A ANTIMETAFÍSICA DE VOLTAIRE UM ALENTO DE MODERNIDADE CRÍTICA PARA AS IDENTIDADES CONTEMPORÂNEAS

Alexander Martins Vianna¹

RESUMO. A partir do texto de Voltaire “O Filósofo Ignorante”, pretendo demonstrar a força que ainda persiste na herança do pensamento iluminista para o exercício de crítica cultural contra todas as formas neoconservadoras de comportamento, muitas das quais marcadamente ancorados na retórica do relativismo cultural.

Palavras-chave: Iluminismo; Crítica cultural; Relativismo; Neoconservadorismo.

THE ANTI-METAPHYSIS OF VOLTAIRE A BREATH OF CRITIC MODERNITY TO THE CONTEMPORARY IDENTITIES

ABSTRACT. Through Voltaire’s Work “The Ignorant Philosopher” I intend to show a new possibility of critical use to cultural criticism of Enlightenment, and so I hope to prove Its force as a thought-tool against all sort of neoconservantist behaviors, most of them usually influenced by the cultural relativist rhetoric.

Key words: Enlightenment; Cultural Criticism; Relativism; Neoconservantism.

Em meados do século XVIII, uma das principais referências do Iluminismo francês, Voltaire (1694-1778), desenvolveu um tratado de ironia filosófica chamado “O Filósofo Ignorante”. À primeira vista, o título parece paradoxal: Como é que na era do Iluminismo o *philosophe* poderia ser ignorante? Na verdade, o título não é uma ofensa, mas um convite para uma forma de procedimento em relação à busca de conhecimento no homem e sobre as coisas existentes no mundo. Este convite era um passaporte para a liberdade de consciência e autonomia crítica do homem. Para alcançar tal autonomia, o homem deveria ser ignorante... Mas ignorante em relação a quê?

¹ Mestre em História Social pela UFRJ; professor de História Moderna e Contemporânea da Fundação Educacional Duque de Caxias (FEUDUC) - E-mail: alexvianna1974@hotmail.com

Todo o percurso do texto é uma grande ironia aos filósofos metafísicos, que se preocupavam com especulações sobre as causas primeiras das coisas. Voltaire ironiza tal pretensão da busca das origens, pois, além de serem *necessariamente* inacessíveis à mente humana, não teriam nenhum efeito prático para suas coisas cotidianas, quase sempre resolvidas pelo repertório de hábitos e costumes. Não se trata, logicamente, de um libelo contra o progresso do conhecimento ou da instrução, mas de uma tentativa de usar o *bom senso* para delimitar claramente uma esfera para o conhecimento sobre a qual efetivamente o homem poderia ter domínio e desenvolver. Nesse sentido, Voltaire está inserido no processo de secularização do conhecimento e da busca iluminista do progresso científico. Por isso, de forma irônica, Voltaire faz um convite para que o homem desenvolva um saber prático, aplicável à vida. E fazer isso era também ratificar a submissão do Homem ao seu Criador, era diferenciar a esfera daquilo que o homem poderia fazer/pensar (imperfeito, incompleto e limitado no tempo e no espaço) daquilo que fazia parte da esfera do divino (perfeição e completude).

Segundo Voltaire, a busca do conhecimento sobre o mundo extenso é ir dos efeitos às causas, mas sem a pretensão de se colocar “de um único lance à testa da origem das coisas”, como pretendia Descartes (1596-1650), pois a criação e as definições a respeito da divindade são objeto da fé e não da filosofia. Para o homem haverá sempre algo por descobrir, uma qualidade por desvelar que desafia seus sistemas explicativos. Nesse sentido, entre uma causa primeira para as coisas e a experiência que temos delas haverá sempre um **abismo do que não se pode saber**, de “**ignorância**”. Eis o **infinito** da matéria em relação à capacidade do homem de conhecê-la. As **dúvidas** ou “**ignorâncias**” em Voltaire resvalam para concepções de **tolerância**, **engajamento** e **universalismo** que relativizam qualquer forma de autoridade (religiosa, cultural ou política): se a minha mente não pode alcançar tudo que tem a ver com as causas primeiras, o que daria validade para este ou aquele sistema de pensamento que tenta estabelecer-se de uma vez por todas “à testa da origem das coisas” e, em nome disso, persegue ou mata portadores de outras idéias sobre o assunto?

A partir desta consideração, o texto de Voltaire revela uma outra dimensão, que se mantém até a última página: uma moral iluminista. A sua filosofia do conhecimento e da verdade é contra todo método de autoridade, pois acredita que, dada a incompletude humana, não há uma instância definitiva de verdade a conter o exercício da razão individual e do debate crítico entre indivíduos. Nesse sentido, todos devem estar

livres de qualquer constrangimento de dogma ou autoridade, pois as verdades se sucedem no tempo, sem plano previamente definido. Daí, como consequência lógica, deve-se superar o império tradicional do respeito cego ao passado, aos preconceitos e aos instintos, pois todo conhecimento, em relação à capacidade humana de entendimento, será sempre **relativo no tempo**. Isto é exatamente oposto à forma de entendimento de caráter metafísico, pois neste a razão humana pode almejar dois tipos de transcendência: um passado definitivo, como ponto inicial causal a partir do qual só há certeza e pleno preenchimento do vazio das origens; um ponto final (futuro utópico ou apocalíptico) para o processo de conhecimento e para o agir humano, eximindo-o da ansiedade da eterna busca, da aposta e da incerteza em relação às escolhas de planos de futuro.

Com o ideal filosófico de ignorância em relação à metafísica, Voltaire consegue expressar a chave sempre aberta do conhecimento do contexto da modernidade, demonstrando uma reflexividade criativa para o progresso do saber. Ao livrar sua mente de qualquer pretensão metafísica, Voltaire imagina um filósofo inserido numa perpétua transcendência circunscrita ao que é cabível ao humano. É somente em relação ao homem que faz sentido falar em progresso do conhecimento. Portanto, a incerteza não gera nele ceticismo, desengajamento ou imobilismo, porque desde o início o seu filósofo está livre do modo metafísico de pensar, não se sente traído ou desencantado em relação a qualquer paradigma que venha a perder validade, posto que simplesmente não opera com o desejo de completude filosófica ou existencial – não cabe a ele tal atributo, posto que isso é da ordem do divino. Ao homem cabe sempre pensar e agir, porque, diferentemente do “Artesão do Universo”, não pode ser ao mesmo tempo “pensamento e matéria”. Assim, Voltaire pode celebrar o progresso do saber humano sem desejar a “morte de Deus”:

Nunca misturemos as Sagradas Escrituras com nossas disputas filosóficas; são coisas muito heterogêneas e sem nenhuma relação. Trata-se, aqui, de examinar apenas o que podemos saber por nós mesmos – e isto se reduz a bem pouca coisa. É preciso ter renunciado ao senso comum para não convir que tudo o que sabemos sobre o mundo depende da experiência(...). Como só podemos ter noções graças às experiências, é-nos totalmente impossível saber o que é a matéria. Tocamos, vemos as propriedades dessa substância, mas a própria palavra ‘substância’ (‘aquilo que está sob’) adverte-nos que esse ‘sob’ permanecerá

sempre desconhecido para nós: qualquer coisa que descobramos de suas aparências deixará sempre esse 'sob' por descobrir(...). [Além disso, deve-se considerar que] uma matéria bruta não pode enviar pensamentos à minha cabeça; meus pensamentos não vêm de mim, pois acontecem a despeito de mim mesmo – e freqüentemente fogem sem minha intervenção... Recaio na ignorância – apanágio da natureza humana – e adoro Deus, que me faz pensar sem que eu saiba como penso... Não importa que eu não saiba se meu senhor é ou não extenso, desde que eu não faça coisa alguma contra a consciência que me deu. De todos os sistemas que os homens inventaram sobre a divindade, qual adotarei? Nenhum, senão o de adorá-la... (VOLTARE, 1973: 315-316)

Trata-se, pois, de uma idéia de progresso indissociável da noção de incompletude, o que é muito diferente daquela que nos séculos XIX e XX foi apresentada como “última instância” civilizadora ou como “arma contra a barbárie”. Ora, quando a noção de progresso humano é alienada de sua consciência da incompletude e entendida – metafisicamente – como última instância de “bem” ou “belo”, a riqueza cultural da crítica iluminista desaparece. Como parte da condição humana, a incompletude cultural pressupõe igualmente o específico e o universal, o histórico e o estrutural, cuja interação dialética livra-nos de uma noção de mundo meta-estável. Tais convergências fazem com que a espécie humana possa reconhecer-se em múltiplas realidades, perceber constantes de pensar e agir calcadas nas mesmas necessidades vitais, cujas demandas são respondidas por formas variáveis no tempo e no espaço.

Nesse sentido, o autoconhecimento da espécie humana terá sempre esta ambigüidade: compreender a especificidade, enquanto sua apreensão depende das condições mínimas (estruturais) que tornam possível o entendimento recíproco. Trata-se de um exercício intelectual que não é simples, pois é sempre mais sedutor e cômodo operar o pensamento metafisicamente, uma vez que reduz a ansiedade da escolha e evita o exercício de questionamento permanente dos paradigmas estabelecidos. Ora, como o homem não pode ser Deus, não tem sentido abandonar o desejo de ser instruído, ou mesmo pretender estabelecer um limite para a sua curiosidade a respeito de tudo que pode conhecer através da experiência. Portanto, o *filósofo ignorante* de Voltaire serve-nos como um alerta contra governos e insulações identitárias que quiseram trazer para a esfera do humano os atributos de perfeição ou de “última instância paradigmática” pertencente ao “divino”.

Tanto a expansão da ciência e da tecnologia em diferentes partes do mundo quanto as reações a um Estado que encarnaria a dimensão

violenta de sua aplicação tornam-se igualmente perigosas para o progresso existencial e para a liberdade humana, quando adquirem uma roupagem metafísica. Isso significa dar às decisões – sempre contraditórias em seus efeitos – a aparência de uma “revelação” livre de todas as ambigüidades que poderiam gerar culpa, preocupações e angústias. No entanto, como a própria lição do *Fausto* de Goethe nos demonstra, as ações extremamente criativas que tenham a ver com a sobrevivência humana devem ser conduzidas sem qualquer obliteração para os sentimentos de culpa e preocupação, pois são justamente estes sentimentos que levariam os indivíduos a manter a consciência atenta em relação aos limites e efeitos potenciais de um paradigma e, assim, evitariam um fechamento definitivo do mundo e do “eu num mundo”. Nesse sentido, a modernidade deve ser redescoberta como um desafio inconcluso, como uma consciência operativa de que “tudo que é sólido se desmancha no ar”, como uma aposta de que **o humano não deve viver em função de um ideal de progresso** (heteronomia), mas sim **o progresso deve existir em função da necessidade humana** (autonomia)(BERMAN, 2000: 84).

A caminhada antimetafísica voltairiana lembra-nos que, para o homem, não há estrada para “fora da história”, a menos que morra. Mas a morte é incerta. Voltaire não tem nenhuma certeza de como ela é, pois não acredita em nenhum sistema explicativo que os povos em diferentes lugares inventaram para preencher este limite de seus pensamentos. A sua única certeza é que, com a morte, o homem experimenta o seu único limite ponderável, aquele a partir do qual deixa de ter sentido falar em progresso, pois quem está morto não tem mais nada a acrescentar à vida. Então, por que não apostar na vida sem idéias preconcebidas?...

Vejo que hoje, neste século que é aurora da razão, ainda renascem algumas cabeças da hidra do fanatismo. Parece que seu veneno é menos mortífero e que suas goelas são menos devoradoras...Mas o monstro subsiste e todo aquele que buscar a verdade arriscar-se-á de ser perseguido. Deve-se permanecer ocioso nas trevas?...No que me tange, acredito que a verdade não deve mais esconder-se diante dos monstros e que não devemos abster-nos do alimento com medo de sermos envenenados. (VOLTARE, 1973: 334-335)

Todavia, durante os dois séculos seguintes, a modernidade foi unidimensionalizada em vários de seus efeitos práticos dentro e fora dos países centrais, empobrecendo o seu caráter crítico auto-reflexivo em

função de uma percepção metafísica de progresso. Preenchida com diversas “instâncias de eternidade e completude”, a noção de progresso foi convenientemente amalgamada com noções de “raça”, “civilização” ou “Nação”. Tais foram algumas das “hidras” brotadas da própria modernidade. No entanto, a sua riqueza filosófica e existencial é muito maior do que as várias “hidras” que quiseram, sozinhas, conter seu significado. Por se acreditar demais no espelho ideológico dessas “hidras”, novas reações identitárias contra elas surgiram, ironicamente, à sua imagem e semelhança nas décadas de 1960 e 1970, criando as suas próprias “últimas instâncias de verdade”, porém, numa escala de fragmento: “gênero”, “etnia”, “geração”, “bairro”, “tradição”. O fundamental a não perder de mente é que todas essas manifestações culturais e políticas operaram inescapavelmente a partir de um imaginário de fronteira que pressupõe os dilemas específicos da modernidade.

A ideologia da fronteira renova-se a cada momento em que uma dada hierarquização social é posta em cheque em função da viscosidade numérica da população e do alto potencial de mutabilidade espacial-social causado pela complexificação da vida econômica. No Hemisfério Ocidental, um ponto de inflexão é o próprio marco da modernidade: a superação das estruturas sociais, políticas e jurídicas do Antigo Regime entre finais do século XVIII e primeiro terço do XIX. Não por acaso, à medida que se apagaram os enquadramentos político-jurídicos das instituições administrativas do Antigo Regime, novas fronteiras ideológicas foram sendo criadas para enquadrar aquilo que se apresentava, com pleno direito da palavra, como uma sociedade massiva. Como grande engenheiro social, coube a cada Estado construir uma “Nação”, o que não foi um processo isento de violência em relação a muitas identidades locais. No entanto, mesmo estas não devem ser vistas como *necessariamente resistentes* ao Estado, pois muitos grupos locais souberam extrair vantagens dos enquadramentos político, lingüístico e cultural da administração estatal. Cada Estado que surgira no mundo contemporâneo – desejando que cada localidade interna transcendesse a si mesma – estabeleceu limites para até onde poderia se expandir o senso de pertencimento de seus cidadãos. A identidade local ou grupal deveria ser atenuada em função de uma identidade nacional, agora confundida com as fronteiras político-administrativas do próprio Estado.

As noções de superioridade de “raça” ou “civilização”, às vezes confundidas entre si, serviram como armas ideológicas para dominar povos de outros continentes no século XIX, sob a justificativa de salvá-los de séculos de barbárie e atraso. Tal seria o “fardo do homem branco”.

Quando se tornou pesado e pouco lucrativo, tal “fardo” foi abandonado à própria sorte, como um “eles” que não teria nada a ver com “nós”. Assim, com os processos de descolonização ocorridos no século XX, observamos um novo enquadramento econômico, cultural e político em escala global: recriou-se uma fronteira que, em termos gerais, dividiria os países entre Norte “desenvolvido e civilizado” e Sul “atrasado e bárbaro”; Junto a este processo, a Europa e os EUA foram palcos de reivindicações que pipocaram nas décadas de 1960 e 1970 em torno de demandas pelos direitos civis de minorias, afirmando-se a necessidade de que cada Estado deixasse de ser um “monstro insensível e interventor” e passasse a ouvir demandas políticas que não mais se restringissem às regulações em torno do trabalho e sindicatos.

O “paradigma ocidental de civilização” foi questionado em meio a uma efervescência de debates intelectuais que começaram a fazer a “crítica do Iluminismo” e de “sua noção de progresso”: dentro e fora das cadeiras de humanidades, dever-se-ia valorizar um recorte e uma sensibilidade antropológicas que respeitasse as especificidades culturais, relativizando as noções de verdade em função das “visões de mundo” de cada agrupamento cultural ou étnico espacialmente distribuído. Portanto, o relativismo cultural – político e acadêmico – surge como uma reação à “herança do Iluminismo”. No entanto, olhando tal fenômeno com o enfoque crítico desenvolvido aqui, melhor seria dizer que o relativismo cultural se contrapôs a um determinado conteúdo – heteronímico e pseudofáustico – de progresso, alimentando-se infelizmente de seu próprio veneno metafísico. O seu maior efeito colateral foi a “insulação cultural-espacial” do debate crítico, o que gerou uma séria limitação para o livre exercício da crítica: se todas as verdades devem ser respeitadas em nome da preservação das identidades culturais, não há mais sentido em praticar a crítica aos valores, costumes e paradigmas de pensamento e comportamento de cada grupo. Assim, segundo tal perspectiva, todas as idéias seriam válidas, porque **relativas no espaço**. Como observamos anteriormente, o potencial crítico relativizador da cultura no Iluminismo inscrevia-se no tempo, ou seja, não podia haver duas verdades simultâneas igualmente válidas sobre um ponto, pois toda verdade seria o resultado do confronto e debate de idéias que gerariam sempre “verdades médias” sucessivas no tempo.

No final das contas, observamos no relativismo antiiluminista do último terço do século XX um ponto em comum com a crítica conservadora antiiluminista do último terço do século XIX: a promoção da “esfera da cultura” a um *status* de perfeição, completude e mítica

imponderabilidade como reação contra um “Iluminismo” percebido como uma “ditadura de abstrações” insensíveis às especificidades históricas. Contudo, quando lemos a antimetáfísica de Voltaire, podemos constatar que a epistemologia iluminista justamente pressupõe a história como parâmetro de comparação para o debate crítico, pois é a partir do diálogo com o mundo que se criam e testam os sistemas explicativos sobre fenômenos naturais e humanos. Aliás, como lembraram oportunamente Bauman(1998) e Todorov(1999), o relativismo cultural serviu convenientemente, a partir da década de 1980, para objetivos bem menos nobres, que desembocaram em dois extremos: **vitimação irresponsável** e **tolerância indiferente**. Em termos de debate político, o problema mais evidente da vitimação é que pode nivelar processos históricos díspares e, no final das contas, ratificar processos de discriminação e apatia política.

Nos EUA, tornou-se recorrente nas décadas de 1980 e 1990 que a população afro-americana desenvolvesse uma consciência de grupo no sentido de atribuir sua pobreza e alijamento social-espacial no campo e na cidade aos séculos de escravidão e domínio do homem branco, devendo, assim, reivindicar e conquistar nichos para si no interior do sistema, seja em empresas, repartições públicas, universidades, bairros seja em mídia. Além do acirramento de discriminações e ressentimentos acumulados cotidianamente em função das “cotas”, a “eticização” dos problemas sociais e políticos deixa ileso de questionamento a própria lógica do sistema econômico que acirra tais diferenças. Assim, não importa que haja ricos e pobres – já que a sociedade é feita de “losers” e “winners” –, desde que as cotas sejam respeitadas. Exemplos jocosamente alarmantes são os seriados de TVs nos EUA que fazem crônicas de costumes em torno de um núcleo familiar rico, ou de classe média alta, composto por elenco de homens, mulheres e crianças negras.

Outro efeito potencial da “vitimação histórica” é naturalizar diferenças sociais ou comportamentais como “típicas”, criando um quadro habitual de expectativas daquilo que deve ser competência e habilidade “próprias” de cada grupo. Assim, a partir do dispositivo ideológico da fronteira social etnicizada – de inegável potencial neonazista –, um indivíduo é diluído num grupo ou, caminho oposto, o comportamento de um indivíduo é generalizado para todo o grupo. Um dos potenciais problemas da diluição da autonomia do indivíduo é a aceitação de um *ethos* grupal (historicamente construído) como algo tão natural que não pode (ou não deve) ser superado. Assim, podemos observar dois extremos que se retroalimentam: “fúria bairrista” contra

forças “estranhas”; apatia ou conformismo, dando-se às coisas historicamente construídas uma dimensão de “destino” impossível de ser alterado pela vontade e, assim, é melhor deixar “que as coisas sigam seu curso”.

Um exemplo eloqüente de processo de nivelamento das experiências históricas a partir da “vitimação” pôde ser visto durante a *Conferência Mundial contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância*, ocorrida em setembro de 2001 na África do Sul. Observemos os seguintes pontos recorrentes no vocabulário político da conferência: holocausto; ação do Estado de Israel contra os palestinos; apoio dos EUA à ação do Estado de Israel contra Yasser Arafat; a responsabilidade dos países ricos frente às perdas econômicas e humanas da África e Ásia. O processo exterminista assumido pelo Estado nazista e organizado em escala industrial durante os anos da II Guerra Mundial (1939-1945) fez uma maioria de vítimas de descendência judia na Alemanha. Isso foi um fenômeno único e incomparável na história mundial. A questão principal na análise de tal fenômeno independe da percepção do fato de ter havido como vítimas principais populações judias. A luz a ser enfocada está no fato de se ter organizado um **sistema de escala industrial de negação absoluta da alteridade, ratificado ideologicamente pelo discurso oficial de um Estado – um sistema pseudofáustico que pretendeu eliminar a culpa e a preocupação em relação ao desaparecimento físico ou espacial de um agrupamento humano**. Os campos na Alemanha não pretendiam oficialmente “reeducar”, mas “repatriar” os “párias absolutos” do Estado, aqueles que seriam “inassimiláveis” pelo seu projeto estético-político.

Logo após a II Guerra Mundial, a criação do Estado de Israel (1948) serviu como lar de uma parte dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio da Alemanha. Com a divulgação mundial das informações sobre o sistema exterminista alemão, a experiência do holocausto passou a ser um lugar de memória e identidade da população judia em geral. No entanto, um risco sério de banalização do holocausto ocorreu quando o próprio Estado de Israel passou a assumir o holocausto como seu lugar de memória, uma espécie de *trauma fundador*, confundindo a cidadania israelense com a realidade mais abrangente que são os judeus e, por fim, tratando as “ameaças à segurança” de Israel como “perigo nazista”. Como reação, outros países passaram a trazer para seu vocabulário político vitimizante o termo “holocausto” para se referir às incontáveis violências e mortes perpetradas pelos países da Europa sobre a África, a Ásia e a América. E, frente a isso, por que não se falar em

“holocausto palestino”? Nesse sentido, o termo foi esvaziado de sua força histórica de alerta a respeito da construção de um tipo de sistema – inserido na modernidade – que não pode ser banalizado ou adjetivado por termos como “holocaustos coloniais”, “holocausto dos índios” etc...

No entanto, durante a Conferência de Durban, foi negado aos países da África e da Ásia o mesmo direito de assentar a sua história num *trauma fundador*. Afinal, se um *trauma fundador* justificaria a indenização das vítimas do holocausto na Alemanha, por que os povos que sofreram os violentos processos de escravidão, discriminação e colonização não teriam o mesmo direito? Porém, como se poderia definir o campo de aplicação de indenizações para os povos que sofreram perdas morais e materiais com a colonização e a escravidão? Até que ponto categorias muito abrangentes como “negro escravizado” ou “povo colonizado” não teriam também o perigo de unidimensionalizar o processo histórico de dominação colonial, isentando as elites locais de responsabilidade e convivência? Assim, durante a Conferência, a chance de diálogo se perdeu, porque o ressentimento, a raiva e a indignação foram os efetivos mediadores entre os vários “eus coletivos” e seus “outros adversos”, ratificando antigas fronteiras com novas marcas. Portanto, o impasse dos “diálogos” da Conferência de Durban chama a nossa atenção para o fato de que a criação de processos identitários a partir de *traumas fundadores* cria novas “desculpas mefísticas” para violências e práticas intolerantes² e, assim, como bem lembra Todorov (1999: 223-241), as vítimas de ontem podem se tornar os algozes de amanhã.

Por isso, o holocausto não deve ser reduzido a patrimônio identitário de um grupo. Trata-se de um monumento a ser tomado como pertencente a toda a humanidade. Enquanto for apropriado como patrimônio identitário vitimizante de um grupo, ou for adjetivado por outros, todo o seu potencial de alerta e aprendizado para toda a humanidade será desperdiçado, ao mesmo tempo que continuará ferindo mortalmente a especificidade de outras demandas historicamente justas que a Conferência de Durban não pôde levar à frente: pensar formas de

² Ironicamente, depois da Conferência, os EUA, que a haviam abandonado antes de seu término, teriam a seu dispor um novo *trauma fundador* – o 11 de setembro –, que foi nivelado pela mídia norte-americana ao ataque à base aérea de Pearl Harbour em 1942. A partir daí, um choque de nacionalismo chauvinista foi deliberadamente cultivado para justificar a retaliação armada maciça contra o Afeganistão (outubro/novembro de 2001) e, em nome da “prevenção de novos ataques terroristas” e da “necessidade de reduzir a fragilidade da segurança nos EUA”, justificou-se nova intervenção armada no Iraque (março/abril de 2003) e um orçamento de mais de 400 bilhões de dólares para gastos com defesa.

compensação e proteção em relação a danos decorrentes de racismo e discriminação sofridos por minorias ao longo da história recente; perdão da dívida do Terceiro Mundo; investimentos a fundo perdido dos países desenvolvidos em suas ex-colônias para compensar contingentes humanos imensos de mais de um século de perdas culturais e materiais.

Como observamos, um dos efeitos potenciais das clausuras identitárias contemporâneas é o implícito pessimismo em relação à história e à existência humana como coisas que podem ser racionalmente explicadas ou transformadas. Há um vazio em *acreditar* e *conhecer* no interior do qual cresceu a tendência política neoconservadora na Europa e nos EUA durante as décadas de 1980 e 1990. Tal vazio foi geralmente preenchido por escapismos *New Age*, novas religiosidades e comunitarismos *völkisch* (DAHL, 1999). Os neoconservadores inserem-se plenamente na crítica antiiluminista dos culturalistas, praticando um “relativismo cultural absolutizante”. Assim, em nome da preservação da fronteira cultural/civilizacional, ou do “way of life”, negligencia-se qualquer possibilidade de conhecimento e cooperação através das ***margens de cultura***, ou seja, os neoconservadores são contrários às próprias possibilidades comunicativas para além da *communitas*. Em sua **versão radical**, os neoconservadores são antiintelectuais e valorizam o mito como forma de saber e, contrastando com o velho conservadorismo, são indiferentes ao jogo parlamentar liberal ou simplesmente não o toleram – tal como os “milicianos” nos EUA. Numa visão superficial, os neoconservadores radicais lembram os esquerdismos políticos das décadas de 1960-1970, pois têm uma retórica antidecadência burguesa, antiglobalização, antiliberal e tolerante em relação à diversidade cultural. No entanto, combinam esta retórica – que, com exceção do último ponto, não abrange os neoconservadores mais acomodados às práticas e idéias econômicas neoliberais – com uma postura anti-reflexiva. Por isso, não devemos nos enganar com as aparências: a combinação das noções de “ação revolucionária, instinto, vontade e povo” pressupõe uma concepção antiuniversalista dos direitos e um apagamento da autonomia do indivíduo em nome do “lugar grupal” de fala. Nesse sentido, os neoconservadores radicais podem figurar como uma potencial base ideológica para a mobilização política de marginalizados e grupos médios lumpenizados das grandes cidades que vivem sob os efeitos do medo ou da insegurança em face ao futuro.

Não obstante, os mitos grupais dos neoconservadores radicais não são refratários aos progressos materiais e espirituais que o saber científico possa trazer, pelo contrário, eles os aceitam, enquadrando-os

em certas exigências morais: a dominação da política local sobre a economia, de forma a conter os “efeitos socialmente e culturalmente desastrosos do neoliberalismo”. Embora isso demonstre o fosso que separa os radicais dos não-radicais entre os neoconservadores, outras idéias são comuns ao seu campo político e igualmente sedutoras à primeira vista: como não consideram possível o diálogo entre as margens de cultura, os neoconservadores defendem a existência de civilizações não misturadas, considerando um “erro histórico” a escravidão, o imperialismo e o neocolonialismo, pois todo “povo” só pode pertencer a si mesmo. Trata-se de um discurso da tolerância perigosamente anti-humanista que transforma “povo”, “civilização” ou “macrorregiões” em “destino”, além de ser indiferente à sorte dos demais “povos” do planeta. De certa forma, a tendência neoconservadora criou uma justificativa ideológica para concepções e práticas geopolíticas baseadas nos princípios de que os problemas sociais e econômicos dos países do Terceiro Mundo são de caráter eminentemente cultural, portanto não são da “nossa conta”. Podemos observar a sistematização de tais princípios em âmbito geopolítico na obra “Choque de Civilizações”, do norte-americano Samuel P. Huntington (1998).

Segundo o seu modelo geopolítico, no mundo pós-Guerra Fria os conflitos não seriam mais “ideológicos” (capitalismo *vs* socialismo) ou econômicos, mas fundamentalmente culturais. O fim da Guerra Fria e o relativo declínio do Ocidente teriam permitido a volta ao “padrão normal de conflitos”, ou seja, o “choque de civilizações”, que ocorreriam com maior intensidade nas “linhas de cisão entre as civilizações”, ou seja, as áreas de contato e disputas territoriais entre elas. Huntington definia civilização como a extensão máxima da identificação de um indivíduo em relação a outros e em contraste com os demais seres humanos. Segundo o seu modelo, seria possível identificar no pós-Guerra Fria nove das vinte e uma civilizações tipificadas no passado por Arnold Toynbee, a saber: a Ocidental (Europa Ocidental, EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia); a Islâmica (países muçulmanos do Norte da África e da Ásia); a Sínica ou “Confuciana” (China e sudeste Asiático); a Budista (Mongólia, Nepal, Tailândia, Camboja, Mianmar, Laos, Malásia e Bangladesh); a Latino-Americana; a Ortodoxa (Rússia, países balcânicas e eslavos); a Hindu (Índia e estados menores); a Africana (países da África central e do sul, que o autor questiona se seria uma civilização); e a Nipônica (Japão).

Dentro do arranjo de cada civilização, os Estados seriam centros de poder que concorreriam por riquezas entre si, mas haveria sempre um Estado-núcleo que lideraria seu grupo civilizacional, dando-lhe apoio e

disciplina, assim como servindo como mediador para conflitos regionais (intracivilizacionais) e mundiais (intercivilizacionais). No entanto, a ausência de um Estado-núcleo nos casos das civilizações africana, islâmica e latino-americana faria com que existissem problemas maiores para se constituir uma ordem e para se resolver conflitos internos e externos. Segundo tal modelo, a relação mais perigosa para o Ocidente seria com a civilização islâmica, já que as civilizações africana e latino-americana, por serem mais frágeis, tenderiam a se colocar como seus dependentes. Huntington preocupava-se com o declínio do Ocidente – que considerava gradual e inexorável – e com o papel dos EUA como seu Estado-núcleo e, por isso, defendia que houvesse uma união entre os EUA e a Europa – e que os EUA não se envolvessem em conflitos de outras civilizações. Assim, a ordem mundial seria constituída pela ação dos Estados-núcleo, no sentido de conter as guerras que ocorressem nas linhas de cisão entre as civilizações. Portanto, os neoconservadores aceitavam o progresso material de todos os demais “povos”, desde que cada um cuidasse de sua própria parte e não questionasse, ou colocasse em risco, o ponto de vista da “comunidade” alheia.

No começo da década de 1990, a pobreza, o medo da aniquilação ou da decadência – fermentos para o terrorismo e ressentimentos integristas anti-Ocidente – e a pressão demográfica do Sul em relação ao Norte, particularmente no caso da Europa – vulnerável pelo Mediterrâneo e pelo sudoeste da Ásia –, foram apresentados por Pierre Lellouche (1992) como preocupações estratégicas centrais que o Norte deveria ter e, por isso, afirmava que as potências do Norte não deveriam tratar com indiferença (ou como atavismo cultural) os problemas da pobreza do Sul – principalmente no caso Africano –, caso contrário, o próprio Sul forçaria a sua porta e deixaria de ser um problema de política externa. Portanto, para além da questão moral da solidariedade com os menos favorecidos e da preservação ambiental, romper a indiferença seria um modo de garantir a segurança das instituições e do modo de vida democrático-liberal. No entanto, lidar com a questão da pobreza se revelou bem menos simples do que nos deixavam entender as teorias dependentistas terceiro-mundistas (seja pelo viés da abertura regulada ao comércio exterior e às exportações, seja pelo viés da substituição de importações) ou as teorias demográficas liberais (transicionistas) e malthusianas. Além disso, não se devia esquecer que o arcabouço ideológico e econômico do complexo industrial-militar da Guerra Fria fez com que muitos *experts* norte-americanos e soviéticos pensassem soluções **meramente tecnológicas** para complexos problemas sociais e políticos

do planeta, exportando as suas soluções pseudofáusticas para o Terceiro Mundo.

Durante a Guerra Fria, foi inegável o interesse dos EUA e da URSS em controlar áreas no Terceiro Mundo para a manutenção de suas estratégias dissuasivas. No entanto, como aponta Rufin (1996), os agentes locais destas áreas eram bem menos manipuláveis pelas superpotências de outrora do que se poderia imaginar: as apropriações ideológicas e os jogos de interesses eram pragmáticos e filtrados por múltiplos localismos. Foi isso que o mundo pós-Guerra Fria revelou: com o abandono de muitas dessas áreas pelos EUA e pela URSS no começo da década de 1990 e com o fim da retórica ideológica da bipolaridade, os atores locais passaram a agir sem qualquer constrangimento de uma “regulação externa” e fizeram seus próprios potentados às custas do aliciamento forçado, do clientelismo e do terror sobre as populações locais. Retóricas ideológicas religiosas, nacionalistas ou indigenistas e os interesses “locais” substituíram (melhor seria dizer, deixaram de se associar com) o arcabouço ideológico da Guerra Fria. Todo este “vazio” ou “desordem” criou novos desafios a serem superados antes que se possa falar em uma “ordem mundial” pós-Guerra Fria.

Nesse sentido, é fundamental que o debate sobre a construção do bem-estar social nas relações econômicas entre o Norte eo Sul não seja simplificado: explicar a pobreza do Sul como um mero descompasso entre bocas a alimentar e recursos disponíveis seria criminoso e isentaria o Norte de responsabilidade; por outro lado, não se poderia esperar que todos os países do Sul tivessem o mesmo compasso histórico-demográfico do Norte tão logo iniciassem seus processos de industrialização e urbanização; da mesma forma, não se poderiam isentar muitos governos do Sul do desperdício de recursos (internos e externos), do mau planejamento e da corrupção administrativa, que justificariam a indiferença ou desinteresse de investimentos do Norte. As singularidades locais deveriam ser levadas em conta antes de se trabalhar com um plano único de causalidade no tratamento da pobreza ou dos efeitos negativos das soluções desenvolvimentistas ocorridas no Sul. Justamente por isso, Lellouche e Rufin lembrariam que se deveria cobrar mais atenção para os problemas do Sul do que um simples encerramento ideológico de fronteiras.

Segundo Rufin, os Estados do Sul, a exemplo da Guerra do Golfo (1991), mostraram que tinham dois trunfos a seu favor que não poderiam ser medidos em termos meramente econômico-quantitativos: a massa demográfica; a instabilidade de seus povos e a insensibilidade em face da

dissuasão tecno-militar. As retóricas da “vitimação” da população sustentadas por muitos governos do “Sul” em face do “Norte” alimentam a insensibilidade e a “lógica do sacrifício” de seus povos em relação à dissuasão bélica do Norte. O raciocínio é relativamente simples: “Não tenho nada a perder, posso explodir sua casa, você tem que cumprir minhas exigências”. Por isso, em comparação com a fronteira ideológica Leste/Oeste da Guerra Fria, a superfície de contato com o Sul é mais extensa, fragmentada e imprevisível. Assim, particularmente nos países islâmicos, o que se observa desde o contexto da Guerra do Golfo é o despontar da lógica dissuasiva do forte pelo fraco como marco das relações do “Sul” com o “Norte” no mundo pós-Guerra Fria. Como reação defensiva (ou, mais atualmente, “*preventiva*”), os neoconservadores do Norte alimentaram processos ideológicos de fechamento da fronteira a partir de coerentes teorias geopolíticas de base culturalista, ao mesmo tempo que estimularam o investimento em tecnologia de informação e armamentos “inteligentes” para potenciais ações policiais contra a população civil (MIRANDA, 1999).

Os excessos da militância neofascista e dos “anti-racistas” na Europa e nos EUA, ambos centrados no “direito à diferença”, mas com alvos e métodos distintos, levaram igualmente a um bloqueio de diálogo sobre as questões da pobreza do Sul e da imigração como peças de interesse geopolítico para o Norte. Ora, sendo a pobreza terreno propício para a violência, para o integrismo e para a militarização das relações interpessoais, serão os fatores econômicos e sociais, mais do que os políticos e culturais, que farão surgir novas zonas de insegurança regionais e globais. A “dissuasão do forte pelo fraco” e a “ideologia da fronteira” – tal como apontadas por Rufin – são apenas algumas das manifestações, em termos geopolíticos, dos efeitos amorais da exclusão econômica e da precarização da vida coletiva, que acabam por levar a soluções existenciais enclausurantes tanto no Norte quanto no Sul. Afinal, não se pode ignorar que o crescimento dos “fundamentalismos do Sul” ocorre no mesmo contexto de reações “integristas” (neonazistas ou não) no Norte – e sua retórica de fechamento da fronteira em nome da preservação de seu “modo de vida”, cultura ou civilização. Sofisticando seu discurso com retórica culturalista, os neoconservadores do Norte reivindicaram para si um espaço impermeável política, diplomática e militarmente a possíveis ameaças globais, o que é a própria quimera do medo da proximidade: quanto maior a semelhança dos problemas que interligam as pessoas, maior a necessidade da ideologia da fronteira.

Na verdade, fazendo uma ponte entre as idéias de Ruffin e as considerações de Bauman (1998) sobre a construção da insegurança como condição constante na sociedade contemporânea sob hegemonia neoliberal, podemos afirmar que eliminar de massas inteiras a perspectiva de futuro destrói qualquer possibilidade de solidariedade ou de engajamento no bem-estar do *Outro*, tornando o contato entre os “outros adversos” sempre mediado por algum tipo de “trauma fundador” ou “medo de contaminação”, a partir do qual se alimentam novos processos de raiva e ressentimento, ao mesmo tempo que se desculpam novas buscas de vingança. O “outro adverso” torna-se, então, um “incômodo” que deve desaparecer ou, quando muito, permanecer isolado e sob controle – tal como uma doença contagiosa.

Para finalizar, poderíamos fazer uma leitura alternativa da ideologia da fronteira, algo que a livrasse das hidras da metafísica e a tornasse imagem-conceito da crítica iluminista do processo de conhecimento: se o “bárbaro” é o limite imaginário da fronteira, o “estranho” que desafia os limites de regras e conceitos, então, que ele represente para nós o desejo simultâneo de liminaridade e mutabilidade. Assim, pretendemos viver eternamente em sua aventura, em seu “perigo”, sem desejar qualquer abrigo metafísico. A nossa aventura não será circunscrita e descartável como uma ida ao *shopping*, prostíbulo, parque temático ou supermercado. Não!... Não haverá prateleiras estabelecidas à revelia de nossa vontade, assim como não haverá clausuras definitivas para planos de descobertas. Deste modo, seremos autores plenos de nossas agendas de escolha, seremos plenamente responsáveis, culpáveis e preocupados com suas conseqüências. Enfim, seremos *estranhamente* os “bárbaros” humanistas da modernidade.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. Globalização: As Conseqüências Humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. O Mal-Estar do Pós-Modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CASSIRER, Ernst. A Filosofia do Iluminismo. São Paulo: UNICAMP, 1994.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. “Crítica de duas questões relativas ao Anti-Realismo epistemológico contemporâneo”. In **Revista Diálogos**, vol.2. Maringá: Departamento de História, 1998. (www.uem.br/dialogos)
- CARDOSO, Ciro Flamarion. “Epistemologia Pós-Moderna: Texto e Conhecimento – A visão de um Historiador”. In **Revista Diálogos**, vol.3. Maringá: Departamento de História, 1999. (www.uem.br/dialogos)
- DAHL, Göran. *Radical Conservatism and the future of Politics*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 1999.
- GELLNER, Ernest. *Antropologia e Política: Revoluções no Bosque Sagrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- HUNTINGTON. Samuel P.. *O Choque das Civilizações*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1998.
- LELLOUCHE, Pierre. *Le Nouveau Monde: de l'ordre de Yalta au désordre des nations*. Paris: Bernard Grasset, 1992.
- MIRANDA, Joseph. “War and the Military Revolution in the 21st Century”. In **Strategy & Tactics**, n. 200. 1999. p.51-59
- RUFIN, Jean-Christophe. *O Império e dos Novos Bárbaros*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Souza. “Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos”. In **Identidades: Estudos de Cultura e Poder**. São Paulo: Hucitec, 2000. p.19-39
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. “Clausuras Contemporâneas: Individuação, Regressão e Terror”. In **Escritos sobre História e Educação: Homenagem a Maria Yedda Linhares**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p.73-85
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Europa ou o Concerto das Nações: idéias conservadoras e política internacional na obra de Leopoldo von Ranke (1795-1886)*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, Tese para Professor Titular de História Moderna e Contemporânea, 1993.(mimeo.)
- TODOROV, Tzvetan. *O Homem Desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- VOLTAIRE, 1694-1778. “Filósofo Ignorante”. In **Pensadores**, vol. XXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.