *contra* eles – como um cético certamente o faria. Chamo a atenção para essa forma de enfrentamento por esquiva que não envolve uma relação de oposição com respeito a valores já consagrados. É ela que permite ao Hb adotar uma perspectiva distinta daquela que é típica da modernidade e dar a essa última uma resposta que escapa de seu vórtice continuamente ampliado de destruição.

Assim, a potência semântica se exerce como criação de um sentido novo. Trata-se de que o sentido está sempre em questão da perspectiva do indivíduo e que ele necessita estar de prontidão para não ser apanhado por princípios ameaçadores que venham a constrangê-lo à reverência e ao respeito. Ela opera em um ambiente de plena abertura para possibilidades ainda não realizadas e que sejam requisitadas pelas necessidades de cada homem em cada situação, segundo suas próprias necessidades mutáveis.

Dessa maneira, percebemos que a existência do Hb é marcada por uma oscilação permanente do sentido. Sua atividade mais saliente é o exercício dessa potência semântica que se propõe a

instaurar um significado para os eventos, tendo como foco principal a manutenção da autoimagem de perfeição de cada indivíduo. A oscilação contínua decorre de que tais eventos não se apresentam como dotados de sentido em si mesmos, mas como meras possibilidades a serem atualizadas pela atividade da potência semântica individual. Um mundo que oscila é um mundo que não exige reverência ou reconhecimento e que não funciona como apoio para o homem.

Chamo a atenção, nesse ponto, para a relação de proximidade que existe entre a tecnologia lúdica e a potência semântica, na medida em que ambas se apresentam, da perspectiva do Hb, como desenvolvimento de potencialidades internas ao próprio mundo. Aqui como lá, trata-se sempre de retirar ou desenvolver uma capacidade que já está disposta previamente na própria experiência ou no próprio mundo.

Devemos evitar a tentação recorrente de projetarmos sobre a relação de identidade do homem natural com o mundo uma separação tipicamente moderna, decorrente da categoria da subjetividade. Se representarmos erradamente essa relação de imanência, por meio das ideias modernas, terminaremos afirmando que o sujeito projeta um significado sobre um elemento natural pré-existente, mas originalmente amorfo. Ou seja, entenderíamos de maneira equivocada essas disposições do Hb a partir de um ponto de vista típico das categorias da epistemologia moderna.

Somente a partir desse último ponto de vista faria sentido discutir o que, no conhecimento, é um componente autêntico da realidade e o que é a contribuição semântica humana para ele. Isso não corresponde ou se aplica à relação de imanência que apresento aqui. Não há, da perspectiva do Hb, um elemento natural que venha a funcionar como uma espécie de cavalo semântico para a sobreposição de um sentido determinado pelo sujeito. Não há projeção de sentido nessa relação porque não há, propriamente falando, uma relação entre um sujeito e uma natureza. Não há um sujeito aqui, nem há um mundo diante dele.

Uma ilustração da situação do exercício da potência semântica na imanência talvez nos ajude a compreendê-la melhor. Quando um jogador de futebol brasileiro reivindica ao juiz a posse da bola - que saiu de campo em uma jogada lateral, após haver tocado no seu pé - ele não acredita que está negando o sentido de um *fato* e substituindo-o por outro que lhe é mais conveniente. Ele não está *projetando* sua visão particular e interessada sobre um fato que já possui um sentido dado em função de sua ocorrência no mundo. Portanto, de sua perspectiva, ele não crê que está sendo desonesto ou que esteja traindo e falseando fatos acontecidos.

Ele está agindo como se o sentido do evento em questão dependesse de sua atuação, incluindo sua demanda contundente da posse da bola feita ao juiz. Para ele, o significado do que aconteceu é uma questão em aberto que não existe independentemente de sua atuação. Daí que, como um jogador de futebol brasileiro, ele realiza uma *performance*, pois age como um ator a fim de fazer com que um sentido vantajoso para ele mesmo seja reconhecido pelos demais como o sentido verdadeiro. Mas isso não significa que ele *projete* um novo sentido sobre os eventos e sim que ele *cria* tal sentido - do mundo e de si mesmo - enquanto age. Suas ações são dotadas de potência semântica porque visam deliberadamente a instauração de um sentido que ainda não existe. Por isso, todo brasileiro é uma espécie de ator que tenta fazer valer o sentido que lhe convém em todas as situações em que está inserido.

Essa compreensão performativa sobre a criação do sentido é mais adequada porque ela se articula com a relação de imanência que é típica da vida do Hb. A alternativa de se entender esse processo como projeção de sentido sobre os fatos pressupõe a separação moderna entre o sujeito e a natureza e cria, dessa maneira, um espaço que só pode ser compreendido como o espaço intencional da imoralidade. Daqui retornaríamos à velha lenga-lenga moralista de matriz moderna relativa à falta de ética do brasileiro.

A diferença entre essas duas perspectivas se apresenta de maneira clara se verificarmos que o estado de imanência do Hb

impede que ele tenha a experiência de *fatos* no sentido moderno do termo. Isto é, que ele não experimenta ou conhece a *natureza*. No estado de imanência entre a natureza e o homem, tudo oscila conjuntamente a depender do exercício da capacidade individual de constituir um sentido. Esse controle semântico é, aliás, o princípio de toda forma de animismo, como o descreve Nina Rodrigues (2006, p. 65):

Mas onde se exerce por excellencia a acção do feiticeiro é na cura das moléstias. Tem-se feito notar que o feiticeiro, o advinho, o sacerdote, o medido e o sábio começaram por se confundir num mesmo individuo. Em regra, o negro bahiano está ainda nesse estado da evolução mental em que não se admite que, fora das mortes violentas, haja moléstias e mortes naturaes. A moléstia é sempre o producto da encantação, de um feitiço: ao feiticeiro, pois, a missão de destruir pela intervenção da magia essa obra sobrenatural.

Como se pode observar, aqui não há natureza, não há eventos que ocorram desconectados da intencionalidade de algum indivíduo. Tudo ocorre como expressão da vontade individual, logo toda intervenção no mundo é uma ação humana sobre elementos provocados por uma intervenção humana anterior. Não há um estágio anterior não humano, um resíduo ontológico independente, que funcione como sustentáculo da projeção de significados humanos posteriores. O que ocorre é a sobreposição de vários sentidos individuais e, como tais, todos humanos: uma espécie de disputa aberta para a instituição de significados em uma arena performática.

Nesse contexto desvendado pela potência semântica, podemos compreender adequadamente a expressão que afirma que no Brasil “importam as versões, não os fatos” (GOMES, 1982, p. 52) ou qualquer referência à nossa incapacidade para discernir a própria realidade ou a objetividade (BARBOSA, 1923) de crenças ou

de estados psicológicos. Não há tal distinção no Brasil, portanto não há fatos nem objetividade.

Podemos perceber melhor a distância que separa a visão moderna da visão *brasiliensis* com relação aos fatos e à criação de significados ainda no âmbito do futebol (SILVEIRA, 2014). O técnico português do Chelsea, José Mourinho, criticou recentemente a atuação de Neymar, jogador brasileiro do Barcelona, numa partida contra o time do Celtic pela Liga dos Campeões da Europa. Segundo ele, Neymar havia *simulado* ter recebido faltas durante o jogo e, dessa forma, havia prejudicado o Celtic.

Mourinho está reclamando daquilo que ele supõe ser uma falta de ética do jogador brasileiro. Ora, a noção de simulação só faz sentido dentro do arcabouço da modernidade e na medida em que se pode comparar *o que realmente ocorreu* com aquilo que o jogador afirma que ocorreu – nesse caso, expresso por meio de suas quedas em campo. Assim, em um ambiente marcado pela correção ética moderna, quando o jogador cai é porque alguém cometeu uma falta sobre ele. Isso porque a ética impôs compromissos ao jogador e ele só cai porque uma força física natural e independente agiu sobre ele. Nesse caso, a única opção alternativa seria agir imoralmente: o jogador finge que houve falta para se beneficiar, finge que uma força natural foi efetuada sobre ele. Essa imoralidade é uma afronta diante do respeito coletivo que se presta ao curso objetivo da natureza, logo ao princípio moral independente. Ela tenta fazer com que a mentira passe a ser legitimada por parte do árbitro, a autoridade que chancela o significado definitivo em um campo de futebol.

Do ponto de vista do Hb não é esta a situação. A queda proposital não é imoral porque por meio dela não se tenta eliminar um sentido dado de maneira natural e objetiva. Para ele, o que está em jogo não é apenas o resultado final da partida e sim o próprio sentido do jogo. Portanto, os lances particulares não são ocorrências que possuem um significado autônomo, desvinculado da intenção dos indivíduos. O significado está para ser

determinado justamente em função da atuação dos jogadores, do juiz e do público. De uma perspectiva *brasiliensis*, os jogadores não se entendem como partes de um mecanismo em movimento em um mundo inteiramente objetivo. Ao jogarem, eles estão inventando um sentido ainda inexistente. E, como criadores, estão realizando uma atividade criativa (estética) cujo resultado final será resultado do desempenho de cada um deles. Não importa se se trata de fazer um gol ou cavar um pênalti, tudo isso resulta igualmente de uma *performance* individual.

Assim, a acusação de imoralidade feita por Mourinho equivale a um juízo moderno a respeito daquilo que, de uma perspectiva *brasiliensis* podemos entender como uma atividade criativa de produção de sentidos. Mourinho vê o jogo de futebol de fora, como um conjunto de fatos. O Hb vê o jogo como um processo em andamento cujo sentido ainda é objeto de sua participação, de sua intervenção criadora. Dessa última perspectiva, se houve ou não houve uma infração, isso depende do conjunto dos elementos envolvidos. Nenhuma mesa de debates posteriores poderá se converter em um tribunal independente sobre os fatos que efetivamente ocorreram durante o jogo. Não faz sentido utilizar o videotape para reparar eventuais injustiças porque não há injustiças, não há erros de arbitragem e nem existem simulações. Só há atuações, boas e ruins.

Assim, no Brasil ninguém tem a última palavra sobre o sentido de um evento, nem pode indicar a verdade definitiva sobre ele. A experiência ou o mundo é um convite permanente ao exercício da potência semântica do Hb, um desafio que exige sua prontidão interpretativa, sua habilidade plástica e sua criatividade para instaurar um sentido para os eventos, atuais e passados. O mundo não é um limite para o homem, uma dimensão ontológica que reivindica reconhecimento, mas um convite para sua atuação e intervenção continuamente criativa. É por isso que o Hb não vive como se fosse presa de um passado, de uma história já constituída que pudesse vir a determinar quem ele é ou que o vinculasse a um

conjunto de valores determinados em relação aos quais ele teria que reagir. A totalidade da história individual é sempre uma função das habilidades semânticas atuais, portanto algo que cabe a cada indivíduo recriar agora. Dessa perspectiva, no Brasil, independentemente da situação concreta, tudo é possível, todo sentido está para ser instituído pela ação do homem, tudo pode acontecer ou "tudo está por fazer" (TAVARES BASTOS, 1997, p. 396). Se o Brasil é o país do futuro é apenas porque ele ainda não existe.

É justamente o deslocamento constante e típico do exercício da potência semântica que causará aquela espécie de desapego existencial que denominei antes de vida cênica: uma dimensão da vida em que o sentido não possui peso e sobre a qual o homem poderá se exercitar permanentemente de maneira a reconfigurar uma vida compatível com a crença em sua perfeição ontológica. Assim, podemos notar o efetivo trabalho semântico que é a obra do Hb. Ele é um ator em constante atuação, um homem que tenta ser convincente diante dos demais em função da ampliação do gozo e do prazer de sua existência. Com relação aos festejos de 7 de setembro, Kidder (1972, p. 90) afirma que se convenceu que "as comemorações cívicas não visam a melhoria do espírito público nem da moral. O que todos desejam é ver e serem vistos". O brasileiro é necessariamente um exibicionista porque sempre tenta convencer os demais sobre tudo o que lhe importa. Ele não é nada além daquilo que consegue mostrar que é. Fora do que aparece de si mesmo, não há indivíduo algum, não há um eu profundo.

Por isso, afirmei antes que *dar a volta por cima* não significa a mesma coisa que *salvar as aparências*. Novamente aqui não podemos correr o risco de nos deixarmos levar pelas armadilhas de nossas ideias modernas, com as quais estamos aparelhados para pensar. A potência semântica não é uma atividade que visa tornar o mundo suportável para o homem, a despeito de todas as evidências fatuais em contrário. Ela não é, propriamente falando, um recurso de defesa contra um mundo ameaçador. Quem possui

no medo o fundamento último de suas ações é o homem moderno com sua carga pesada de culpas originárias herdadas pela espécie. Representada definitivamente assim, recairíamos na distinção moderna entre sujeito e objeto, na separação diafragmática entre o homem e a natureza. O Hb não está empenhado em salvar as aparências, porque não há uma essência exterior que se imponha sobre ele e a qual ele deveria reagir. Trata-se, pelo contrário, de manter-se no estado de perfeição ontológica e de identidade orgânica com o mundo, em uma situação que pode sempre obter um significado ainda não estipulado.

De sua própria perspectiva, a potência semântica equivale à instauração de um sentido que só pode ser realizada pelo homem. Dessa forma, certamente o sentido e o valor que qualquer evento venha a possuir não possui um caráter impositivo. Isto é, nenhum sentido se impõe em qualquer circunstância de maneira determinante e substantiva sobre o homem. O Hb não é, em nenhuma hipótese, constrangido por um valor ameaçador definitivo, porque todo valor é sempre moral, quer dizer, humano. Assim, o sentido não possui a substancialidade natural que o realismo moderno lhe atribui. Por isso, Flusser (s. d., p. 108) disse que "no Brasil, o 'estar acima dos acontecimentos' não é pose, mas atitude autêntica". É a potência semântica que nos permite nos colocarmos sempre acima dos eventos. É essa nossa autenticidade.

Certamente isso nem sempre significa produzir um retrato positivo sobre si mesmo. Pode ocorrer que seja necessário, em situações interpretadas como adversas, que se produza um rebaixamento do nível de consciência dos homens. Isto é, dado o reconhecimento da dificuldade em articular supostos fatos com a autoimagem de perfeição, pode-se tentar manter essa última por meio de uma diminuição geral da percepção e da consciência desses elementos agressivos. Assim, gera-se uma espécie de entorpecimento da consciência, de tal forma que a agressão potencial seja desviada e a autoimagem elevada do indivíduo seja preservada.

Esse sistema atenuante desvia o potencial destrutivo dos elementos agressivos por meio da negação da consciência plena e pela produção do entorpecimento. Assim, quando o mundo se torna altamente negativo, podemos deixar de percebê-lo ou simplesmente podemos decidir que o melhor é ir dormir. O sono elimina justamente a consciência da dificuldade e suprime-a através de um único e certo golpe: o fechar dos olhos.

A ironia também produz, em certas ocasiões, o mesmo tipo de resultado. Expressões utilizadas para minimizar o impacto geral de condições adversas de sobrevivência podem ser encontradas no uso cotidiano no Brasil com alguma frequência. Faz parte desse repertório, expressões como *só não temos o que nos falta*. Esse adágio popular parece funcionar como um princípio de abundância absoluta na medida em que resolve qualquer situação de carência por um golpe semântico que fornece um significado sempre positivo para as situações em que nos encontramos. Ele reduz qualquer tipo de dificuldade a nada e funciona como um princípio genérico que se aplica a qualquer situação fornecendo-lhe um significado condizente com a perfeição ontológica do Hb. Observe que esse tipo de expressão elimina tudo o que não é desejável e funciona perfeitamente bem como um princípio geral em qualquer situação, por mais difícil que ela possa parecer ao indivíduo. Ela permite a produção de uma disposição psicológica altamente adaptativa que envolve a diminuição irônica do grau de consciência ao torcer o sentido da própria carência material. Esse é apenas um exemplo, mas qualquer tipo de ironia ou de *brincadeira* com o estado negativo do mundo que nos cerca, tão típicas de nossa falta de seriedade, produzem o mesmo efeito.

Vimos que não faz sentido identificar o domínio semântico do Hb como sendo a maquiagem de um mundo preexistente, uma operação que se realiza sobre a superfície de um mundo que possui dimensões profundas. Isto equivaleria a falsear o mundo ou agir imoralmente – como Mourinho erradamente compreendeu o cai-cai de Neymar.

Certamente, as operações semânticas do Hb ocorrem na dimensão superficial do mundo, mas para ele essa é toda a dimensão que o mundo possui. Não há outra que se mantenha à parte ou que se oculte enquanto tal atividade se realiza. Se procedermos à compreensão da potência semântica a partir da distinção entre essência e aparência e entre o profundo e o superficial estaremos formulando um juízo moderno sobre o que é típico da situação *brasiliensis*. Ou seja, novamente obteríamos apenas uma crítica exterior e moralista que pouco ou nada diria de efetivo sobre essa configuração de vida.

Assim, é necessário retificar parte do que afirmei antes, ao introduzir o conceito de potência semântica como característica do Hb. Embora não me pareça possível introduzir o assunto de outra forma, reconheço que as expressões que foram utilizadas devem ser abandonadas tão logo tenhamos compreendido adequadamente o que está em questão aqui. Assim, sugiro eliminar agora as expressões que deram a entender erradamente que o Hb exercia a potência semântica como um gesto defensivo contra uma natureza que poderia vir a se mostrar ameaçadora. O significado de uma natureza hostil só pode ser o resultado da própria potência semântica. Na verdade, podemos cogitar se ela é o resultado de uma potência semântica frágil ou de mera falta de prontidão para fazer prevalecer um significado mais adequado à autoimagem do Hb.

O propósito de utilizar tais expressões, claramente infelizes, só se justifica em função da necessidade de obter maior clareza expositiva para o assunto respeitando certa graduação na exposição que pode facilitar a compreensão. Feito isso, apelo aos leitores que não as tomem como uma formulação definitivamente adequada do que significa o exercício da potência semântica por parte do Hb.

Do ponto de vista moderno, esse exercício seguramente se parece com alguma modalidade de prestidigitação, de uma mágica com as palavras que procura evitar o duro confronto com a natureza e sua necessária transformação. Mas, do ponto de vista

brasiliensis, tal capacidade é, de fato, uma atividade que permite que se mantenha a felicidade e a perfeição da vida por meio de uma atividade artística de permanente reconstituição do sentido.

Ainda seguindo a pista oferecida pela interpretação de Hegel sobre o dilúvio bíblico, poderíamos afirmar que o domínio prático sobre a natureza, típica da atitude moderna, é uma resposta ao reconhecimento da impotência do homem e de sua falta de dignidade diante de forças superiores. Portanto, o Monoteísmo daí resultante consiste em expressão cultural da baixa autoestima e da minoridade ontológica do sujeito. Parece-me que a habilidade semântica de manter-se no controle absoluto do significado deve ser considerada como expressão de uma autêntica potência humana: uma modalidade específica de se posicionar no mundo em que se preserva uma autoimagem elevada e uma alta consideração de si por parte de cada indivíduo.

É inegável o caráter artístico dessa capacidade semântica, não certamente em um sentido convencional do termo *arte*. Trata-se de arte na medida em que o sentido a ser conferido a um evento particular é algo que se requer que seja produzido pelo próprio homem e está permanentemente em aberto diante dele. Trata-se de algo que requer sua atenção e energia permanente e uma renovada capacidade de se colocar *sobre* qualquer sentido, de recuar sempre para além do que é dado e reconfigurar a situação de tal maneira que se preserve uma vida perfeita. Portanto, a vida é uma contínua atividade artística de constituir sentidos.

A potência semântica é uma habilidade *performática* no sentido de que a audiência ou a plateia também é colocada em uma posição de se tornar parte do próprio enredo. Ela não é impotente porque assistir também é referendar. A plateia *brasiliensis* é

muito mais ativa, dentro de uma práxis, um contexto no qual significados não são tanto comunicados quanto criados, questionados ou negociados. A “audiência” é convidada e se espera que ela opere como co-criadora de quaisquer significados e experimente o evento gerado. (CARLSON, 1996, p. 197).

Entretanto, é inegável que essa potência semântica possui uma conotação individual, na medida em que ela é exercida a partir do reconhecimento de que o indivíduo é o fator determinante do sentido. O que está em questão para ela é a produção permanente de um conjunto de elementos que venha a ser capaz de manter o indivíduo no pleno gozo de uma situação existencial perfeita, um mundo em que se possa ser feliz e obter a satisfação de todas as suas necessidades.

Natura brasiliensis

A noção moderna de conhecimento implica uma distinção fundamental entre sujeito e objeto. É em função dessa diferença fundamental que a proposição do conhecimento como apreensão do real ganha sentido. Isso não significa que todas as propostas filosóficas com respeito ao conhecimento tenham se configurado na modernidade como posturas realistas que afirmam essa diferença. Hume e Kant não podem ser colocados entre os realistas, apenas para mencionar dois filósofos importantes para a modernidade. O que interessa é que a maneira como os problemas do conhecimento se apresentaram e se desenvolveram na modernidade envolvem um ponto de partida realista. Mesmo quando essa perspectiva é explicitamente criticada ou refutada, ela está lá no início a demarcar o caminho que deve ser abandonado ou retificado.

O impulso fundamental da posição realista moderna é aquele entendimento acerca do caráter inteiramente natural ou prosaico da natureza. É justamente porque ela possui características estritamente fatuais - que ela é inteiramente dada tal como é, sem que nenhum sentido humano ou divino que lhe seja agregado - que ela se converte em *objeto* de conhecimento. Essa noção básica de uma natureza inteiramente objetiva implicou na eliminação da intencionalidade humana e divina a partir daquilo que podemos chamar de *antiga natureza espiritualizada*. Dessa última se eliminou qualquer resquício que pudesse alimentar o que Gabriel Soares (p. 189) chamou de ponto de vista contemplativo:

Os negros da Guiné são mais afeiçoados a estas bananas que às pacobas, e delas usam nas suas roças; e umas e outras se querem plantadas em vales perto da água, ou ao menos em terra que seja muito úmida para se darem bem e também se dão em terras secas e de areia; quem cortar atravessadas as pacobas ou bananas, ver-lhes-á no meio uma feição de crucifixo, sobre o que contemplativos têm muito que dizer.

A perspectiva contemplativa permitia interpretar a natureza como se fosse um livro escrito por Deus, de tal forma que ela poderia conter lições morais para a humanidade. Afinal, sendo Deus dotado de uma inteligência muito mais sutil que a nossa, não seria de estranhar que ele escrevesse por símbolos que necessitavam ser decodificados para que a mensagem pudesse, então, se manifestar plenamente para nós. Essa simbologia do mundo natural permitia aproximar, por exemplo, a jabuticabeira da avareza, em função do formato de suas raízes que dão a sensação de um excessivo apego à terra (BUARQUE DE HOLANDA, 2000).

O que restou após a eliminação desses aspectos simbólicos, supostamente redigidos por Deus, foi uma natureza dotada de um significado puramente objetivo que, como tal, não remete a outra dimensão além da sua própria. Assim, ela se constitui como tudo o que pode ser conhecido, justamente porque não remete a nada além de si mesma, ela passa a ser compreendida como uma entidade opaca que expressa tudo o que é na sua maneira de ser imediata. Tal natureza encontra-se disponível para a investigação porque não contém nenhum tipo insondável de mistério, nenhuma dimensão definitivamente oculta ao escrutínio humano que exigisse um trabalho interpretativo e que pudesse aportar a elementos morais.

Como observamos antes, na condição de vida *brasiliensis* não se apresenta tal distinção entre uma natureza e um sujeito que procura obter um conhecimento de que este último estaria, a

princípio, destituído. A natureza aqui não é prosaica nem se constitui como objeto. A função principal da natureza, na situação de perfeição em que o indivíduo se encontra, é servir a ele como meio para a preservação de sua felicidade. Isto é, a *natura brasiliensis* é, antes de qualquer coisa, o garantidor da própria situação da felicidade humana e seu sentido está sempre atrelado à condição do homem.

Não se procura nela um eventual sentido definitivo que estaria contido na sua própria dimensão. Ela é o sustentáculo para a plena realização do homem, sua casa e seu abrigo. Ela é o Jardim do Éden em que o homem se encontra plenamente realizado e com a qual se identifica. Assim, o homem não se depara com ela como um ser inumano ou hostil e não há qualquer diferença substancial entre eles. Por isso, tenho insistido no caráter *natural* do Hb porque, de fato, sua mentalidade não tensiona a natureza como um outro de si e, dessa forma, assume-se como um ser inteiramente imanente a ela.

Mas isso não ocorre porque a natureza é perfeita do ponto de vista fatural. Ela é o Éden porque está em condições de propiciar ao homem as condições necessárias para a manutenção de sua perfeição e felicidade. Ela é o substrato sobre o qual se projeta a potência semântica, de tal forma que o homem configura o mundo segundo seus interesses imediatos. Isso significa que ela está sempre disponível para tornar-se a casa do homem ou a situação na qual ele está inserido sem resistências ou contradições. Ela não interpõe entre o indivíduo e suas necessidades nenhum tipo de empecilho ou dificuldade considerável. Isso se dá porque ela não possui nenhuma significação válida por si própria, nenhum sentido não humano ou estranho que exija reconhecimento ou reverência. Sua perfeição é potencial no sentido de que ela é permanentemente capaz de assimilar um sentido humano e acolhê-lo como se fosse seu, constituindo-se como a plena satisfação humana. Essa capacidade receptiva, essa falta de sentido próprio, é o que lhe permite estar sempre disponível para sustentar qualquer

afirmação de sentido humano e suprir, dessa forma, todas as necessidades. Assim, ela se encontra sempre em condições de atender as demandas humanas, não somente as necessidades físicas imediatas, mas as necessidades ligadas à autoimagem do indivíduo, à sensação humana de se encontrar em uma situação plenamente adequada a si mesmo e à sua autoimagem elevada.

A *natura brasiliensis* não é, propriamente falando uma natureza. Ela não se afirma como positividade e, portanto, como limite para o homem. Estritamente falando, o homem não se diferencia dela, não a experimenta como um outro diante de si, mas se sente plenamente integrado ao seu curso. A *naturalidade* do Hb não significa que ele se reaproximou da natureza após uma cisão inicial, mas que ele jamais se separou dela ou se afastou do paraíso. Como vimos acima, ele jamais experimentou aquela desconfiança que, segundo Hegel, levou os judeus a formularem um Deus puramente espiritual para contrabalançar a hostilidade natural em relação ao homem.

Nessa situação de vida, típica do Hb, em que a natureza não possui um conteúdo fatural distinguível das necessidades individuais, não pode se estabelecer a necessidade pela busca de um sentido válido por si e objetivo. Ou seja, aqui simplesmente não possui sentido a oposição básica da epistemologia moderna entre sujeito e objeto. A empreitada moderna do conhecimento científico também não faz nenhum sentido nesse contexto. Ao descrever as narrativas que lhe eram recontadas pelos mato-grossenses, Lévi-Strauss (1955) diz que elas constituíam-se como uma mistura de lenda e experiência, de tal maneira que não era possível separar o aspecto fantasioso dos seus componentes objetivos. Não há nenhuma diferença entre o aspecto fantasioso e o aspecto objetivo na narrativa *brasiliensis*, nem com relação à natureza, nem com relação a si próprio.

A natureza oscila em função do sujeito, de tal forma que ela não se constitui como um elemento durável que pudesse vir a ser efetivamente um objeto para o conhecimento e um limite para o

próprio sujeito. Em um mundo não substancial, em que o sentido oscila permanentemente, não há a possibilidade de se estabelecer o empreendimento da ciência como apreensão da realidade. Se a modernidade postulou a necessidade de se obter o domínio do mundo natural é porque reconheceu que há nele um sentido que lhe escapava e do qual o homem estava destituído no início. A apropriação do conjunto de elementos que o regem, suas leis fundamentais, é o primeiro passo em direção ao controle desse ser estranho e opaco.

Assim, quando Bacon (1973) defende a necessidade de se estabelecer o controle do mundo natural de maneira a melhorar a vida humana, está postulando a possibilidade de que aquele sentido intrínseco à natureza seja objeto de posse e de domínio humano. Portanto, ele reconhece que o homem se encontra em uma situação de carência, fora da natureza, excluído do sentido que ela retém em sua própria dimensão. A superação dessa carência, sua eliminação definitiva, será obtida por meio da ciência ou do controle das forças naturais para finalidades humanas. Será o domínio de espírito moderno, promovido pela técnica, que nos colocará em condições de controlar o mundo natural.

A instauração do reino dos homens é a recuperação de uma situação de completude que foi perdida por ocasião da perda do paraíso. Não é ocasional que Bacon utilize uma linguagem marcada pelo vocabulário bíblico para descrever essa situação de alienação do homem com relação à natureza e do domínio técnico como uma possível reconciliação entre eles. O Éden, nesse caso, é uma condição a ser restabelecida pela ação humana e pelo exercício do conhecimento e do controle técnico sobre o mundo natural. Observe que a ciência moderna se apresenta como um desdobramento plenamente articulado com as crenças religiosas cristãs no que diz respeito ao conhecimento e ao controle da natureza.

Nada mais estranho a esse aparato técnico, desenvolvido como mecanismo de restauração da unidade perdida, do que a

situação da vida *brasiliensis* em que se está de posse do Éden desde o início. Aqui não há o que restaurar, somente há o que manter. A falta de sentido da história, de uma intencionalidade epistemológica e da própria natureza, como uma dimensão ontológica à parte do homem, estão intimamente ligadas. Os princípios da atividade científica moderna são inteiramente estranhos a esse meio. Quer dizer, ela não é uma atividade organicamente articulada com o conjunto de valores predominantes na vida do Hb. Ela não se constitui como algo ao qual ele pudesse se dedicar sem esforço, respeitando-se os princípios que estruturam seu modo de vida.

Léry (1961, p. 134) narra uma conversa estabelecida com um velho índio, que ilustra perfeitamente bem a diferença de perspectiva entre uma relação imanente com o mundo natural e aquela desconfiança inaugural cristã e judaica – que se tornou predominante na modernidade.

Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *maírs* e pêros (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora

veja que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados".

Como se pode notar, a diferença básica entre as duas perspectivas diz respeito à plena confiança e identificação do Hb com a natureza. Em função disso, ele não é pressionado por uma entidade estranha e ameaçadora. A natureza é representada como uma mãe generosa que sustentará as próximas gerações, assim como tem sustentado o homem até o presente. Logo, o futuro não gera preocupações nem compõe a equação da relação entre o homem e a natureza. Não há temor nem há o que ser reconciliado na imanência. Essa história também torna evidente que o homem moderno é, fundamentalmente, um homem amedrontado por um ambiente que julga hostil e em busca de segurança. É o medo e a desconfiança que o movem em última instância. Dificilmente se pode imaginar que dessa base antropológica caracterizada pela desconfiança e pela impotência possam surgir virtudes humanas invejáveis.

É verdade que a ciência se instalou entre nós, brasileiros, em função do ambiente hegemônico criado pela modernidade e pela civilização ocidental. Porém, de fato, "A ciência ainda não faz parte da cultura brasileira" (OLIVEIRA, 1985, p. 96). Com a intensificação histórica da circulação de informações e riquezas, a partir do século XVI, tornou-se patente para qualquer um dos governos nacionais que a atividade científica é necessária para o bem-estar da maioria população, para o fortalecimento dos exércitos e para a prosperidade do Estado. Por isso, o Estado brasileiro também importou essa necessidade e enxertou-a no nosso modo de vida.

Observe, entretanto, que as dificuldades para a introdução dessa atividade por aqui implicam em questões de incompatibilidade orgânica com o nosso modo de vida e não dizem respeito a problemas empíricos de financiamento ou de estrutura – como em geral se acredita. Um histórico detalhado das dificuldades e das contínuas oscilações na implantação da atividade científica entre nós pode ser obtido na obra de Azevedo (1963).

Essa enxertia é um mecanismo recorrente nos países subdesenvolvidos e possui características muito peculiares, porque coloca em contato mundos distintos e, eventualmente, incompatíveis. Nem sempre ela foi promovida pela ação intencional do Estado, mas certamente se apresenta em uma série de ocasiões em que se tentaram importar procedimentos desconectados do fundo antropológico existente nas culturas colonizadas. Essa situação certamente se intensificou com a ampliação do contato propiciado pelos meios de comunicação contemporâneos, que permitiu a enxertia de valores e necessidades de maneira não orgânica em modos de vida estranhos com relação à modernidade, como os do Hb.

Mais importante do que distinguir o que é orgânico do que não é, de maneira a obter uma visão excessivamente depurada e idealizada do Hb, é perceber como o próprio mecanismo de enxertia vinga entre nós. Os elementos estranhos são absorvidos segundo o nosso modo de vida específico, porém sem que sua intencionalidade original moderna seja preservada. O que fizemos ao *football* é um exemplo clássico dessa postura (SILVEIRA, 2014b). Esse esporte bretão e sua ética moderna de respeito mútuo foram assimilados por aqui como ocasião para a diversão e a exibição de talentos individuais, em geral em prejuízo da dignidade dos próprios adversários. Ele transformou-se em um evento estético, de gozo de potencialidades individuais, e não em uma ocasião para o exercício da ética do cavalheirismo inglês do final do século XIX.

Uma caminhada por uma feira de final de semana no interior do Brasil nos permite ver como há um processo de fagocitose de modelos, valores e tendências internacionais sendo continuamente absorvidos por uma lógica muito peculiar. A força desse processo de assimilação é tão intensa que tem obrigado os teóricos das relações entre centros desenvolvidos e periferias subdesenvolvidas a reverem a suposta passividade dessas últimas. Aparentemente é a própria relação teórica de subserviência da periferia com relação ao centro que não faz sentido na maioria das situações empíricas (MARTIN-BARBERO, 2009). Assim, a tese do domínio do centro e da respectiva subserviência passiva da periferia parece um excesso de idealismo de alguns materialistas históricos.

Entre nós essa assimilação tem enviesado a intencionalidade moderna de modo a destituí-la de sua conotação original. Afinal, como poderiam relações que envolvem profundidade subjetiva e disciplina hierárquica obter validade em um ambiente constituído por uma superfície unidimensional? Isso ocorre pela transposição da situação original de profundidade para a do plano. Essa é, aliás, uma das principais estratégias da blindagem ontológica.

Do ponto de vista da relação epistemológica com a natureza, o que se passa é que adotamos os procedimentos científicos sem adotá-los efetivamente. Isto é, desenvolvemos a atividade científica sem assumir seus princípios básicos, de acordo com sua intencionalidade original. Assim, se hoje o Brasil detém 2,8% da produção científica do mundo, também é verdade que possui apenas 0,2% do registro mundial de patentes (JC, 2013). Portanto, a atividade científica *brasiliensis* não produz aquilo que seria de se esperar se ela se desenvolvesse dentro do melhor espírito baconiano de domínio do mundo natural.

Essa disparidade entre a produção teórica e o efetivo controle prático do mundo só se justifica em função da perspectiva que adotamos quando realizamos a atividade científica. Ela se estabeleceu entre nós, mas não compartilha daquele impulso

baconiano de estar orientada para o domínio da natureza e de restituir ao homem um sentido do qual ele estaria privado no início. Há ciência, mas ela não é movida pela necessidade de domínio de forças naturais hostis, porque essa experiência é estranha à vida do Hb. Então, a ciência é exercida por aqui sem produzir os resultados esperados e compatíveis com a mentalidade moderna. Com efeito, ela geralmente é praticada como uma dimensão teórica fechada sobre si mesma, sem desenvolver plenamente consequências práticas.

No Brasil, a grande maioria dos cientistas trabalha para a rede pública federal de ensino superior. As questões de mérito, como progressões na carreira e admissões em concursos públicos, são decididas pelo desempenho comprovado em currículo. Entretanto, o que essas peças publicitárias curriculares efetivamente priorizam não é o impacto prático do conhecimento e sim a publicação, como se essa constituísse uma dimensão inteiramente independente. Portanto, a atividade científica fica restrita ao plano teórico, isto é, à publicação de artigos ou livros. Não há qualquer interesse em mensurar o impacto prático do conhecimento produzido, mas apenas de se verificar que ele foi publicado. Ou seja, constituímos um sistema científico cuja finalidade mais importante é a publicação de textos.

O que se produz, por meio desse sistema de avaliação do desempenho dos pesquisadores, é um bizarro processo de crescimento inflacionado do material publicado, sem que isso implique em qualquer alteração prática do mundo. Um exemplo pode nos auxiliar na compreensão adequada dessa enxertia moderna no cavalo *brasiliensis*. Um projeto de pesquisa visando a adaptação de uma variedade de alevinos em uma região de clima tropical obteve apoio financeiro governamental. Foram construídos tanques e adquiridos instrumentos para mecanizar o processo de alimentação, possibilitando o controle de todo o regime nutricional. Após a conclusão, plena de sucesso, do processo de adaptação do alevino ao clima tropical e às condições específicas da

região do Brasil, seria de se esperar um processo de capacitação da base produtiva e o início da produção na região. Isso permitiria alterar o processo de produção de carne de peixe e enriquecer a alimentação dos brasileiros com produtos saudáveis, nutritivos e a preços atrativos.

Entretanto, como a avaliação de desempenho dos pesquisadores não mensura as consequências práticas das atividades de investigação, o pesquisador responsável pelo projeto o deu por finalizado ao publicar os resultados em uma importante revista internacional. Seu trabalho não se ampliou à dimensão prática de qualificação do setor produtivo. Uma nova investigação foi iniciada pelo mesmo pesquisador na sequência, nos mesmos moldes que a anterior, sem que o processo houvesse desencadeado uma alteração prática do mundo. Ao reiniciar o trabalho com uma nova pesquisa, ele consegue garantir uma boa avaliação do mérito do seu trabalho, porque isso propicia novas publicações. Assim, se fecha o ciclo do processo teórico de produção e publicação de textos. O âmbito prático (a construção dos tanques e a instalação dos aparelhos) só funciona como intermediário de um processo que é iniciado e finalizado no plano teórico.

A questão sensível relativa à ciência no Brasil não é, portanto, a falta de financiamento para as atividades de investigação. Trata-se, na verdade, de que em um ambiente em que o domínio técnico não faz sentido, essas atividades não geram os resultados esperados – a menos que a própria mentalidade *brasiliensis* seja alterada em função da intensidade da influência produzida pela ciência e por outros valores modernos. As tentativas de se superar essa dificuldade, gerada pela força latente dos valores da vida *brasiliensis*, foram, são e serão objeto de uma resistência automática ligada ao nosso modo de vida. Pensar o contrário, isto é que a questão se resolve com financiamento, é um equívoco que insiste em não reconhecer as resistências efetivas que se interpõem para o desenvolvimento de uma atividade científica

que chegue a se configurar como domínio do mundo natural no ambiente brasileiro.

Observe que essa resistência não é individual ou deliberada. Isto é, ela se apresenta inclusive entre aqueles indivíduos que julgam ser a atividade científica algo fundamental para resolver os problemas econômicos e sociais do Brasil. Aqui podemos perceber uma das maiores dificuldades com relação à modernização do Brasil: se trata de uma resistência orgânica, oriunda do conjunto de nossos valores básicos que, em geral, não dependem de boa vontade individual para serem eliminadas.

A Razão Ornamental

Entre nós, a linguagem é apenas um instrumento para retóricas e parlapatices
(ROMERO, 1979, p. 235)

A atividade científica ocidental é realizada tendo em vista o mesmo tipo de dispositivo democrático forjado pela modernidade. Ela pressupõe que se instale aquilo que Popper (1975) denominou de *tradição da crítica*. Essa disposição significa que um grupo de cientistas está de acordo com alguns procedimentos básicos que regulam sua atividade: o que se pretende estudar, qual será o método de investigação e os procedimentos de prova, o que será considerado como um comportamento científico legítimo, o que será um argumento válido etc. Ela requer previamente um conjunto comum de parâmetros que, quando adotados por uma comunidade de investigadores, permitirão comparar e homogeneizar os resultados. Não é outra a reivindicação de Descartes (1973) ao analisar a situação do conhecimento em sua época: ele quer obter uma plataforma a partir da qual se possam obter certezas definitivas.

Não deve nos passar despercebido que essa plataforma funciona do mesmo modo que a estrutura jurídica de um estado democrático de direito. Ambas fornecem um conjunto de parâmetros contra os quais se pode medir tudo o que importa – do ponto de vista epistemológico ou do ponto de vista político. Se há um núcleo de princípios epistemológicos que estabelecem as regras

do jogo da ciência, também existem leis que regulamentam o jogo social e definem em um e no outro o que é e o que não é permitido fazer.

Assim, no âmbito epistemológico há alguns valores que não devem ser submetidos à crítica e que servem como uma plataforma supostamente referendada, a partir da qual se torna possível o lançamento da empreitada da ciência. Ela é uma plataforma comum de ancoragem da atividade científica, um pano de fundo reconhecido como inquestionável e que funciona como um fundamento, uma base de lançamentos de projetos de investigação – poderíamos dizer.

Participar da empreitada moderna de investigação implica no reconhecimento tácito de que essas são as regras do jogo e que elas devem ser respeitadas. Sem esse núcleo básico, a ser objeto de reconhecimento coletivo, o jogo da ciência não seria possível. É a partir dele que se inicia a atividade científica e é com referência a ele que ela se torna viável como um diálogo colaborativo entre seus participantes. Esse aspecto, relativo ao acordo tácito de base, existente na atividade científica, foi destacado por Feyerabend (1993) ao demonstrar que nem a ciência nem a metodologia possuem alguma característica especial que garanta respeito a sua autoridade. Para ele, o respeito não é derivado de nenhuma virtude da própria ciência e sim daquele acordo feito pelos cientistas. A comunicação entre os membros de uma comunidade científica, o debate civilizado e a obtenção de conclusões reconhecidamente válidas, depende desse respeito ao núcleo básico de valores chancelados. Se cada um seguir em uma direção e adotar um critério distinto de busca, não haverá conclusões reconhecidamente válidas nem diálogo colaborativo. Cada um encontraria algo diferente, obtido através de um ponto de vista particular. Nesse caso, retornaríamos a uma situação pré-cartesiana: uma situação epistemológica fragmentada e sem um método explicitamente reconhecido e adotado pelos investigadores.

Assim, do ponto de vista social, a atividade científica é simultaneamente um empreendimento de cooperação e de competição. Da mesma forma que há cooperação, sob a forma de respeito às regras básicas da atividade científica, também há competição pela obtenção do prêmio da verdade. – porque só há uma verdade válida que pode ser reconhecida por todos com base nos mesmos valores e procedimentos referendados. Esse reconhecimento é obtido quando o resultado se mostra adequado aos parâmetros gerais que regulam essa atividade. O elemento cooperativo é, portanto, um pressuposto da atividade científica. Ele implica na subordinação coletiva àquele núcleo básico de valores que orientam uma investigação. Se não há disposição para a aceitação por parte de cada investigador de tais parâmetros, não poderá haver acordo coletivo nem ciência.

A indisposição orgânica - eu diria a náusea do Hb - com relação a esse arranjo parece evidente. Não faz parte de sua experiência a subordinação a determinado conjunto de valores reconhecidamente válidos por todos. Lembremo-nos que essa subordinação está correlacionada à sujeição em relação a um elemento limitante e, portanto, em negação da individualidade livre. Tudo indica que a vida do Hb não se articula facilmente com a formação de comunidades cooperativas - aquelas que se estruturam tendo por base o reconhecimento de um mesmo objetivo que, por isso, se sobrepõe ao interesse individual. O componente social desse aspecto será melhor esclarecido na sequência, quando tratarmos da sociabilidade típica do Hb.

Por ora, observe como o aspecto social da atividade científica pressupõe uma disposição cooperativa e que essa só pode ser obtida por meio da subordinação a um mesmo conjunto de valores superiores reconhecidamente válidos: aquela plataforma de valores epistemológicos a que me referi anteriormente. Isso parece tornar evidente que não há compatibilidade entre a atividade científica tipicamente moderna e a vida *brasiliensis*.

O princípio, que funciona como referência para o conhecimento científico moderno, está a reboque do indivíduo na situação existencial do Hb, de tal forma que nessa última não há objetividade ou verdade possíveis. Em uma perspectiva moderna, a verdade é tudo o que supomos ser independente das condições particulares e que pode ser derivado daquele conjunto reconhecido de parâmetros coletivos. Aqui, ao contrário, a verdade é sempre particular e derivada das situações individuais, porque o único sentido efetivamente reconhecido é o que é produzido pelo indivíduo em circunstâncias particulares. Mas ele só é reconhecido pelo próprio autor e, mesmo assim, quando lhe parecer conveniente, sem a compulsão de que ele se imponha ao longo do tempo. Lembre-se que na vida *brasiliensis* não há uma narrativa consistente consigo própria, uma história em que um eventual sentido originário do passado possua força para se impor sobre o homem no presente. A regra básica aqui é a inconsistência.

Não há reconhecimento coletivo de algo como válido porque, em último caso, todos são autores dos seus próprios significados relevantes. O que é decisivo no processo de constituição do sentido exercido pela potência semântica do Hb é justamente sua conexão indissociável com o indivíduo que o produz e com as circunstâncias em que ele é produzido – e não sua independência. O que é fundamental, portanto, são as operações semânticas realizadas sobre os eventos e não os próprios eventos ou algum significado que possa vir a se tornar independente da atividade criativa individual. Portanto, o horizonte é sempre dado por um motivo pessoal, por um sentido indissolúvelmente ligado ao indivíduo empírico e suas circunstâncias específicas, porque ele é a origem de todo sentido. A verdade é essencialmente uma questão individual.

A atividade de produzir conhecimento ocorre entre nós de uma forma absolutamente distinta dos parâmetros coletivos e democráticos do homem moderno. É um lugar comum reconhecer que o brasileiro se dedica ao conhecimento como a uma forma de exibicionismo. Daí o “diletantismo”, a predileção pelas “divagações

literárias” (AZEVEDO, 1963, p. 26), o “verbalismo inoperante” (CANNABRAVA, 1955, p. 8), a “flexibilidade literária, ainda que aliada à pobreza conceitual e à escassa capacidade crítica” (idem, p. 13). Escassez de crítica que foi *criticada*, no melhor estilo moderno da narrativa da carência, por Gomes (1980).

Dessa postura resulta, então, uma "forma alienada da cultura que é a erudição". (CORBISIER, 1960, p. 73). Isso porque entre nós, mais vale o floreio retórico do que a objetividade, a demonstração de um vasto conhecimento do que a profundidade no trato com o saber, de tal forma que somos "um povo de sophistas e rhetoricos" (BARBOSA, 1923, p. 101) e não de investigadores desinteressados. Enfim, a relação que o Hb estabelece com o conhecimento ocorre sempre nessa superfície plana e superficial do adereço externo, vinculada às circunstâncias e ao interesse individual, sem obter a dimensão da profundidade,.

Na verdade, o exercício intelectual no Brasil funciona como uma oportunidade especial para que o indivíduo demonstre suas habilidades semânticas de sobrepor-se a todo sentido já estabelecido. Assim, ao contrário da atividade científica moderna que é fortemente dirigida por uma força centrípeta, que visa à obtenção de um consenso, a atividade intelectual *brasiliensis* é conduzida sob a regência das forças centrífugas, aquelas que priorizam o dissenso e valorizam a produção única. É ela que possibilita a manifestação do brilhantismo individual e a exibição da inteligência fora do comum. Isto é, a atividade racional - se podemos chamá-la assim - é realizada por aqui sob a típica perspectiva individualizante do Hb.

Não é ocasional que no Brasil tenhamos tanta dificuldade em formar grupos de pesquisa plenamente integrados e cooperativos e, mais ainda, que seja tão difícil o reconhecimento mútuo do trabalho intelectual. Ambas as disposições envolvem mover-se no sentido centrípeta, isto é, ambas exigem a reverência ao trabalho dos demais e o reconhecimento de que eles fizeram algo em benefício de um objetivo comum - que é superior a qualquer

objetivo individual. Assim, não é de todo estranho que seja mais fácil estabelecer uma interlocução à distância, com um intelectual europeu ou americano, do que com um acadêmico brasileiro de uma universidade próxima. A modernidade científica e racional implica em um exercício de cooperação em função de um objetivo comum a ser obtido e esse espírito cooperativo é estranho ao nosso modo de vida. Um intelectual brasileiro busca, antes de tudo, o reconhecimento pela sua genialidade ímpar e isso se impõe acima de qualquer outra coisa.

A questão aqui é que o Hb simplesmente não se vê como membro de uma comunidade de investigação em processo de cooperação. Mesmo quando empenhado em uma atividade intelectual de pesquisa, de caráter eminentemente coletivo, seu ímpeto é sempre individual e o que ele busca, em última instância, é afirmar-se individualmente como um ser dotado de potência semântica, um homem melhor do que os demais, possuidor de um talento excepcional e acima da média. É inevitável, portanto, que se priorizem, entre nós, aquelas formas de conhecimento que possibilitem mais facilmente esse exercício individual, mais propício ao exibicionismo intelectual. Assim, tendemos a constituir uma cultura científica bacharelesca calcada nas aptidões verbais e no brilhantismo intelectual. Trata-se de um "bacharelismo estéril, retórico, imitativo" (COIMBRA, 1972, p. 170).

Não é de todo estranho, ainda hoje, a avaliação sobre a atividade intelectual, enunciada com uma conotação desmerecedora, de que um pesquisador *não é brilhante, embora seja esforçado*. Esse comentário parte do princípio de que "o verdadeiro talento há de ser espontâneo, de nascença, como a verdadeira nobreza" (BUARQUE DE HOLANDA, 1984, p. 123). O que se tem como protótipo de um intelectual no Brasil é que ele brilhe e ofusque todas as demais pequenas luzes que porventura estejam à sua volta. A virtude presente nesse ideal é a da instantaneidade e da manifestação súbita de uma capacidade acima da dos demais. Trata-se, portanto, de valorizar uma virtude

individual, individualizadora e instantânea, um talento quase mágico, um dom que só pode ser obtido pela graça espontânea da natureza. A verdadeira virtude intelectual é algo que nasce conosco, como uma dádiva. Na sua ausência, não há esforço capaz de produzi-la. É por isso que, no Brasil, o brilho gratuito vale muito mais do que o esforço.

Nesse sentido, o exercício intelectual não gira em torno da verdade na sua conotação moderna, mas à volta do próprio indivíduo e suas circunstâncias particulares. Buarque de Holanda (idem, p. 116) dirá que no Brasil "a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade". Lévi-Strauss também observou que, para seus alunos da Universidade de São Paulo, "ideias e doutrinas não ofereciam a seus olhos um interesse intrínseco; eles os consideravam como instrumentos de prestígio" (1955, p. 115). Ou seja, o conhecimento é buscado em função do indivíduo e dos seus interesses e não sob a disposição da reverência moderna à verdade desencarnada.

Curiosamente, muitas páginas adiante, ao analisar o sentido dado à escrita pelos índios Nambikwara, o mesmo autor afirma que "não se tratava de conhecer, de reter ou de compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo" (idem, p. 352). Difícil não perceber a homologia desses dois eventos entre populações aparentemente tão diversas: estudantes paulistas e índios mato-grossenses. Para ambos, o conhecimento não é procurado por conter algum elemento válido por si mesmo, mas por trazer benefício pessoais ao indivíduo que o possui. Também no âmbito epistemológico é o Hb quem dá as cartas.

Daqui obtemos um ponto de vista adequado para caracterizarmos aquilo que se considera a expressão típica do exercício intelectual relativo ao estilo de vida do Hb: a cultura literária (AZEVEDO, 1963) ou a razão ornamental (BUARQUE DE HOLANDA, 1984). Esse último autor forjou a distinção que nos interessa diretamente aqui – entre uma inteligência moderna e

uma inteligência *brasiliensis*: "É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação." (idem, p. 51). Nessa definição está evidente que no Brasil não tentamos aproximar o exercício intelectual das virtudes modernas, incorporadas na tecnologia, de apropriação e controle de um mundo estranho e hostil. Ao contrário, o conhecimento gira em uma esfera própria, caracterizando o que também foi chamado como nossa "infecção romântica" (PRADO, 1997, p. 180): a tendência para o cultivo de modalidades que não visam o aspecto prático nem se aplicam diretamente ao estado atual do mundo.

Em que pese a aparente propriedade das várias caracterizações da razão ornamental, penso que ela tem sido avaliada de uma perspectiva que lhe é completamente estranha. Isto é, ela tem sido vista como uma espécie de deturpação da modalidade moderna de inteligência. Mesmo nos termos amenos de Buarque de Holanda, citados acima, ela é comparada com uma forma de pensar que *não* se conecta ao conhecimento e à ação. Ou seja, o foco recai sobre o que ela não é, mas que supostamente deveria ser. Vertentes mais incisivas entendem a razão ornamental como um "véu superposto ao real" (GOMES, 1982, p. 75), como "o esquecimento da razão entre nós" (p. 79) ou como conduzindo à negação de nossa situação existencial e, finalmente, "à fuga" (p. 80). Desnecessário dizer que essas vertentes estão profundamente comprometidas com os valores modernos e avaliam o país desde o exterior.

Se estivermos de acordo sobre o ponto de vista a partir do qual esses e outros autores realizam suas respectivas críticas, elas podem ser consideradas justas e muito apropriadas. De fato, de um ponto de vista moderno, elas são absolutamente pertinentes. Mas não devemos nos esquecer de que uma característica marcante da razão ornamental é justamente a de pensar de costas para o Brasil. Isto é, manter o intelecto desconectado da suposta realidade imediata que nos cerca. Assim, adotar um ponto de vista *crítico*,

isto é, moderno significa manter a situação em que o pensamento não se ocupa com o Brasil. Ou melhor, manter a situação em que o pensamento se ocupa do Brasil de uma perspectiva não brasileira, como se nós, os intelectuais, fossemos todos estrangeiros que olhássemos para o país de um ponto de vista estranho.

Essa questão tem sido o nó górdio de tudo o que se diz sobre o Brasil, justamente porque o que é dito o é por intelectuais que já assumiram há muito tempo, em função do seu processo de formação, os dispositivos modernos. Então, tudo o que se critica e se afirma é feito de um ponto de vista exterior, sem considerar a lógica interna da vida brasileira. Não é raro que essa atitude, ao perceber a inadequação entre seu próprio conjunto de valores e aqueles que predominam no modo de vida brasileiro passem a dar conselhos, como se fossem sacerdotes assentados sobre um púlpito que lhes proporcionaria uma autoridade especial. Dessa forma, passamos ao moralismo sem rodeios que nos fornece belos conselhos como esse: "Na situação brasileira, seria ideal que os cientistas abandonassem certos valores e concepções individualistas" (MOTA, 1977, p. 188). É desnecessário dizer que esse tipo de aconselhamento moral é inócuo.

De uma maneira alternativa à armadilha de avaliar modernamente o Brasil, tento aqui estabelecer uma apreensão do Hb a partir do seu próprio ponto de vista. E isso exige afirmar que aqueles juízos de valor modernos não passam de exercícios tautológicos, realizados a partir do núcleo da própria modernidade e tomando-a como critério exclusivo e definitivo. Isto é, o que se critica é aquilo que a inteligência moderna não é e parece não desejar ser. Portanto, ao final de todo exercício crítico o único movimento relevante consiste somente na autoafirmação da própria modernidade. Ao longo dele, nada de significativo ou pertinente foi afirmado sobre o Brasil. Isto é, nada se disse que possa servir efetivamente como elemento inicial de um diálogo em que o Brasil estivesse incluído – porque a narrativa que se projeta o excluiu desde o início. Dessa maneira, ela sempre termina da

mesma maneira: aconselhando a adoção da perspectiva moderna – justamente aquilo que nos faz tanta falta.

Observe que tais atitudes críticas são justamente o contrário daquilo que afirmam: expressões tradicionais da razão ornamental brasileira. Quer dizer, quando criticam o Brasil e especialmente quando o fazem, estão afirmando, pelo procedimento que adotam, aquilo que é próprio do aspecto ornamental no nosso modo de pensar. Eles realizam maravilhosamente bem uma contradição performática ao afirmarem aquilo que negam ou ao agirem de acordo com aquilo que criticam. Por isso, parece pertinente o juízo de Euclides da Cunha (1976, p. 293) sobre o intelectual brasileiro:

O que se diz escritor, entre nós, não é um espírito a robustecer-se ante a sugestão vivificante dos materiais objetivos, que o rodeiam, senão a inteligência, que se desnatura numa dissimulação sistematizada [...] De modo que, versando as nossas coisas, nos salteia o preconceito de sermos o menos brasileiro que nos for possível.

O ponto de vista que tento adotar aqui é mais difícil porque ele implica, de certa forma, um enfrentamento com a modernidade e, portanto, sobre aquilo que é um componente essencial do exercício intelectual, como o temos compreendido nos últimos 500 anos. Não há como manter um afeto mínimo pelo Brasil como objeto de uma *apresentação* de seu modo de vida sem abrir mão dos princípios básicos da própria atividade intelectual contemporânea, filha dos dispositivos modernos recebidos por meio de uma educação ocidental.

Com isso, certamente não estou defendendo a tese de que a razão ornamental é superior à razão moderna. Isso equivaleria, entre outras coisas, a afirmar que a miséria, as brutais diferenças de distribuição de renda e o subdesenvolvimento são opções políticas que podem ser defendidos como *alternativas válidas* para o Brasil – e não apenas como resultado esperados de nossa

constituição histórica ou como maldição divina pelos nossos contínuos pecados.

Entendo a questão da seguinte maneira: não faz nenhum sentido ver as coisas pelo lado de fora, como me parece que a maioria dos críticos da razão ornamental tem procedido até o momento. É necessário vê-la de dentro, como uma forma de vida autônoma, sem submetê-la a um roteiro teleológico e tautológico prévio. É isso o que tento fazer aqui sem resvalar para uma posição necessariamente defensiva, embora ela tenha que ser afetiva. Entenda essa afetividade no sentido mínimo de afirmar a necessidade de conceder atenção ao que é próprio do nosso modo de vida. Por isso insisto mais uma vez, e já muito tardiamente nessa narrativa, que ela é uma *apresentação* do Hb. Talvez nesse ponto meu leitor possa perceber, de forma mais clara, em que consiste o fio da navalha no qual tenho sido constringido a caminhar desde o início.

Adotar a perspectiva do Hb implica em separar-se do tipo de avaliação crítica que tem sido feita, principalmente pelos próprios intelectuais brasileiros que adotam um ponto de vista moderno em função de seu treinamento intelectual de viés claramente ocidental. Chamo-o de viés justamente porque é isso o que essa crítica é. Afinal, ela consiste em outro ponto de vista, distinto daquele que é próprio Hb. Ela é feita levando-se em conta os complexos dispositivos históricos da modernidade, porém sob uma capa de invisibilidade – de tal forma que somos levados a crer que o resultado seja a expressão natural e corriqueira de quem tem bom senso. Bem, a crítica ao Hb não é expressão de nenhuma modalidade de bom senso. Ela é, pelo contrário, a expressão dos próprios elementos culturais ornamentais que visa criticar. Ela é a cúpula do edifício erigido para se exercitar um pensamento de costas para o Brasil, um farol que tenta lançar luz sobre o país desde o outro lado do Atlântico ou do Hemisfério Norte.

A ternura metodológica, que me dispus a adotar, conduz-me a perceber a totalidade dessa forma de existência como possuidora

de uma lógica própria. Isto significa que tento compreendê-la como uma totalidade de elementos ordenada interiormente e dotada de uma especificidade. Por isso não faz sentido remeter cada um desses elementos a um parâmetro de avaliação exterior indicando, por comparação com a modernidade, aquilo que falta a cada um deles. Faz menos sentido ainda transformar a ternura metodológica que possibilita uma compreensão de um ponto de vista interno em simples apologia e condescendência. O que exercito aqui é algo semelhante àquela ciência romântica que Sachs (1997) atribuiu ao trabalho de investigação de Luria.

Após esse interlúdio, retornemos à vaca fria. Nesse sentido e dessa perspectiva terna específica – *pero* não decididamente amorosa – a questão que agora se torna necessário explorar é a da compreensão da relação entre a razão ornamental e os valores básicos da vida *brasiliensis*.

A razão ornamental é a expressão da manutenção da perfeição individual como princípio existencial básico. Ela inviabiliza qualquer tipo de aprofundamento do conhecimento e, como tal, deve ser considerada como uma característica de primeira ordem do estilo de vida brasileiro. Por meio dela, não se facilita nem a adoção de uma atitude prática nem a de uma disposição propriamente especulativa no conhecimento. Isto é, a razão ornamental não favorece nem o controle do mundo natural, nem qualquer investigação de caráter profundo. Em ambos os casos se requer um tipo de desligamento do homem com relação àquilo que o circunda imediatamente. Isso parece muito evidente no exercício especulativo, mas talvez não esteja tão claro com relação ao domínio técnico sobre a natureza.

Já vimos que a atitude moderna para o conhecimento exige a obtenção de certa “invulnerabilidade” por parte do eu, na expressão de Taylor (2010, p. 358), ou seja, a obtenção de um eu que se separou de todos os elementos naturais, projetando-os para fora de si, sob a forma de um objeto independente. A relação moderna, típica da empreitada epistemológica que ela assume,

também exige um distanciamento com relação ao objeto de investigação. Portanto, tanto a atividade científica e seu respectivo domínio técnico quanto a dedicação ao pensamento abstrato exigem uma desconexão com relação às circunstâncias imediatas nas quais o homem está inserido originalmente. Parece óbvio que um desengajamento com relação às variáveis espaciais e temporais faz parte do desenvolvimento de habilidades tipicamente racionais. Por isso, afirmamos que o conhecimento é universal e necessário.

A consciência é, com efeito, o resultado de um exercício racional voltado sobre si mesmo. Ela pode ser identificada como uma capacidade de viajar no tempo (TULVING, 1985) justamente em função de sua habilidade de flutuar sobre os diversos instantes particulares. O seu ambiente específico encontra-se além de toda particularidade, em um tempo superior a partir do qual se vê melhor tudo o que acontece. Um tempo que lhe permite desengajar-se de cada instante particular e, assim, deslizar sobre todos eles.

Ela também já foi identificada com uma modalidade sutil de constrangimento operado pela sociedade e implantada dentro de cada um de nós (NIETZSCHE, 1976). Nesse sentido, ela equivale à capacidade de adotar um ponto de vista superior ao do próprio indivíduo, sem que isso lhe pareça como um gesto de sacrifício individual. A racionalidade e a consciência se conectam no sentido de que ambas envolvem um ponto de vista desengajado, a adoção de uma perspectiva neutra e que se supõe superior ao interesse e às disposições originais de cada homem.

Por contraposição, a valorização da razão ornamental é uma forma de preservação do engajamento do Hb naquela dimensão ontológica em que ele exerce e goza de sua perfeição e felicidade individuais. Ela é a expressão da dimensão específica de sua própria individualidade, sem a intervenção dos demais homens, sem o reconhecimento de um poder alternativo ou superior a si próprio. Uma individualidade que, é bom frisar esse ponto, encontra-se inteiramente desprovida de subjetividade.

Essa última é o resultado da instauração de uma diferença no interior do sujeito, entre aquilo que é o princípio ordenador de sua vida e o material *natural* que deve ser organizado e subordinado a ele. Como vimos antes, a subjetividade exprime a existência de uma hierarquia psicológica da qual o Hb está desprovido. A condição existencial desse último é uma superfície plana da qual ele não se destaca, um mundo sem hierarquia em que ele exerce um poder semântico supremo – sem que se separem o interior do exterior, sem que faça sentido a profundidade do sujeito com relação a si próprio ou a sua distância com relação à natureza.

Assim como o Hb não viaja no tempo e não constitui para si próprio uma narrativa em que obtém algo do qual estaria privado, uma história de crescimento pessoal, ele também não exerce a racionalidade como um movimento de obtenção de conhecimentos ou valores que reconhece existirem fora de si. Isto é, a razão ornamental é, antes de qualquer coisa, um movimento de exteriorização da perfeição do Hb e uma ocasião para o exercício de sua potência sobre qualquer significado. Ela exprime a peculiaridade de que ele é um indivíduo sem subjetividade, um indivíduo não cindido por uma fratura interior em função de uma falta ou de uma imperfeição reconhecidamente válida.

Nessa condição, a linguagem não é utilizada como um intermediário entre a realidade e o próprio homem, ela é antes de tudo uma forma de expressão da própria individualidade. Ela não funciona como elemento de síntese ou aproximação entre a interioridade do homem e o objeto de conhecimento, porque não há distância ou exterioridade a serem suprimidas. Então parece razoável pensarmos que o uso *brasiliensis* da linguagem pode ser compreendido como um meio para a exposição da perfeição, como um movimento de apresentação do que se é e do que se pode ser. Dessa forma, o único limite e critério para o uso da linguagem é a própria potência semântica de cada indivíduo. A linguagem é essencialmente utilizada na vida brasileira como um instrumento

de exibição, daí que mesmo no exercício epistemológico ela tenha assumido uma feição ornamental.

O exercício intelectual típico do Hb não se opera no ambiente de carência de valores ou de conhecimento. Portanto, ele envolve sempre um aspecto de exteriorização e de exibição – na medida em que o conhecimento torna-se uma ocasião para a exposição de sua perfeição ontológica. O conhecimento conformado pela razão ornamental orienta-se para fora, como uma exposição que não busca nenhum tipo de complemento efetivo. A razão ornamental evidencia que o conhecimento *brasiliensis* não consiste na busca por um elemento de que o homem carece. Ela é justamente o oposto, a exibição da perfeição da qual já se está de posse desde sempre.

Daqui se segue aquele nosso “apetite enciclopédico” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 112) na medida em que as informações são utilizadas para a exibição das virtudes já possuídas, mas não conduz a níveis profundos ou ao âmbito prático. Esse nosso gosto permanente pelas novidades não leva a nenhum tipo de conhecimento especulativo, mas nos permite a expansão e a exibição. A razão ornamental é uma forma de conhecimento que visa tornar o indivíduo visível diante dos outros. Esse é o sentido que me parece específico da razão ornamental, quando a consideramos do ponto de vista de sua relação orgânica com os elementos essenciais da configuração de vida do Hb.

A Educação

são também muito engenhosos para tomarem
quanto lhes ensinam os brancos,
como não for coisa de conta nem de sentido,
porque são para isso muito bárbaros
(SOARES, s.d., p. 313)

A maneira pela qual se conduz o processo de educação no Brasil é uma das feições em que aquela disposição assimilativa do Hb para conviver com os valores antagônicos, sem ser por eles afetados, aparece de maneira mais explícita. Isso inclui certamente os valores da modernidade ocidental aos quais estamos expostos de maneira especial em função de sua hegemonia mundial.

A educação é a maneira pela qual uma sociedade se mantém viva por meio da reprodução de um conjunto de valores introjetados nos indivíduos. A permanência de uma sociedade ao longo do tempo, sua sobrevivência histórica, se deve a essa capacidade de reprodução de seus próprios valores. Podemos chamar essa habilidade voltada para a sobrevivência da sociedade de *eficiência pedagógica*. Ela supre a necessidade de se criarem mecanismos práticos que propiciem a permanência de valores sociais, a despeito da transitoriedade e da finitude da vida particular dos indivíduos.

As sociedades tradicionais, aquelas que são fortemente hierarquizadas, possuem alta eficiência pedagógica na medida em que dispõem de mecanismos educacionais que garantem a coesão

social ao longo das intempéries que ocorrem na sua história. Na verdade, no passado aristocrático o sucesso de uma sociedade em manter-se ao longo do tempo estava ligado à possibilidade de que os indivíduos introjetassem os valores das gerações passadas, compondo uma linha permanente de transmissão e reprodução de um conjunto relativamente homogêneo de papéis sociais.

Em uma sociedade democrática, essa engrenagem se fragilizou de maneira acentuada, embora ainda seja necessária a manutenção dos dispositivos de reprodução dos seus próprios valores, isto é, dos valores democráticos. Em ambos os casos, foi ou é preciso que o âmbito psicológico seja conquistado pela estrutura social, de tal forma que essa última possa ser introjetada e adquira validade da vida dos indivíduos. É esse aspecto que garante que o processo social adquira vida interior e, como tal, exista na dimensão psicológica do homem.

Em função da disposição cênica do Hb, esse processo de transmissão através da eficácia pedagógica, jamais se efetiva como uma introjeção autêntica. Ou seja, o processo educativo não promove uma alteração substancial do indivíduo e não consegue obter sua plena sociabilidade e adequação a valores comuns. Isso porque sua disposição cênica remete para fora de si, para sua *persona*, os valores sociais que ele deveria internalizar seriamente para garantir uma adequação social perfeita. Mais uma vez, notamos aquele movimento de esquiva que envolve a transformação de intencionalidades profundas em uma dispersão horizontal, de assimilação de um conteúdo moderno a partir de um modo de vida *brasiliensis* – que dissolve tudo na volatilidade do interesse individual.

Sabemos que a educação moderna se funda em uma distinção entre um estado *natural* original do homem e a necessidade de sua transformação interior em outro homem, um homem moralmente superior em algum sentido explicitado. Com efeito, muitas das teorias educacionais implicam na afirmação de um estado *natural* que deve ser negado (KANT, 2006) ou mesmo

restituído (ROUSSEAU, 1996) pelo processo de educação. Também aqui é inegável a influência do Cristianismo sobre a educação moderna: essa última exemplifica o princípio cristão segundo o qual o homem existente precisa ser crucificado e renascer no plano espiritual, renovado e despojado de sua *naturalidade* corrompida pelo pecado original. Nas teorias educacionais clássicas se estabelece, assim, uma distinção nítida entre o homem que existe de fato e o homem superior – aquele que se constitui em um projeto a ser realizado por meio da educação. Essa última consiste invariavelmente na explicitação de *como* se pode realizar tal projeto e substituir o homem original pelo homem superior.

O Estado moderno tomou a si a responsabilidade de organizar esse processo de educação, visando obter um cidadão adequado às necessidades específicas de cada nação: um exército forte, numeroso e bem alimentado, a produção de riquezas para sua manutenção e expansão etc. Portanto, a educação tornou-se um assunto de Estado, ligado às necessidades de sobrevivência da sociedade moderna e conectado à disposição histórica de constituir-se segundo um plano conscientemente elaborado. A educação passou a fazer parte de todos os projetos nacionalistas levados adiante pelos Estados modernos a partir da emergência da consciência de que o dispositivo educacional é essencial para garantir a sobrevivência da sociedade. Ela foi incorporada à intencionalidade administrativa do Estado moderno e sua vontade de poder realizar plenamente um controle sobre seu próprio futuro. A educação desempenha um papel fundamental na obtenção da autonomia plena de uma nação, pois permite que ela se produza segundo sua própria intenção.

Como o Hb não reconhece em si uma imperfeição crônica ou uma inadequação profunda com relação a determinado estado de coisas, ele se esquivava de qualquer processo educativo. A esquivia é uma atitude tipicamente cênica, na medida em que não envolve aquela oposição e resistência que implicaria na adoção, mesmo que colateral e indesejada, dos valores modernos – e que, como vimos,

frequentemente se apresenta na situação colonial. Essa atitude é a típica da adaptação do homem natural diante do espiral antimatéria da modernidade. Contra esse espiral, o Hb lança sua própria disposição cênica que reassume os valores ameaçadores, destituindo-os de sua substância e de sua seriedade originais. Essa manobra talvez expresse, com o perdão do neologismo trocadilhesco, uma espécie de *Unterhebung* – para inverter o sentido da dialética hegeliana e sua *Aufhebung*. Seja como for, os valores sérios da educação passam ao lado do homem *natural*, eles atingem a dimensão de sua *persona* e caem fora de si, sem atingir o seu cerne existencial. Cerne esse que não pode ser atingido simplesmente porque não existe.

Por meio dessa atitude esquiva, a educação entre nós tornou-se um processo de preparação para o exercício da razão ornamental, um exercício bacharelesco voltado à erudição. Isto é, o Hb não se educa no sentido moderno do termo: para se tornar diferente do que é e para promover a substituição do homem que existe por outro. Ele não se envolve em um processo de *formação* autêntico, que implicaria o desmantelamento de suas disposições *naturais* e sua conseqüente substituição por um sujeito superior. Não se estabelece nele um processo de aperfeiçoamento, porque a educação passa fora do homem, na esfera da sua *persona* e no palco não essencial da vida.

Por meio da atitude esquiva, o Hb utiliza a educação como um instrumento para obter ou garantir vantagens econômicas e sociais. Isto é, ele assimila o dispositivo da modernidade, projetado para a autotransformação pessoal, ajustando-o para a manutenção de sua felicidade e constituição ontológica paradisíaca. A exposição aos valores modernos da educação não é feita sob uma perspectiva moderna, de tal forma que se impede que um processo de transformação autêntica se estabeleça. Isso ocorre fundamentalmente porque o processo de educação moderno exige a adoção daquela convicção cristã de que somos originalmente imperfeitos e, portanto, dotados de uma falha ontológica. O Hb não

experimenta a imperfeição como uma condição de sua vida e, portanto, não se engaja decidida e subjetivamente no processo de sua eliminação.

O Hb se expõe à educação porque ela é uma condição da vida nas sociedades atuais. Entretanto, se observamos com cuidado, veremos que a institucionalização da educação como uma responsabilidade estatal se estabeleceu tarde e precariamente no contexto brasileiro. Por mais de 200 anos, a partir de 1539, ela ficou inteiramente entregue à Companhia de Jesus, sem que a Metrópole se interessasse pelo assunto. Depois da expulsão dos jesuítas pelo Marques de Pombal, no século XVIII, nada substituiu o parco sistema educacional jesuíta que havia se estabelecido entre nós. Com a chegada da família Real Portuguesa em 1808, a situação melhorou um pouco com algumas iniciativas isoladas e, mesmo assim, intermitentes. As tentativas realizadas pelos vários Gabinetes, durante a Regência e o Segundo Império, para se tentar estabelecer um sistema de ensino nacional terminaram em pulverização da responsabilidade pelas diversas províncias. Melhor seria dizer que a irresponsabilidade pela educação se disseminou igualmente por toda parte. Isto é, na prática o Estado não chegou a manifestar uma intencionalidade tipicamente moderna com relação à sociedade brasileira. Essa pulverização impediu, por exemplo, que o Estado viesse a consolidar um autêntico sistema nacional de ensino básico até os dias de hoje (AZEVEDO, 1963).

Não creio que essa situação histórica, persistente por tão longo prazo, seja um acidente na história do Brasil. Observe que essa inaptidão estatal significa uma incapacidade para dar à sociedade uma feição específica e colocar em prática um projeto nacional. Isto é, o Estado brasileiro não foi capaz de impor à sociedade, ao melhor estilo moderno, um valor educacional que estabelecesse o que seria necessário que cada cidadão se tornasse como membro pleno desse mesmo Estado. Ele simplesmente deixou as coisas como elas eram, sem intervir no mundo, sem afirmar uma vontade e um conteúdo específico a ser incorporado

pela sociedade por meio da educação. De certa forma, isso significa que o Estado, no que diz respeito à educação, não administrou a sociedade brasileira naquele sentido moderno que o termo implica. Pelo contrário, ele estabeleceu uma espécie de convivência paralela com a sociedade de tal forma que não se configurou nenhuma intervenção orgânica educativa sobre a sociedade brasileira.

Ainda hoje e em função dessa aversão existencial pela autotransformação, o processo de educação entre nós é realizado com as garantias de que o sujeito não se rebaixará e não alterará substancialmente sua condição. Sem tal rebaixamento inicial, sem o reconhecimento de uma falha essencial, não há uma disposição autêntica para se tornar outro. Ao se expor de maneira meramente formal à educação, o Hb não se torna um pecador e nem abandona o paraíso. Nesse sentido, o choque adaptativo e socializador que a educação implicaria sob a configuração moderna é contornado e desviado para fora da dimensão essencial da vida. O golpe é evitado pela esquiva cênica, pela destituição do sentido original dos valores modernos, em benefício da preservação da perfeição ontológica do brasileiro. A educação perde, então, a sua "força de transformação" (NABUCO, 2000, p. 135) que lhe é própria na configuração moderna. Dessa maneira, os valores modernos ocidentais que se encontram incorporados aos processos de educação atuais são remetidos para fora do sujeito, sem se constituírem como uma exterioridade independente propriamente dita. Eles boiam em uma superfície indiferente, numa periferia em que ficam à disposição do indivíduo.

Há alguma consciência da falta de eficácia das práticas pedagógicas entre nós. As tentativas de se promover uma educação *significativa* no ambiente universitário brasileiro, por exemplo, são a confissão de que, no geral, a educação superior não significa nada do ponto de vista da autotransformação dos indivíduos envolvidos. Ao colocar em pauta a necessidade de uma educação que signifique verdadeiramente algo, estamos tornando claro que ela, hoje, ainda não significa.

O equívoco, nesse caso, consiste em atribuir essa falta de sentido da educação ao mero interesse de estudantes ou falta de compromisso dos professores. Todos são desinteressados com relação a um autêntico processo educativo porque esse desinteresse é parte daqueles mecanismos de blindagem ontológica. Não se trata de falta de vontade, como certamente afirmariam muitos educadores modernos. Não se trata, portanto, de falta de motivação. Trata-se de que esse desinteresse e essa falta de vontade são estratégias compreensíveis e até esperadas de homens sãos que não querem viver sob o julgo da culpa e do medo. Há desinteresse por uma educação verdadeira porque o Hb não quer carregar o pesado fardo do sofrimento sem sentido.

Entretanto, os valores educacionais modernos não ficam imunes nesse ambiente. A própria educação é instrumentalizada para finalidades lúdicas e festivas. Lévi-Strauss percebeu que seus amigos brasileiros “não eram realmente pessoas”, pois não possuíam “nenhum cuidado verdadeiro de aprofundar um domínio do conhecimento” (1955, p. 111). Nesse sentido, a educação pode se desenrolar visando propiciar a aquisição de algum benefício social específico, mas não atinge o indivíduo em dimensões profundas de sua existência. Ela não visa um cuidado verdadeiro consigo mesmo. A superfície do Hb pode ser recoberta por esse verniz educacional, mas o núcleo de sua personalidade não é alterado porque ele não existe – logo, não há como penetrar nele.

O resultado desse processo de educação superficial “é o mundo dos médicos sem clínica, dos advogados sem clientela, dos padres sem vigarias, dos engenheiros sem empresas e sem obras, dos professores sem discípulos, dos escritores, dos jornalistas, dos literatos sem leitores, dos artistas sem público” (ROMERO, 1979, p. 137). Ou seja, um mundo em que ocorre o processo de educação, mas em que não se concretiza uma formação e uma transformação do indivíduo. Isso porque aqui não se encara o processo de educação como a preparação para outro modo de vida necessário. Pelo contrário, ele é visto como uma maneira de se preservar ou se

obter privilégios sociais de maneira permanente. Por isso, o que realmente importa na educação brasileira é a obtenção dos diplomas que, por sua vez, garantem ao indivíduo o direito legal do exercício profissional exclusivo. Por isso, a obtenção de conhecimento no Brasil gera sempre um privilégio social, mesmo que seja aquele mínimo suspeito de se garantir uma cela especial em caso de prisão para os portadores de diplomas de curso superior.

A educação torna-se, dessa forma, um mecanismo de preservação ou de obtenção de riqueza social e não um processo no qual o indivíduo esteja envolvido interiormente. Para Azevedo (1963, p. 635), a burguesia urbana brasileira vê “nas escolas superiores de formação profissional, uma escala de ascensão social e política de seus filhos”. Essas formações profissionais são, principalmente, o Direito e a Medicina porque são essas as profissões que garantem rendimentos financeiros mais altos e obtenção de status social mais evidente.

O que se sobrepõe na esfera da educação é, portanto, o interesse na obtenção de um direito ao exercício da profissão. Não é nem o interesse na formação do indivíduo nem o interesse investigativo desengajado pela pesquisa científica. A Medicina é o exemplo mais clássico dessa opção brasileira por usar a educação como mecanismo de obtenção de privilégios e preservação de vantagens sociais. Essa profissão tornou-se um verdadeiro problema nacional em função de ter se convertido, quase que exclusivamente, em um suporte para a manutenção de privilégios sociais hereditários. Por isso, ela se converteu em um indicativo evidente da manutenção de traços coloniais na sociedade brasileira, para não falar do evidente aspecto de casta fornecido pela transmissão do benefício entre várias gerações.

O Estado brasileiro financia o preparo dos filhos da classe média alta por meio das restituições do imposto de renda e arca, posteriormente, com as despesas de manutenção dos cursos de formação superior nas melhores universidades do país. Assim, ele

financia duplamente a manutenção do privilégio hereditário à casta médica. O resultado desse processo é visível: temos médicos que não são capazes de melhorar as condições de saúde da população brasileira. O governo atual ainda imagina que o problema seja a falta de profissionais e tem tentado ampliar o número de vagas nos cursos superiores. Porém, a questão central é que os médicos formados atualmente o são somente na perspectiva do interesse profissional, isto é, eles visam apenas o privilégio social e colonial da própria casta médica.

A inconstância da alma brasileira também marca sua presença nas questões educacionais. Buarque de Holanda já havia notado que “Poucos indivíduos sabiam dedicar-se a vida inteira a um só mister sem se deixarem atrair por outro negócio aparentemente lucrativo.” (1984, p. 28). Essa volatilidade se manifesta de duas maneiras na educação superior, quando então o indivíduo passa a ter alguma possibilidade efetiva de interferência individual no seu próprio processo de educação.

A primeira diz respeito à baixa taxa de aderência (OBSERVATÓRIO UNIVERSITÁRIO, 2007). Somente 60% dos profissionais formados nas universidades brasileiras efetivamente ingressam no mercado de trabalho na mesma área de atuação em que se formaram. Isto é, o sistema de formação perde 40% de seus resultados líquidos na passagem do período de estudo para a prática profissional. Mesmo sendo baixa a taxa de ingresso da população jovem nas universidades brasileiras, ainda assim o sistema possui um fosso que separa a preparação do exercício prático qualificado. Os indivíduos simplesmente optam por trabalhar em outra atividade diferente daquela para a qual se prepararam, seguramente reconhecendo que fizeram uma opção equivocada.

A segunda maneira pela qual se apresenta a volatilidade brasileira na educação são as transferências e as taxas de evasão em cursos superiores. Não é raro que estudantes tentem cursar dois ou três cursos antes de tomarem uma decisão definitiva sobre

sua profissão. Na verdade, a convivência com estudantes no ensino superior no Brasil, me permite afirmar que não há, mesmo por parte daqueles que não trocam ou não desistem de um curso, uma decisão consistente com relação a esse assunto. É muito mais comum que os estudantes estejam inseridos em processos de educação por questões exteriores: vontade de obter ascensão social, facilidade de ingressar no curso em função das baixas notas obtidas em exames de seleção, compatibilidade do curso com o horário de trabalho, a distância da universidade com relação à residência, disponibilidade de meios de transporte e condições de moradia e alimentação adequadas. Ou seja, o processo é tão crivado de variantes externas e não propriamente educacionais que o indivíduo não chega sequer a considerar a possibilidade de avaliar a adequação entre o curso e sua vocação.

Talvez isso signifique apenas que o Hb não leva a sério a própria noção de vocação. Isto é, que não tenha sentido para ele a ideia de que um indivíduo possua algum pendor natural para uma profissão e não para outra. A vocação pode significar uma espécie de limitação, como se o homem não possuísse a efetiva capacidade de se tornar qualquer coisa que ele desejasse ser. Essa abertura para várias possibilidades parece muito mais adequada à inconstância e a potência semântica do Hb do que a noção limitadora de vocação.

Em geral, a regra é que não se perceba claramente, em uma conversa dirigida para isso, o motivo pelo qual o estudante está frequentando um curso superior específico. Assim, não são raras as reprovações por excesso de faltas ou por mero desinteresse no cumprimento de prazos e na realização de tarefas cotidianas de acompanhamento, mesmo quando não se exige a presença física do estudante em sala de aula. De maneira geral, não se percebe um envolvimento pessoal do estudante com a universidade e com o processo de preparação profissional. A sensação predominante indica que os estudantes estão na universidade sem efetivamente estarem ali. Ou seja, o processo de educação parece crivado

daquele mesmo aspecto cênico da vida *brasiliensis*: ele se passa fora do indivíduo, como em um cenário que não significa nada de efetivamente sério. A educação ocorre numa espécie de nebulosa etérea.

O caráter claramente ineficiente da educação entre nós é um resultado da vida cênica do brasileiro. A socialização e a introjeção de valores modernos no reino da subjetividade através do processo educativo é, em alguma medida, anulada pela esquivia cênica e pela disposição cômica. Portanto, as dificuldades em se constituir um sistema educacional brasileiro funcional não estão ligadas à falta de recursos ou à baixa qualificação docente ou mesmo a ambos os fatores de maneira simultânea. Essas limitações práticas são antes sintomas do que causas. Elas fazem parte daquilo que deve ser explicado, mas não constituem, elas mesmas, a melhor explicação para essa falta de funcionalidade.

As dificuldades presentes na implementação de um sistema de educação eficiente no Brasil devem-se fundamentalmente à ameaça que ela representa para o modo de vida predominante. Uma educação plena significaria o desmantelamento da felicidade e da perfeição da vida do Hb. Portanto, a dificuldade central aqui é aquela resistência das forças latentes, típicas da vida *brasiliensis*. Elas possuem positividade existencial e interpõem sua força, mesmo quando se age de boa vontade na tentativa de levar-se adiante um processo educativo intencional e autêntico no Brasil.

Qualquer brasileiro que tenha filhos em escolas, particulares ou estatais, sabe a pouca diferença *real* entre estar na escola e fora dela. Chego mesmo a crer que há uma espécie de planejamento secreto para que as situações de exposição dos alunos a situações de aprendizagem não sejam realizadas com objetivos educacionais autênticos, tamanha é a perda de oportunidades que caracteriza a vida escolar no Brasil. De fato, tudo parece ter sido minimamente planejado para que o estudante não aprenda. Parece-me que somente uma larga experiência no desenvolvimento de mecanismos promotores da disfuncionalidade educacional poderia

gerar um sistema tão eficaz na realização do objetivo de não educar. A intencionalidade presente no sistema educacional brasileiro: é a de não promover a autotransformação dos indivíduos. Portanto, ele me parece funcionar perfeitamente bem dentro do seu próprio escopo de valores.

Não é ocasional que grande parte dos estudantes não reconheça nenhuma possibilidade de contato entre os estudos formais e as suas vidas concretas. O sistema educacional brasileiro foi desenhado para preservar a individualidade na sua configuração ontológica pré-escolar. Logo, ele nada pode dizer de significativo que não seja a mensagem de que a educação não significa nada para a vida interior das pessoas.

As várias estatísticas de desempenho na obtenção das habilidades básicas por parte dos estudantes brasileiros demonstram o quanto o ensino não parece atingir senão aspectos meramente formais da vida dos estudantes. O aumento do tempo de permanência em sala de aula, a qualificação de professores e o uso de materiais didáticos inovadores podem dar a sensação de melhoria nesse quadro geral da falta de funcionalidade. Porém, nada disso toca na questão central das disposições antropológicas subjacentes que produzem a disfuncionalidade – ou a funcionalidade *brasiliensis* - do sistema educacional. Tudo se passa como se a educação não possuísse vigência real, como se ela funcionasse numa dimensão inessencial da vida dos indivíduos que se submetem a tal processo. Já sabemos a essa altura que isso corresponde exatamente ao princípio da esquiva com relação à autotransformação individual.

Da perspectiva do próprio Hb, uma educação eficiente – aquela que seria capaz de reafirmar seu modo de vida – seria provavelmente uma educação lúdica, no sentido de reforçar os valores cênicos, permitir o gozo pleno de sua perfeição ontológica e de sua felicidade. Ela tem de ser, antes de tudo, uma brincadeira, um jogo artístico, mas não uma partida séria que envolva a autotransformação do indivíduo.

Assim, é de se esperar que a educação que consiga estabelecer algum tipo de contato antropológico com o Hb seja aquela que dê prioridade aos valores lúdicos e que não reafirme os mecanismos tradicionais modernos de formação e emancipação. Entretanto, isso também implica em alterarmos substancialmente nossas expectativas com relação à própria eficiência da educação. Por exemplo, não faz sentido esperar que essa educação lúdica hipotética seja capaz de forjar indivíduos disciplinados e consistentes consigo mesmos.

Parece, então, que temos uma dupla opção aqui, embora nenhuma delas leve a uma modernização estrita do sistema de ensino brasileiro. De um lado, temos uma educação de aparente intenção moderna que não possui substrato psicológico para ser implementada. Já sabemos que essa funciona como um jogo de cena, uma formalidade altamente disfuncional que não faz qualquer diferença na vida efetiva dos indivíduos. De outro lado, a educação que parece mostrar alguma capacidade de contato com o Hb não produzirá, por isso mesmo, a modernização do indivíduo. Tudo a leva a crer que em nenhum dos casos conseguiremos harmonizar a força latente da vida brasileira com um sistema moderno de educação.

Novamente aqui sou obrigado a reconhecer que não disponho do poder mediúnico necessário para desembaraçar essa dificuldade ligada a como lidaremos com os valores modernos no futuro, especialmente no campo da educação. De qualquer modo, isso já se encontra no plano das soluções e totalmente fora daquilo que denomino de *apresentação*. Por ora, meu objetivo está limitado ao que pode ser incluído nessa última.

Ainda uma observação sobre essa teatralização da educação moderna no Brasil. Nas últimas décadas do século XX e nos primeiros anos do século XXI tem ocorrido uma expansão expressiva de igrejas protestantes em várias regiões do país. Esse talvez seja o único processo educativo eficaz que tem se estabelecido entre nós, pelo menos naquele sentido moderno

tradicional. A religião possui a característica de mobilizar o indivíduo a partir de sua intimidade e daquilo que ele possui de mais privado. Além disso, há uma conexão estreita entre os valores da modernidade e aqueles presentes na Reforma Protestante – como já afirmei antes.

Assim, essas religiões estão em uma situação especial para mobilizar os indivíduos para a formação da subjetividade. São as religiões protestantes que estão em melhor posição para veicular os valores modernos de uma maneira especial nas condições adversas da vida brasileira. Ao contrário do baixo efeito civilizador da educação formal, as alterações no comportamento dos adeptos de religiões protestantes podem ser rápida e nitidamente percebidas por qualquer observador leigo. Esse comportamento exterior, em geral disciplinado e sério, pode ser entendido como um indicativo eloquente de autênticas mudanças interiores. Em último caso, tudo indica que a introdução desses valores religiosos não católicos tem funcionado como um ato inaugural da modernidade na vida do homem natural. Claro que isso implica também em um movimento de rebaixamento da autoestima dos indivíduos e na abertura de uma ferida ontológica na sua vida. Esses homens são aqueles que começaram a sofrer como cristãos.

Seja como for, podemos notar que essas religiões possuem uma eficácia muito superior aos processos de educação convencionais para introjetar valores modernos na cultura *brasiliensis*. Afinal, Deus é uma autoridade que exige reverência, sem a necessidade de maiores justificativas: ele se impõe como superior porque se apresenta como superior, sem a necessidade de alguma ancoragem adicional que o justifique. Diante de Deus, cabe ao crente assumir sua condição de pecador e se dispor a tornar-se um homem melhor. Portanto, se há um processo efetivo de modernização sendo realizado na configuração da vida brasileira, se há um processo de dismantelamento do que temos sido até agora, ele não está sendo realizado prioritariamente em escolas ou

em universidades e sim nas igrejas protestantes das pequenas cidades e dos subúrbios das regiões metropolitanas.

Nesse sentido, não é de todo absurdo a defesa de que o Estado brasileiro, possuindo uma intenção modernizadora e a despeito do seu caráter laico, faça uma opção explícita por promover religiões que possuem afinidade moral com a modernidade. Do ponto de vista do interesse estatal na modernização do Brasil, esse apoio à expansão do protestantismo faria muito mais sentido do que investir prioritariamente em educação formal nos moldes em que isso ocorre atualmente. Além de tudo, essa atitude certamente implicaria em economia para os cofres públicos. A educação escolar formal não tem conseguido produzir o trabalhador disciplinado necessário para um mercado de trabalho moderno no Brasil. Não se pode dizer o mesmo de um adepto convicto de uma religião protestante.

Não é outro, aliás, o sentido da afirmação de que não possuímos universidades brasileiras, mas apenas universidades no Brasil. A falta de articulação entre as instâncias educacionais e o restante das necessidades do país são uma das marcas do modo de vida brasileiro. Ela expressa, de maneira particular, aquela inconsistência geral entre os elementos constituintes de nosso modo de vida.

A prática pedagógica persistente no meio educacional brasileiro está ligada fundamentalmente àquilo que se deve ensinar. Isto é, o compromisso pedagógico é estabelecido com um conteúdo impessoal, com o próprio conhecimento, que deve ser igualmente ministrado a qualquer tipo de pessoa. Isso reforça justamente a impessoalidade, a formalidade e, portanto, o caráter inessencial da educação no Brasil. Ela se configura como uma prática destituída de significado existencial, porque ocorre na superfície da vida dos homens e só se torna útil pelos seus aspectos exteriores: o diploma que garante algum privilégio profissional e, através dele, uma forma de ascensão social. Ela não se constitui como uma possibilidade de aprofundamento do indivíduo em si

mesmo, para a abertura de um processo de transformação e como a ocasião para a constituição da subjetividade.

Nesse sentido sua ineficácia é a expressão de um indivíduo que prefere não estar envolvido com o que aprende, que remete para fora de si e como algo subordinado ao seu próprio interesse pessoal, todo o significado que se apresenta diante dele. Faz sentido aqui a síntese de Romero: “nada temos a aprender” (1979, p. 316). Não há nada no próprio conhecimento que seja objeto de reverência por parte do Hb, de tal forma que ele se sinta constrangido a passar por uma experiência efetiva quando aprende.

Moralidade Moderna e Método

A adoção da vida cênica, essa dispersão sem profundidade da totalidade da experiência, essa disponibilidade imediata e horizontal de todo conteúdo, conduz à falta de envolvimento com alterações autênticas em si mesmo, além de promover um contato superficial com o mundo. A compreensão da moralidade do Hb solicita, de nossa parte, uma distinção entre a subjetividade e a individualidade. Na verdade, essa distinção tem sido usada aqui ao longo dessa *apresentação*, embora de maneira implícita e sem haver sido formulada claramente aos olhos do leitor. Assim, tenho reservado o uso dos termos *sujeito* e *subjetivo* para caracterizar o que é próprio das disposições modernas do homem enquanto utilizo *indivíduo* e *individual* para tudo aquilo que compõe a peculiaridade da vida do Hb.

A subjetividade implica uma relação marcada por um projeto moral e, necessariamente, pela adoção de valores superiores. Em função disso, seu aparecimento é debitário da tradição ocidental, pelo menos desde Platão (1993). A pretensão do platonismo foi o de retirar o homem de sua relação ética com valores flutuantes que, pela sua natureza, não se mostraram capazes de permitir o ordenamento do comportamento e das relações sociais. A referência a um mundo superior e substancial, como é o Mundo das Ideias, permite que o homem grego escape do reino da mutabilidade e da experiência dolorosa oriunda da incapacidade de saber como conduzir sua vida.

O ganho desse movimento de verticalização é óbvio. A partir de uma referência sólida, como a propiciada pelo Mundo das Ideias platônico, o homem está de posse de um critério que lhe permite estruturar uma vida segura e sem sofrimento, por meio do respeito que devota àqueles valores superiores. Uma das consequências dessa verticalização, talvez a principal, seja a valorização extrema daquela dimensão do homem que, pela sua própria constituição, se tornou capaz de entrar na posse desse objeto elevado e, em último caso, de propiciar a eliminação do sofrimento e da insegurança existencial. Assim, essa dimensão humana se tornou valorizada em função de sua capacidade de obter solidez dentro de um mundo mutável e paz no contexto de hostilidade típica da pluralidade de princípios morais – essa última representada pela diversidade conflituosa dos deuses gregos. Refiro-me à atividade racional e à sua função de tornar possível a conexão com o mundo estável da verdade.

Foi a razão que se tornou responsável pela obtenção da sabedoria: fazer o homem entrar na posse de princípios que lhe permitiram guiar sua vida de maneira a contornar a dor e a insegurança. O Cristianismo conjugou suas forças a esse dispositivo cultural de interiorização do homem ao propor, como o fez Santo Agostinho (2009), que teríamos acesso a Deus por meio do movimento de aprofundamento em nós mesmos. Assim, seria somente por meio da intensificação de nossa vida espiritual que nos tornaríamos dignos da salvação, porque só ali O encontraríamos. Deus poderia ser encontrado no mais profundo de nós mesmos e não em alguma dimensão oculta do mundo exterior.

Por consequência, a valorização da atividade racional está ligada à obtenção de um ponto fixo para a condução da vida e ao alargamento da esfera individual para dentro de si mesma. A noção de profundidade implicada em todos esses elementos só se torna compreensível quando pensamos que se criou uma hierarquia espiritual no interior do homem. É por isso que faz sentido distinguirmos nele uma dimensão superficial e imediata e outra

que se instaura por meio do aprofundamento espiritual e pelo cultivo da razão.

Ao contrário do que, talvez, fosse de se esperar, a adoção de valores morais pelos indivíduos não produziu a fragmentação do mundo social ou a dispersão de cada átomo em sua própria esfera particular. Foi a interiorização de cada indivíduo em si mesmo que propiciou a obtenção de um conjunto fixo de valores comuns – algo que também já estava contido no esquema do platonismo. Isto é, a atividade racional, a valorização da dimensão interior de cada indivíduo, tinha como finalidade aquele propósito platônico de obter um ponto de apoio seguro e válido para todos os homens. A subjetivação, portanto, só pode ser adequadamente compreendida como um meio para a realização da necessidade de se obter a universalidade ou para se entrar na posse da sabedoria – um conhecimento que pode ser compartilhado e que funciona como o centro ordenador para a diversidade de interesses e aptidões dos membros de uma sociedade.

No caso do platonismo, era a pose da verdade única que poderia fornecer o elemento agregador da sociedade, dando-lhe coerência, mesmo quando estabelecia diferentes funções sociais para cada tipo de cidadão. Era a superioridade moral da verdade que possibilitava o ordenamento unificado e orgânico de uma sociedade funcionalmente diversa. Assim, a hierarquização dos aspectos interiores do homem levava também ao ordenamento social.

Nesse sentido, talvez a expressão mais acabada dessa identificação entre o movimento de internalização do homem e a obtenção de uma referência moral universal seja a ética kantiana (KANT, 2008). A noção de *autonomia*, formulada como um fim altamente desejável por essa teoria moral, implica que a vontade particular e limitada de um homem, a partir de sua própria dimensão subjetiva, pode ser capaz de romper seu isolamento ético aparente e obter um ponto de vista universal por meio da racionalização do comportamento e da vida. É a razão que

consegue estabelecer uma conexão segura entre a instabilidade e o aspecto particular de cada indivíduo e a segurança e homogeneidade dos valores morais superiores.

Essa noção kantiana torna compatíveis as individualidades éticas empiricamente separadas, justamente por indicar a possibilidade de um conhecimento racional único de valores universais. Assim, a moralidade pode ser obtida quando um homem é capaz de identificar sua ação com a ação de qualquer outro homem em circunstâncias idênticas. Ou seja, quando ele é capaz de agir de tal maneira como qualquer outro agiria. O que deve ser superado aqui, para a plena realização da moralidade, é justamente a condição particular de cada homem, a pessoa que está envolvida na ação, em benefício de um valor superior desengajado. E essa superação se torna possível justamente no interior da dimensão subjetiva, pelo aprofundamento da própria particularidade que é, assim, ultrapassada pela aquisição racional da universalidade ética.

A solução para o problema da moralidade ocidental tem sido resolvida, portanto, pela valorização da universalidade e pela ultrapassagem da dimensão individual – dois movimentos dentro de um só. Não se trata, claramente, da negação da dimensão subjetiva, como se ela fosse destituída de valor para a obtenção da moralidade. O que se passa nesse processo, ilustrado aqui pela exemplar solução kantiana, é que a subjetividade é abolida por meio de um aprofundamento na sua própria esfera, isto é, por uma subjetivação intensificada que deságua na validade universal dos valores superiores.

A particularidade da vontade, que poderia ser compreendida como uma dificuldade para a obtenção de um ponto de vista moral universal, funciona como alavanca para sua própria superação. É a profundidade da subjetividade que impulsiona a vontade particular para o âmbito da universalidade e propicia a obtenção da unidade dos valores morais. Sem a noção de que há tal profundidade no sujeito, de que ele possui um reino espiritual interior, não se

estabeleceria tal movimento de ultrapassagem. A subjetividade se tornou, portanto, uma espécie de meio necessário para a obtenção da universalidade moral. A autonomia é a identidade entre essa vontade particular imediata e os valores superiores, produzida justamente no elemento da subjetividade por meio da razão. Ela funciona como a cúpula que dá unidade ao edifício da moralidade.

O fundamento da moralidade deve ser algo capaz de se instalar e mobilizar a totalidade do homem por força de uma conversão interior. A obtenção da moralidade pelo sujeito implica em um convencimento genuíno, uma volta sobre si mesmo, um aprofundamento em sua dimensão interna que termina em um ponto superior. Dessa maneira, podemos dizer que ocorre aqui uma autêntica ultrapassagem da dimensão subjetiva do homem. Porém, essa ultrapassagem só se torna possível como intensificação interna – um aprofundamento – da própria dimensão subjetiva que obtém um apoio definitivo na moralidade universal.

Dessa forma, a subjetividade é um evento fundamental da cultura ocidental e está ligada à possibilidade de se obter referências morais sólidas que impliquem a reverência particular de cada agente. Para se obter esse resultado, se valoriza a dimensão racional do homem como mecanismo pelo qual ele pode transcender a sua própria condição empírica imediata e a conseqüente limitação de sua vontade particular. É a razão, cultivada no terreno da subjetividade, que permite que o homem rompa o isolamento de sua vontade particular. Esse movimento permite que a moralidade se converta em uma apreensão interna de valores objetivos. Portanto, a moralidade consiste em um acordo superior do sujeito consigo mesmo, a despeito das circunstâncias particulares sempre presentes e variáveis em cada ação individual.

Podemos notar, então, que na cultura ocidental a individualidade tem sido compreendida como aquela dimensão que deve ser superada para a obtenção da identidade entre a pessoa e

os valores morais superiores. Visto dessa perspectiva histórica, que acabo de delinear aqui muito grosseiramente, o indivíduo é um meio termo, uma instância inacabada, uma etapa a ser superada pelo progresso da subjetividade em direção a uma moralidade e a uma sabedoria superiores ou, em outros termos, ele é um meio para a obtenção plena da autonomia.

É justamente essa perspectiva moderna teleológica que procuro evitar aqui, de tal maneira que possamos apresentar uma melhor descrição da vida do Hb a partir de seus próprios elementos. Parece inevitável, a partir da adoção daquele ponto de vista histórico, relativo ao ocidente e sua pauta ética, que terminemos identificando o Hb com uma instância inacabada da modernidade, com um indivíduo ainda não suficientemente subjetivado, com um homem que, por uma deficiência ou outra, ainda não concluiu plenamente seu processo de modernização e de subjetivação.

Há uma infinidade de interpretações e críticas ao Brasil emitidas a partir desse ponto de vista que toma a autonomia moderna como um valor teleológico insuperável. Já salientei antes o quanto essa perspectiva termina se constituindo em uma tautologia já que nada mais faz do que afirmar os valores modernos como parâmetros de avaliação, ao mesmo tempo em que indica o que nos falta para chegarmos lá. Tudo o que resultou dessa maneira de pensar não produziu e não produzirá nada de pertinente com relação ao nosso país.

É curioso notar como a modernidade, mesmo aquela adotada por uma perspectiva marxista, termina insistindo nesse aspecto inacabado do nosso modo de vida. Desse ângulo se afirma, por exemplo, que o Brasil faz parte da periferia da história da luta de classes internacional. Assim, o desenvolvimento de uma "consciência de país subdesenvolvido" (MOTA, 1977, p. 83) seria uma maneira de fortalecer a compreensão moderna do Brasil e, por esse meio, produzir uma interpretação alienígena sobre nós mesmos.

O curioso é que embora a pretensão dessa postura seja a de nos libertar do estado de dependência econômica, política e cultural, em que julga que nos encontramos, o processo de independência implica em reconhecer, antes de qualquer coisa, que somos seres inacabados – justamente aquela figura pré-moderna do indivíduo ainda não devidamente subjetivado. Com efeito, a obtenção dessa consciência do subdesenvolvimento implica em reconhecermos que o metro com o qual nos medimos ou a balança com a qual nos pesamos são modernos e que nós devemos assumir essa condição secundária e retardatária do capitalismo ocidental.

Ora essa é justamente uma versão esquerdista da postura colonial que visava a conversão dos índios: primeiro se requer que reconheçamos nossa inferioridade para, então, nos tornarmos civilizados; primeiro é necessário que nos tornemos pecadores para que sejamos dignos de salvação; primeiro temos que reconhecer nossa minoridade para podermos construir nossa maioria; primeiro temos que aceitar que somos indignos para podermos sair do buraco ontológico em que supostamente nos encontramos. Observe que esse marxismo se revela como uma versão laica da postura jesuíta que auxiliou a dizimar os indígenas do Brasil. A pretendida aceitação da consciência de que somos menores, a adoção de uma *consciência do subdesenvolvimento*, é o reconhecimento de que somos economicamente atrasados e ontologicamente imperfeitos. Submeter-se a essa consciência inferior, aceitar o inferno da carência e dispor-se a carregar a cruz da imperfeição são compreendidos tanto por essa versão do marxismo quanto pelo processo de catequização como uma etapa necessária para que, quem sabe um dia, possamos nos redimir.

Note com cuidado a absoluta simetria existente entre o dispositivo marxista e o inaciano: ambos querem nos rebaixar à escravidão para que possamos nos tornar dignos da libertação. Vistas de perto, essas posturas mostram-se bastante sensatas porque só necessita se tornar livre quem não o é. Se reconheçêssemos que já somos perfeitos, não precisaríamos nos

ocupar com o processo extremamente oneroso de melhoria que a modernidade nos vende, junto com espelinhos.

Sem aquela disposição metodológica terna, que tenho tentado adotar nessa *apresentação*, tudo a que chegaríamos por meio dessa consciência de subdesenvolvidos seria apenas a indicação do estado inacabado do Hb, de sua modernidade inconclusa, de sua realização pela metade e de sua meia humanidade. Também tenho insistido que essa leitura tradicional de sua vida é feita de dentro da perspectiva da modernização do homem e da história do desenvolvimento da moralidade ocidental. Ela se constitui fundamentalmente como um exercício intelectual realizado de costas para o Brasil.

Adotar tal perspectiva significa indicar sempre, para qualquer forma de vida que não seja a última expressão de seu próprio processo de aperfeiçoamento, um lugar secundário e imperfeito. Isto é, desse ponto de vista o Hb será alguma modalidade de Quasimodo: um tipo mal feito, cuja configuração intentada não se realizou plenamente. Observe que essa perspectiva não pode abrir mão de alguma modalidade teleológica de narrativa, de tal modo que ela sempre indica o sentido do progresso, da tendência ou da curva civilizatória a ser realizada por todos, sem exceção. Sem essa tendência finalista não se pode estabelecer um lugar específico para cada etapa inacabada de um processo que possui uma intencionalidade já definida. Como disse e insisto, a *apresentação* que tento realizar aqui prescinde dessa teleologia e, portanto, não parte da perspectiva que visa identificar que etapa inacabada de modernização se pode imputar ao Hb.

De certa forma, meu ponto de vista aqui é muito menos pretensioso que o tradicional porque não exige a adoção de tantos pressupostos. Ele visa compreender a configuração da individualidade moral brasileira sem referências à história do progresso da humanidade, sem identificá-lo com algum momento de um processo mais amplo. Embora mais simples e menos pretensioso, trata-se de um empreendimento que assume uma

condição a partir da qual nós não estamos habituados a pensar com frequência. *Nós* significa, aqui, os intelectuais brasileiros de perspectiva enviesada, em função do uso repetitivo e contínuo de categorias teleológicas ocidentais.

Essa condição que estou assumindo confessa explicitamente sua falta de perspectiva história ou a falta de um escopo genérico dentro do qual poderíamos localizar com alguma precisão a figura do Hb. Vimos antes que ele não compreende sua vida dentro de uma dimensão temporal ordenada de passado, presente e futuro. Sua experiência é, por definição, não histórica. Seria estranho que agora, numa fase relativamente adiantada da *apresentação* que estou elaborando, surgisse um escopo histórico que incluísse o Hb como uma figura inacabada de uma narrativa – no caso a moderna. Embora essa seja uma tendência natural de nossa forma de pensar, em função de nossas profundas motivações ocidentais e modernas, temos que tentar tratar o Hb a partir de sua própria perspectiva sem lançar mão desses pressupostos teleológicos modernos.

Assim, se a inexistência de uma narrativa histórica é um dos aspectos que caracteriza o Hb, parece razoável não submetê-lo exteriormente a se converter em um momento de uma história, como aquela que narra a constituição da autonomia ocidental e que acabo de delinear acima. Isso não significa que não existem valores orientadores presentes na minha *apresentação* e sim que tento realizá-la a partir daquilo que se *apresenta*, de tal forma que se obtenha algum grau de identificação entre forma e conteúdo. Parece-me perfeitamente possível uma compreensão do Hb sem esse tipo de predisposição teleológica própria da civilização ocidental com respeito à moralidade.

Certamente é um risco adotar um ponto de vista que não decorre necessariamente desse conjunto de pressupostos tradicionais. Risco tanto maior na medida em que justificá-lo parece exigir o uso daquelas ferramentas conceituais já produzidas e muito bem afiadas durante o processo de constituição da própria

modernidade. É justamente em função desses riscos que tenho enfatizado seguidamente a necessidade de combater a força latente da teleologia moderna na mentalidade dos meus leitores. Como reconheço a persistência desses valores em minha própria maneira de pensar e sentir, ambas de matriz moderna, tenho insistido na prudência contra esse risco visando enfraquecer a força delas em mim e nos meus leitores. Tratam-se, portanto, de repetições propositais e de intenção terapêutica.

Portanto, tal *apresentação* só pode ser entendida como expressando uma disposição para compreender o Hb dentro de uma perspectiva não moderna, por uma metodologia que não considera determinante o processo histórico de constituição da autonomia por meio da racionalização da vida. Ela só pode ser adequadamente compreendida como um gesto de otimismo e de autoestima gratuita que, como tal, não pode mesmo ser justificado de maneira prévia. Afinal, a proposição de uma nova autoestima, de uma autoimagem diferente daquela que em geral se aceita, só pode fazer sentido como um gesto súbito que decidiu criar e conceder para si uma posição diferente no mundo. Isto é, em última instância seu fundamento é o próprio gesto inaugural e o que ele visa, sua justificativa é o seu resultado, de tal forma que essa proposição só se realiza quando decide realizar-se. Há uma tautologia implicada aqui, é verdade. Sua única razão de ser é que ela é uma tautologia alternativa àquela tautologia que pretende incluir o Hb como um momento inacabado da modernidade. Trata-se, portanto, de uma tautologia brasileira.

A Sociabilidade

Feitos esses esclarecimentos metodológicos, retornemos à especificidade da moralidade do Hb. Sabemos que a vida cênica implica em não se reconhecerem valores superiores e fixos. A questão mais pertinente, portanto, é a da própria possibilidade de uma moralidade sem tais valores. Tudo indica que ela não seja mesmo possível, pelo menos não no sentido moderno em que nós normalmente compreendemos a moralidade. Uma moralidade sem valores fixos parece, antes, uma contradição desses termos ou uma imoralidade. Afinal, sem valores que são objeto de alguma reverência por parte do indivíduo, como poderia se estruturar uma vida ética?

O Hb vive no plano da imanência, nessa superfície plana em que ele se ocupa somente com seu próprio bem-estar imediato e celebra a perfeição de sua vida. Dessa forma, ele não introjeta valores que possam retirar dele a condição de perfeição ontológica ou que possam ameaçar sua validade incondicional como indivíduo. Ele não postula poderes que estabeleçam limites para sua ação nem absorve internamente uma falta. Sua moralidade não envolve assumir algum tipo de desapego com relação a si próprio ou um rompimento interno de sua identidade original. Ao contrário daquela experiência traumática de sofrimento, diante do jogo cego do acaso e da oscilação permanente do mundo, que parece haver conduzido os gregos para a procura de um elemento superior e substancial, o mundo do Hb é experimentado como uma zona de pleno conforto – o Éden é a sua residência permanente.

Como vimos antes, ele está na sua plenitude nesse mundo e não teme absolutamente nada, porque nele não há inimigos.

É necessário evidenciar aqui o sentido pleno do mundo para o Hb. Esse mundo é sua única e definitiva casa e ele não carece de nenhum tipo de complemento para viver bem nele. Não há uma ruptura ou uma desconfiança com respeito ao mundo, um problema existencial que necessite do apoio de valores complementares ou qualquer suspeita com relação a algum elemento externo ameaçador. O homem natural busca apenas permanecer como é, expandir as ocasiões de sua felicidade e de seu prazer – ocasiões que já lhe são dadas gratuitamente desde sempre e com relação às quais ele deve saber aproveitar-se bem. Como um ser perfeito, ele não busca apoio em algo exterior para sua projeção em direção a outro estado de coisas superior.

Compreendemos, em geral, que o problema tradicional da moralidade é uma decorrência da convicção de nossa própria inferioridade relativa e a consciência de alguma forma de imperfeição que deve ser suprimida. Essa percepção de si como um ser carente não faz parte da experiência concreta na vida do Hb, portanto lhe falta aquele impulso tradicional para a inauguração de um processo de instituição da moralidade.

É por isso, como vimos antes, que todas as tentativas de colonização e de modernização passam inevitavelmente pela necessidade inicial de rebaixar o homem, convertê-lo ao estado de pecador e à condição de ser dotado de alguma falha, de tal forma que possam fazer sentido as promessas de complemento e de salvação propiciadas pelas proposições de reforma da moralidade. A promessa de um conteúdo superior só poderá repercutir em homens que se reconhecem como inferiores em algum sentido. Não se promete o paraíso a quem já o tem.

E é por esse rebaixamento inicial da humanidade que os processos de modernização possuem uma face tão feia: porque primeiro é necessário criar o problema e subjulgar moralmente os homens, para que só então se possam propor as formas para se

promover sua elevação a um plano superior. Não é ocasional que Deus necessite tanto de pecadores: sem eles não haveria nenhuma ocasião para o exercício da reconstituição da comunidade espiritual baseada no perdão. A restauração do corpo místico de Cristo é a afirmação de uma comunidade espiritual em que as faltas individuais, as rupturas do ordenamento coletivo, são perdoadas. Com isso, se restitui a integridade do tecido comunitário e se restabelece a unidade perdida. Sem a ruptura, sem o pecado, não há sentido para a restauração e para o exercício do perdão e nem há uma história espiritual efetiva que possa ter sentido. Assim, por mais perversas que possam ter sido suas ações, o filho pródigo sempre tem um lugar garantido junto ao pai. Sem um filho perdido, o pai não teria a quem perdoar e nem funções paternas a desempenhar.

Dessa forma, podemos perceber que os problemas ocidentais da moralidade não têm nenhuma validade ou significação no contexto de vida do Hb. Certamente, nesse ambiente, elas não podem se apresentar como demandas por complemento, como soluções de problemas existenciais efetivos. Mas as ações do Hb não ocorrem no vácuo, sem características próprias e sem um sentido identificável. Pelo contrário, vimos que as ações possuem uma intencionalidade: a manutenção do seu bem-estar, a expansão do prazer e da felicidade individuais, a celebração e a festa de uma vida plena.

A moralidade do Hb implica uma forma de sociabilidade que não se baseia na noção moderna de igualdade. Essa última é o resultado de uma subjugação coletiva: todos se reconhecem igualmente subordinados a um valor superior. A igualdade se efetiva em função da atribuição de superioridade a um valor que se impõe igualmente sobre todos. Porém, a sociabilidade do Hb não envolve essa subjugação pelo reconhecimento diante de um extrato mais elevado de valores. Trata-se, pelo contrário, de um tipo de ordenamento social a partir da própria desigualdade.

Antes de desenvolver essa noção de sociabilidade da desigualdade, falta explicitar que tipo de função a própria sociabilidade cumpre para o Hb. As ações do Hb visam não apenas o seu próprio bem-estar, como pode ter parecido até o momento, mas se constituem como uma busca por reconhecimento de sua individualidade diante dos outros. Mesmo um homem perfeito solicita dos demais o reconhecimento de seu estado de perfeição. É por isso que aquela exibição proporcionada pela razão ornamental é importante. Sem uma plateia atenta não há exibicionismo que atinja adequadamente o seu objetivo.

Entretanto, esse reconhecimento social não envolve nenhum tipo de acréscimo ontológico autêntico, nada se acrescenta ao que ele já é como um indivíduo. Uma sociedade formada por homens perfeitos não se estrutura a partir da base de algum tipo de constrangimento para que se deixe de ser o que se é em benefício de uma forma de vida superior.

O reconhecimento entre desiguais, que é próprio da sociabilidade do Hb, consiste na tentativa do indivíduo em expandir-se no meio social. Como toda sociabilidade envolve um movimento do indivíduo para fora de si mesmo, tudo indicaria que ela viria a se chocar com aquela disposição antropológica de preservação da perfeição ontológica do Hb. E é essa aparente contradição que torna a sociabilidade do Hb tão específica.

Essa expansão para fora de si segue a regra de ouro do modo de vida do Hb. Ou seja, ela não conduz o indivíduo para fora do círculo da experiência da perfeição, em direção a valores não individuais, de tal forma que isso pudesse envolver aperfeiçoamento ou autotransformação. Pelo contrário, a sociabilidade do Hb se mostra orientada para a preservação da blindagem de sua condição ontológica. Se é verdade que ela conduz o indivíduo para fora de si mesmo, para a arena pública, ela não o faz contra o próprio indivíduo nem introduz aí um processo de negação de sua especificidade. O que ocorre, então, é que a típica

sociabilidade *brasiliensis* colore as relações sociais com os tons do próprio individualismo de onde ela parte inicialmente.

Vimos que a dimensão ética da subjetividade é caracterizada pela valorização da racionalidade, porque essa última é o instrumento que permite a superação da condição individual e a conexão com um mundo superior de valores. Nesse sentido, a racionalidade é o meio para a adoção de uma vida hierarquizada. No caso do Hb, será outra a dimensão humana a ser valorizada, porque é outro o instrumento utilizado para sua expansão social. Como a sociabilidade *brasiliensis* não implica na afirmação da transcendência, a expansão do indivíduo se dará no âmbito da imanência e segundo a forma específica da vida individual preexistente. Ou seja, a sociabilidade do Hb consiste em uma expansão individual efetuada por meio da *emoção*.

Uma sociedade desse tipo visa à obtenção de uma plateia potencial para a exibição da perfeição ontológica e não implica em qualquer tipo de subordinação fixa entre os indivíduos. Trata-se de um ordenamento coletivo que não exige mudanças substantivas por parte do homem e nem que se agregue algo a ele. Assim, a descrição da vida social do brasileiro nunca dramatiza uma verdadeira mudança interior do homem. O que o Hb reivindica de sua sociedade é que ela reconheça que ele é um homem perfeito, algo acerca do qual ele já possui uma convicção interior inegociável.

A sociedade *brasiliensis* é, portanto, a expressão da dimensão objetiva da perfeição ontológica dos indivíduos. Sendo assim, a sociabilidade do Hb não se caracteriza pela intervenção de alguma força coercitiva significativa, que viria a transformá-lo internamente. Ela apenas fornece uma nova e mais ampla dimensão para o exercício da perfeição individual e ocorre na dimensão exterior de sua vida.

No sentido tradicional moderno, uma forte coesão social exige o reconhecimento de que todos se encontram igualmente subordinados a algum tipo de valor que transcende as próprias

individualidades. Ela implica na validade de elementos independentes, sem os quais os homens não poderiam conviver em ordem e harmonia entre si. De certa forma, essa sociabilidade coercitiva funciona como um complemento superior para homens que se percebem originalmente como incompletos. Claro que essa coerção pode ser obtida pelo livre exercício da vontade, transmutando-se em autonomia obtida através da razão.

Como não existem tais valores de coerção na sociabilidade do Hb, não há coesão social propriamente dita. A sociedade é um aglomerado de homens em determinado espaço físico, uma justaposição de seres que perfazem um “acampamento” – para usar um termo de Mangabeira Unger (s.d., p. 62) – um agregado de elementos individuais reunidos sem a argamassa de uma moralidade superior.

Como o Hb não se percebe como inferior ou carente, não se abre a fenda para a introdução da promessa de valores superiores. E, sem eles, não se estabelece, por sua vez, uma coesão nem se conforma um tecido social fortemente entrelaçado. Do ponto de vista existencial do Hb, a sociabilidade consiste em uma ocorrência relativamente tardia e inessencial, já que por meio dela nada de importante é agregado à sua perfeição. Portanto, ela faz parte daquela dimensão cênica da vida *brasiliensis*.

Feita essa constatação, não faz nenhum sentido a proposição de que essa sociabilidade possa ser alterada por força de alguma iniciativa do Estado, por exemplo. A base fundamental que afirma o caráter inessencial da sociabilidade do homem brasileiro não pode ser removida por decreto ou por meio de algum tipo de violência estatal. Ditaduras não parecem poder demover o Hb de sua condição de vida.

Observamos antes que mesmo os processos educacionais que em outras circunstâncias culturais são responsáveis pela promoção da autotransformação, aqui são repelidos para um âmbito secundário da vida, para a dimensão cênica em que sua intenção moderna é anulada. Menos sentido ainda faz a proposição

de que o Estado brasileiro possa, por meio de qualquer artifício político, dar origem a uma sociedade que seja capaz de estabelecer relações de cooperação – como postula Mangabeira Unger (s.d.). Esse tipo de proposição, que não é de toda estranha à intelectualidade brasileira, foi explicitamente referida na cena final de *Terra em Transe* de Glauber Rocha em que Diaz, abraçado a um crucifixo, com uma expressão de loucura nos olhos, jura civilizar o país, custe o que custar. Com efeito, a tentativa de civilizar o Brasil à força seria uma expressão cristalina da loucura de um ditador desvairadamente racional.

As relações humanas cooperativas, a compreensão de que o mundo comunitário é um complemento essencial na vida dos homens e que só nesse ambiente solidário ele pode se realizar plenamente, não podem ser introduzidas à força em indivíduos que não sentem necessidade por complemento social. Nem mesmo um Estado totalitário parece ser capaz de operar essa modernização forçada de cima para baixo. No Brasil, não parece haver terreno propício para uma revolução feita do cume do poder para a sua base. O Estado não pode domesticar um povo perfeito.

Esse tipo de iluminismo estatal não parece ter obtido sucesso histórico, pelo menos não nos moldes em que ele mesmo se propôs a realizar nossa modernização. Além disso, ele parece assumir a forma de uma *loucura racional* na medida em que torna legítimo um tipo de exercício do poder voltado contra a sociedade, mesmo que com o objetivo aparentemente salutar de impor a ela um espírito cooperativo, que ela não possui originalmente. Essa tendência à loucura política da razão pode ser identificada junto aos intelectuais brasileiros, sem nenhuma relação especial com suas respectivas posições no espectro político. Ela parece ser uma tentação permanente, alimentada pela ilusão de que cabe ao Estado moldar a sociedade que ele administra, a despeito de qualquer reconhecimento de sua base existencial pré-existente. Essa loucura política ainda se alia, mesmo que contra a vontade declarada dos seus defensores, a antigos processos de colonização espoliativa: "os

navios que trouxeram os donatários e os colonos não trouxeram um povo que transmigra, mas funcionários que comandam e guerreiam, obreiros de uma empresa comercial, cuja cabeça ficou nas praias de Lisboa" (FAORO, 1975, p. 120). A loucura a que me refiro só teria introduzido a novidade de tentar uma *empresa civilizadora cuja cabeça ficou nas praias da modernidade*.

Um sistema de cooperação real só poderia ser implantado quando houvesse uma demanda individual autêntica por complemento existencial, quando essa dimensão da individualidade sentisse em si própria a necessidade de um acréscimo que lhe parecesse estar fora desse seu escopo inicial. No regime de perfeição ontológica, a cooperação só pode ser uma proposição abstrata, um sonho vago que não possui nenhuma condição substantiva eficaz que lhe permita ser implementada. Sem aquele movimento de rebaixamento do valor da individualidade, sem a introdução da carência no âmbito individual, não há nenhuma necessidade autêntica que pudesse impulsionar um sistema de cooperação social verdadeiro.

Observe, nesse sentido, que a proposição de que o Estado venha a criar na própria sociedade que administra um sentimento de cooperação, revela antes a perspectiva moderna da narrativa subjacente que a articula. O que se apresenta aqui, como base dessa proposição, é aquela narrativa hegeliana sobre a origem europeia dos Estados nacionais (HEGEL, 1997). Segundo essa narrativa, o Estado se origina de uma demanda por pacificação nascida de uma sociedade civil que experimenta em si mesma o peso e a ameaça permanente da contradição prática e da violência. Isto é, o Estado é uma necessidade gerada pela situação de guerra instaurada dentro da sociedade civil. Esse elemento histórico da discórdia reinante no cotidiano da sociedade medieval, que solicitou a criação do Estado nacional, foi descrito por Elias (2001).

A situação brasileira é radicalmente distinta. Uma Carta Régia de 1776 estabelecia normas para a reunião forçada da população colonial em núcleos urbanos. Tratam-se das

convocações que visavam estabelecer uma sociedade onde ela claramente não existia.

A providência não poderia ser mais clara em seus objetivos. As povoações e vilas pretendiam reunir os homens [...] para submetê-los à autoridade sob o pretexto de defendê-los dos assaltos dos vadios e dos facínoras. O povo teria então o seu governante, com seu corpo de auxiliares que passaria a exercer o seu mando absoluto e o seu poder dilatado. Para tanto, era nomeado um “capitão-mor regente” que partia para o local da futura povoação, lançava um édito, como um magistrado romano antigo [...]; convocava os moradores disseminados pelos arredores, feito isso considerava fundada a povoação. Daí por diante, a lei era aplicada com “pulso de ferro”. Nestas convocações estavam incluídos os indígenas livres que perambulavam pelas imediações. (COIMBRA, 1972, p. 400).

A relação entre o Estado e a sociedade no Brasil é inversa quando comparada com a relação histórica predominante na Europa e mesmo nos Estados Unidos. Entre nós a sociedade jamais chegou ao estágio de solicitar a presença mediadora do Estado em função da percepção da ameaça constante gerada por um regime de violência interno. A sociedade colonial foi forjada em função exclusiva das necessidades fiscais de espoliação do Estado português. Foi este último que chegou ao território brasileiro antes da sociedade civil e possui preeminência histórica sobre ela. Talvez seja justamente essa criação histórica forçada que alimente a tara demiúrgica de que cabe ao Estado brasileiro dar à nossa sociedade características que ela não possui.

Como o Estado nunca foi uma reivindicação autêntica do Hb é natural que ele seja objeto de nossa desconfiança permanente. Afinal, a realidade é que no Brasil o Estado interferiu no curso histórico do nascimento e da consolidação da sociedade brasileira. Nosso ceticismo político tem sua origem nessa percepção de que o Estado é um ente político que interfere na sociedade, que ele é um outro tipo de entidade que invade o espaço social sem solicitar

autorização prévia e sem que sua presença tenha sido aí requerida. Não o percebemos como tendo sido criado por nós e nem como estando organicamente vinculado à sociedade brasileira. Daqui se explica a origem da “profunda desconfiança do povo em relação ao poder” (TAVARES BASTOS, 1997, p. 192).

Entretanto, isso não significa que a exterioridade do Estado com relação à sociedade seja uma mera contingência histórica propiciada pela colonização. Há uma relação íntima entre essa condição disjuntiva que caracteriza a relação do Estado com a sociedade no Brasil e os elementos da vida *brasiliensis*. Assim, o que essa disjunção expressa é a própria exterioridade existente entre a norma geral da sociedade, a lei, e o indivíduo. Este último recusa-se a subjetivá-la na medida em que, se o fizesse, isso abriria na sua constituição aquela fratura inaugural da moralidade moderna e romperia a unidade imanente do paraíso na terra. Para a plena preservação de sua autoperfeição, o Hb deve relacionar-se com o aparato do Estado, incluindo a validade objetiva da lei, como se este fosse um elemento exterior a si mesmo. Assim, a relação do Hb com o Estado é a reiteração da situação existencial do indivíduo feliz que resiste contra toda forma de interiorização de valores fixos e se protege por meio de uma blindagem ontológica.

A partir do precedente histórico, expresso na instituição das *convocações*, pode parecer natural reivindicar que o Estado continue dando à sociedade a feição que lhe pareça melhor – na linha de atuação daquela tara demiúrgica. Entretanto, sem uma relação orgânica entre a sociedade e o Estado, corremos sempre o risco de que a vontade do Estado não corresponda a nada na esfera social e ele não passe de um perpétuo fantasma político desconectado da vida do Hb. Essa situação reitera o nosso velho “hábito de encarar o Estado como entidade adversa” e a autoridade pública como uma “força permanentemente contrária aos [nossos] legítimos interesses” (AMARAL, 1938, p. 22).

Isso não significa que o Estado não tenha efetivamente desempenhado um papel histórico junto à sociedade brasileira. As

próprias *convocações* não um indício dessa intervenção e evidenciam alguma eficácia prática, uma vez que muitas vilas coloniais foram fundadas por esse método. O que eu gostaria de enfatizar é que a relação que predomina nas *convocações* não é a mesma daquela que presidiu a criação dos Estados modernos europeus. Além disso, como a relação no primeiro caso não é obviamente orgânica, não há nenhum tipo de conexão necessária ou de automatismo na relação entre a vontade do Estado e a vontade social. Pelo contrário, tratando-se de entidades desconectadas, é natural esperar que seja pouco frutífera a ação de uma sobre a outra. Isto é, embora o processo histórico afirme a preeminência do Estado diante da sociedade, isso não significa que aquele esteja em condições de guiar esta última de maneira a provocar nela alterações efetivas. Portanto, não faz muito sentido ter a esperança de que o Estado mobilize a sociedade do ponto de vista prático, em direção à criação de um espírito colaborativo, por exemplo. Nossos hábitos mentais modernos podem levar a essa conclusão equivocada, a partir da experiência histórica da criação dos Estados modernos europeus. Mas os nossos próprios fatos históricos tornam essa conclusão claramente equivocada: o Estado brasileiro tem sido um fantasma.

De certa forma, a proposição de soluções para os problemas brasileiros sem nenhuma base antropológica é profundamente brasileira. Essas soluções descontextualizadas são brasileiras justamente porque envolvem certo grau de prestidigitação, de crença em operações e mudanças súbitas que poderiam vir a alterar um estado de coisas como por mágica e sem qualquer base orgânica. É por isso que temos sempre aquela conhecida tendência a acreditar que uma mudança de legislação possa vir a resolver qualquer tipo de problema prático.

Faz parte da mentalidade do Hb essa crença na possibilidade de reversão instantânea das situações concretas, de alterações que dependem somente de um gesto administrativo ou de uma mudança nos regulamentos existentes. Temos essa predileção por

atuar preferencialmente no plano teórico, por elaborar proposições de alteração nas leis que levariam à resolução de todos os nossos problemas, acreditando na natureza abstrata de qualquer problema prático.

Nina Rodrigues (2008, p. 68) narra a crença dos africanos em “práticas fetichistas” segundo as quais grande benefício se poderia haurir do ato de beber a água com a qual se lavaram as tábuas em que haviam sido escritas palavras de conteúdo positivo, como *Deus lhes dê a luz*, por exemplo. Trata-se de reconhecer o poder mágico e a eficácia prática das palavras, sem que seja necessária nenhuma mediação entre elas e o mundo para que se altere o curso das coisas. Uma mudança nas palavras equivale a uma mudança no mundo. Essa tendência brasileira para soluções abstratas certamente é debitaria daquela nossa descrença na existência de uma natureza inteiramente objetiva.

Capistrano de Abreu (2000, p. 176) narra o surpreendente desfecho da Guerra dos Emboabas sabiamente levada a termo por D. João V. Em função da predisposição guerreira dos paulistas, prontos a dar nova retribuição aos emboabas na continuidade de vários entreveros, esse rei

lhes enviou pelo novo governador um retrato seu para que entendessem que visitando-os daquele modo, já que pessoalmente o não podia fazer, tomava aos paulistas debaixo de sua real proteção. Com este singular presente se satisfizeram, e esquecidos dos agravos passados depuseram as armas.

Assim, a mera exposição à presença figurativa do rei foi o suficiente para debelar uma guerra entre facções da sociedade colonial. O quadro de D. João V certamente possuía poderes mágicos para apaziguar tantos ódios apenas em face de sua trivial exibição! Novamente aqui podemos notar a mesma tendência de substituir a ação prática sobre os fatos pelo poder da presença ou da mera enunciação, por um controle semântico do mundo. Trata-se de uma maneira *performática* de proceder que altera o

mundo por meio de uma atuação, um passe mágico dotado de poder sobre as coisas e os homens.

Nesse mesmo espírito, podemos perceber a presença entre nós de expectativas de que ocorram curas miraculosas para doenças de todo tipo. Essa é uma atitude típica do Hb, porque ela não o impulsiona a manter um mesmo tipo de atitude preventiva ao longo do tempo. Isto é, a saúde e a doença são entendidas a partir de uma lógica instantânea, de tal forma que elas não resultam da atenção consistente do indivíduo ao seu próprio corpo e a sua alimentação. Elas são ocorrências inexplicáveis porque não se conectam a uma série de eventos naturais, a um curso objetivo do mundo.

Assim, fica-se doente por uma injunção súbita de fatores que não se pode controlar, mas se pode sempre debelar por meios mágicos. No Brasil, um médico é entendido como uma espécie de mágico das doenças ou de um feiticeiro que, por sua ação qualificada, libera o indivíduo do mal. Os medicamentos também são consumidos tendo por base esse mesmo tipo de expectativa mágica e não é raro que, obtendo sucesso no tratamento de uma enfermidade, eles sejam utilizados posteriormente para várias outras patologias sem qualquer tipo de ajuste.

O ex-presidente da República, no período entre 1994 e 2002, Fernando Henrique Cardoso, decretou uma medida provisória (nº 1718 de 6 de outubro de 1998) que estabelecia a doação presumida de órgãos por parte de todos os cidadãos brasileiros. O problema que se tentava então resolver era a necessidade de ampliar o número de doadores de órgãos para a realização de transplantes. Com a medida decretada por Fernando Henrique – um sociólogo com grande experiência acadêmica e um membro reconhecido de nossa intelectualidade – o Estado brasileiro supunha que todos os cidadãos eram doadores, a menos que expressassem sua vontade em contrário.

Na prática isso significava dizer que, para que um cidadão brasileiro entrasse na posse do seu próprio corpo e adquirisse

direitos legais sobre ele, teria que se manifestar explicitamente por escrito a esse respeito. A partir do dia 6 de outubro de 1998 o Estado brasileiro passava a ser o proprietário legal de todos os corpos dos seus cidadãos. Essa aberração autoritária, digna das piores ditaduras da história humana, foi gestada em pleno período de democracia política no Brasil. Felizmente seu efeito foi tão nocivo ao sistema de doação de órgãos que ela acabou sendo revogada. E ela foi cancelada porque jamais foi levada a sério pelos responsáveis pela retirada de órgãos para transplantes e pela própria população.

A perspectiva geral a partir da qual se tentam resolver problemas no Brasil está bem ilustrada por essa medida provisória do governo Fernando Henrique. Ela desconsidera a vigência de valores no mundo prático e o fato de que as pessoas orientam suas ações por meio de crenças que elas possuem. Assim, esse tipo de solução por meio da prestidigitação legal não passa pela alteração de crenças, pelo convencimento livre e pela ampliação dos mecanismos de comunicação entre os segmentos sociais. Ela ocorre na dimensão das mudanças súbitas do ordenamento jurídico da sociedade, na camada externa dos regulamentos sem raiz social, no plano mágico da vida *brasiliensis*. Por meio dela, assumimos explicitamente que o mundo é mágico.

Curiosamente, todos nós brasileiros sabemos que as leis não são cumpridas por aqui, mas insistimos em buscar soluções no plano jurídico. Como se nos faltasse apenas aquela "lei que mandaria pôr em execução todas as outras" (PRADO, 1977, p. 207), a lei definitiva que garantiria uma conexão imediata entre a legislação e o mundo tornando o procedimento mágico definitivamente estabelecido. Sabemos desde o início que as soluções legais não terão nenhuma eficácia prática e que elas não passam de gestos sem sentido, de exibições de poder sem eficácia, mas perseveramos neles talvez por absoluta falta de alternativas. Se o mundo é mágico só podemos alterá-lo com gestos mágicos. Os decretos e as leis são, portanto, perfeitamente adequados como

formas de alteração do mundo porque consistem em gestos de magia pura.

É de Mauá (1943, p. 221) a afirmação de que “essa lei que com tanta sabedoria e erudição foi discutida em nosso parlamento aí entulha o arquivo em que estão bem guardadas nossas leis inexequíveis”. Se sabemos que uma lei não resolve um problema prático é evidente que nos dedicamos a elaborar leis por outro motivo. Talvez seja para manifestar *sabedoria* e *erudição*, isto é, para obtermos reconhecimento de nossos dotes individuais e não com o propósito efetivo de resolver problemas. Dessa forma, esse tipo de postura legiferante reafirma nossa tendência para a cultura literária e o exibicionismo individual.

Podemos entender porque esse exibicionismo não faz nenhuma concessão aos fatos do mundo dentro da perspectiva de vida do Hb. Para ele, o propósito superior da vida social é a exteriorização da perfeição individual. Assim, o que poderia parecer mera sandice do ponto de vista moderno é uma atitude esperada a partir do ponto de vista *brasiliensis*. Não podemos nos espantar, portanto, que para a Consolidação das Leis Cíveis, elaborada por Teixeira de Freitas em 1855, a pedido do governo imperial, “não existia a escravidão no Brasil” (NABUCO, 2000, p. 89). As leis relativas à escravidão foram colocadas à parte, em um *Código negro* para não “macular as nossas leis civis com disposições vergonhosas” (idem, p. 90). Esse gesto literário de separação dos códigos resolvia o problema da escravidão já que, do ponto de vista legal, ela havia se tornado invisível. Difícil não imaginar que tudo isso tenha como modelo um mágico que gesticula com as mãos e profere palavras sagradas enquanto os objetos aparecem e desaparecem diante de nossos olhos.

A Constituição de 1823 produziu outra pérola literária sobre o tema da escravidão ao declarar que o Estado reconhecia “os contratos (!) entre senhores e escravos” (PRADO JR., 1957, p. 54). Em função dessa prestidigitação, a escravidão transformou-se em uma modalidade de contrato, obviamente firmado

espontaneamente por ambas as partes interessadas – como qualquer outro contrato. A Constituição afirmava, assim, que só havia escravidão no Brasil por decisão voluntária dos próprios escravos!

O que de fato predomina na vida brasileira é uma “aversão por tudo que é regulamentação dura ou rígida da vida” (FREYRE, 1971, p. 154). Assim, a legislação é vista da mesma perspectiva daquela ação coercitiva do Estado: ela é, no fundo, realizada a despeito e contra a sociedade brasileira. Entre as leis e a sociedade não há nenhum tipo de conexão íntima. Essa situação permitiu aos Agassiz afirmar em 1865 que no Brasil “existe uma falta de harmonia entre as instituições e o estado da nação” de tal forma que a Constituição “se assemelha a uma vestimenta arranjada que não foi feita sob medida para o tamanho de quem a usa e lhe fica sobrando por todos os lados” (2000, p. 281). Nossa Constituição funciona como uma fantasia de carnaval colocada sobre o corpo da nação, ela é uma *persona* do país.

Há uma falta de organicidade entre as leis e a vida da nação brasileira. Entretanto, essa situação é a expressão apropriada daquele princípio de aversão aos processos típicos das disposições psicológicas do Hb. Isto é, a falta de organicidade e consistência é a expressão social melhor ajustada à sua forma de vida. Não é por acaso que essa falta de organicidade entre as leis e a vida se apresenta aqui de maneira tão intensa. Como a lei não é requerida por necessidades existenciais ela só pode se afirmar como um elemento exterior e alienado com relação à experiência do Hb.

No nosso caso, exigir que a lei seja orgânica com relação à sociedade equivale a solicitar que ela seja uma lei inorgânica, como de fato ela já é. Nesse caso, a harmonia adequada entre esses dois âmbitos resulta mesmo em uma vestimenta inadequada que sobra por todos os lados do corpo social. A fantasia que recobre mal e retrata de maneira inadequada a interioridade é a expressão adequada do Brasil. Lembremo-nos que não se distingue por aqui um nível profundo e um superficial, portanto não faz nenhum

sentido solicitar adequação entre eles. De uma perspectiva moderna, só existe o nível superficial, só existem as fantasias. No Brasil a situação carnavalesca não é uma metáfora (SILVEIRA, 2015b).

Afirmar antes que o meio pelo qual o Hb se expande para fora de sua própria individualidade é a *emoção*. Isso se contrapõe ao uso moderno da racionalidade como instrumento para a obtenção da autonomia e para a travessia do sujeito em direção a valores superiores. A importância central dessa distinção exige alguns esclarecimentos.

Buarque de Holanda (1984) destacou o valor da cordialidade como traço marcante da vida brasileira. Entendo que a cordialidade é a expressão de uma *moralidade da proximidade*, porque se constitui no interior da pura imanência. Por estar próximo de tudo o que importa, por não existir um empreendimento de mudança ética do indivíduo e de agregação de valores superiores, é que se trata de uma moralidade da proximidade. Ela é a expressão social adequada da individualidade *brasiliensis* porque nela não está em questão a necessidade de se transpor uma distância entre o que ele é e o que deveria ser. Essa moralidade exprime o fato de que "O homem brasileiro não suporta a distância" (EMPOLI, 2007, p. 82) porque sua vida é um conjunto de bens gratuitos e permanentemente disponíveis.

Essa mesma aversão a tudo o que se encontra distante e necessitaria ser obtido é o fundamento que assegura a relação de imanência com a natureza, como vimos antes. Nelson Rodrigues (1994, p. 9) dizia que "a distância desumaniza os fatos, retira das criaturas todo o seu conteúdo poético e dramático". O que resta dos eventos sem a dramaticidade, sem a personalidade e sem a proximidade é justamente o que chamamos, moderna e cientificamente, de *fatos*. Ao contrário, tudo o que nos interessa é o que é próximo, o que é dramático e emocional. Daí, inclusive, a importância nacional das telenovelas que tanto nos mobilizam.

A cordialidade do Hb não é, obviamente, uma consideração especial ou respeitosa pelo outro, uma forma de civilidade no

sentido moderno do termo – embora alguns pareçam erradamente entendê-la dessa forma (JAGUARIBE, 1985). A civilidade exige a domesticação da individualidade diante de valores superiores. Nesse caso, o bom trato com relação aos demais é originário de um constrangimento exercido sobre o indivíduo, da constituição de uma subjetividade que se disciplina ao longo do tempo – como vimos antes – através da autoimposição de valores. E isso tudo é estranho à vida brasileira.

A cordialidade não implica em nenhuma espécie de pacifismo nas relações sociais. Com efeito, há uma má interpretação da cordialidade que se tornou bastante difundida. Ribeiro (1995, p. 167), por exemplo, afirma que “Às vezes se diz que nossa característica essencial é a cordialidade, que faria de nós um povo por excelência gentil e pacífico”. Esse tipo de compreensão extrapola o sentido original do termo e cria mais problemas do que nos auxilia a entender o Brasil. Entendo que a maneira como Buarque de Holanda atribuiu a cordialidade aos brasileiros não envolve nenhuma tese sobre bom mocismo ou trato social civilizado.

O que é próprio dessa moralidade da proximidade é que ela se constitui como “uma ética de fundo emotivo” (BUARQUE DE HOLANDA, 1984, p. 109). Isso porque é a emoção que caracteriza a forma de vida imanente da individualidade – ao contrário da racionalidade que é o elemento da expansão da subjetividade em direção à dimensão superior da moralidade. Com efeito, a emoção não se constitui como um instrumento de transposição de distâncias e diferenças e sim como elemento para a diluição terna de quaisquer conteúdos. Ela caracteriza uma modalidade de experiência em que o indivíduo não se lança em direção a um objetivo, um valor ou crença bem delimitados que tensionam a totalidade da vida. A emoção está orientada para o aqui e para o agora, para o mundo imediato da imanência, para a prontidão das respostas automáticas (ARNOLD, 1968) solicitadas em contextos nos quais o homem está imerso. Ela é típica de uma experiência na

qual o homem encontra-se inteiramente mergulhado e na qual não há possibilidade de se instalar distâncias ou diferenças significativas.

A racionalidade funciona como veículo de transposição de distâncias já reconhecidas e estabelecidas. Assim, a moralidade moderna leva o homem, por meio da razão, à posse de um mundo superior e a uma constelação de valores desengajados. A emoção desmantela as distâncias sem, no entanto, percorrê-las. Ela as suprime porque coloca o homem na proximidade imediata daquilo que lhe interessa. A emoção é uma capacidade cultivada pela vida imanente.

Dessa maneira, além de se apresentar como um elemento de uma sociabilidade que não envolve compromissos com extratos superiores de valor, a emoção se caracteriza por reduzir a nada qualquer distância, fortalecendo a intimidade como seu traço principal. Assim, todas as relações sociais devem ser estabelecidas como relações pessoais, como modalidades de aproximação entre os indivíduos, realizadas segundo a forma específica da própria individualidade. Podemos dizer, então, que a sociabilidade do Hb consiste na expansão emocional do indivíduo, como a ampliação da intimidade para o âmbito social – desde que preservada a proximidade.

Tudo aquilo que no processo de busca por reconhecimento entre iguais, típico da sociabilidade da subjetividade, cairia sob o controle de uma regra social, de uma lei ou de um valor reconhecidamente objetivo, cai aqui na dimensão individual da intimidade. Tudo é tratado da perspectiva do interesse do indivíduo e do quanto ele pode fazê-lo prevalecer no jogo das forças sociais. Porém esse jogo é regido por relações afetivas, de tal forma que só terá êxito nesse ambiente o indivíduo que souber utilizar bem o instrumento emocional que faz o mecanismo todo se mover.

No Brasil só se conseguem avanços em termos de reconhecimento social quando o indivíduo age de maneira

amistosa com relação aos demais. Essa amistosidade significa que o elemento fundamental da sociabilidade é a imanência e, portanto, que nessa expansão para fora de si um indivíduo não ameaça a essência da vida de todos: a perfeição ontológica. Isto é, que ao se expandir ele não reivindica a aceitação permanente de valores e não os afirma como constrangedores diante dos demais. O caráter amistoso da sociabilidade *brasiliensis* indica que a expansão do indivíduo se realiza apenas quando são salvaguardadas todas as garantias de perfeição e felicidade dos demais. Ela estabelece que o âmbito requerido para a sociabilidade não implica em subordinação e sim em acomodação de um indivíduo ao lado do outro.

Nesse ambiente, o sucesso social é obtido na proporção em que o indivíduo for capaz de fazer com que os demais se curvem ao seu interesse privado. Entretanto, isso tem de ser realizado sem que envolva uma autêntica reverência a tal interesse e sem que esse se converta em efetivo motivo de subordinação. Isto é, se trata de fazer com que os demais adotem o interesse individual de alguém sem se sentirem subjugados ou constrangidos a isso, como se cada um agisse apenas em função do seu próprio interesse. Há aqui alguma sutileza que não podemos deixar escapar.

A emocionalidade permite que um interesse estranho seja aceito como sendo próprio, sem que ele seja assumido em função de seu próprio conteúdo – sem que ele se imponha ao indivíduo por si mesmo. Ele é reconhecido como um interesse próprio porque ele é sempre o valor pessoal de outro indivíduo pelo qual se possui alguma ligação especial de proximidade. Ou seja, se trata do interesse de alguém íntimo, de um amigo, que é aceito justamente em função dessa proximidade. Assim, a relação social não se estabelece entre um indivíduo e um valor independente. Isso implicaria que a sociabilidade aconteceria por meio do constrangimento do conteúdo de um valor impessoal. Na verdade, ela se estabelece porque se opera no plano individual uma

concessão feita a outro indivíduo que, assim, se expande para fora de si mesmo em direção aos seus amigos.

Então, se trata sempre de que um indivíduo aceite o interesse de outro indivíduo, sem nunca sacrificar nada a uma esfera superior de valores. Em geral, ocorre que um indivíduo faça concessões a outro em troca de futuras concessões como uma espécie de contrapartida futura. Essas negociações sociais ocorrem sempre no plano lateral, de tal forma que se criam pequenas áreas de concentração do reconhecimento de interesses particulares que foram aceitos por vários outros indivíduos. As forças envolvidas nesse processo são sempre *locais* e se expandem em uma mesma dimensão horizontal, sem envolver nenhum tipo de verticalidade ou profundidade moral. Elas podem ser mapeadas como zonas de influência de interesses individuais que obtiveram reconhecimento por parte de outros indivíduos.

Isso é o que chamamos de “prestígio” (FURTADO, 2000, p. 126). Mas, por mais que se expandam nesse sentido, os interesses individuais jamais poderão ser compreendidos como valores de dimensões verticais, porque sempre ocupam uma região determinada na superfície da vida social e recobrem uma zona de influência específica.

A compreensão usual de que a classe política brasileira é corrupta porque solapa continuamente a base da convivência coletiva por apoderar-se dos bens do Estado inverte a ordem natural das coisas introduzindo uma avaliação moderna no contexto brasileiro. O que ocorre, de fato, é que os indivíduos lançam mão de qualquer tipo de artifício para incrementar seu poder pessoal e ampliar sua zona de influência. Aquilo que chamamos de corrupção não é, portanto, um estado de degeneração diante do valor moderno do Estado e da coisa pública. Ela é a expressão da tentativa de ampliação da validade individual no ambiente social. Tentativa que não possui outra estratégia que não justamente a da ampliação horizontal.

Em tais circunstâncias o Estado não poderia mesmo ser visto como expressando algum tipo de vontade objetiva, dotado de uma autoridade retirada de um âmbito superior ao das individualidades. Pelo contrário, estamos no âmbito de uma autêntica sociabilidade das personalidades.

O que se vê, atrás da estrutura do Estado não é o interesse coletivo de que é ou deve ser a suprema expressão; não é uma vontade objetiva que se desenvolve e reforça a dos indivíduos, para que esta se possa realizar completamente; não é a sociedade politicamente organizada que, como um espelho mágico, transmite ao indivíduo, com sua imagem, um poder novo; são, antes de tudo, as forças vivas, as personalidades que agem e têm em suas mãos as alavancas do comando. Não são as instituições, não é a autoridade que se respeita, seja qual for o indivíduo em que ela se instalou; mas os personagens que detêm o poder ou se agitam no cenário político, envolvendo-se numa auréola de prestígio (AZEVEDO, 1963, p. 225).

A expansão social do indivíduo, seu reconhecimento nesse ambiente de desigualdade, é um processo de convencimento emocional, de aproximação gradativa com relação aos outros, de tal forma que nele não se envolva a reverência ou o reconhecimento de alguma posição definitivamente hierárquica. Nenhuma forma de hierarquia fixa é bem vinda nesse ambiente, porque ela implica em uma diferenciação objetiva e, como tal, em uma subordinação sempre indesejada. As relações hierárquicas reconhecidas são aquelas que adotam a forma da afetividade e da proximidade, em que se torna possível reconhecer diferenças, porém dentro de um grande círculo afetivo em que elas são minimizadas ou diluídas de qualquer valoração definitiva. Assim, embora ocupantes de posições hierárquicas superiores, os brasileiros habilidosos sempre são amigos dos demais.

A mágica brasileira da manutenção histórica de uma sociedade altamente desigual em uma situação política relativamente pacífica é justamente a sociabilidade emocional. Com

efeito, a emoção torna possível que os indivíduos possam ser inseridos em relações hierárquicas sem que essas adquiram um caráter compulsivo e se configurem como diminuição ou restrição à perfeição ontológica original do Hb. O que mantém essas relações sociais é a percepção de que os indivíduos envolvidos nelas são membros de um grupo afetivo que se beneficia dessa afiliação amistosa, de que eles são objetos de consideração e de atenção por parte de um indivíduo dotado de maior prestígio e poder. Em suma, elas dependem da crença de que elas são relações de amizade.

Freyre (1971, p. 47) se refere à “tendência para tratarmos, os senhores, os escravos domésticos mais como se fôssem agregados ou pessoas da família do que escravos”. A sociabilidade *brasiliensis* é, em último caso, uma forma expandida da ética da proximidade pessoal entre indivíduos. Observe que nesse arranjo social entre indivíduos desiguais, o Hb preserva-se de qualquer subordinação fixa já que a aceitação do interesse de outro indivíduo ocorre por um gesto de amizade, de aproximação entre eles, de tal forma que esse sacrifício relativo implica em uma dívida emocional que os aproxima.

Há duas tentações implícitas aqui que me parecem atrair nossas crenças – como o ímã atrai ferro. A primeira é pensar que essa sociabilidade emocional do Hb resulta em um tratamento mais humano – por exemplo, aos escravos pirateados da África. O fato de que as relações sejam predominantemente afetivas não significa que elas sejam necessariamente mais brandas ou menos violentas. A falta de distanciamento entre os indivíduos implica em relações sociais de proximidade, mas não em um tipo de relação pacífica ou não violenta. A proximidade pode, inclusive, permitir um exercício intenso da violência, já que qualquer gesto é sempre interpretado da posição pessoal de cada indivíduo e nunca de uma perspectiva desengajada. Então, a presença da sociabilidade emocional na vida do Hb, e particularmente nas relações

escravagistas, não significa que as relações estejam sendo ou tenham sido mais civilizadas e menos violentas.

A segunda tentação é pensar que a cordialidade é um artifício ideológico que foi forjado com o propósito de garantir a vigência de relações sociais desiguais entre nós, naquele sentido típico de uma estratégia deliberada para defender o *status quo*. Ora, essa é uma perspectiva que deve tanto à modernidade que a sua mera enunciação aqui parece suficiente para eliminá-la do panorama. Acrescento, por hora, que o Marxismo é uma filosofia positivista européia do século XIX e que não pode ser compreendido fora desse contexto modernizador. Voltarei ainda uma última vez a essa questão mais adiante.

Retomando o raciocínio, podemos observar que as tentativas de se fazerem valer relações de hierarquia autêntica no Brasil, passam sempre ao largo da possibilidade de que as pessoas se submetam a um projeto de interesse coletivo, da afirmação de um valor objetivo que seja igualmente válido para todos *em função de seu próprio conteúdo* e não na expectativa de futuras recompensas individuais ou mesmo de concessões espontâneas a pessoas próximas.

Em geral, o que predomina entre nós são as hierarquias afetivas, tecidas entre os indivíduos, em que se presta reverência a uma personalidade em vista de alguma vantagem e não a um valor superior que ela encarnaria. Todas as relações hierárquicas brasileiras são relações pessoais porque é por meio da afetividade que a sociabilidade se estabelece e se expande. O reconhecimento do mérito, quando ocorre, está sempre ligado a habilidades sociais típicas da proximidade emocional.

Todas as relações sociais significativas são aquelas que se estabelecem por meio de elos de proximidade emocionais, familiares e de amizade. O reconhecimento social, o fato de que alguém seja objeto de consideração de muitos no Brasil, se estabelece pela maneira amistosa pela qual ele interage no ambiente coletivo. Se alguém é capaz de interagir com vários

indivíduos como se eles fossem membros de sua própria família, então ele é capaz de fazer sua influência se expandir de maneira intensa no ambiente social, segundo a forma da emoção e da proximidade. Esse personalismo expansionista é a forma fundamental de sociabilidade do brasileiro.

Não vejo nenhum sentido na tese de Ribeiro (1995, p. 217) segundo a qual haveria uma “conformação bipartida da personalidade” por parte da classe dominante brasileira. A bipartição diria respeito ao caráter ameno predominante nas suas relações entre pares e ao “descaso” existente no trato com os socialmente inferiores. A compreensão adequada da lógica da sociabilidade do brasileiro nos permite compreender que não há, entre nós, nenhum traço de personalidade cindida ou esquizoide.

Como a sociabilidade ocorre como uma expansão afetiva lateral, é natural que o respeito e a consideração se dirijam prioritariamente àqueles que tenham mais ou tanto prestígio quanto e não em direção aos que têm menos. Entretanto, os que não têm tanto prestígio quanto devem procurar se vincular aos que o possuem, se querem acender socialmente. Ou seja, se trata de um tipo de relação social que ocorre em um ambiente de desigualdade e só aí pode funcionar plenamente. O importante é observar que não há aqui nenhum tipo de esfacelamento da personalidade das elites ou algo do gênero. Nada sugere a necessidade de se fazer contorções psicológicas contraditórias para garantir suas posições de mando. O que se requer é que se saiba reconhecer quem pode apoiar a execução de um objetivo individual e quem não pode. Eventualmente mesmo quem não possui influência social pode ser futuramente útil na consecução de objetivos particulares e, por isso, ser digno de atenção e amizade. O importante é notarmos que há uma mesma lógica que predomina nas relações de expansão do prestígio nesse tipo de sociabilidade: a lógica do interesse individual e sua tentativa de captar apoio e estender os tentáculos da influência pessoal à maior dimensão social possível.

Se, ao contrário, alguém pretender obter uma expansão social por meio do compartilhamento do respeito por valores superiores que impliquem subordinação autêntica, receberá do Hb apenas a desconfiança como resposta. Nesse caso, essa desconfiança indica a suspeita de que se trata de uma tentativa de reconhecimento social sem a concessão de nenhum tipo de benefício aos demais. Isto é, se interpreta qualquer lance do jogo social naqueles termos emocionais que são típicos da experiência do brasileiro. O estranho aqui seria tentar entender os lances do jogo social como se eles visassem dispositivos de subordinação verdadeiros e se constituíssem como ações desengajadas. Nesse ambiente o desengajamento gera apenas um tipo especial de suspeita e vigilância dada a sua aparência de falso desinteresse. Isso porque o Hb não acredita em ações sem interesse.

Isso indica que a organização social típica do Hb é aquela da família e da amizade estendida, relação em que um indivíduo influencia os demais a aceitarem o seu próprio interesse individual como sendo um interesse coletivo. Há, nessa estrutura, um processo de coordenação de múltiplos interesses que deságua sempre na elevação de um interesse privado para a posição privilegiada do interesse superior. Mas esse último não possui uma natureza essencialmente diferente do interesse privado. Ele é somente um interesse individual que é reconhecido pelos demais como sendo superior, na expectativa de que esse reconhecimento gere algum tipo de benefício aos demais envolvidos, que estão sempre por perto.

Na maior parte da história política do Brasil, as eleições expressaram essa noção personalista de se escolherem os representantes. Assim, o coronelismo, o voto de cabresto, as fraudes de toda ordem (FAORO, 1975; NABUCO, 1975), a busca por favorecimento individual e a conseqüente venda de votos, ainda hoje existentes, exprimem à sua maneira o princípio da sociabilidade da proximidade do Hb. Todas essas modalidades de comportamento eleitoral são formas de administração do interesse

individual no sentido de se obterem posições de maior vantagem social e não de se extrair delas um representante do interesse público. Trata-se sempre da expansão do interesse individual para esferas sociais cada vez mais amplas de influência.

Desconfiança e Indignação

A [nossa] mania polêmica e reivindicatória
(CÂNDIDO apud MOTA, 1977, p. 174)

Nesse contexto social em que não há nem hierarquia nem sacralidade fixas, todo valor que se apresenta é compreendido como a expressão da vontade particular de um indivíduo em busca de posição privilegiada. Não há uma origem isenta ou superior de valores porque todos eles, em último caso, expressam apenas vontades individuais interessadas. Portanto, todo valor que pretenda se tornar socialmente legítimo e funcionar como elemento de coesão será sempre objeto de uma desconfiança por parte daqueles que não são próximos. Por isso, Tavares Bastos se refere à existência de um verdadeiro “regimen da desconfiança” entre nós (1997, p. 376). Com efeito, a relação do Hb com qualquer tipo de proposição de valores que possam vir a preencher o espaço entre um indivíduo e outro é de extrema desconfiança, porque ele os julga como sendo a expressão exclusiva do interesse de outro indivíduo.

A confiança implica na validade de “um direito sôbre nós, e uma espécie de dependência em que nos sujeitamos voluntariamente” (LA ROCHEFOUCAULD, 1939, p. 101). Não havendo carência interna, em função da perfeição ontológica, o Hb não compreende essa subordinação e a coesão social como justificáveis. Elas não possuem fundamento em sua interioridade e não podem se instalar nele de maneira efetiva. Portanto, não há

aqui qualquer base antropológica para a confiança. Daí que as eventuais tentativas de se promover a coesão só podem ser entendidas como iniciativas elaboradas por um indivíduo com o propósito oculto de obter vantagens para si. A partir dessa matriz básica de compreensão da totalidade do jogo social, percebemos que nele se trata sempre de alguma limitação de uma individualidade em função do interesse de outra. Isto é, todas as tentativas de se implementar a colaboração social são entendidas como constrangimentos exteriores, como formas de se levar vantagem às escondidas ou como modalidades de violência contra o indivíduo.

O ex-jogador Gérson, atleta da seleção de futebol tricampeã do mundo em 1970 no México, ficou injustamente famoso ao fazer um comercial para uma antiga marca de cigarros. Nesse comercial ele formulou a frase que ficou conhecida como “A Lei de Gérson”: “Eu gosto de levar vantagem em tudo, certo?”. Embora sua intenção não tenha sido a de defender a prática do interesse egoísta sobre os interesses sociais (algo que, aliás, seria contrário à sua prática futebolística de fornecer longos lançamentos de precisão milimétrica para que os demais companheiros de time ficassem em posição privilegiada de arremate ao gol), a frase certamente captou algo de importante existente na mentalidade do país. De fato, tudo o que há no ambiente social do Hb aparece como tentativa de uma individualidade se sobrepôr às demais. Isto é, adotada essa perspectiva, tudo o que ocorre no âmbito social não passa de um jogo de interesses. A sabedoria aqui equivale à defesa de se adotar uma profunda desconfiança contra todos.

O valor extremo adotado pela individualidade do Hb funciona como um mecanismo de autofundamentação: se toda proposição apresentada no ambiente social é somente a expressão de um interesse diferente do meu, então devo resistir a ele como a uma intenção maliciosa e estranha que visa, em último caso, somente ocupar o espaço do interesse próprio. Mas devo fazer concessões a ele na circunstância em que se tornar evidente que eu

também obterei alguma vantagem. Toda pretensa moralidade objetiva é, na verdade, somente a tentativa de alguém em fazer seu interesse privado passar-se pelo interesse de todos nós. O essencial aqui é notar que todo o poder é um espaço que pode ser ocupado por um interesse individual - meu ou de outra pessoa. Resta saber apenas se é o meu interesse ou um outro que irá ocupar esse espaço.

Dessa perspectiva desconfiada, o sujeito moderno é um tolo que se deixa enganar pelo processo de substituição do seu interesse privado por um pseudouniversalismo que nada mais é do que a expressão de outro interesse individual diferente do meu - diria o Hb para o deleite de Nietzsche (1985). Nesse caso, ele estaria abrindo mão de seu interesse próprio em benefício de um interesse estranho oculto sobre uma capa de desinteresse. Acreditar em valores isentos e universais, como o interesse público, é a postura de um homem ingênuo e tolo.

Toda possibilidade de adoção de valores comuns, de uma efetiva moralidade coletiva que poderia frutificar em coesão e solidariedade, de uma linha de ação particular em assuntos de interesse público, se tornam objetos da desconfiança por parte do Hb. Raramente e apenas com muitas ressalvas nos entregamos a tais proposições coletivas de maneira integral e com o coração puro, sem o temor de estarmos sendo enganados por interesses escusos. Mesmo nesses casos, tais gestos de doação devem refletir algum tipo de efeito de valores modernos sobre nós, já que eles são omnipresentes como o oxigênio que respiramos.

Grande parte de nossa vida social pode ser explicada tendo como referência essa desconfiança crônica com relação aos demais. Há em nós uma grande dose de ceticismo com relação a qualquer coisa que se pareça com uma postura ou intenção genuinamente pública e que não vise nenhum interesse particular. Nesse contexto, não parece fazer sentido a esperança segundo a qual “há de o Brasil ter mais liberdade civil e política, e uma organização onde o poder colectivo deixe de ser o avaro tutor de interesses

locaes” (TAVARES BASTOS, 1996, p. 59). Com efeito, não há espaço livre em que o interesse coletivo possa se firmar e que não seja, afinal, objeto da suspeita generalizada de que ele não passe de uma forma de interesse particular disfarçado.

Mesmo diante de uma proposição aparentemente isenta do viés do interesse, nossa disposição habitual é a de tentar encontrar o que, afinal de contas, se encontra atrás dessa aparência de abnegação. Não nos ocorre nunca e em primeiro lugar que as demais pessoas, os homens que compartilham uma situação social conosco, estejam simplesmente sendo honestas ou agindo de maneira desinteressada em benefício do interesse público. Em último caso, podemos reconhecer que o resultado de uma ação proposta é, de fato, benéfica para a coletividade, mas que há nela também uma recompensa pessoal oculta e sutilmente visada pelo seu proponente. Em primeiro lugar, sempre acreditamos que o protagonista do interesse público pensa, antes de tudo, em si mesmo.

Esse ceticismo nos impede de compreender o mundo social como uma dimensão em que ações podem visar um autêntico e desinteressado objetivo coletivo. A sociedade é, por definição diretamente derivada de nossa situação de perfeição ontológica. Ela se constitui dentro de um ambiente caracterizado por relações sempre interessadas. Tudo o que aí ocorre são manifestações em que o interesse individual busca obter para si mesmo uma posição privilegiada. Nessa grande planície social sem nenhum tipo de autêntica elevação moral todos tentam consolidar posições relativas e horizontais que lhe forneçam algum tipo de vantagem diferencial.

Qualquer atividade política é, portanto, uma ação que visa interesses de indivíduos ou de partes da sociedade, mas nunca o próprio interesse coletivo como um todo. Isto é, não há nenhum espaço aqui para um interesse público autêntico. Daqui se segue a nossa falta de confiança no sistema político e nas instituições do Estado organizado. Não o compreendemos como incorporando o

interesse geral da própria sociedade. E mesmo quando tudo indica que ele parece capaz de fazê-lo, nos garantimos certa reserva cética de desconfiança apenas para não parecermos ingênuos e tolos.

Esse ceticismo tornou possível a expressão *rouba, mas faz* atribuída ao desempenho de vários políticos brasileiros - e especialmente ao ex-governador e ex-prefeito de São Paulo, Paulo Maluf. Ela exprime a aceitação de que as funções públicas são atividades essencialmente voltadas para a realização do interesse privado. Com essa expressão afirmamos que o interesse coletivo só pode ser alcançado como uma espécie de efeito colateral de um sistema que funciona essencialmente orientado para a promoção do interesse individual. Assim, aquilo que se realiza em benefício do interesse público é somente um veículo para que os verdadeiros interesses particulares possam se expressar no mundo social. Não há um espaço efetivamente autônomo em que o interesse público possa tomar pé. Algo desse último só pode ser obtido por meio da diluição do próprio interesse privado que ocupa uma posição privilegiada em determinada ocasião - nesse caso, a posição de chefe do executivo estadual ou municipal. Tal ceticismo crônico permite tornar evidente a maneira como vemos a cena política brasileira: como uma manipulação promovida pelo interesse particular sobre os fantoches do interesse coletivo. Ou como uma encenação em que os atores privados incorporam algum resíduo de interesse público. A questão fundamental aqui é que não há uma dimensão ética independente para o interesse público nesse ambiente que não seja o de ser, muito eventualmente, encenado por tais atores, porque ele não existe fora do palco.

Não é raro que eventos políticos sejam explicados entre nós por meio da ação de forças ocultas, isto é, pela interferência de interesses estranhos àqueles que efetivamente se apresentam à luz do sol. Parece-nos sempre mais fácil explicar tais acontecimentos por meio do recurso à ação subterrânea de outros indivíduos, porque a desconfiança é nosso oxigênio social, o meio no qual nos movemos com grande naturalidade e que nos é inteiramente

familiar. O ambiente social, para nós, é uma espécie de arena em que lutamos para fazer valer nossos próprios interesses individuais contra os interesses individuais dos outros. Nela não nos encontramos em um ambiente em que seja possível o reconhecimento de um autêntico interesse público porque esse, pela sua própria natureza, implicaria no reconhecimento de uma hierarquia independente dos próprios indivíduos. E, como vimos, o reconhecimento de valores superiores ameaça a autoimagem de perfeição do Hb.

Dessa forma, as conexões entre os indivíduos não são mediados por valores reguladores que possam ser reconhecidos como uma plataforma comum e a partir da qual se possa fundamentar uma moralidade coletiva. A regra independente do jogo não vale entre nós, porque não reconhecemos nela uma forma universal autêntica, uma modalidade desengajada do interesse individual que possa ser reconhecida por todos como legítima em sua própria esfera de atuação. De fato, não há a menor possibilidade de que se constituía algo como uma autêntica regra imparcial do jogo nesse ambiente de desconfiança generalizada. Qualquer ação que vise o interesse coletivo parece-nos sempre a tentativa de outro indivíduo de tirar vantagem de uma situação específica, por meio da elevação de seu interesse privado a uma condição social de destaque. Ela consiste na tentativa mal intencionada de fazer o individual passar-se por coletivo.

É por esse motivo que há uma diferença significativa entre a burocracia moderna e a burocracia brasileira. A burocracia moderna constitui-se como um conjunto de regras isentas que busca fazer prevalecer o interesse público no espaço social. Ela ocupa o espaço abstrato e genérico do interesse de todos e expressa a vontade geral que, por sua vez, se encontra identificada com o interesse dos funcionários públicos do Estado (HEGEL, 1997).

A burocracia brasileira possui outra intencionalidade. Como o ambiente social é regido pela desconfiança, a burocracia visa traçar um círculo de segurança em torno do indivíduo, de tal forma

que ele não consiga fazer prevalecer seu interesse sobre o dos demais. Ou seja, a nossa burocracia é preventiva no sentido de buscar a limitação e o impedimento de uma expansão individual sobre o plano social antes que ela aconteça – já que ela é sempre entendida como ilegítima pelos outros.

Como uma forma de burocracia preventiva ela limita-se a regras negativas na medida em que parte do princípio de que não há espaço social para a validade do interesse público. Ela somente tenta evitar o descalabro inevitável: que o interesse privado indomável se sobreponha ao interesse público. Assim, a burocracia *brasiliensis* se ocupa em travar os processos sociais de expansão dos interesses individuais. Porém, quando ela obtém sucesso, apenas consegue reduzir a velocidade dessa expansão, mas não inverter a lógica do próprio processo de elevação do interesse individual na esfera coletiva. De um ponto de vista genérico, ela não possui nenhuma efetividade prática positiva porque sua função principal se restringe a diminuir a intensidade do movimento geral de assalto da dimensão pública da vida social.

É claro que no Brasil as barreiras burocráticas não são reconhecidas pelos indivíduos como limitações definitivas. Elas são, antes, obstáculos sobre os quais o interesse individual deve saltar para conseguir se realizar plenamente. Então, embora a burocracia seja pensada como um sistema de defesa, os brasileiros sabem que essa limitação não possui funcionalidade ou validade superior. Ela não possui eficácia prática e é sistematicamente corroída pela prática geral dos costumes sociais. Para aqueles que não possuem recursos para ultrapassar tais barreiras, elas funcionam como obstáculos quase intransponíveis na realização da conquista de privilégios. Para aqueles que possuem conhecimento e recursos financeiros, a burocracia constitui-se apenas como uma dificuldade removível do caminho, como um elemento de seleção social dos mais aptos. Dessa maneira, ela gera um duplo vetor que reafirma a desigualdade: ela é socialmente intransponível para os pobres e facilmente contornável para os ricos. O resultado final da vigência

desse tipo de burocracia é que ela funciona como um mecanismo que amplia o fosso social entre os ricos e os pobres.

Nessa situação de desconfiança generalizada, toda suposta universalidade é forjada tendo em conta as características de alguns indivíduos – em geral, os da elite. Assim, as regras que parecem inicialmente visar o interesse geral são sempre a tentativa de obtenção de alguma vantagem em prejuízo de alguém. Elas nunca expressam a tentativa de se obter um ponto de equilíbrio entre os membros da sociedade, porque esse espaço isento não constitui objeto de crença por parte do Hb com respeito ao ambiente social.

Portanto, “o aparente triunfo de um princípio jamais significou no Brasil [...] mais do que o triunfo de um personalismo sobre outro” (BUARQUE DE HOLANDA, 1984, p. 138). Assim, uma regra do jogo social nunca funciona tendo em vista o benefício de todos, porque não há tal dimensão disponível no estoque do imaginário brasileiro. Ela é sempre a afirmação de um desequilíbrio, uma tentativa de se obterem benefícios especiais para um indivíduo ou para um grupo social em detrimento dos demais.

Não se pode admirar que em 1866, o então Ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, tenha proposto um projeto de reforma judicial que visava, entre outras coisas, “a efetiva independência do magistrado” e a “separação da justiça e da política” (NABUCO, 1975, p. 555). Isso significa que após 44 anos da Independência ainda tentávamos fornecer à aplicação prática da justiça um espaço de imparcialidade e isenção que inexistia. O que essa situação demonstra claramente é o estado de coisas que imperava no final do século XIX: a parcialidade do interesse privado e o viés permanente da individualidade na aplicação da própria justiça.

É bastante evidente que não há como estabelecer uma prática social democrática plena nesse contexto, porque não se reconhece uma plataforma comum de valores que funcionam como mediadores imparciais entre os indivíduos. Na sociabilidade

típica do Hb não há imparcialidade rigorosa nem há como obtê-la, porque não há como demover o indivíduo de sua posição central de instituir para si mesmo um significado para sua experiência. Dessa forma, não há como evitar que o indivíduo tente fazer com que seu interesse venha a se sobrepôr aos demais, mesmo que seja por meio de golpes semânticos. Seu controle semântico sobre os eventos, a afirmação de que ele tem sempre a última palavra sobre tudo, de que ele é o enunciador da verdade, é o impeditivo de que se reconheça um valor independente da individualidade. Dessa maneira, o indivíduo é a única dimensão efetivamente válida e autossuficiente, o elemento mínimo e máximo da vida. Por isso, a sociabilidade se constitui em um ambiente que suscita uma suspeita permanente.

Mesmo o império da lei é compreendido, ainda hoje entre nós, como estando subordinado a esse confronto entre facções ou indivíduos. A expressão popular mais eloquente a esse respeito é aquela que afirma que *aos meus amigos tudo, aos meus inimigos a lei*. Essa última não vale como um critério equânime que seja capaz de garantir um equilíbrio no jogo social de interesses divergentes. Ela é apenas a expressão de um interesse particular e se subordina à lógica essencialmente desequilibrada de tal jogo. Na prática, isso significa que não se reconhece qualquer instância independente da vida social interessada, que não há aí nenhuma dimensão reconhecidamente transcendente que seja capaz de impor-se sobre a diversidade das particularidades e reger de maneira isenta as relações entre elas. Trata-se de uma forma de sociabilidade típica daquela lógica de acampamento, uma sociabilidade obtida por mera justaposição entre os elementos e não por coesão - a partir de algum tipo de referência comum.

Se há dificuldades em se fazer os direitos básicos da cidadania se tornarem válidos no Brasil, isso ocorre porque a reverência à dimensão universal não faz parte das disposições próprias do Hb. Um direito é um valor que se impõe e que requer reconhecimento por parte de todos, sobre quaisquer circunstâncias

particulares. Um direito é algo sagrado, mas como já vimos, não faz parte das atitudes do Hb o reconhecimento de qualquer sacralidade que não seja a sua própria individualidade.

Se cria aqui como que uma retroalimentação negativa. Mesmo quando se afirma uma pretensão de validade incondicional de direitos básicos a todos os membros da sociedade *brasiliensis*, a disposição predominante é de tentar apreender o verdadeiro interesse individual existente sob essa camada aparente de disposição universalista. Ou seja, essa maneira de pensar individualista pode sempre recuar para uma dimensão aquém de qualquer manifestação concreta de um valor objetivo, recobrando-a com sua suspeita. Afinal, o Hb sempre pode perguntar a *quem interessa* a luta pelos direitos humanos básicos.

Observe que essa reflexão negativa, essa possibilidade permanente de recuar em direção à origem suspeita de um valor que tenta tomar pé numa instância isenta e objetiva, é a mesma disposição presente naquelas operações típicas da potência semântica. Assim, se o sujeito se propõe a avançar até um valor objetivo, o indivíduo se propõe a recuar sempre para sua própria dimensão, de tal forma que possa manter-se no controle desconfiado da situação e no interior seu próprio domínio imediato.

A suspeita generalizada é a expressão moral e social da potência semântica, porque implica em não reconhecer a nenhum valor uma posição definitiva no seu mundo. O Hb é um homem que suspeita, que descrê da possibilidade de se manifestarem interesses universais na prática da interação social. E é justamente por meio da suspeita generalizada que ele preserva o valor insuperável de sua própria individualidade diante de tudo aquilo que poderia vir a se tornar a proposição de algo superior e que pudesse efetivamente se sobrepor a ele. Tal suspeita universal e seus recuos defensivos no plano social também se constituem como elementos daquele mecanismo de blindagem ontológica do Hb.

Faz parte do repertório específico dessa desconfiança difusa a suspeita com relação a *tudo isso que aí está*. Podemos observar, então, que a indignação é uma atitude diretamente conectada à desconfiança. O que se exprime por meio da indignação é o direito de se estar sempre contra aquilo que existe e, portanto, poder sempre exercer a suspeita generalizada e indeterminada. A indignação garante a possibilidade de recuo moral para dentro de um mundo de possibilidades ainda em aberto, que jamais se realiza plenamente, mas que possibilita o exercício de uma suspeita difusa e genérica.

A indignação é aquela disposição de condenar qualquer atitude dos demais que não esteja à altura de determinados parâmetros éticos. É claro que esses parâmetros jamais se apresentam ou deixam seu conteúdo se esgotar publicamente. Mas o curioso com relação a essa reação indignada é que ela parece requerer uma validade objetiva de parâmetros éticos que não são possíveis no seu próprio ambiente. Em função da descrença social que adotamos, sempre será possível desmascarar as atitudes supostamente bem intencionadas de qualquer indivíduo porque, por definição, elas são apenas o veículo para ocultar seus interesses individuais escusos. Quando não se pode indicá-los claramente, pode-se sempre manter viva a suspeita de que eles sejam muito sutis e, portanto, ainda mais perversos e mal intencionados do que os julgamos inicialmente.

Assim, é o fato de nada vermos de suspeito em um interesse que o torna um objeto especial de nossa desconfiança, justamente em função da suposta sutileza maléfica que lhe atribuímos. Portanto, qualquer ação particular realizada por outras pessoas é potencialmente condenável, porque os nossos parâmetros de exigência ética podem sempre ser alterados de acordo com a nossa disposição oscilante de críticos brasileiros. Ser crítico sobre tudo o que o cerca e demonstrar indignação são ações típicas da existência social do Hb, justamente na medida em que isso nos coloca *sobre* todos os elementos da vida coletiva.

Entretanto, essa indignação possui um sentido sempre negativo, porque ela não se constitui como a condenação de uma ação a partir de um valor moral reconhecidamente objetivo. Isto é, ela não é o término de um movimento que se inicia com o reconhecimento de uma moralidade independente. Se fosse assim, partiríamos sempre de uma crença moral bem determinada sobre como as coisas devem ser e, então, poderíamos nos mostrar indignados, porque o mundo não corresponde a esse ideal. Nesse caso, a indignação seria o resultado de um projeto, de uma tensão produzida, em um extremo, pela adoção de um valor ideal superior e, no outro, pelo estado degradado do mundo. A adoção desse valor moral superior nos dotaria da energia necessária para afrontarmos a degradação moral do mundo em que vivemos, tornando-nos operativos e eficazes do ponto de vista prático. Mas isso é o que os homens modernos fazem, não o que o Hb faz.

A indignação *brasiliensis* não se apresenta como o confronto entre, de um lado, como as coisas deveriam ser e, de outro, como elas são, porque o Hb não produz uma tensão interna ou projeta um mundo superior do dever-ser. Sem essa tensão e sem a orientação moral de um valor superior, a indignação é um movimento defensivo de manutenção do *status quo*. Quero dizer com isso que a indignação entre nós possui um sentido negativo de uma mera discordância difusa, sem indicar saída ou alternativa que não seja a própria discordância com o que se apresenta.

Ela expressa somente aquele espírito de suspeita, típico da perspectiva do Hb, ao afirmar que qualquer valor é somente a expressão do interesse de um indivíduo. Assim, tudo pode ser criticado, porque não corresponde ao ideal de isenção e moralidade. O problema é que esse último é impossível nesse contexto de suspeita de todos contra todos. Essa indignação é somente a expressão da própria falta de confiança em um mundo ético coletivo. Ela consiste em fazer submergir na mesma lógica do interesse individual qualquer elemento particular que se proponha a valer para todos, a se tornar uma possibilidade de ação ou de

valor que possa ser adotado como expressão de um autêntico interesse público.

De certa maneira, essa indignação se aproxima de certo terrorismo moral que tenta aniquilar todo valor que busque efetividade na vida do Hb. Ela funciona como um mecanismo de segurança, uma lâmina que elimina tudo o que pretende se elevar acima do interesse individual. Essa indignação moral opera com a mesma lógica do terror jacobino que decepava as cabeças de todos que chegavam à liderança do movimento revolucionário. Tudo aquilo que pretende se elevar acima da superfície plana da vida do Hb pode ser vítima da lâmina de sua indignação moral. A menos, é claro, que possa adquirir prestígio e garantir algum tipo de compensação aos indivíduos que o cercam. Mas, nesse caso, a própria lógica adotada conduz o processo para a expansão do privilégio e da influência entre amigos e não para uma elevação moral que fira os princípios ontológicos do Hb.

Essas atitudes acusatórias são o acabamento da tautologia de ordem moral do Hb, que termina sempre na indicação de que há um interesse individual oculto por trás de qualquer ação aparentemente bem intencionada. A indignação parece ter como referência algum tipo de valor moral superior, mas de fato, ela não o possui, porque o indignado também é um membro da sociedade *brasiliensis*. Por meio da indignação, o Hb obtém uma sensação de superioridade moral com relação aos demais – aqueles que se constituem como o motivo de sua indignação.

Essa atitude é valorizada entre nós justamente porque funciona como um mecanismo de alívio para o Hb. Com efeito, a indignação promove o desmascaramento de um suposto valor superior e, assim, reafirma a nessa condição ontológica. A indignação é uma espécie de gozo em que se reafirma e se garante a posição suprema do indivíduo e o fato de que todos, afinal, encontram-se no mesmo patamar. Ela é uma espécie de teatralização da ameaça contra o indivíduo e da justiça *brasiliensis*

- em um ambiente em que a justiça independente não pode se exercer plenamente.

Ora, se o que se visa mesmo no ambiente social é a manutenção da condição de perfeição de cada um, as ações dos outros não podem ameaçá-la. Assim, ao se mostrar indignado o indivíduo recua para um horizonte difuso e sempre mutante e, se for conveniente, para uma dimensão cada vez mais distante, de tal forma que ele mantém a segurança e o controle sobre os elementos morais de sua vida. A indignação é o gesto que expressa a manutenção de sua posição vantajosa e de controle sobre demais, mesmo que semântico. Ela é o correlato moral da potência semântica, na medida em que possibilita um deslocamento do indivíduo cada vez mais para trás, de tal forma que nenhuma ação realizada pelos outros pode lhe parecer moralmente correta ou plenamente aceitável nos seus próprios termos. Isto é, a indignação o protege de ser obrigado a reconhecer o valor independente de qualquer ação moral. Em último caso, a indignação sempre pode assumir a expressão de uma suspeita difusa mantida até que os supostos interesses individuais escusos venham à tona.

Ressalto que a indignação possui o componente importante de não gerar nenhum tipo de resposta prática. Ela se realiza plenamente como *reclamo* do indivíduo diante de determinado conteúdo moral. Ela exprime uma discordância com relação a um valor apresentado ou com respeito a uma ação realizada. Ela não compromete o indivíduo com uma forma de agir ou com um projeto a ser desencadeado no futuro. Ao se mostrar indignado apenas afirmamos que não avalizamos esse valor ou essa ação e, por isso, nos colocamos acima deles. Nossa energia é inteiramente liberada no âmbito retórico, no gestual agressivo e no uso de uma linguagem irônica. Ela nunca se apresenta no mundo prático como proposta para uma transformação efetiva.

Com a indignação aparentamos iniciar a superação de um estado de coisas que não se realizará jamais, porque isso implicaria em abandonar o conforto da própria indignação. A ação que

transforma o mundo em algo diferente implica na determinação da vontade do indivíduo, de tal forma que ela leve ao mundo o conteúdo de sua vontade. Ao operar assim, rompemos a crosta da própria individualidade e nos afirmamos diante de um estado do mundo e diante da vontade dos demais. Isto é, afirmamos a diferença entre nós e o mundo. Mas isso é justamente o que o Hb não se dispõe a fazer com o propósito de preservar sua autoimagem de perfeição e felicidade. A indignação é a expressão mais coerente com a preservação de sua potência semântica e de sua perfeição ontológica. Ela encena um conflito que jamais ocorre.

Permito-me aqui uma pequena digressão em função da importância relativa do assunto. Ele diz respeito a uma dimensão bastante restrita da vida *brasiliensis*: a intelectualidade brasileira, principalmente aquela instalada no meio acadêmico. Já se tornou uma ideia de fácil aceitação a afirmação de que a mentalidade imperante nas faculdades de ciências humanas das universidades brasileiras é certa modalidade de marxismo. Seu predomínio permitiu a Mangabeira Unger denominá-lo de "marxismo residual, a língua franca da intelectualidade de esquerda no Brasil" (s. d., p. 31). Qualquer um que conviva alguns anos nesse ambiente perceberá que esse predomínio, na verdade, envolve uma adoção formal do marxismo, sem que isso implique em um processo efetivo de compreensão e adoção dos conceitos básicos dessa vertente de pensamento. Algumas críticas têm chamado a atenção para a hipocrisia dessa atitude superficial que defende uma posição intelectual sem, entretanto, conhecê-la adequadamente.

Parece-me mais oportuno tentar compreender porque exatamente esse marxismo difuso se tornou objeto de uma predileção intelectual no ambiente acadêmico brasileiro. E o motivo que me parece justificar essa preferência nacional é o fato de que essa postura potencializa nossa indignação *contra tudo isso que aí está* – um jargão presente em várias manifestações dessa esquerda residual. Ou seja, ela permite ao intelectual brasileiro o conforto de se descolar de qualquer situação de fato e recuar para

fora dela, mantendo sua plena potência semântica – que aqui aparece vestida com os trajes da crítica e de um compromisso social superior e não alienado.

A possibilidade permanente de que algo possa ser objeto de crítica é uma condição para a manutenção do status quo *brasiliensis*. Portanto, a postura do marxismo entre os intelectuais não exprime nenhum tipo de hipocrisia intelectual, como poderia parecer à primeira vista. Ao contrário, ela exprime no ambiente acadêmico brasileiro uma necessidade tipicamente *brasiliensis* e, nesse sentido, ela não é nem avançada nem culturalmente promissora. Ela é apenas um dos elementos, entre tantos outros, de defesa do que constitui a base dessa configuração de vida. A despeito de suas próprias declarações altissonantes, o marxismo acadêmico brasileiro está muito bem adaptado e não foge à regra geral da brasilidade. Ele é a reiteração do conjunto de seus valores básicos, um autêntico defensor do nosso estilo de vida, em que pese não possuir consciência clara de agir nesse sentido.

Observe que a crítica marxista à ideologia se conforma de maneira absolutamente harmoniosa com a afirmação de que a arena social é um jogo permanente de interesses. Isso certamente não torna essas perspectivas completamente idênticas. Mas, enquanto o marxismo se propõe a ser uma postura intelectual crítica, ele adota a mesma perspectiva *brasiliensis*, típica de afirmação da potência semântica e da preservação de nossa autoimagem individual.

A diferença entre esses pontos de vista só irá se estabelecer de maneira perceptível quando passarmos da crítica da sociedade de classes para o momento de organização prática da revolução. Aqui se afirmará a superioridade da vontade coletiva e do interesse de classe sobre o interesse do indivíduo. Nessa altura, a identidade entre as disposições do Hb e as do marxismo terminam e começam as diferenças. Como o momento da organização da revolução ainda não chegou, essa diferença permanece oculta.

O requisito de toda perspectiva crítica é a afirmação de um ponto de vista elevado e privilegiado em algum sentido, a partir do qual se pode ver as coisas de maneira mais nítida, preferencialmente sem o véu enganador das ideologias. Isto é, a crítica e o marxismo são dispositivos eminentemente modernos que afirmam a validade de valores hierarquicamente superiores – aqueles que definem um ponto de vista epistemologicamente superior.

Além de ser um dos conhecidos filhos da modernidade, quando o marxismo se propõe a promover uma transformação prática do mundo ele se mostra incompatível com o espírito do Hb. Eles possuem certas afinidades aparentes naquele meio termo do processo em que se pode exercer plenamente o direito à indignação e à crítica. Porém, a indignação contra a espoliação de uma classe por outra implica na reivindicação de um direito histórico de classe superior e, portanto, estabelece um norte para a revolução prática das relações políticas. Essa última visa substituir o controle dos meios de produção em mãos da classe burguesa pelo controle da classe operária. Isso se justifica porque essa última possui um *direito* histórico sobre esses meios.

Não há nada de semelhante a isso no horizonte antropológico do Hb. Aqui não se reconhece nenhum sentido pessoal para a revolução e cada um espera fazer a sua própria reviravolta, de tal forma que seus interesses individuais ou parciais adquiram predominância social. Uma hipotética revolução marxista nesse ambiente cultural terminaria certamente em algum tipo de sociedade dirigida em função do interesse de alguns, nunca pelo de todos. Mesmo no caso pouco provável de que a sociedade fosse efetivamente dirigida pelo bem comum, a desconfiança do Hb romperia o tecido revolucionário por dentro, fazendo com que várias correntes internas lutassem pelo poder até um desfecho final em que uma das facções obteria o controle da situação por meio da força – ou seja, o processo provavelmente terminaria com

a instalação de uma ditadura por parte de uma das facções revolucionárias interessadas.

Com relação a esse aspecto prático, a inadequação entre as disposições *brasiliensis* e o marxismo, mesmo na sua versão residual brasileira, devem ter se tornado bastante óbvias a essa altura. Uma revolução exige a adoção de uma crença que postula a possibilidade de substituir um estado de coisas político por outro. Isto é, em um primeiro momento ela exige a determinação e a afirmação da validade de uma vontade reconhecida como geral e superior, a despeito das configurações atuais da sociedade de classes. Trata-se de um "adensamento de uma consciência social" (MOTA, 1977, p. 269). Em um segundo momento, ele supõe a capacidade moderna de arregimentar as massas para a revolução prática. Esse aspecto implica na capacidade de que uma ação pedagógica venha a desaguar em uma ação prática revolucionária posterior. Isso requer que o plano prático seja determinado pela mudança de consciência das massas e que se estabeleça um tipo de transferência uniforme entre o plano teórico e o prático. Nesse sentido, podemos perceber com clareza o espírito moderno da proposta revolucionária marxista na medida em que ele supõe um dispositivo altamente disciplinado em que as crenças se transformam em atividade prática.

Com efeito, uma revolução é um tipo de evento político que pressupõe a eficácia desse dispositivo de transferência entre teoria e prática. Ora, o espírito inconstante e incoerente do Hb abre uma fenda nesse dispositivo ao proceder por saltos, impedindo que aquela unidade se torne efetiva. Qualquer projeto revolucionário no Brasil terá que conviver com esse requisito que caracteriza a ação do Hb. A dissociação entre a teoria e a prática é um componente antropológico sobre o qual os revolucionários não podem saltar. A desconsideração desse componente parece ter levado um contingente da esquerda a tentar promover uma atitude revolucionária no Brasil, principalmente durante o último período de ditadura militar na década de 60 do século XX. Talvez isso

também consista, pelo menos parcialmente, na explicação para o seu fracasso. Numa vertente alternativa, Glauber Rocha propôs outra forma de ação revolucionária que não implicava em acionar a consciência das massas para promover sua libertação (SILVEIRA, 2012).

Democracia e Tolerância

Mais de um observador da história brasileira tem insistido que nossa organização política oscila entre a ditadura e a anarquia (FAORO, 1975). Assim, o autoritarismo, sob suas diversas formas, seria uma necessidade enraizada na nossa vida social em função da possibilidade permanente de desintegração e esfacelamento político do país. O coronelismo eleitoral, o populismo de Vargas e a ditadura do período militar seriam, portanto, manifestações políticas necessárias para a manutenção da unidade do país e da sociedade brasileira e não eventos gratuitos e sem sentido orgânico.

Nabuco entendia que a vontade popular expressa nas urnas tornava o país muito pior do que ele se mostrava quando filtrado por eleições indiretas e invariavelmente fraudadas. Ele afirmou que

o país real com esse primeiro ensaio de verdade eleitoral ficou tão anarquizado quão corrompido; que o parlamento veio representar a doença geral das localidades, a fome de emprego e de influência; a dependência para com o governo (1975, p. 941).

Isto é, o que transparecia das urnas não era uma vontade geral superiora e sim várias vontades particulares interessadas cada qual em si mesma e em busca da obtenção de privilégios. O que resultava das urnas parecia pior do ponto de vista da constituição de um sistema político moderno do que aquilo que resultava de um processo eleitoral deturpado. Amaral (1938, p. 55)

afirma que falta “discernimento” para a prática da “prerrogativa cívica”. Nesse caso, o espelho viciado que nos deformava antes da instituição das eleições diretas apresentava uma imagem melhorada do país.

A situação política concreta era avessa ao predomínio de uma vontade independente e impedia que o interesse público autêntico chegasse ao poder. Não é ocasional, portanto, que se sobressaia tanto na nossa relação com o Estado a tendência à empregomania. A dimensão exata dessa perspectiva que utiliza o aparelho do Estado como uma forma de obter um meio de sobrevivência e de solução de problemas individuais ainda não foi suficientemente destacada aqui. Tavares Bastos faz referência a pessoas que no Rio de Janeiro, então a capital federal, exerciam “a profissão de pretendentes ou correctores de empregos geraes nas províncias” (1997, p. 382) tal era a dimensão do tráfico de influências gerado em função da distribuição dos cargos públicos. Pelo menos devemos reconhecer, nesse caso, certa preocupação com o profissionalismo.

Essa situação solicita, de uma maneira direta ou indireta, que o ordenamento político seja feito de cima para baixo – justamente porque a tendência contrária, de baixo para cima, impediria o predomínio do interesse público. Assim, é natural que para os Agassiz (2000, p. 460) “a administração das províncias está, no Brasil, mais organizada para reforçar a autoridade do que para desenvolver os recursos materiais do país”. Isso porque essa é a necessidade mais imediata: constituir a unidade do próprio país, garantir que ele seja um e que permaneça um a despeito de suas tendências anárquicas materializadas pela desconfiança geral e pela busca do prestígio individual. Do ponto de vista do governante, o país parecia na iminência de se esfacelar porque a totalidade do ambiente político se expressava sob alguma forma de particularismo (VIANNA, 1938).

A política feita a partir da perspectiva das particularidades é uma condição perseverante na vida brasileira. Ela se sobrepõe a

qualquer tentativa de obtenção de um espaço legítimo para o florescimento da vontade pública. Sequer no debate entre os partidos políticos se nota a possibilidade de uma relação objetiva, isto é, uma relação entre facções mediada por um valor superior demarcado por posições claras.

No Brasil falta a verdadeira tradição oposicionista entre os grupos e partidos civis, como falta tradição de disciplina entre os militares. As facções e partidos, entre nós, desde a Independência, não conseguem organizar a ação oposicionista como forma de luta pacífica contra o adversário, dentro das instituições vigentes. A oposição no Brasil toma sempre o caráter de luta contra estas instituições, muito mais do que contra os adversários. (MELO FRANCO, 1975, p. 142).

Faz parte desse mesmo quadro de disputas sem trégua entre facções a depredação de prédios públicos, o sucateamento planejado e as camas de gato administrativas e financeiras preparadas cuidadosamente, ainda hoje, nas transições entre governos municipais e estaduais de diferentes partidos políticos.

A caracterização da desconfiança como a forma por excelência da sociabilidade do Hb se contrapõe diretamente ao espírito democrático. Isso, bem entendido, quando partimos da noção de que essa última é um tipo de ordenamento social em que se reconhece que o benefício mútuo pode ser gerado a partir do respeito a um conjunto de dispositivos morais e legais que visam um autêntico interesse geral. Como o reconhecimento dessa dimensão imparcial da vida não só não faz parte da compreensão do Hb acerca de sua sociabilidade como parece estar em contradição com ela, tudo indica que, dentro das condições atuais de nossa vida, esse arranjo social não é possível.

Essa constatação contraria grande número de afirmações acerca de um suposto caráter democrático do povo brasileiro. Gilberto Freyre é um dos autores que mais insistiu no uso do termo “democrático” para nos caracterizar. Ele se refere, por

exemplo, à “democracia étnica” (1971, p. 5), ao fato do regime imperial ter sido “uma felicíssima combinação de monarquia com democracia” (idem, p. 8), que tendências antidemocráticas seriam um “fato nôvo” entre nós (idem, p. 70). Além disso, esse autor usa termos que nos descrevem como “uma tão livre exuberância democrática” (idem, p. 97) ou como uma “democracia social” (idem, p. 150). Joaquim Nabuco também reconheceu a presença um componente tolerante na nossa mentalidade. Segundo ele, “Essa boa inteligência em que vivem os elementos, de origem diferente, da nossa nacionalidade é um interesse público de primeira ordem entre nós.” (2000, p. 16). Por sua vez, Amaral (1938, p. 197) faz referência à “histórica fisionomia democrática do nosso povo e das nossas tradições”. Todas essas avaliações se chocam com minha observação anterior e exigem alguma explicação.

Penso que esse suposto sentimento democrático e tolerante não pode ser confundido com a democracia propriamente dita. O que denomino de democracia, como vimos acima, é uma *forma de vida* em que se reconhecem valores superiores válidos e capazes de mediar a relação de um indivíduo com outro, de uma facção política com outra. O dispositivo democrático é um resultado orgânico a partir da agenda moral e política da modernidade, porque envolve o reconhecimento de uma plataforma objetiva de valores em função de sua superioridade e que resulta de uma chancela racional por cada sujeito. Essa superioridade é afirmada em função da racionalidade dos valores, isto é, da capacidade que todos os sujeitos possuem de reconhecê-los como isentos, a partir de seu próprio convencimento interior. Esse convencimento é executado dentro da esfera da subjetividade e envolve, como também já vimos, a sua própria ultrapassagem em direção a algo que se mostra mais elevado.

Portanto, não há como separar a democracia do reconhecimento de uma plataforma de valores que promove o bem comum, da subjetividade e seu aprofundamento interior sob a

forma racional. Compreendo que esses são os elementos constituintes de um ambiente autenticamente democrático e cujas dimensões não se restringem ao ordenamento do jogo político. Por isso, nesse sentido, entendo que a democracia é uma *forma de vida* específica.

A sociabilidade do Hb evidentemente não se estrutura com base nesses elementos. Sua recusa ao aprofundamento da dimensão subjetiva inviabiliza o reconhecimento de valores superiores ao indivíduo e, por isso, esse último se mantém como um elemento basilar e irreduzível a qualquer mecanismo superior. Assim, a sociedade só pode ser entendida como um evento posterior ao indivíduo, como um evento tardio e, mais grave ainda, injustificado sob quaisquer aspectos - porque não exhibe nenhuma forma de convencimento autêntico acerca de sua validade superior. Entretanto, mais importante do que esclarecer esse uso equívoco do termo *democrático*, julgo necessário compreender porque Freyre, Nabuco, Amaral e outros foram levados a afirmar a presença de um elemento democrático entre nós.

Parece-me que Oliveira Lima toca no ponto central a esse respeito, em um comentário desprezioso sobre D. Pedro II. Ele se refere ao fato do Imperador ser reconhecidamente um administrador de caráter fraco e que "foi talvez essa fraqueza que mais contribuiu para torná-lo tolerante" (2000, p. 139). Para ele, a fraqueza de D. Pedro II é que se constituiu como uma das principais virtudes do Segundo Império ao ter gerado um ambiente salutar de tolerância política. Entendo que há uma sugestão clara contida nessa observação: a de que aquilo que tem sido insistentemente denominado de *democracia*, por Freyre, Nabuco e muitos outros, possa consistir na expressão de uma vontade débil e incapaz de se impor positivamente sobre a realidade política do país.

Uma vontade fraca é aquela que não é capaz de fazer distinções válidas de maneira clara, que não se move por pares de opostos fortemente delimitados e que passam a funcionar como

balizas para o agente. Enfim, trata-se de uma vontade que não afirma um princípio contra outro princípio, que não se apresenta no mundo de maneira positiva por meio de uma ação intencional. Por definição, toda positividade implica no seu negativo, um princípio oposto que é o objeto que se exclui por meio dela. Tudo o que é positivo envolve distinção, exclusão do oposto e energia para a ação.

Uma vontade forte é aquela que afirma a validade de um princípio e que age de maneira consistente para torná-lo positivo, para afirmá-lo no mundo. Dessa maneira, ela realiza um valor e simultaneamente nega todos os demais. Vimos que o sujeito moderno é dotado desse tipo de vontade firme que foi historicamente alimentada pelo impulso da Reforma Cristã com o objetivo de reconstruir o homem sobre uma nova base.

Essa disposição moral positiva cria continuamente segmentos que são negados, inferiorizados ou excluídos. Percebemos como seu exercício leva à constituição de uma narrativa em que se produz uma unidade de vários elementos, aqueles que se tornam significativos para a constituição do sujeito, na mesma medida em que se exclui aquilo que não pode fazer parte dela – ou, ao menos, um sentido que não se articula com a totalidade da história. Esse é o aspecto principal da positividade da vontade: ela afirma e nega.

Nesse sentido, vimos que o Hb não se constituiu como sujeito e, portanto, não pode ser caracterizado como dotado de uma vontade positiva. Nossa tendência natural, destacada pelo comentário de Oliveira Lima com relação a D. Pedro II, é deixar as coisas se decidirem por si mesmas e adiar o desenlace dos problemas – antes que afirmar e negar. A vontade *brasiliensis* é uma vontade flutuante, que não afirma princípios de maneira positiva e, portanto, não exclui ou inferioriza. A ação dessa vontade é operada em um ambiente horizontal em que não se estabelecem hierarquias nem diferenciações internas válidas de forma permanente. Ela tende muito mais a misturar do que a distinguir.

É nesse sentido que não parece apropriado falarmos de uma disposição democrática por parte do Hb. A democracia é um conceito que só pode ser compreendido como integrante do processo de modernização, em função de sua evidente conexão com a racionalidade e com a subjetividade.

Por sua vez, a tolerância é a aceitação daquele que é diferente. Para que se exerça a tolerância parece necessário, portanto, que se aceite a validade independente de valores que possam subordinar simultaneamente a mim e ao diferente, tornando-nos iguais em algum sentido. Assim, parece que a tolerância é uma virtude essencialmente democrática porque necessita daquele dispositivo de isenção que viria a abrigar as diferenças sob si, subordiná-los a uma mesma base. Ela requer, portanto, algum tipo de hierarquia que torne possível essa subordinação dos diferentes elementos em questão sob um mesmo valor. Dessa maneira, respeitamos pessoas diferentes de nós porque, afinal, acreditamos que há um elemento que nos identifica – somos todos humanos, por exemplo. E isso é algo que, pelo seu conteúdo, ocupa uma dimensão *acima* dos próprios indivíduos envolvidos.

Diferentemente da noção moderna, entendo que a *tolerância* do Hb consiste antes em um estado de indiferença, de não se reconhecer a positividade do outro. Ela certamente não envolve o reconhecimento da igualdade substantiva de indivíduos diferentes. Ao contrário, ela é o ato de *deixar o outro ser o que é*. Essa *tolerância brasiliensis* não consiste na afirmação da adoção de uma forma igualitária de vida em que as diferenças estejam incluídas enquanto subordinadas a princípios elevados. Ela não compartilha do espírito democrático e parece ser a extensão daquela disposição de não intervir positivamente no mundo, de deixar as coisas serem o que são e agir somente para retirar os maiores benefícios de circunstâncias eventualmente benéficas. Isto é, uma tolerância que não implica em mobilização da vontade nem em positividade da ação.

É essa disposição débil da vontade que fundamenta a afirmação de Amaral (1938, p. 104) de que “As revoluções entre nós tornam-se vitoriosas não pela violência com que assaltam o poder mas pela dissolução das fôrças que mantinham a autoridade constituída em existência”. No Brasil, as instituições perdem o sentido e deixam de existir por corrosão interna e não pela afirmação da validade de princípios contrários ou pela criação de entidades concorrentes. Daí a afirmação atribuída ao Barão de Cotegipe segundo a qual “Não é a República que vem, é a Monarquia que vai.” (ibidem). Faz parte da vida nacional a lenta decomposição das instituições que perdem gradualmente suas funções, mas não a sua destruição por meio de uma ação política intencional e consequente.

Dessa forma, entendo que exista entre nós uma disposição altamente conciliadora, mas que não aponta na direção daquela dimensão do benefício mútuo e de uma plataforma independente de valores, típica da democracia. Ou seja, o nosso espírito de inclusão das diferenças não é ordenado por uma instância superior, por um valor que permite que elas convivam em função de sua própria validade independente. Trata-se mais de um ajuntamento emocional diluidor, feito de maneira a evitar contradições intensas em função do enfraquecimento ou da anulação da positividade dos elementos diferentes. Com efeito, essa tolerância parece consistir em uma modalidade de abandono ao que é. Não se trata certamente daquela atitude democrática de requerer validade igual para dois elementos a partir de um patamar universal e independente.

O fato de sermos tolerantes decorre de não discriminarmos as diferenças, de não as levarmos a sério e às últimas consequências, como elementos densos que, em função de seu próprio conteúdo, poderiam se mostrar inconciliáveis entre si. Como sabemos a essa altura, o Hb adota a postura de que os conteúdos da sua experiência não possuem validade por si mesmos, de que eles não envolvem um significado que se

sobreponha ao indivíduo e que o obrigue a acomodá-los em uma mesma estrutura subordinadora. A potência semântica permite ao indivíduo rearranjos permanentes de significado, de tal forma que eles podem se apresentar uns ao lado dos outros, sem que isso implique em contradição. Enfim, somos tolerantes porque o significado está a reboque do indivíduo. Indivíduo esse que não é regulado pelo princípio de não contradição nem pelo valor da consistência consigo mesmo, assim como não é regrado por nada que não seja seu próprio interesse particular e oscilante. Para a preservação de nossa autoimagem de perfeição é que nos tornamos tolerantes, minimizamos o conflito, suprimimos a aparência de atrito entre os elementos de uma situação e as eventuais arestas de todas as diferenças.

Entretanto, não podemos confundir a conciliação e a tolerância *brasiliensis* com a afirmação de que cada indivíduo possua em si mesmo um valor que é reconhecido pelos demais. Este último é um valor democrático moderno. Nossa tolerância indica apenas que tudo pode ser reconhecido como válido, que ninguém está, a princípio, excluído ou diminuído moralmente em função de suas características pessoais.

Isso não significa, como bem o sabemos, que não é possível ser excluído ou tratado como moralmente inferior em função dessa tendência a minimizar as diferenças. Essa atitude tolerante remete ao próprio indivíduo o poder de agir segundo seus próprios critérios, sem ter que fazer concessões a nenhuma plataforma objetiva de valores. Não partimos de diferenças consolidadas, não vivemos sob determinações robustas, não fazemos reverência a hierarquias reconhecidas – este é o princípio da nossa tolerância. Isso não nos impede e sequer dificulta nossa disposição para sermos racistas, sexistas ou classistas.

Assim, estamos disponíveis para qualquer outro indivíduo, desde que isso não contrarie nossa perfeição e nossa felicidade. Na verdade, estamos disponíveis para sermos bons camaradas e nos divertirmos com qualquer pessoa, sem nenhum tipo de restrição,

mas não para nos submetemos a um mesmo conjunto de regras que obriguem a reconhecer os direitos dos outros. A *tolerância* e a *democracia*, a que se referem Freyre e Nabuco, não podem ser confundidas com os dispositivos modernos que possuem o mesmo nome. Pelo contrário, aquelas se constituem como expressões típicas de nossa forma de vida *brasiliensis* e não devem ser confundidas com manifestações de alguma inexistente modernidade tropical.

O problema com a afirmação de que possuímos uma democracia tropical é que ela incorpora a disposição de avaliar aspectos de nossa forma de vida a partir de um ponto de vista moderno. Assim, chamamos de *democracia* e de *tolerância* valores que nada possuem em comum com a democracia e a tolerância da modernidade social e política do ocidente. Mas isso funciona como uma espécie de identificação desejada, porém espúria. Por meio dela nos tornamos semelhantes aos homens ocidentais modernos e, afinal, nos mostramos próximos da modernidade ou dotados de tendências inatas para isso.

A falta de observação dessa distinção tem levado a formulações que projetam sobre o Brasil muitos desejos subjetivos democráticos, mas que não possuem nenhum contato com nossas disposições psicológicas e antropológicas. Essa é uma postura esperada de intelectuais brasileiros, na medida em que eles foram educados no contexto dos valores da cultura ocidental moderna e tendem a ver o Brasil desse ponto de vista alienígena. Mota, por exemplo, afirma que

acredito que o dever maior do intelectual, em sua tentativa de ajustar-se criadoramente à sociedade brasileira, objetiva-se na obrigação permanente de contribuir como puder, para estender e aprofundar o apego do homem médio ao estilo democrático de vida (1977, p. 202).

Ora, como vimos, não existe tal estilo democrático de vida no Brasil ao qual o homem médio estaria apegado. Ele vive orientado

por uma perspectiva conciliadora, diluidora das diferenças, mas não democrática no sentido moderno do termo. Aliar-se aos valores democráticos é, portanto, aliar-se ao ocidente moderno, mas não ao Brasil que existe. Trata-se, enfim, de uma fidelidade ao próprio ideal subjetivo dos intelectuais que ainda não perceberam em que consiste o seu país natal.

Se notamos que a sociabilidade do Hb não implica no reconhecimento do valor incondicional do outro, então é evidente que não podemos atribuir a ele um autêntico espírito democrático e efetivamente tolerante. Inverter a valoração e atribuir a ele uma democracia e uma tolerância produzidas por uma *vontade fraca* não nos deixa em melhores condições, porque voltamos à velha ladainha daquela modernização inacabada. Parece-me mais simples e menos confuso excluirmos esse tipo de vocabulário que tende a gerar falsas aproximações onde nada há de semelhante. Portanto, não vejo nenhum sentido útil em reconhecer a existência de elementos democráticos e tolerantes como elementos do modo de vida do Hb.

Não deve, portanto, gerar nenhum espanto que “Com a implantação do regime democrático [em 1821] o que se observou foi a incompreensão e o despreparo tanto do povo-massa quanto das elites, para o exercício da democracia” (COIMBRA, 1963, p. 433). Esse despreparo para a democracia pode ser percebido em várias outras circunstâncias históricas do Brasil, porque ele expressa nossa falta de adaptação a essa forma de vida moderna.

O que talvez deva nos preocupar é saber se estamos hoje, no século XXI, em melhores condições para o exercício da democracia do que há 200 anos. A essa altura, esse problema pode ser formulado de maneira mais clara: o Hb já foi suficientemente contaminado pela modernidade para permitir a introdução daquela ferida inaugural que lhe permitiria adotar valores superiores e, portanto, formar uma sociedade autenticamente democrática?

O fato é que o jogo político no Brasil se regula atualmente por um *regimento democrático* que já dura mais de 25 anos. Entretanto, a *vida democrática* efetiva do país não parece ter se desenvolvido da maneira esperada e proporcional ao ambiente da política institucional. Podemos notar que qualquer reivindicação ligada a aspectos particulares da vida social tem, hoje, tomado a feição de uma infração aos princípios básicos da democracia. Isto é, as manifestações por da cidadania – por melhoria nos sistemas de transportes, por aumento de salários etc. – têm sido realizadas ignorando o valor independente de princípios básicos de interesse coletivo. Assim, é normal que o direito de uma facção social seja exercido contra o direito da maioria. Ruas e estradas são fechadas durante protestos por melhores salários, lojas são saqueadas durante protestos contra o aumento de passagens do transporte urbano, são realizadas manifestações contra a prisão de traficantes ou a oposição expressa falta de reconhecimento pela vontade manifestada nas urnas.

Dessa forma, o que se apresenta em *algumas* manifestações do exercício da cidadania no Brasil atual é uma *exigência absoluta*. O que se requer é que essas exigências sejam atendidas rapidamente e sem maiores considerações – o que não é de se estranhar em função da falta de funcionalidade do Estado brasileiro e à situação de divórcio entre ele e a sociedade.

Embora pareça razoável pensar que não se pode esperar por soluções ou que não se pode mais negociar além de determinado ponto crítico, essa situação de exigência absoluta por parte de quem reivindica é contrária à lógica da democracia. Uma exigência absoluta não pode, por definição, ser mediada ou se tornar objeto de negociação política. Tendo se tornado uma reivindicação historicamente justa e inadiável, se exige que ela seja cumprida *agora*. O que esse tipo de exigência impede, na prática, é que se inaugure um *processo* de resolução gradual dos problemas em função de sua própria imediatez e, mais do que isso, em função do aspecto justo que essa imediatez assume. Assim, não se estipulam

compromissos de parte a parte – governo e manifestantes - não se institui uma negociação que venha a estabelecer prazos e metas intermediárias para a resolução de problemas crônicos etc. As soluções têm de ser produzidas de forma imediata e de maneira absolutamente eficaz, sem a possibilidade de protelação ou de acordo com o governo.

O resultado é o seguinte: todas as manifestações antidemocráticas são justas em função da miséria histórica da população. Então, na prática a justiça e a democracia estão em conflito nesse ambiente, porque não há espaço para ambas. A negociação, especialmente aquela de longo prazo, é entendida como a perseverança da injustiça. Dessa forma, a obtenção da justiça implica na eliminação dos procedimentos democráticos de negociação e subordinação a valores coletivos.

Assim, temos assistido no Brasil ao espetáculo de um governo que, pretendendo se manter no poder ao longo do tempo, deve atender imediatamente as reivindicações sociais. Essa situação política reitera a necessidade da adoção de uma postura populista por parte de qualquer governo. Se ele não atender às demandas populares, mesmo aquelas realizadas por meios antidemocráticos e violentos, não conseguirá permanecer no poder além de um mandato de 4 anos. Ao atender a esse tipo de reivindicação, o governo não consegue promover um ambiente de negociações democrático que permita sanar problemas estruturais de maneira gradual. Ao mesmo tempo o atendimento às demandas suscita ainda mais reivindicações de setores corporativistas organizados, que lutam por algum tipo de obtenção de privilégios setoriais arrancados do Estado.

O essencial aqui é notar que sem a consolidação de um ambiente de negociações democráticas, subordinadas ao regramento jurídico da sociedade, não há como educar as novas gerações para a participação política regrada pelo interesse público. Logo, não se criam as condições para a manutenção da democracia e se vive na iminência da perda de referências que permitam

calibrar as forças setoriais com a força do interesse geral. Ou seja, vivemos constantemente à beira do rompimento do estado de direito. Essa situação se torna especialmente visível em períodos de turbulência econômica, quando o padrão de vida dos indivíduos sofre algum abalo.

Na prática, o jogo das reivindicações ocorre pelo mesmo princípio da busca por privilégios que vimos antes. Não há, no Brasil, espaço fixo no espectro político para que o governo venha a incorporar um autêntico interesse público. Assim, a percepção que qualquer governo gera na maioria da população, ao longo do tempo, é a de uma imensa insatisfação - na medida em que se torna incapaz de fornecer a todos e imediatamente aquilo que é solicitado. Quando ele tenta negociar a solução para algumas reivindicações, isso é entendido como um gesto de protelação, de tal forma que não há espaço objetivo para o debate e a condução da vida política do país. Ou se está do lado da elite e da injustiça ou se está do lado da população e da desorganização do ambiente político, em função da imediatividade que as ações compensadoras exigem. Note ainda que essa imediatividade inviabiliza a própria administração pública, deixando qualquer governo sem margem de manobra. Na prática, ele é objeto de chantagem política na ausência de um genuíno interesse público que lhe permita mediar as reivindicações. Na verdade, a grande dificuldade aqui consiste em se tentar fazer política fora da história.

Destaco aquilo que me parece essencial para a consolidação da democracia como uma forma de vida e como prática política: a presença de condições para a instauração de um processo de negociação entre partes distintas que estejam igualmente subordinados a valores independentes. Sem isso, se trata sempre de um jogo de forças em que predominará o mais forte, seja lá quem for. Portanto, temo que não há ainda *hoje*, no início do século XXI, condições para a consolidação de uma democracia moderna no Brasil.

Não compartilho da perspectiva de Buarque de Holanda (1984, p. 138), segundo a qual “Não seria mesmo difícil acentuarem-se zonas de confluência e de simpatia entre esses ideais [democráticos] e certos fenômenos decorrentes das condições de nossa formação nacional”. Pelo contrário, não vejo aqui simpatia nenhuma entre o estofô da vida do Hb e a democracia – manifestação típica da modernidade. Mas isso não me transforma necessariamente em um pessimista.

Talvez essa incompatibilidade não se constitua nem como um problema, nem mesmo como algo que seja significativo para o Brasil. Talvez tenhamos que abrir mão de nos tornarmos efetivamente democráticos, porque isso nos obrigaria a nos tornarmos efetivamente modernos. Isso não significa aceitar integralmente o país, tal e qual ele é hoje entricheirando-se dentro de um modo de vida já estabelecido. Isso significa assumir que as variáveis do nosso modo de vida específico são diferentes dos modernos e que, portanto, só outras soluções que não as adotadas pela modernidade poderão se mostrar *possíveis* para nós. Um ganho óbvio adquirido com esse tipo de postura é que abandonaríamos as tentativas de nos tornarmos democráticos sem as condições básicas para realizar tal propósito. Claro que isso implica em reconfigurarmos o que são os problemas autênticos para nós, a partir do momento em que reconhecemos que existem enormes dificuldades para nos tornarmos verdadeiramente modernos e democráticos. Dificuldades que, talvez, não queiramos remover.

Entretanto, essa eventual redefinição não pode ser a reedição de alguma espécie de projeto de intelectuais modernos que se creem dotados de visão crítica além do alcance da maioria da população – provavelmente fornecida pela espada justiceira. Isso é uma questão que o Brasil e o futuro terão que decidir, talvez sem o auxílio desses piolhos da modernidade que caminham na superfície do seu corpo.

A Cultura da Imolação

Em função das peculiaridades da sociabilidade, ao outro se reserva somente uma dimensão periférica na vida do *Homo brasiliensis*. Ele é um ser que limita a expressão e a validade do interesse próprio de cada indivíduo pelo seu próprio. Observe, entretanto, que isso não configura aquela situação descrita como um estado de *natureza*: uma guerra de todos contra todos.

Um conflito é a consequência da afirmação do direito individual de um agente sobre o direito de outro, portanto essa relação só se estabelece em um ambiente em que as duas partes se opõem. Um conflito exige como termo a subjugação do outro e sua redução a mero apêndice do vencedor. Ele se concretiza como desenlace de uma disposição para a obtenção da validade incondicional do indivíduo que vence. Para se dispor a tal conflito aberto, o homem deve arriscar sua própria vida, correr o risco de tê-la negada pelo confronto mortal com o outro (HEGEL, 2007). Nesse caso, a liberdade só pode ser atingida por meio da imposição da força física e com o risco da própria vida.

No caso do Hb, a situação adquire uma feição muito diversa. Vimos que a liberdade é algo de que ele julga estar de posse desde sempre. Por isso, o valor superior para ele não consiste na obtenção de uma liberdade da qual ele estaria destituído inicialmente, mas a preservação da perfeição e da felicidade individual. O risco da morte só se justificaria se houvesse algo a ser obtido na vitória, que deveria ser maior do que aquilo que já se possui. Mas nada é maior que a perfeição ontológica e seu gozo

pleno e feliz. Por isso, a tentativa de fazer valer seu interesse particular sobre o interesse dos demais não é uma luta aberta na qual se joga tudo o que se possui, incluindo a própria vida. A dimensão da vida social não dramatiza nada de definitivo ou de essencial.

As disputas sociais por ampliação do círculo de influência são apenas uma possibilidade de conquista de uma vantagem que venha a preservar e ampliar uma felicidade que já lhe foi ontologicamente dada. Portanto, elas não envolvem nada de decisivo ou definitivo e nem implicam em disputas que envolvam risco existencial. Observe que mesmo uma eventual derrota, no caso de se estabelecer uma disputa na cena social, pode ser conciliada com a felicidade por meio do exercício da potência semântica. Para isso, basta que o Hb dê ao resultado de tal conflito uma significação que lhe seja favorável. Aquela expressão de Noel Rosa (JUBRAN, 2000, p. 95), já referida, segundo a qual "Fui bobo porque quis", expressa a possibilidade de reconciliação semântica com uma situação eventualmente adversa. O determinante aqui é que qualquer conflito social se passa em uma dimensão cênica da vida, de tal forma que o indivíduo pode sempre salvar sua dignidade e sua perfeição, a despeito do resultado negativo das interações sociais.

Assim, são extremamente raros os casos em que as disputas sociais tenham conduzido ao uso aberto da violência no Brasil. Mesmo em situações políticas muito específicas, como a fragmentação social em alguns períodos do Império ou durante o golpe militar de 1964, não se estabeleceu uma contradição que pudesse levar a uma guerra civil generalizada entre os brasileiros. Isso ocorre porque o valor que se considera mais elevado não é certamente atribuído àquela noção de liberdade diante do outro - um inimigo que quer afirmar o seu direito absoluto diante de nós. O valor mais elevado é a preservação da própria perfeição ontológica. Daí o caráter conservador das disputas no plano social. Elas são feitas desde que não se arrisque aquilo que se tem de mais

valioso. Glauber Rocha ilustrou essa disposição apaziguadora dos conflitos sociais no Brasil em filmes como “Deus e o Diabo na Terra do Sol” e “Terra em Transe”. Ela também se expressa na cordialidade do brasileiro (BUARQUE DE HOLANDA, 1984).

Nossa tendência predominante é sempre a de contornar as dificuldades, de tal forma que não se jogue um jogo sério demais, decisivo demais ou que possa vir a ter um potencial destrutivo muito grande. “Jamais utilizamos o concurso público e a competição como algo normal entre nós” (DAMATTA, 1986, p. 48). Embora a sociabilidade típica do Hb seja marcada pela desconfiança e pelo reconhecimento da arena política como um jogo permanente de interesses privados, tais conflitos não colocam em questão nada de essencialmente definitivo como a própria vida. Isto é, o indivíduo pode sempre recuar para fora de sua *persona* social, para o recato de sua própria individualidade onde ele é o senhor semântico do mundo e de seu sentido último. Esse recuo garante a manutenção de sua crença na própria perfeição e blindo-o dos significados eventualmente negativos que possam se apresentar na sua relação com os demais. Ele também esvazia a dimensão social da possibilidade de se tornar um palco para o exercício de um drama sério e fundamental para a vida do Hb.

Assim, podemos notar que mesmo o indivíduo desprestigiado socialmente, materialmente carente ou sem reconhecimento por parte dos demais, não encara o âmbito social como um estado de guerra que envolveria algo de definitivo sobre sua existência. Ele pode ser ostensivamente destituído de qualquer valor social pela ausência de reconhecimento e, ainda assim, julgar-se um homem dotado de qualidades especiais. Daqui surge uma figura significativa no imaginário brasileiro: o gaiato ou o malandro. Esse personagem indica justamente esse regime de valores em que cabe ao próprio indivíduo estabelecer seu valor. Não se trata, é claro, do homem que se faz a si mesmo pelo trabalho, pelas ações enérgicas e ousadas que alteram a face do mundo e, por isso, se impõem sobre os demais. Trata-se do

homem que se faz a si mesmo através da única fonte reconhecidamente válida de criação de valores: ele próprio e sua potência semântica.

Assim, o que o caracteriza é aquela prontidão a que já me referi: um alerta constante para não se deixar capturar por significados dados ou que venham a se impor *sobre* ele. Para isso, ele deve desenvolver a obliquidade e a ginga, necessárias para resvalar pelas arestas da fixidez moral, que tentam aprisioná-lo através de compromissos. Ele deve ser capaz de sempre passar ao lado de valores que envolvam comprometimento de longo prazo. Por isso, o malandro anda de lado, deslizando através das situações existenciais sem se deixar prender por elas, sem se envolver séria e decisivamente no jogo da vida, sem permitir que alguma aderência se estabeleça. O malandro é liso e safo.

Dessa forma, conflitos de interesses e diferenças de opinião não envolvem uma dimensão profunda ou essencial da existência do Hb e nem se transformam em disputas de vida e morte. Mesmo em caso de derrota na arena social, é sempre possível salvar a perfeição e a felicidade, porque o indivíduo pode recuar para um horizonte semântico mais propício.

Assim, por exemplo, vemos com frequência que quando um político brasileiro corrupto é pego em flagrante delito através da apresentação de provas materiais irrefutáveis, ele não se exime de tentar construir uma versão alternativa e benéfica dos eventos comprometedores. Ele age assim com base na convicção de que sua culpa ainda não está devidamente comprovada, de que ela não resulta de alguma ligação objetiva entre sua pessoa e um conjunto de fatos comprováveis por provas documentais e testemunhais. Em geral, ao ser confrontado com tais provas comprometedoras ou situações constrangedoras, os políticos brasileiros tentam criar um contexto semântico em que se preserva sua inocência e dignidade. Em geral, ele não nega o que ocorreu, ele nega o sentido que se dá ao que ocorreu.

Sua culpa ou inocência, em que pese a força das evidências fatuais, será sempre o resultado de seu próprio desempenho artístico e de sua plasticidade semântica. E quando todas as suas explicações alternativas naufragam diante de uma versão aparentemente irrecusável dos eventos, ele pode sempre alegar - como fez o ex-presidente Fernando Collor ao ser acusado de corrupção e ter os direitos políticos cassados pelo Congresso Nacional - que *o tempo é o senhor da razão*. Ou seja, que não está excluída a possibilidade de que em algum futuro remoto seja revelada a verdade definitiva sobre os fatos que agora parecem condená-lo, mas que certamente o inocentarão depois. Verdade que certamente irá inocentá-lo de toda responsabilidade e demonstrar sua honestidade, em função de alguma alteração de sentido propiciada por novas revelações a serem feitas.

Dessa forma, nenhuma culpa pode ser definitivamente estabelecida, nenhuma afirmação pode ser conclusiva, porque um novo sentido sempre pode vir a reconfigurar a situação particular em questão, alterando-a de maneira substantiva. Há sempre uma dimensão semântica em aberto que pode dar ao mundo uma feição diferente daquela que ele apresenta nesse momento. Por isso, o conjunto dos fatos é um mero receptáculo da imaginação individual e não uma dimensão ontológica objetiva que se impõe ao homem. Na prática isso quer dizer que ninguém pode ser condenado, porque isso exigiria que o sentido objetivo de alguns fatos já tivessem sido definidos. Sem o fechamento semântico acerca desses fatos objetivos, como alguém poderia ser considerado como definitivamente culpado e ter, então, sua responsabilidade estabelecida? Certamente que nunca. A objetividade e, portanto, a culpa exigem a eliminação de significados alternativos e a hegemonia de um único sentido.

É por esse mesmo motivo que a prontidão e a criatividade são virtudes brasileiras de primeira ordem, porque sem elas podemos ser derrotados pelos valores e crenças que se fixam, pelo significado que vem de fora e se impõe a nós como algo definitivo e

nos aprisiona em uma situação objetiva. A manutenção de nossa liberdade implica nessa abertura permanente de sentido, nessa flutuação sobre a rigidez e a definição do que é ou do que foi. Tudo está ligado à possibilidade de se manter essa abertura indefinida a respeito do que será. O que somos não consiste em uma síntese do conjunto de nossas ações passadas e sim de nossas potencialidades ainda não realizadas. O Brasil é integralmente e sempre um país do futuro.

O que somos é o que seremos - o futuro. E somos potencialmente infinitos. Por isso, acreditamos que “Um dia o Brasil há de ser grande e poderoso” (SALGADO, 1981, p. 187). Somos o país do futuro não porque nos dispomos a realizar, a partir de agora, um potencial promissor, mas justamente porque o que é promissor é a potência que não se esgota em nenhuma ação e que não se identifica com nada do que já foi feito até agora. Somos o país do futuro porque a dimensão significativa da nossa existência é a potência semântica: a possibilidade inesgotável de ainda sermos algo que jamais fomos. Somos uma eterna promessa. O Brasil não é um país jovem porque tem apenas 500 anos de história. Ele é jovem porque não tem uma personalidade definida, um passado que nos identifica, mas possuímos uma vocação em aberto, uma potência ainda não concretizada – como todos os jovens.

O Hb é um ser em potência. Daí a percepção, sua e dos demais, que ele está a um passo de realizar grandes coisas, de que ele é capaz de produzir grandes feitos de uma maneira ainda desconhecida, de que temos diante de nós uma constante promessa de algo superior ainda não realizado. Somos o país do futuro porque vivemos na dimensão prometida da vida, no horizonte distante do que ainda será. Vivemos, todos os dias, em um estado de indefinição que nos permite manter nossas crenças sobre nossa perfeição e felicidade inatacáveis, sem deixar que as eventuais aparências feias do mundo nos contaminem.

Mário de Andrade ilustra essa sensação de promessa constante ao assistir a um jogo de futebol entre o Brasil e a Argentina. Esses últimos manifestavam uma intencionalidade clara e, portanto, grande eficácia no jogo: atacavam sistematica e objetivamente, faziam gols e venceram. A seleção brasileira, pelo contrário, parecia um “Dionísio adolescente e já completamente embriagado”.

Havia umas rasteiras sutis, uns jeitos sambísticos de enganar, tantas esperanças davam aqueles volteios rapidíssimos, uma coisa radiosa, pânica, cheia das mais sublimes promessas! E até o fim, não parou um segundo de prometer... Minerva porém ia chegando com jeito, com uma segurança infalível, baça, vulgar, sem oratória nem lirismo, e juque! Fazia gol. (2008, p. 67).

No mesmo sentido voltado para essa promessa permanente, Flusser (s. d., p. 25) disse que “o país promete muito, sem quase nada cumprir do prometido” e que se trata de um povo “prestes a assumir seu destino” (p. 59). Essa percepção da iminência de sucesso e de grandes realizações também é uma sensação que todo brasileiro possui com relação a si próprio e ao país. Basta uma pequena fagulha para o fogo do otimismo se alastrar sem limites e nos convencermos que o país está pronto para dar um salto para o desenvolvimento ou para o primeiro mundo. Da mesma forma, basta uma pequena resistência para que se torne claro que não daremos esse salto e para cairmos em um pessimismo acachapante. Entretanto, logo em seguida nos entusiasmos novamente diante do menor indício de potência futura. E lá vamos nós novamente subindo a ladeira do otimismo sem controle e sem realismo. Essa oscilação foi denominada por Wisnik (2008, p. 249) de “pendulação imaginária e ciclotímica”. Nelson Rodrigues (1993, p. 52) chamou de “complexo de vira-latas” a nossa tendência para adotar uma postura de inferioridade voluntária – quando qualquer evento se mostra resistente diante de nós.

Retornando ao nosso ponto, podemos entender como a condenação de infrações de membros da elite sempre foi problemática na atuação do poder judiciário no Brasil. O poder econômico da elite potencializa aquela abertura para se obter uma versão favorável (e certamente bem remunerada) do sentido de eventos supostamente comprometedores. Uma condenação significaria a possibilidade de afirmar de maneira definitiva a culpa de alguém, portanto a indicação do sentido último de um evento, fechando assim todas as demais possibilidades semânticas. Ela envolveria apanhar o homem em uma versão definitiva, numa história fixa e comprometedora composta por fatos.

Observe como a sanção da culpa de maneira definitiva, a indicação de um responsável e a afirmação de uma única versão dos fatos como sendo a verdadeira, contradiz o exercício da potência semântica e, portanto, a perfeição do Hb. A ineficiência do poder judiciário no Brasil não é uma mera questão de má fé e de autoproteção social da elite. Ela se beneficia de disposições culturais muito mais básicas. Nesse caso, a riqueza material dos ricos apenas favorece a criação de versões não incriminadoras e que sejam capazes de inocentar os acusados. O poder econômico é somente um instrumento para que se obtenha maior êxito na produção dessas versões alternativas que ampliam a variabilidade semântica dos eventos. A riqueza da elite não é a causa da ineficiência do judiciário e sim nossa propensão a viver em um mundo cujos significados ainda estão para ser elaborados. Se o país é do futuro, como se poderia estabelecer responsabilidades definitivas?

Disso resulta a importância atribuída à figura do bacharel em direito no Brasil. Um advogado é, antes de tudo, um artista semântico capaz de reunir os eventos mais comprometedores e fornecer a eles uma aparência respeitável e digna. Ele é um presditiador semântico que transforma chumbo em ouro, um demiurgo de novos mundos em que apenas inocência e boa fé campeiam soltas pela vastidão das planícies.

É verdade que os mais pobres recebem condenações por crimes irrisórios e de maneira desequilibrada, quando comparadas às penas previstas para crimes de colarinho branco e de corrupção política. Mas essa constatação deixa de lado a questão central: a capacidade ou incapacidade de exercício da potência semântica no âmbito social. O principal prejuízo causado pela pobreza no Brasil é a incapacidade de se poder manusear o sentido da existência, de tal forma que os pobres terminam ficando à mercê das circunstâncias exteriores ou de versões negativas sobre si mesmos. A falta de recursos é essencialmente uma diminuição da capacidade de tirar vantagem das condições da vida. Tanto é assim, que quando se opera um processo de ascensão social e econômica, os indivíduos adotam esses mesmos padrões de comportamento já exibidos pelas elites.

É esse o motivo pelo qual valorizamos a malandragem. O malandro, mesmo em situações de mais extrema penúria material, consegue preservar a capacidade semântica e não se permite se tornar uma vítima das circunstâncias. Ele sempre *dá a volta por cima* e nunca se encontra efetivamente à mercê dos eventos, mas sempre sobre eles. Assim, um malandro, por ser pobre se mostra ainda mais habilidoso do que um rico porque tem de contornar a dificuldade extra de estar desprovido da riqueza que lhe fornece melhores condições semânticas.

Portanto, o que é decisivo com relação à pobreza no Brasil, aquilo de que se é privado pela carência de recursos financeiros, é a ausência do pleno exercício da capacidade semântica e, portanto, a diminuição das possibilidades de preservar a perfeição e felicidade. A pobreza só se configura em um problema da perspectiva do Hb quando ela reduz essa capacidade e não porque fere a dignidade material do homem.

Entretanto, como acabamos de perceber na figura do malandro, não há nada de definitivamente incompatível entre a carência de recursos materiais e a crença em sua própria perfeição. Seu heroísmo se torna especialmente perceptível justamente porque

ele se torna safo em meio à escassez. A pobreza pode se mostrar perfeitamente bem integrada aos valores fundamentais do Hb sem entrar em contradição com eles. Nesse sentido específico, ela não se constitui como um problema por si mesmo. Ela torna-se uma desvantagem apenas quando reduz o acesso aos recursos semânticos e, portanto, ao pleno desempenho da potência sobre o significado. Mas isso sempre pode ser atribuído à própria ausência de talentos individuais, típicos da malandragem.

As protelações, o jogo de cena, e a criação de versões alternativas são recursos típicos do funcionamento de um sistema judiciário que não possui vocação cultural para culpabilizar por meio da afirmação de um sentido exclusivo e definitivo. Na cena pública brasileira raramente alguém reconhece explicitamente sua responsabilidade por atos condenáveis. O procedimento padrão é diluí-la, tornar evidente que outros, de preferência muitos outros, são igualmente responsáveis pelo que ocorreu. Na recente estratégia de defesa dos policiais acusados pelo massacre do Carandiru, o argumento principal de defesa foi que não era possível indicar que preso havia sido assassinado por que policial. Isto é, que o fato de terem sido assassinados mais de 40 presos (o julgamento foi restrito a esse número por questões técnicas) não era muito significativo. Somente uma relação causal bem definida entre um assassinado e seu respectivo assassino poderia ser aceita como prova cabal de culpa. Como esse rigor causal era impossível de ser estabelecido, essa linha de ação foi adotada pela defesa dos acusados – embora sem sucesso.

O que se oculta no uso dessas estratégias é que o estabelecimento de um sentido exclusivo jamais é possível por força das próprias características fatuais que estão em questão. Ou seja, da perspectiva do Hb não são os fatos que se impõe sobre os indivíduos. Assim, só haverá responsabilização definitiva quando um acusado assumir sua culpa e desistir do exercício semântico de construir um sentido que lhe seja favorável. Isto é, só haverá estabelecimento cabal de culpa sob a forma do suicídio semântico: quando o

indivíduo desistir de recuar para um horizonte de segurança e se entregar a um significado já estabelecido. Assim, faz todo sentido que, hipoteticamente colocado diante das mais fragorosas evidências fotográficas e materiais de sua própria infidelidade conjugal, um indivíduo possa sempre afirmar: "- Eu nego! Eu nego!". Essa é a reação esperada - ou ela ou o suicídio semântico de reconhecer sua culpa.

Isso implica em reconhecer que não há eventos definitivamente sedimentados na vida do Hb - não há fatos. Entre nós, ninguém pode ser reconhecidamente tachado de corrupto, incompetente ou inábil. Também ninguém pode ser honesto, competente ou hábil de maneira definitiva. Todo o sentido estabelecido pode ser alterado em função de potenciais evidências futuras que ainda não foram devidamente esclarecidas.

A própria realidade, incluindo-se a dimensão do passado, encontra-se em estado de indeterminação quando vistos dessa perspectiva. Por isso se observa que, por exemplo, ainda em 2011 se tentava descobrir se era o Flamengo ou o São Paulo o primeiro pentacampeão brasileiro de futebol e que teria direito à *Taça das Bolinhas* oferecida pela Confederação Brasileira de Futebol. Essa indefinição existia em função de uma disputa hermenêutica sobre o efetivo sentido de campeonatos conquistados anteriormente. Se o próprio sentido do passado ainda está em discussão, não se consolida uma base objetiva a partir da qual as coisas possam ser apreciadas de maneira independente ou a partir da qual se possa obter o início de uma narrativa. Tudo oscila e gira de maneira indeterminada e disponível em torno da individualidade e sua capacidade semântica.

Pelo mesmo motivo, o Brasil é um país de litigantes. Gabriel Soares já indicava em 1587 a presença desse caráter litigioso presente em relação à posse da terra. Entre várias referências ao assunto, ele afirma que "Esta Petinga é uma ribeira assim chamada, onde se pode fazer um formoso engenho de água, o que se não faz por haver contenda sobre a dita ribeira" (s. d.; p. 150). Não havendo

um significado específico já reconhecido socialmente, todos são igualmente convidados a criar um novo, de tal forma que possam dele tirar algum proveito. As disputas judiciais no Brasil são, portanto, disputas ontológicas sobre as quais nos lançamos vorazmente para resolver qualquer tipo de diferença de opiniões. Incapazes de chegarmos a acordos comuns, derivados de nossas crenças coletivas e dignas de respeito mútuo, apelamos para a autoridade dos tribunais – embora saibamos que eles não estão isentos dos jogos de interesse individual.

Se não há culpa definitiva, também não há mérito, porque esse também implica na afirmação de um estado definitivo de coisas. A resistência à meritocracia autêntica está dispersa pela nossa mentalidade, mesmo naqueles setores da vida em que ela pareceria uma virtude sobre qualquer suspeita. No meio acadêmico, por exemplo, o termo *meritocracia* é geralmente compreendido como algo depreciativo, como um processo de precarização das relações de trabalho ou como um mecanismo de opressão dos trabalhadores intelectuais.

Na verdade, o que se expressa com essa indisposição com relação à noção de mérito é a percepção da possibilidade ameaçadora de que um valor objetivo venha a se impor como norma aos indivíduos. Da perspectiva do Hb é mais conveniente que cada indivíduo se dedique a uma atividade segundo seus próprios padrões unilaterais e interessados e que cada um seja rei no seu próprio domínio. A resistência aqui é à possibilidade de que venha a se impor ao trabalho uma regra comum, um padrão de excelência, algo que venha a habitar o reino superior, desalojando o indivíduo soberano de sua posição confortável de senhor absoluto do mundo. Nesse sentido, a movimentação dos adeptos da língua franca do meio acadêmico brasileiro, o marxismo residual, alia suas forças à base antropológica do Hb e à afirmação de que este é um ser perfeito, no estado em que se encontra. Seu mérito é ser como é.

Há mesmo certo prazer mórbido entre nós quando presenciamos revelações que fazem com que se altere

profundamente o significado que atribuíamos a um personagem importante ou que possuía algum reconhecimento público já sedimentado. Isso parece referendar a nossa necessidade permanente de desconfiança social.

Essas revelações parecem demonstrar, preferencialmente de maneira sensacionalista, que ninguém faz mais do que tentar fazer valer seus interesses privados, de que ninguém possui nenhuma ligação com valores superiores e de que todos nós fazemos parte da mesma condição individualista e manipuladora do significado. Esse prazer mórbido é uma decorrência de que, por meio da revelação do interesse ou da particularidade antes ocultos, nos desobrigamos da necessidade de nos vincularmos a qualquer coisa de universal e objetivo. Quando se revela que as ações supostamente elevadas de uma figura pública foram realizadas com um espírito individualista, sentimos prazer pela confirmação de que não há mesmo ninguém desapegado e que nosso ritmo de vida *brasiliensis* está essencialmente correto. Trata-se do prazer confirmador de que, afinal e contra todas as falsas aparências de desengajamento, nós, os indivíduos, tínhamos razão para manter nossas suspeitas e nossa desconfiança.

A própria história do país não se constitui de fatos e sim de versões que flutuam, na medida em que elas são a expressão de interesses que estão permanentemente tentando obter domínio e garantir espaço semântico para si. Assim parece que possuímos uma disposição permanente e prazerosa para assimilar essas reviravoltas de sentido, porque elas também reafirmam a necessidade de estarmos de prontidão e não confiarmos em significados definitivos. A persistência prolongada de uma avaliação positiva de uma figura pública entre nós, o reconhecimento coletivo consistente e durável é algo raríssimo por aqui. O consenso sobre o mérito de alguém ou de algo inexistente no modo de vida *brasiliensis*. Preferimos sempre aquilo que nos parece ser a revelação da humanidade por trás de uma máscara: o interesse individual.

Constituímos uma espécie de cultura da imolação que tem prazer em elevar e rebaixar valores e talentos. Isso ocorre porque essas alterações confirmam que nós somos as autênticas potências do significado e que não é o próprio mérito ou a própria desgraça que se impõem sobre nós. A destruição de uma reputação ou o rebaixamento de uma figura importante ao nível comum referenda nossa libertação diante da objetividade e do conseqüente constrangimento gerado por ela. Essa imolação constante do suposto valor superior na pira da vaidade e do interesse nos liberta do compromisso com aquilo que poderia nos constranger e interferir no nosso prazer festivo e comemorativo de todos os dias. Dessa maneira, essa queima permanente de tudo que se eleva nos protege do contágio com toda imperfeição e blinda nosso ser do contato com um mundo corrompido.

Política e Amor

Vimos que a cena completa do jogo do exercício do poder no Brasil é ocupada pela lógica em que predomina o interesse individual. Na verdade, a cena total consiste em um processo de ampliação de simpatias, de alargamento dos vínculos afetivos entre os indivíduos, de tal forma que se produza uma aceitação dilatada de algum interesse particular. Observe que o fato de que se trata sempre de um interesse particular hipostasiado como interesse público irá alimentar aquela disposição crítica e indignada - empenhada em desvelar a verdadeira natureza interessada das relações de poder.

Assim, se produz uma espécie de oscilação que vai do processo de elevação do interesse individual a uma plataforma privilegiada, em que ele é chancelado por muitos, até o processo contrário de desmascaramento desse interesse particular que se fez passar por interesse público. A saída para essa oscilação repetitiva seria a instauração de um autêntico interesse público, mas ele não pode existir nesse ambiente sem entrar em contradição com os valores básicos do Hb. Por isso a oscilação persevera ao longo do tempo, por meio de subidas e descidas inevitáveis que se apresentam como esperança renovada e desilusão reestabelecida com relação a um novo governante.

Mesmo em um *regime político* democrático em que as regras do jogo deveriam beneficiar o reconhecimento do interesse público como uma instância superior de valor, há o predomínio dessa lógica lateral do interesse privado em função de seu enraizamento

antropológico. Assim, os indivíduos se envolvem no âmbito político institucional com o objetivo de promover a expansão do seu interesse privado. Isso pode ser condenável de um ponto de vista moderno, mas certamente está de pleno acordo com a lógica da sociabilidade através da expansão personalista do prestígio e do carisma.

Ser prestigiado consiste em receber uma dose extra de reconhecimento e de atenção por parte de um líder poderoso ou de pessoas dotadas de grande significação social – ou de *status*. Ter prestígio é ser capaz de estar próximo de outros indivíduos importantes e ter seu interesse reconhecido por eles. Ser prestigiado significa ter muitos amigos e obter sucesso em expandir-se em um círculo social mais amplo que favorece a obtenção de vantagens na distribuição da riqueza social. Uma amizade estendida é a forma mais adequada de realização do prestígio.

O compadrio é a instituição social responsável por assegurar a manutenção do prestígio conquistado no meio social. Ela chega “às vezes a entrelaçar um número bem maior de membros através do parentesco pelo coração do que pelo do sangue” (ARAÚJO, 1973, p. 21) consolidando a expansão lateral dos elos sociais. Na prática, trata-se de que a família e sua lógica particularista e afetiva se ampliem além dos limites estabelecidos pelo parentesco natural. Ele é a expressão do que Ribeiro chamou de “cunhadismo”, ou seja, uma modalidade daquele “velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade” (1995, p. 81) e que transforma a reciprocidade individual em “um atributo fundamental do poder” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 374) exercido no Brasil.

Quando essa expansão se apropria de alguma esfera do poder político institucional cria-se a situação típica em que “O govêrno, [...], é considerado como propriedade particular, e a sua finalidade é a de distribuir cargos públicos a parentes, filhos, genros, afilhados e protegidos” (COIMBRA, 1971, p. 243). Não se trata, propriamente, de privatização do que é público ou da

“invasão do público pelo privado, do Estado pela família”, como pretende Buarque de Holanda (1984, p. 50), mas de extensão do particularismo a regiões de poder sempre mais vastas.

Não ocorre uma invasão do âmbito público pelo privado porque não há no Brasil um interesse público sedimentado, que viria a ser a vítima dessa expansão ilegítima. A lógica predominante do particularismo não possibilita nenhuma fresta para a existência autônoma de uma instância pública e de um interesse coletivo independente. Como este último não possui vigência prática, não faz sentido falar em *privatização* ou em *invasão* do público pelo privado.

Essa compreensão demonstra que, em geral, pensamos o Brasil a partir do pressuposto moderno de que o interesse público é superior e *deveria* ser respeitado por sua própria natureza. Como essa situação jamais se apresentou na história do Brasil, nosso discurso envereda pela senda dos suspiros saudosos dirigidos a uma modernidade fantasma que nunca instituímos plenamente. São as saudades com relação ao que nunca fomos, às quais se apegam os críticos de matriz moderna.

Vimos que a família na sua forma estendida desempenha um papel fundamental na sociabilidade brasileira. Com efeito, a unidade básica e emocional da sociedade brasileira é a família. Freyre (1986, p. 56) afirma que

A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política.

Esse arranjo social, que tem na base a família como unidade fundamental, constitui o que se denominou de nossas “tendências comunitárias” (ROMERO, 1979, p. 191). Tais tendências obviamente não exprimem nenhum espírito de coesão social e sim um espírito particularista de uma facção voltada sobre si mesmo,

para o interior das unidades familiares – expandidas além das fronteiras biológicas através da prática do compadrio e do prestígio.

A compreensão tipicamente moderna dessas tendências não pode ir além do suspiro pelo que nunca fomos. Porém, é necessário dar um passo adiante – como tenho tentado evidenciar aqui. Assim, ao nos livrarmos desse típico preconceito intelectual moderno, podemos entender que tais tendências de se buscar a socialização por meio da expansão do regime familiar impedem, por exemplo, que se estabeleça uma luta geral pelo poder no âmbito individual. A expansão familiar e comunitária cria núcleos de poder que, embora se exercendo dentro de uma perspectiva sempre particularista, impede que se imprima uma lógica de vale-tudo no âmbito social. Ela cria barreiras de condensação do poder que precisam ser respeitadas por qualquer um que se mova nesse ambiente e, dessa forma, impede que a força pura seja exercida nesse meio sem nenhum tipo de restrição.

É evidente que isso faz sentido em uma sociedade cuja experiência histórica mais marcante é a da fragmentação política. Vivemos essa experiência de fragmentação com tal intensidade que se tornou difícil, por longos períodos históricos, o desenvolvimento de um sentimento de si como *uma* sociedade. Oliveira Vianna (1938) se ocupou da descrição do penoso processo de unificação do Brasil a partir da base extremamente fragmentária propiciada pelos elementos geográficos dispersos e pelas intenções exclusivamente fiscais da Metrópole colonizadora. A tentativa de consolidação da unidade nacional a partir desse estado dispersivo certamente marcou uma grande parte de nossa experiência histórica e não podemos perdê-lo de vista sob pena de tornarmo-nos saudosistas de uma modernidade que nunca tivemos.

Observe que ainda hoje se luta contra o fracionamento do poder político provocado pelo domínio do crime, do tráfico e das milícias em várias regiões do país. A existência de uma favela

afirma a existência paralela de faixas distintas e seccionadas do exercício do poder dentro de nossa sociedade. Ela torna evidente uma forma de organização social que recupera ou faz perseverar a experiência histórica da fragmentação das capitâneas hereditárias, dos dois governos gerais da colônia, das vastas regiões não plenamente integradas ao país, das comunidades indígenas ou quilombolas que criavam zonas nas quais o poder não podia se exercer plenamente e de maneira unitária. Esse princípio geral da fragmentação política pode ser encontrado ainda hoje em músicas que descrevem o cotidiano das favelas cariocas. Em *Acordo de Malandro*, Bezerra da Silva (s.d., p. 1) propõe a seguinte divisão:

Você manda lá embaixo
Aqui em cima quem manda sou eu
Eu não piso em seu terreno
Nem você pisa no meu

Sugiro que seja mais pertinente pensarmos nessas várias manifestações de particularismo da sociedade brasileira como uma forma possível de enfrentar a extrema fragmentação política do que como um índice de nossa carência de modernidade. Isto é, podemos compreender que as facções familiares e comunitárias tenham evitado o esfacelamento da sociedade em unidades individuais ou em uma luta aberta de todos contra todos. Se se trata de uma facção não é, certamente, a menor facção possível.

A prática da conciliação, da amizade universalizada para o maior número possível, a expansão do calor da intimidade individual para o ambiente social consiste na síntese da sociabilidade *brasiliensis*. Um homem público brasileiro deve ser simpático e amigável antes de qualquer coisa. Nem competência profissional, nem habilidade, nem correção moral valem tanto quanto o uso intensivo das relações pessoais de amizade no manejo social. Trata-se de uma forma peculiar de moralidade sem compromisso com valores superiores – ou melhor, de uma

moralidade cujos únicos compromissos são aqueles típicos da própria amizade, isto é, os compromissos com as pessoas. Claro que, por não envolverem uma compulsão absoluta, as relações de amizade também podem se alterar ao longo do tempo, de acordo com todo tipo de conveniência individual.

Não faz sentido aqui a exigência de integridade ou de coesão entre princípios e ações, típicas dos procedimentos teleológicos. A proximidade no trato com os outros é uma virtude que não envolve a disposição para o compromisso fixo, senão de maneira muito remota e a depender de cada situação – na mesma proporção em que durarem as relações de amizade e seus benefícios puderem ser usufruídos. A atividade política governamental resultante desse ambiente de expansão da amizade é aquela que "estuda, discute, protela, e volve a estudar, a discutir, a protelar infindos projectos interrados em incommensuravel papelada" (TAVARES BASTOS, 1997, p. 329). Isso enquanto se avalia o impacto de eventuais medidas no sistema geral de acordos pessoais já estabelecidos. Como sempre há a possibilidade de que ações concretas gerem descontentes ou façam os benefícios resultantes tenderem mais para um dos lados envolvidos do que para o outro, o recomendável é não se mexer. É a imobilidade que permite o equilíbrio muito sutil entre o maior número de interessados, de tal forma que as ações pareçam ser produzidas pela própria força das coisas e não pela intenção do governante. Acontecendo de maneira espontânea e pela força dos próprios eventos nenhum interesse estará sendo ferido.

É claro que a intimidade não pode se expandir para a totalidade da sociedade, de tal forma que todos seja incorporados a um mesmo grupo de amigos. A intimidade possui uma limitação material mais ou menos tangível. Embora o populismo político tente realizar o propósito da universalização da afetividade, tudo indica que essa não passa de uma miragem que não pode se concretizar e perseverar por longo tempo. Tais relações de proximidade exigem reciprocidade para se perpetuarem, o que as

torna extremamente precárias, principalmente quando se expandem para a totalidade da sociedade.

Essa limitação na possibilidade de consolidação da intimidade social resulta em um ordenamento social altamente instável na medida em que um grupo de interesse e influência “se forma e se desorganiza [...] cresce e desaparece. No intervalo de alguns meses, sua composição, seus membros e sua distribuição tornam-se eventualmente desconhecidos” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 364). A sociedade encontra-se sempre em um alto estado de volatilidade que pode ser observada ainda hoje mesmo nas composições eleitorais entre os partidos políticos brasileiros. É frequente que alianças regionais se estabelecem desconsiderando qualquer lógica permanente ou válida para todo o país. É pouco provável que, ainda hoje, uma reforma política que vise disciplinar os partidos em torno de princípios inflexíveis possa ter algum êxito prático. Uma reforma desse tipo se choca com a flexibilidade e a oscilação da sociedade brasileira.

Vimos que a família é a unidade ética elementar e definitiva da moralidade da proximidade. Não a família atual pouco numerosa e muito circunscrita, mas a família patriarcal também composta por agregados – parentes distantes ou não – que fazem parte do círculo mais amplo do prestígio. Caso a intimidade se amplie muito além do pequeno grupo, ela tende a perder sua efetividade e a capacidade de assegurar privilégios, de tal forma que termina nada mais significando nas suas extremidades. Caso se limite em excesso, ela também perde sua eficácia social por impedir a expansão da família além de sua própria condição biológica básica. As relações de intimidade requerem que se estabeleça um tratamento efetivamente diferenciado entre os indivíduos que estão incluídos nele. Isso delimita a composição de um pequeno grupo de favorecidos nas relações sociais. Sem isso, a intimidade e a amizade se diluem e perdem a eficácia social.

As relações de amizade, ao contrário de relações compulsivas de respeito moral, são baseadas na reciprocidade prática e sem

essa última elas não se sustentam. A expansão da família para além de sua esfera *natural* implica também na ampliação dos benefícios que ela não poderia obter sozinha. As relações éticas da proximidade se concretizam sob a forma de favores realizados entre os indivíduos que compõem esse pequeno grupo íntimo.

Uma das poucas coisas duradouras no modo de vida do Hb é justamente essa capacidade de ser considerado pelos demais, de ter vínculos de amizade que lhe permite ser diferenciado da multidão e elevar-se sobre ela. Uma amizade expandida por vários extratos sociais é uma forma de obter segurança em um mundo oscilante. Para o brasileiro, a amizade é a forma de reconhecimento social por excelência. Ela é considerada como mais importante que a própria riqueza material, porque pode garantir estabilidade em um mundo em permanente estado de mudança. Nesse ambiente, a amizade é muito superior ao amor. Este último parece ser, ao contrário, uma fonte constante de tormento para o brasileiro.

Amar envolve uma aceitação plena do outro e o estabelecimento de uma comunidade ética, de tal forma que os dois deixem de se representar como essencialmente distintos. Em certo sentido, o amor envolve um movimento difícil, porque implica no reconhecimento de que uma vida a dois é substancialmente diferente de uma vida calcada na individualidade. Dessa perspectiva, o amor parece colocar em cheque a estrutura da vida *brasiliensis*, na medida em que solapa a base antropológica da individualidade e do interesse próprio. Para amar é necessário reconhecer que há algo maior que o interesse do indivíduo: a dimensão ética da união com aquele que se ama. Assim, o amor é a afirmação de um interesse superior ao do indivíduo.

Mas como amar se o outro possui um interesse centrado na sua individualidade – provavelmente da mesma dimensão do seu próprio – e se não há como saber se ele está envolvido na relação amorosa da mesma forma? Como entregar-se ao amor sem que isso se constitua como uma rendição a princípios superiores e, portanto, como a afirmação da própria carência e incompletude?

Certamente não há como fazer isso, porque não há amor que não envolva justamente nessa reverência a algo superior que é o objeto amado ou a própria relação amorosa (PLATÃO, 1993).

A tentativa de se equilibrar entre a necessidade de se deixar subjugar, condição essencial do amor, e a desconfiança permanente, própria do modo de vida do Hb, encontra-se expressa em vários sambas de Noel Rosa (JUBRAN, 2000):

Olha, escuta, meu bem
É com você que eu estou falando, neném:
Esse negócio de amor não convém,
Gosto de você, mas não é muito...Muito!
(Gosto, Mas não é Muito)

É melhor viver sozinho
Sem dinheiro, sem carinho,
Com sossego e liberdade.
(Só pra Contrariar)

Quando no reino da intriga
Surge uma briga
Por um motivo qualquer,
Se alguém vai pro cemitério
É porque levou a sério
As palavras da mulher.
(Mentiras de Mulher)

A mulher mente brincando
E às vezes brinca mentindo
Quando ri está chorando
E quando chora está sorrindo.
(Nuvem que Passou)

A mulher – ou o outro - adquire a feição de uma esfinge opaca que sempre pode estar mentindo. Essa suspeita não é produzida a partir de uma inferência com base no comportamento de quem se ama e sim a partir das próprias disposições interiores do Hb. Ele não pode se entregar completamente ao amor, porque

isso implicaria em deixar de ser o homem imediatamente livre que é e passar a se subordinar a algo superior. Daí que a relação amorosa *brasiliensis* não envolve uma entrega completa, um salto para um patamar diferente de valores que escapam da lógica predominante do interesse individual. A perseverança no particularismo impede que se consolide aquela dimensão superior requerida pelo amor autêntico. Nesse conflito, será a suspeita generalizada da sociabilidade do Hb que golpeará permanentemente o amor.

Eu não descanso um momento
Por pensar que o teu amor é só fingimento
(Não faz, Amor)

A mulher vive mudando
De ideia e de ação
E o homem vai penando
Sem mudar de opinião
(Uma Jura que Fiz)

O tormento presente na relação amorosa, essa suspeita constante com relação ao comportamento de quem se ama, termina propiciando uma postura defensiva que Noel identificará com a figura do malandro: aquele que toma a dianteira e não se deixa ser enganado pelo outro, porque engana antes. Isto significa que o desenlace do nó górdio postulado pela relação amorosa no ambiente *brasiliensis* é resolvido pela eliminação daquilo que faz dele uma relação de caráter não personalista.

O amor deve ser experimentado sem que se inclua nessa relação o caráter compulsório da entrega ao outro, do abandono de si mesmo e, portanto, de adoção efetiva de um valor moral superior. Nesse sentido, o que seria típico do brasileiro seria sua disposição de não se deixar apanhar pelo sentimento do amor autêntico. Ele finge que ama, porque o amor não pode ser vivido

pelo Hb senão como um fingimento, como um efeito da vida cênica.

Escola do malandro
 É fingir que sabe amar
 (Escola de Malandro)

Assim, o brasileiro ama como se não amasse. Ele ama enquanto desconfia da fidelidade. Dessa perspectiva, quando o homem se deixa levar pela força do amor autêntico, ele se converte em um tolo que se entrega inadvertidamente ao outro e se subordina a valores permanentes. Mas o malandro brasileiro não experimenta o amor com essa disposição ingênua. Para ele, o amor é uma encenação defensiva do interesse individual.

O amor é, para quem nele acredita e a ele se entrega, uma expressão de ingenuidade e de tolice. E, para quem não crê nele, o amor é um fingimento que não atinge a interioridade do próprio indivíduo. Nessa contínua oscilação entre crença e descrença vive o amor do brasileiro. Aqui se ama, ora como um gesto de ingenuidade, ora como um gesto de hipocrisia. O amor permite separar o ingênuo do malandro, o crente do cético, mas não fornece um ponto de equilíbrio duradouro em que se possa viver amando e sem fingimento.

O político brasileiro é uma espécie de malandro, na medida em que ele também não se entrega, de maneira autêntica, ao interesse público. Suas atividades não revelam, portanto, compromisso com valores superiores. Ele "protela, procrastina, transfere, demora, adia, prorroga (...) esperando ninguém sabe o quê" (COARACY, apud FAORO, 1975, p. 693). Para não se chocar com interesses diversos dos seus, para não entrar em conflito, o político *brasiliensis* precisa ser habilidoso, de tal forma que possa fazer política sem afirmar princípios ou compromissos definitivos.

Não é ocasional que circule entre nós a afirmação de que a *política é a arte do possível*. O que é especialmente atrativo nessa

frase é que o significado de *possível* não foi ainda definido. Isso permite que se faça política sem pressionar o estado atual do mundo e a situação real do país, sem confrontos e sem atritos com qualquer circunstância social. Não se trata de que a atividade política tenha substituído o combate violento pelo debate e pela negociação. Trata-se de que a atividade política no Brasil é conduzida com o espírito de se evitar o debate e a negociação autênticos. Porque, nesse último caso, sempre haverá descontentes e contentes, sempre haverá quem esteja de acordo ou em desacordo, sempre haverá situação e oposição.

Em certo sentido, fazer política no Brasil significa conseguir governar sem afirmar nenhum princípio ou não dar às ações um sentido e uma intenção precisos – ou modernos. Ainda hoje, a diplomacia brasileira entende que não deve dizer ao governo de outro país como se deve conduzi-lo, mesmo diante de infrações claras aos direitos humanos e de uso indiscriminado da violência contra a sua própria população. Parece que nenhuma palavra de crítica ou de condenação a qualquer outro país jamais sairá da boca de nossos diplomatas de carreira, não importa o quão desumano um outro governo possa ter sido. Se o meio diplomático já é sutil em todo o mundo, quase que por definição, no Brasil ele é vegetal.

Getúlio Vargas foi um exemplar especial de político habilidoso. Ele acendia “Uma vela em cada altar, até que os acontecimentos se encarreguem de situar o perfil da situação.” (FAORO, 1975, p. 701). Assim, o que predomina nesse tipo de atividade política *realista* em termos *brasiliensis* é o "exercício vegetativo do poder" (idem, p. 702) e não um plano de governo ou um projeto para sanar os problemas do país.

A falta de reconhecimento e consciência dos problemas nacionais não é uma carência da política institucional, como Torres (1978) parece ter compreendido. Ela é, ao contrário, uma característica específica do modo de se fazer política no Brasil. Saliente: não se trata carência de consciência, e sim de nossa especificidade, de uma disposição para não afirmar a validade

superior de um ponto de vista e, assim, desequilibrar a balança dos interesses individuais. Trata-se da dificuldade de se fazer política em um mundo perfeito.

Bastide (1971, p. 32) afirma que a Independência do Brasil foi realizada com esse mesmo tipo de atitude protelatória, pois D. Pedro I teria apenas “tomado a frente do movimento que se esboçava”. Nesse ambiente, a atividade política termina se identificando com a arte de não se comprometer, com a manutenção de um equilíbrio permanente entre forças que não devem, de preferência, gerar nenhuma tendência predominante, porque isso sempre produz desequilíbrio e descontentamento. Por isso, ela ocorre preferencialmente no âmbito verbal e retórico da ineficácia, sem gerar consequências práticas que viriam a afirmar e negar algo. Ela é sempre uma espécie de apaziguamento do espírito das diferenças, uma lixa sobre arestas agudas, e o predomínio da máxima polidez nas relações. Nós, os brasileiros, somos todos uns diplomatas natos.

A boa educação significa, nesse contexto, que se fala sem nada dizer, se age sem nada afirmar, se respira devagar para não perturbar a atmosfera circundante. A boa educação, na política ou fora dela, é um comportamento em que as alterações, quando ocorrem, devem ser imperceptíveis para os envolvidos. Elas são lentas, *naturais*, e ninguém deve se sentir deslocado de sua posição original em função de sua ocorrência. O importante nas boas maneiras é que ninguém se sinta prejudicado ou veja nisso uma perda para seu interesse individual. Essa polidez no trato social reforça aquele princípio da moralidade *brasiliensis* de sempre agir retirando o máximo de cada situação, sem torcê-la ou deformá-la, deixando com que as coisas se resolvam pela passagem do tempo e que os conflitos sejam dirimidos pela própria força das circunstâncias.

Um autêntico político brasileiro é aquele que, identificadas as tendências em curso na sociedade, pula diante delas e toma a posição de liderança, sem que isso envolva postular ideias ou agir

de maneira contundente. Quer dizer, ele toma a frente de um processo que ocorreria sem ele, pega a corrente e flutua nela, como se fosse ele o agente que a produziu ou como se estivesse plenamente identificado com ela. Ele está no meio de nós como se não estivesse. A atividade política e o amor também são dimensões de nossa vida cênica.

A Violência

De certa forma no ambiente brasileiro tudo é possível, porque não há impedimentos definitivos ou princípios compulsoriamente impositivos, seja de origem externa ou interna, que se imponham sobre os indivíduos. Assim, uma instituição *brasiliensis* não está obrigada a determinado padrão específico de atividades, apenas porque ela foi intentada originalmente com tal propósito particular. A intencionalidade institucional não vale de maneira decisiva no âmbito prático e este último pode, inclusive, tomar um rumo muito diverso daquele que foi previsto inicialmente.

Essa situação é derivada da perspectiva não histórica das instituições brasileiras. Isto é, do fato de que uma instituição não consiste em uma realização gradativa de um objetivo que viria a determinar sua identidade. Como a vida não é experimentada como um processo marcadamente identitário, as instituições não se consolidam ao longo do tempo nem adquirem funcionalidade plena no sentido de tornarem prático um princípio fundante. Tavares Bastos se refere ao caráter provisório das instituições brasileiras: “esse expediente dos governos que não teem fé nos seus destinos, vai perpetuando o adiamento de graves questões” 1997, (p. 162). Daí se segue o predomínio da “indiferença” e do “desleixo” (idem, p. 320) no funcionamento dessas instituições. Essa falta de fé indica claramente a ausência de perseverança na consecução de uma função particular, a afirmação de uma identidade específica ao longo do tempo.

Essa possibilidade permanentemente em aberto que constitui a identidade significa que um novo sentido pode ser dado, mesmo para uma instituição que, por definição deveria incorporar uma linha de ação bem definida pela sua intenção originária. Assim, no Brasil sabemos que as instituições podem agir ao sabor das circunstâncias e mesmo fora do escopo para a qual foram criadas. E é justamente por isso que elas não funcionam – ou *não funcionam bem assim* – que elas não cumprem seu intento original. Elas não se subordinam à sua própria intencionalidade interior e, dessa forma, negam que esta última esteja revestida de um valor superior ou de alguma autoridade que se imponha sobre a própria vida institucional efetiva. Também as instituições tentam ser livres do constrangimento exercido pela própria definição de sua função social para se manterem em liberdade e regidas por uma inconsistência essencial. A disfuncionalidade e a oscilação das instituições brasileiras impedem que sua dimensão prática seja regulada por uma identidade teleológica.

Seguindo o mesmo padrão, ninguém se espanta muito quando um indivíduo age de maneira socialmente inesperada, porque os padrões de comportamento não estão fixados de maneira definitiva. O ambiente brasileiro não requer que ele assuma, como lhe sendo próprio, um conjunto de ações determinadas, uma disciplina comportamental evidente no plano prático. Normas de comportamentos sociais, quando são formuladas, simplesmente não adquirem validade prática. A obtenção de padrões fixos de produtividade e rendimento no trabalho, por exemplo, são dificilmente implementados em função do predomínio do interesse variável de cada indivíduo, típico do Hb. Por isso, parece mais prudente simplesmente adotar a máxima segundo a qual no Brasil *não é bem assim que as coisas funcionam*. Guiando nossas ações por esse princípio, nos mostramos mais adaptados ao ambiente externo.

Observamos que, no cotidiano, tanto as instituições como os indivíduos exibem esse grau elevado de inconsistência consigo mesmos. Isso significa que um elemento isolado não estabelece e

nem implica necessariamente consequências em outras dimensões da vida, ele não se expande para fora de si mesmo e domina uma instância da qual se apropria por força de sua lógica interior. Em geral, esse elemento não desenvolve um grau considerável de predomínio sobre si mesmo, ele não subordina ou coloniza outras dimensões existenciais.

Isso torna compreensível que no Brasil uma instituição criada com o objetivo de conter os comportamentos violentos na sociedade, como a polícia, não exiba esse compromisso no conjunto de suas atividades práticas diárias. Em uma situação moderna, há a necessidade imperativa de que se opere um ajuste interno de uma instituição, desde sua criação e planejamento até seu funcionamento. Na nossa situação, a regra é justamente a inconsistência e há enormes dificuldades em fazer com que a intenção institucional adquira validade prática, justamente porque isso exigiria a subordinação da vida institucional aos seus próprios princípios.

Assim, a polícia não realiza sua função básica e, inclusive, piora as estatísticas sobre a violência, na medida em que exhibe um comportamento inconsistente com sua intencionalidade original. É por isso que os dirigentes das instituições brasileiras, mesmo quando bem intencionados, não conseguem estabelecer a validade plena e prática de princípios institucionais entre seus próprios subordinados. Eles raramente conseguem estabelecer algum grau de organicidade moderna para as nossas instituições. A regra é que as instituições escorreguem pelos dedos dos próprios dirigentes e terminem se mostrando muito diferentes daquilo que elas deveriam ser – quando consideramos sua intencionalidade original e não algum valor externo a elas. Não são raras as ocasiões em que prefeitos de pequenos municípios se declarem incapazes de organizar de maneira decente os serviços públicos locais em função da insubordinação constante de funcionários concursados.

Outro exemplo clássico dessa situação foi a maneira anárquica de participação do Exército Brasileiro no golpe militar de 1964 e na própria condução do governo até o retorno das eleições diretas. O

próprio golpe militar foi um gesto de rebelião, dentro do corpo do exército, promovido unilateralmente pela unidade de Juiz de Fora que desabou sobre o Rio de Janeiro sem que houvesse recebido qualquer comando vindo do centro das operações golpistas. Assim, o golpe militar foi desencadeado por um gesto particular de indisciplina. Somente mais tarde, no governo do ex-presidente Ernesto Geisel, foi possível estabelecer um padrão mínimo de respeito pela hierarquia militar dentro do próprio exército brasileiro (GASPARI, 2002).

Outro exemplo de inconsistência institucional, típica da vida brasileira, é fornecido pelas universidades públicas federais. De maneira geral, elas não propiciam acesso ao ensino superior baseado no mérito porque andam a reboque dos interesses corporativos de uma pequena parte da sociedade. De maneira mais específica, elas funcionam mal porque não conseguem manter os estudantes nos cursos em que eles ingressaram, nem conseguem fornecer o número de vagas que seria proporcionalmente adequado ao número de professores. E, quando o sistema de ensino superior funciona de maneira adequada, são os estudantes que decidem trocar de curso ou, finalmente, exercer uma profissão em uma atividade para a qual não foram preparados pelas universidades. Há uma falta sistemática de aderência em que tanto as instituições como os indivíduos operam em atividades para as quais não houve preparo adequado e em que se apresenta algum tipo de desnível entre o projeto e a execução, entre a intenção e a ação.

Aparentemente somos dotados de uma espécie de espírito profundamente anticolonial. É esse espírito que impede que um princípio se alargue sobre outras dimensões da vida, se torne prático e contamine o restante da existência. Ele torna inviável que algo se espalhe sobre uma vasta superfície e a torne uniforme, que ela seja colorida pelo mesmo tom e se converta em uma dimensão relativamente homogênea e constante. Esse espírito anticolonial implica que cada extrato particular tenha independência e que a vida pareça uma coleção de fragmentos sem unidade, uma temporalidade

interrompida, uma promessa nunca concretizada, um espaço cheio de interstícios – cada um guiado pela sua própria lógica, vivendo segundo parâmetros próprios, que nunca se efetivam plenamente nem se tornam hegemônicos sobre um contexto amplo.

Denomino esse espírito de anticolonial porque se trata de inviabilizar qualquer tipo de domínio homogêneo sobre uma diversidade de elementos. Trata-se de uma resistência a dar para qualquer coisa uma feição de acabamento, dotar algo de um aspecto geral que expresse uma intencionalidade única e exclusiva e se subordinar a valores considerados como superiores. Ao dar um passeio pelo Bairro de Laranjeiras na capital do Império em 1865, os Agassiz (2000, p. 71) falam de um “pitoresco desmantelo. Tudo [...] pareceu estar caindo em ruínas, não sem revestir, em seu declínio, um encanto, um fora do comum do mais artístico aspecto”. Trata-se do desmantelo de construções relativamente novas, de desproporções e falta de articulação entre as edificações que compunham aquela paisagem urbana. Enfim, esse espírito provoca a ausência de predomínio de um padrão que permita entrever a presença de um planejamento geral e de uma intencionalidade superior que dirige a multiplicidade de seus elementos constituintes.

Diante desse espírito de insubordinação permanente, Torres dirá que

No Brasil, destruídos os rudimentos de organização que já tivemos, lançados em mau terreno, nada ficou de definitivo, e a fachada da nossa civilização oculta a realidade de uma completa desordem. Não há uma só instituição no Brasil, [...], assente sobre bases próprias, para um crescimento evolutivo regular (1978, p. 44)

Nada há de já consolidado e nada parece se consolidar ao longo do tempo, porque se trata de uma tentativa de construir sobre a areia movediça e não sobre aquele terreno sólido sobre o qual Descartes (1979) edificou os alicerces da modernidade. Não se trata somente de que as partes não se articulam em algum tipo

identificável de unidade orgânica. Trata-se também da convivência simultânea de elementos de origem histórica diversa (BASTIDE, 1971), de sobreposição de fragmentos de natureza distinta que, por isso mesmo, só podem desempenhar uma função ornamental sobre o conjunto. Nesse sentido, o Brasil é um país profundamente barroco.

Foucault (1976) descreveu como o processo de interiorização do sujeito ocorrido nos Estados modernos envolveu o disciplinamento do comportamento. Podemos compreender esse processo como a criação e a colonização da instância subjetiva pelo poder, inexistente antes da criação do Estado moderno na Europa. Vimos como isso conduziu ao controle comportamental e ao regramento da violência. No caso do Hb, vimos que essa profundidade não se afirma como uma dimensão significativa da vida e que sua experiência se distribui, ao contrário, por uma superfície emocionalmente diferenciada.

Na ausência dos mecanismos modernos de contenção das disposições *naturais* do indivíduo, a prática da violência não é limitada e se espalha pela superfície da vida *brasiliensis*. Assim, essa última não se apresenta como uma tentativa de imposição do interesse pessoal sobre os demais, como um gesto que busca consolidar uma relação de subordinação de um homem a valores fixos. Dado que a expansão da intimidade possui limites empíricos óbvios e não pode se estender por toda a extensão da sociedade, a violência incontida se apresenta como mera negação do valor do outro, sem levar a nenhum tipo de subordinação duradoura.

Por isso, podemos notar sua presença na sociedade brasileira sob a aparência de uma atividade gratuita, como uma força de expansão individual que não se dirige para um ponto fixo em particular. Assim, a violência se apresenta somente como a negação empírica do outro, na medida em que ela não visa nada além da crosta imediata da sociedade. Ela não incorpora algum tipo de reivindicação ou reordenamento que viria a colonizar a sociedade, como uma violência revolucionária que viria a impor uma nova

ordem sobre a organização da sociedade. Como violência sem intencionalidade, ela se converte em crueldade, porque se torna gratuita e cotidiana.

A banalização da violência decorre justamente de sua falta de intencionalidade moral, de sua falta de pretensão de lavar a injustiça com sangue e fundar novas relações sociais, diferentes daquelas que existem. No Brasil, não se comete a violência como um instrumento para a afirmação de um valor superior, em defesa de uma hierarquia moral ou em benefício de uma finalidade superior específica, mas somente para remover o inconveniente momentâneo causado pela presença dos outros. Ela não penetra naquelas camadas profundas da sociedade onde poderia gerar frutos políticos, direitos, deveres e instituições – porque tais camadas não existem na vida do Hb.

Essa forma de violência sem profundidade moral se apresenta, entre nós, principalmente quando se torna claro para os indivíduos que as relações amistosas não são capazes de conformar uma sociabilidade em que todos possam estar devidamente integrados. Isto é, ela se torna mais intensa quando fica evidente que a divisão social da riqueza por meio da amizade e do prestígio pessoal possuem limites evidentes. Portanto, são os limites das relações de amizade que terminam por excluir os que não são amigos e que não podem se beneficiar da riqueza social.

Como está última é finita, termina sendo mal distribuída pelas várias facções de amizade que se criam e oscilam ao longo do tempo. É verdade que essa oscilação propicia algum grau de ascensão social quando analisamos a totalidade da sociedade. Porém esse mecanismo de ascensão é interrompido, limitado e cego. Como as facções regidas pela distribuição do privilégio social não têm a capacidade para estender seu raio de ação a toda sociedade, se criam permanentemente extratos de excluídos cada vez maiores. Observe que esses excluídos quase nada têm a oferecer à sociedade que não seja seus corpos e sua força bruta de trabalho. Como esses indivíduos não conseguem se beneficiar dos mecanismos existentes de divisão amistosa, dentro de uma sociedade já composta por

grupos de amigos e de influências que dividem o poder e a riqueza, eles só tem o recurso ao uso da violência. Entretanto, como vimos, essa não visa a reestruturação da sociedade, mas apenas a remoção instantânea do obstáculo provocado pela presença dos outros e a obtenção de riqueza fácil.

É em função da própria limitação do mecanismo da sociabilidade afetiva que a violência gratuita se torna uma resposta à desigualdade daí resultante. Ela tenta resolver aquilo que se apresenta como uma necessidade imediata de cada indivíduo e não deixa marcas significativas na estrutura da sociedade. Ela não se consolida como reivindicação permanente, como manifestação de uma intencionalidade política, como um projeto de longo prazo. Ela se manifesta como resposta individual, como superação de obstáculos empíricos, como negação do outro e destruição volátil de tudo que impede o acesso à riqueza. Ela é o ódio simples e raso que leva à queima dos corpos ainda vivos de vítimas de assalto, ao assassinato por um par de tênis ou ao linchamento de um mero suspeito de crime. Assim, o exercício banal da violência no Brasil é a afirmação do direito do indivíduo em remover as dificuldades que se encontram diante dele, segundo os seus próprios recursos e no plano da imanência unidimensional em que ele vive.

E quando os indivíduos têm acesso à riqueza social, eles passam a usufruí-la através da mesma lógica do gozo imediato, da rapidez instantânea, dos saltos inconstantes pelos quais ela foi obtida. No Brasil, a riqueza não resulta do trabalho, mas de um golpe de sorte, de um ganho inesperado, de um desfalque dado graças à margem obscura da legislação, da mera sorte, de algo que seja súbito na vida e não de algo que possua consistência histórica.

A ostentação material é um comportamento esperado por parte da população que consegue, de uma maneira ou outra, ter acesso à riqueza social. Os jovens chefes do tráfico de drogas sabem que devem usufruir de toda a riqueza que conseguirem, porque isso mantém a fascinação dos ainda mais jovens pelo crime e porque a sua vida é, de fato, curtíssima quando comparada com a dos demais

brasileiros. A lógica do consumo rápido é a mesma que predomina no uso da violência gratuita: ambas não possuem nenhum sentido ou profundidade moral.

Conclusão

Seria de se esperar que uma conclusão contivesse soluções para os problemas brasileiros, já que o tema é o Brasil, um país que geralmente entendemos como problemático. Entretanto, não tenho tal pretensão. Como uma *apresentação* essa narrativa somente buscou elaborar uma base teórica a partir da qual soluções pertinentes se tornem possíveis. Isto é, a única mudança pretendida por esse livro é que o leitor seja capaz de ter adquirido uma perspectiva mais apropriada para perceber seu próprio país e, a partir dela, possa formular por si mesmo novos problemas e novas soluções. Espero apenas que tais problemas e soluções estejam em melhores condições de se articular com o mundo prático do Brasil do que aqueles derivados de nosso ponto de vista europeu. De certa maneira, essa mudança é muito sutil: trata-se somente de atrair um pouco mais para dentro do próprio Brasil o ponto de vista a partir do qual nós o avaliamos.

Essa perspectiva mais orgânica pode gerar melhores soluções para os problemas brasileiros porque julgo que ela possui uma relação de maior proximidade com a nossa maneira atual de ser e não porque ela *corresponde* a tal maneira de ser. Por isso, insisto aqui, minha narrativa é uma *apresentação*. Obviamente não existem garantias teóricas de que as questões práticas possam ser efetivamente resolvidas a partir da adoção do ponto de vista que defendo aqui. Apenas creio que esse ponto de vista *pode* gerar soluções contextualizadas que, como tais, são mais desejáveis pelos seus efeitos do que cultivar saudades daquilo que nunca fomos. Assim, essa *apresentação* só se mostrará frutífera se inspirar soluções úteis e práticas. Ela não pretende corresponder à

realidade ou ser verdadeira, ela pretende fomentar problemas e soluções pertinentes.

A essa altura, os eventos acontecidos nesse país já devem ter nos ensinado que não é produtivo ignorarmos a nossa base antropológica, visando algum objetivo universal fornecido pela matriz moderna da civilização ocidental. O ocidente é um espelho traiçoeiro que nos fornece uma autoimagem imprópria de nós mesmos. Ela é imprópria porque nos leva a pensar e a agir de costas para o Brasil. Não somos todos iguais e, portanto, não faz sentido deixarmos de ser o que somos para nos tornarmos modernos a todo custo. Se há alguma possibilidade de nos tornarmos modernos em alguma medida, isso deverá ser realizado por dentro das condições em que temos existido e não por fora delas.

Essa atitude é especialmente relevante no momento em que, tudo indica, a matriz de valores ocidentais modernos que foram descritos aqui começa a dar sinais de esgotamento. Se não nos tornamos modernos até hoje, não parece promissor continuarmos a nos esforçar tanto para sê-lo justamente quando a própria modernidade já apresenta sinais de caducidade. Merquior (1972, p. 243) sintetizou esse sentimento ao final de sua análise sobre a situação do Brasil diante da cultura ocidental. Embora ele vise mais ao capitalismo do que uma de suas etapas particulares, a afirmação parece fazer todo o sentido ainda hoje:

Seria triste que o Brasil, sendo, por sua formação, depositário de paradigmas culturais que mal ou bem resistiram a algumas das mutilações humanas provocadas pela racionalização da vida, abdicasse desse passado no exato instante em que o futuro lhe confere tanto sentido.

É precisamente a velhice da modernidade que parece abrir um horizonte em que nossa maneira de ser pode vir a fornecer algum elemento interessante para a existência humana. Seria, de fato, lamentável que, justamente nesse momento, nós seguissemos

insistindo em nos tornamos modernos a todo custo - e isso justamente com o sacrifício do que temos sido até agora. Obviamente isso não pode ser interpretado como se o Brasil tivesse um destino especial e algo significativo a oferecer à humanidade.

Trata-se de algo bem mais modesto: que aquilo que nos tornamos pela força das circunstâncias *pode* se mostrar importante para a humanidade nas suas atuais circunstâncias. Isso não porque somos heróis de alguma forma de resistência, mas pela própria oscilação produzida pelas ações humanas que ora tomam um rumo, ora tomam outro. O Brasil pode se tornar interessante pela feição que adquiriu e pelo envelhecimento do projeto moderno ocidental.

Tornamos-nos o que temos sido em função de não havermos assimilado inteiramente os valores modernos e por termos desenvolvido certa habilidade neutralizadora diante deles. É justamente em função do fracasso da modernidade diante da vitalidade do Brasil que estamos em condições de evitar os seus danos - que se tornam mais e mais perceptíveis a cada dia. Porém, não assimilamos a modernidade por motivos nobres ou por crermos em nossa própria superioridade antimoderna.

Ao contrário, temos nos sentido menores, na maioria das ocasiões, justamente em função de nossa incapacidade para a modernidade. Simplesmente parece que nossa mutável condição antropológica não facilitou a nossa modernização. A pretensão desse livro foi sugerir que é o momento de deixarmos de olhar para nós mesmos como ocidentais modernos inacabados e começarmos a nos olhar como seres humanos brasileiros.

Barbalha - CE e Santa Cruz Cabralia - BA

Referências

- ABREU, C. de. **Capítulos de história colonial, 1500-1800**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. **Um visitador do Santo Officio à cidade do Salvador e ao Recôncavo da Bahia de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1922.
- AGASSIZ, L.; AGASSIZ, E. **Viagem ao Brasil: 1865-1866**. Brasília: Senado Federal, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Vozes, 2009.
- AMARAL, A. **O Estado autoritário e a realidade nacional**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- ANDRADA E SILVA, J. B. de. **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Publifolha, 2000.
- ANDRADE, M. **Os filhos da Candinha**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- ANDRADE, O. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.
- ARAÚJO, A. M. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1973.
- ARNOLD, M. **The nature of emotion**. Baltimore: Penguin Books, 1968.
- AZEVEDO, F. **A cultura brasileira**. 4^a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARBOSA, R. **Orações do apóstolo**. Rio de Janeiro: Revista de Língua Portuguesa, 1923.

BASTIDE, R. **Brasil, terra de contrastes**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

BELLOS, A. **Futebol: o Brasil em campo**. São Paulo: Zahar, 2003.

BEZERRA DA SILVA. **Acordo de malandro**. Disponível em <http://letras.mus.br/bezerra-da-silva/364468> consultado em 26/05/2014.

BRANDÃO, A. F. **Diálogos das grandezas do Brasil**. São Paulo: Positivo, 2005.

BUARQUE DE HOLANDA, S. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

_____. **Raízes do Brasil**. 17^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

CANNABRAVA, E. **A cultura brasileira e seus equívocos**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

CARLSON, M. **Performance: a critical introduction**. London and New York: Routledge, 1996.

CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAVES DE MELO, G. **Origem, formação e aspectos da cultura brasileira**. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1974.

COIMBRA, C. **Fenomenologia da cultura brasileira**. São Paulo: Lisa, 1971.

CORBISIER, R. **Raízes da violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Formação e problema da cultura brasileira**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

CUNHA, E. da. **Um paraíso perdido**. Petrópolis: Vozes, 1976.

- DAMATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DA-RIN, S. **Paralelo 10**. Documentário, 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Asrj4d4GN8w>
- DESCARTES, R. **Méditations métaphysiques**. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- _____. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- EMPOLI, G. **Hedonismo e medo: o futuro brasileiro do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- FANON, F. **Peau noire masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- FAORO, R. **Os donos do poder**. Porto Alegre/São Paulo: Globo/Editora da Universidade de São Paulo, 1975. 2 v.
- FAORO, R. (Org.) **O debate político no processo da independência**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1973.
- FEYERABEND, P. **Against method**. London and New York: Verso, 1993.
- FLUSSER, V. **Fenomenologia do brasileiro**. s. d. Disponível em http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Vilem_Flusser_-_Fenomenologia_do_brasileiro.pdf Consultado em 17/02/2014.
- FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.
- FREUD, S. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FREYRE, G. **Casa grande e senzala**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- _____. **Nôvo mundo nos trópicos**. São Paulo: Editora Nacional e EDUSP, 1971.
- FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Publifolha, 2000.

_____. Desenvolvimento e cultura. In: MASCARENHAS, S. (Org.) **Raízes e perspectivas do Brasil**. Campinas: Papyrus/Editora da UNICAMP, 1985. pp. 9-16.

GANDAVO, P. de M. **História da Província de Santa Cruz**. Belém: Universidade da Amazônia/Núcleo de Educação à Distância, s. d.

GASPARI, E. **As ilusões armadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo: Cortez, 1980.

JAQUARIBE, H. Raízes do Brasil e a transição para a sociedade de massas. IN: MASCARENHAS, S. (Org.). **Raízes e perspectivas do Brasil**. Campinas: Papyrus/Editora da UNICAMP, 1985. pp. 17-35.

JC – JORNAL DA CIÊNCIA. **Brasil: bom de pesquisa, ruim de inovação**. N. 4784, de 06 de Agosto de 2013.

JUBRAN, O. **Noel pela primeira vez: 229 gravações de Noel Rosa em suas versões originais**. Manaus: Velas Produções Artísticas, Musicais e Comerciais, 2000.

JUNG, C. G. **Los complejos y el inconsciente**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

HEGEL, G. W. F. **L'esprit du christianisme et son destin**. Paris: J. Vrin, 1981.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

IBSEN, E. **Peer Gynt, Casa de muñecas, Espectros, Un enemigo del pueblo, El pato silvestre, Juan Gabriel Borkman**. México: Editorial Porrúa, 1993.

KANT, I. **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: Unimep, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KIDDER, D. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil**. São Paulo: EDUSP/Martins Fontes, 1972.
- LADURIE, E. **O Carnaval de Romans**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LA ROCHEFOUCAULD. **Máximas e reflexões**. Rio de Janeiro: Companhia Brasil Editora, 1939.
- LÉRY, J. de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.
- LESTRINGANT, F. **Introduction à ‘Les singularités de la France Antarctique’ de André Thevet**. Paris: La Découverte/Maspero, 1983.
- LÉVY-STRAUSS, C. **Tristes tropiques**. Paris: Librairie Plon, 1955.
- LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MANGABEIRA UNGER, R. **A segunda via: presente e futuro do Brasil**. Suplemento da revista Carta Capital nº 105. São Paulo: Carta Editorial, s.d.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MAUÁ, V. de. **Autobiografia**. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1943.
- MELO FRANCO, A. A. **Problemas políticos brasileiros**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- MERQUIOR, J. G. **Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura**. Rio de Janeiro: Forense, 1972.
- MOTA, C. G. **Ideologia da cultura brasileira**. São Paulo: Atica, 1977.
- MUNDURUKU, D. **O banquete dos deuses**. São Paulo: Angra, 2000.

NABUCO, J. **O abolicionismo**. São Paulo: Publifolha, 2000.

____. **A escravidão**. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1988.

____. **Um estadista do império**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.

NASCIMENTO, J, L. do. Cultura europeia e realidade brasileira. Um debate no final do século XIX. In: SOUZA, E. M. de Melo (Org.). **Cultura brasileira: figuras da alteridade**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 1996. pp. 33-44.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1976.

____. **A genealogia da moral**. São Paulo: Moraes, 1985.

NINA RODRIGUES. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional e Editora da UFRJ, 2006.

NÓBREGA, M. da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. São Paulo: Metalibri, 2006.

OBSERVATÓRIO UNIVERSITÁRIO. **Profissionalização Precoce, Educação Universitária e Escolhas Estratégicas**. Disponível em http://www.observatoriouniversitario.org.br/documentos_de_trabalho/documentos_de_trabalho_64.pdf Consultado em 12/05/2014.

OLIVEIRA, S. M. Perspectivas da ciência no Brasil. In: MASCARENHAS, S. (Org.) **Raízes e perspectivas do Brasil**. Campinas: Papyrus/Editora da UNICAMP, 1985. pp. 71-96.

OLIVEIRA LIMA. **Formação histórica da nacionalidade brasileira**. Rio de Janeiro/São Paulo: Topbooks/Publifolha, 2000.

PEIXOTO, N. B. Arte brasileira na era da globalização. In: SOUZA, E. M. de Melo (Org.). **Cultura brasileira: figuras da alteridade**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 1996. pp. 107-111.

PLATÃO. **Obras**. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

- POPPER, K. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.
- PRADO, P. **Retrato do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PRADO JR., C. **Evolução política do Brasil e outros estudos**. São Paulo: Brasiliense, 1957.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, G. **Deus e o diabo na terra do sol**. 1964.
- _____. **Terra em transe**. 1967.
- RODRIGUES, N. **A pátria de chuteiras**. São Paulo: companhia das Letras, 1994.
- _____. **À sombra das chuteiras imortais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROMERO, S. **Realidades e ilusões no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- ROSA, N. M; FILHO, A. Filosofia. In: JUBRAN, O. (Ed.). **Noel pela primeira vez: discografia completa**. Encarte com 229 letras das gravações de Noel em suas versões originais. Manaus: Velas Produções Artísticas, Musicais e Comerciais, 2000.
- ROSÁRIO, U. **Cultura brasileira**. Belém: CEJUP, 1993.
- ROUSSEAU, J.-J. **Émile ou de l'éducation**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- SACHS, O. **O Homem que confundiu suamulher com umchapéu** outras histórias clínicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SALGADO, P. **Nosso Brasil**. São Paulo: Voz do Oeste, 1981.
- SALVADOR, Frei V. de. **História do Brasil**. São Paulo: s. e., s. d.
- SILVEIRA, R. A. T. O homem que samba. IN: NOGUERA, R.; SILVEIRA, R. A. T.; SHAEFER, S. (Orgs.). **O samba e a filosofia**. Curitiba: Prismas, 2015a. pp. 91-122.

_____. A carnavalização da existência. IN: _____. (Org.) **O carnaval e a filosofia**. [manuscrito não publicado], 2015b.

_____. Neymar e Felipão contra o vórtice antimatéria da modernidade. IN: _____. (Org.) **O futebol e a filosofia**. Campinas: PHI, 2014a. pp. 197-214.

_____. A eficácia estética do futebol brasileiro. IN: _____. (Org.) **O futebol e a filosofia**. Campinas: PHI, 2014b. pp. 7-40.

_____. O sistema técnico-democrático. **Pensando**, v. 4, n° 7, 2013a, pp. 26-40.

_____. A seriedade no conhecimento. **Problemata**, v. 4, n° 1, 2013b, pp. 189-212.

_____. A revolução além da razão. IN: _____. SCHAEFER (ORGs.). **O cinema brasileiro e a filosofia**. Uberlândia: EDUFU, 2012. pp. 169-194.

SCHACTER, D. *The seven sins of memory*. New York: Houghton Mifflin, 2001.

SOUSA, G. S. de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. s. l.: s. e., s.d.

SOUZA, E. M. de Melo. A representação do Brasil como país do futuro. In: SOUZA, E. M. de Melo (Org.). **Cultura brasileira: figuras da alteridade**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 1996. pp. 59-74.

STADEN, H. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1930.

TAVARES BASTOS, A. C. de. **A província**. Brasília: Senado Federal, 1996.

TAYLOR, C. **Sources of the self: the making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TINHORÃO, J. R. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

TITÃS. **Epitáfio**. Disponível em <http://letras.mus.br/titas/48968/> Consultado em 4/08/2014.

- TORRES, A. **O problema nacional brasileiro**. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/INL, 1978.
- TORRES, M. N. C. **Crítica à cultura brasileira**. Brasília: Coronário, 1986.
- TULVING, E. Memory and consciousness. **Canadian Psychology**, 26, v. 1, 1985, pp. 1-12.
- VANNUCCHI, A. **Cultura brasileira**. São Paulo: Loyola, 1987.
- VELOSO, C.; MAUTNER, J. O namorado/Urge Dracon. In: _____. **Eu não peço desculpas**. Universal, 2002.
- VIANNA, O. **Evolução do povo brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- WEBER, M. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.
- WISNIK, J. M. **Veneno remédio: o futebol e o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. São. Paulo: Edusp, 1993.