A QUEDA DO *ANGELUS NOVUS*

PARA ALÉM DA EQUAÇÃO MODERNA ENTRE RAÍZES E OPÇÕES[1]

Boaventura de Sousa Santos

RESUMO
O autor propõe uma nova perspectiva em teoria da história que possibilite pensar a transformação e a emancipação sociais a partir do passado, reinventando-o e restituindo-lhe a capacidade de revelação. Remete à alegoria da história que Walter Benjamin formula com referência a um quadro de Paul Klee, *Angelus novus*, como a representação do "anjo da história". Analisa o processo histórico ocidental nos termos de uma equação entre raízes — o permanente, singular — e opções — o variável, indeterminado.
Palavras-chave: teoria da história; Walter Benjamim; passado; progresso; emancipação social.

SUMMARY
This article proposes a new perspective on the theory of history, one which considers social transformation and emancipation from the vantage point of the past, reinventing it and restoring its capacity for revelation. The authors makes reference to Walter Benjamin's allegory of history based on Paul Klee's painting, *Angelus novus*, a representation of the "angel of history". The Western historical process is analyzed in terms of the equation involving roots — that which is permanent and singular — and choices — which are variable, indeterminate.
Keywords: theory of history; Walter Benjamin; progress; social emancipation.

Vivemos num tempo sem fulgurações, um tempo de repetição. O grão de verdade da teoria do fim da história está em que ela é o máximo de consciência possível de uma burguesia internacional que vê finalmente o tempo transformado na repetição automática e infinita do seu domínio. O longo prazo entra em colapso, assim, no curto prazo, e este, que foi sempre a moldura temporal do capitalismo, permite finalmente à burguesia produzir a única teoria da história verdadeiramente burguesa, a teoria do fim da história. O total descrédito desta teoria não interfere em nada no seu sucesso enquanto ideologia espontânea dos vencedores. O outro lado do fim da história é o *slogan* da celebração do presente, tão cara às versões capitulacionistas do pensamento pós-moderno.

A idéia da repetição é o que permite ao presente alastrar-se ao passado e ao futuro, canibalizando-os. Estamos perante uma situação nova? Até agora, a burguesia não pudera elaborar uma teoria da história exclusivamente segundo os seus interesses. Vira-se sempre em luta com adversários

(1) Este artigo é uma versão revista e traduzida da palestra proferida na *Conference on New Approaches to International Law*, organizada pela Harvard Law School e pela University of Wisconsin-Madison (Madison, Wisconsin, 14 a 16 de junho de 1996).

fortes: primeiro, as classes dominantes do Antigo Regime, e, depois, as classes trabalhadoras. O desfecho dessa luta estava sempre no futuro, o qual, por essa razão, não podia ser visto como mera repetição do passado. Os nomes deste movimento orientado para o futuro foram vários, tais como "revolução", "progresso", "evolução". Como o desfecho da luta não estava predeterminado, a revolução pôde ser burguesa e operária, o progresso pôde ser visto como consagração do capitalismo ou como sua superação, o evolucionismo pôde ser reivindicado tanto por Herbert Spencer como por Marx. Comuns às diferentes teorias da história foram a desvalorização do passado e o hipostasiar do futuro. O passado foi visto como passado e, portanto, incapaz de fazer a sua aparição, de irromper no presente. Ao contrário, o poder de revelação e de fulguração foi todo transposto para o futuro.

Foi neste quadro que a transformação social, a racionalização da vida individual e coletiva e a emancipação social passaram a ser pensadas. À medida que se foi construindo a vitória da burguesia, o espaço do presente como repetição foi se ampliando, mas tal ampliação nunca atingiu a idéia do futuro entendido como progresso. Com a crise da idéia de revolução a partir da década de 20, reforça-se o reformismo como modelo de transformação social e de emancipação, um modelo assente na coexistência da repetição e da melhoria cuja forma política mais acabada veio a ser o estado-providência.

A reconhecida dificuldade por nós hoje sentida de pensar a transformação social e a emancipação reside no colapso da teoria da história que nos trouxe até aqui, provocado pela erosão total dos pressupostos que lhe deram credibilidade no passado. Como referi, a burguesia sente que a sua vitória histórica está consumada e ao vencedor consumado não interessa senão a repetição do presente; o futuro como progresso pode, em verdade, ser uma perigosa ameaça. Nestas condições, e paradoxalmente, é a consciência mais conservadora que procura resgatar o pensamento do progresso, mas apenas porque resiste a aceitar que a vitória esteja consumada. Para isso, constrói inimigos exteriores, tão poderosos quanto incompreensíveis, uma espécie de Antigo Regime exterior. É o caso de Samuel Huntington (1993), com a ameaça que vê nas civilizações não-ocidentais, nomeadamente no Islão.

Por outro lado, para os grandes vencidos deste processo histórico, os trabalhadores e os povos do Terceiro Mundo, tampouco interessa o futuro enquanto progresso, uma vez que foi no seu bojo que se gerou a derrota deles. Mesmo a versão mais tênue do futuro, o modelo de repetição/melhoria característico do reformismo — que mesmo assim só foi tornado disponível a uma pequena fração de vencidos, no chamado mundo desenvolvido —, parece hoje, mesmo se desejada, insustentável, dada a inelutabilidade com que se propaga o desmantelamento do estado-providência. Se a repetição do presente é intolerável, ainda o é mais a perspectiva da sua cessação. Repetição e pioria parecem, de repente, os menores dos males.

Mas se o futuro parece vazio de sentido, o passado está tão indisponível como sempre. A capacidade de fulguração, de irrupção, de explosão, de revelação, em suma, a capacidade messiânica, como diria Walter Benjamin (1980, p. 694), foi conferida ao futuro pela modernidade ocidental. A incapacitação do futuro não abre qualquer espaço para a capacitação do passado. Pura e simplesmente, deixamos de saber olhar o passado de modo capacitante.

Em minha opinião, não podemos voltar a pensar a transformação social e a emancipação sem reinventarmos o passado. O que proponho neste texto é o fragmento de uma nova teoria da história que nos permita voltar a pensar a emancipação social a partir do passado e, de algum modo, de costas viradas para o futuro.

A parábola do *angelus novus*

Começo com a alegoria da história de Walter Benjamin. Diz assim:

> *Há um quadro de Klee chamado* Angelus novus. *Representa um anjo que parece estar a afastar-se de alguma coisa que contempla fixamente. Os olhos estão arregalados, tem a boca aberta e as asas estendidas. É este, seguramente, o aspecto do anjo da história. Ele tem a face voltada para o passado. Onde vemos* perante *nós uma cadeia de acontecimentos, vê* ele *uma catástrofe sem fim que incessantemente amontoa ruínas sobre ruínas e lhas vai arremessando aos pés. Ele bem gostaria de ficar, de acordar os mortos e de voltar a unir o que foi destroçado. Mas do paraíso sopra uma tempestade que lhe enfuna as asas e é tão forte que o anjo já não é capaz de as fechar.* Esta *tempestade arrasta-o irresistivelmente para o futuro, para o qual tem as costas viradas, enquanto o montão de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Esta tempestade é aquilo a que chamamos progresso* (Benjamin, 1980, pp. 697-698).

O anjo da história contempla, impotente, a acumulação de ruínas e de sofrimento a seus pés. Gostaria de ficar, de criar raízes na catástrofe para, a partir dela, acordar os mortos e reunir o vencidos, mas sua vontade foi expropriada pela força que o obriga a optar pelo futuro, para o qual está de costas. O seu excesso de lucidez combina-se com uma falta de eficácia. Aquilo que conhece bem e que podia transformar torna-se-lhe estranho e, ao contrário, entrega-se sem condições àquilo que desconhece. As raízes não o sustentam e as opções são cegas. Assim, o passado é um relato e nunca um recurso, uma força capaz de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos. Isto mesmo diz Benjamin noutra tese sobre a

filosofia da história: "Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo 'como verdadeiramente foi'. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo" (1980, p. 695). A capacidade de redenção do passado reside nesta possibilidade de emergir inesperadamente num momento de perigo, como fonte de inconformismo.

Segundo Benjamin, o inconformismo dos vivos não existe sem o inconformismo dos mortos, já que "nem estes estarão a salvo do inimigo, se este vencer". E, acrescenta, "este inimigo não tem parado de ganhar" (1980, p. 695). Trágico é, pois, o fato de o anjo da história moderna retirar ao passado a sua capacidade de explosão e de redenção. Tornando impossível o inconformismo dos mortos, torna impossível o inconformismo dos vivos[2].

(2) Uma análise recente da teoria da história de Walter Benjamin pode-se ler em Ribeiro, 1995. Cf. também Comesaña, 1993.

Quais as consequências desta tragédia? Tal como Benjamin, estamos num momento de perigo. E como tal afigura-se-me crucial reposicionar o anjo da história, reinventar o passado de modo a restituir-lhe a capacidade de explosão e de redenção. À primeira vista, parece uma tarefa impossível, na medida em que, depois de séculos de hegemonia da teoria modernista da história, não temos outra posição para olhar o passado senão a que nos é dada pelo anjo. Atrevo-me, no entanto, a pensar que este final do século nos oferece uma oportunidade para romper este dilema, e ela reside, precisamente, na crise por que passa atualmente a idéia de progresso. A tempestade que sopra do paraíso continua a fazer-se sentir, mas com muito menos intensidade. O anjo continua na mesma posição, mas a força que o sustenta vai se esvaindo. É possível mesmo que a posição seja já produto da inércia e que o anjo de Klee tenha deixado de ser um anjo trágico para se tornar uma marionete em posição de descanso. É esta suspeita que me permite continuar este texto. Começarei por propor uma narrativa da modernidade ocidental, para, em seguida, apresentar o prefácio de outra narrativa.

Raízes e opções

A construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um caráter dual: de um lado, pensamento de raízes; de outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. A diferença fundamental entre raízes e opções é de escala. As raízes são entidades de grande escala. Como sucede na cartografia, cobrem vastos territórios simbólicos e longas durações históricas, mas não permitem cartografar em detalhe e sem ambiguidades as características do terreno. É, pois, um mapa que tanto orienta como desorienta. Ao contrário, as opções são entidades de pequena escala.

Cobrem territórios confinados e durações curtas, mas fazem-no com o detalhe necessário para permitir calcular o risco da escolha entre opções alternativas. Esta diferença de escala permite que as raízes sejam únicas e as escolhas, múltiplas, e que, apesar disso, a equação entre elas seja possível sem ser trivial. A dualidade de raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Em outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções. A eficácia desta equação se assenta numa dupla astúcia. Em primeiro lugar, a astúcia do equilíbrio entre o passado e o futuro. O pensamento das raízes apresenta-se como um pensamento do passado contraposto ao pensamento das opções, o pensamento do futuro. Trata-se de uma astúcia porque, de fato, tanto o pensamento das raízes como o das opções são pensamentos do futuro, orientados para o futuro. O passado é, nesta equação, tão-só uma maneira específica de construir o futuro.

A segunda astúcia é a do equilíbrio entre raízes e opções. A equação apresenta-se como simetria, como equilíbrio entre raízes e opções e como equilíbrio na distribuição das opções. Efetivamente, assim não é. Por um lado, é total o predomínio das opções. É verdade que certos momentos históricos ou certos grupos sociais atribuem predominância às raízes, enquanto outros a atribuem às opções. Vêem-se num jogo ou movimento de raízes para opções e de opções para raízes, em que um dos vetores predomina na narrativa da identidade e da transformação. Mas, em verdade, do que se trata sempre é de opções. Enquanto certos tipos de opções pressupõem o predomínio discursivo das raízes, outros tipos pressupõem a sua secundarização. O equilíbrio é inatingível. Consoante o momento histórico ou o grupo social, as raízes predominam sobre as opções ou, ao contrário, as opções predominam sobre as raízes. O jogo é sempre das raízes para as opções e das opções para as raízes; só varia a força dos dois vetores, enquanto narrativa de identidade e transformação. Por outro lado, não existe equilíbrio ou equidade na distribuição social das opções. Ao contrário, as raízes não são mais que constelações de determinações que, ao definir o campo das opções, definem também os grupos sociais que lhe têm acesso e os que dele estão excluídos.

Alguns exemplos ajudarão a concretizar este processo histórico. Antes de tudo, é à luz da equação entre raízes e opções que a sociedade moderna ocidental vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval é vista como uma sociedade em que é total o predomínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval não é necessariamente uma sociedade estática, mas evolui segundo uma lógica de raízes. Ao contrário, a sociedade moderna vê-se como uma sociedade dinâmica que evolui segundo uma lógica de opções. O primeiro grande sinal da mudança na equação é talvez a reforma luterana. Com ela, torna-se possível, a partir da mesma raiz — a Bíblia da cristandade ocidental —, criar uma opção à Igreja de Roma. Ao tornar-se optativa, a religião perde intensidade, se não mesmo *status*, enquanto raiz. As teorias racionalistas do direito natural do século XVII reconstituem a equação entre raízes e opções

de modo inteiramente moderno. A raiz é agora a lei da natureza pelo exercício da razão e observação. A intensidade desta raiz está em que ela se sobrepõe a Deus. Em *De jure belli ac pacis*, Grotius, o melhor expoente da nova equação, afirma: "O que temos vindo a afirmar possuiria um grau de validade mesmo que admitíssemos, o que não pode ser admitido sem a maior perversidade, que não há Deus ou que os assuntos dos homens não O preocupam" (1964, pp. 11-13)[3]. A partir desta portentosa raiz, são possíveis as mais díspares opções. Por esta razão, e não pelas que invoca, Tuck tem razão quando afirma que este tratado de Grotius "possui a face de Janus e as suas duas bocas falam tanto a linguagem do absolutismo como a linguagem da liberdade" (1979, p. 79). É isto mesmo o pretendido por Grotius. Sustentado pela raiz da *law of nature*, o direito tanto pode optar por promover a hierarquia (o *jus rectorium*, como lhe chama) como a igualdade (o *jus equatorium*).

(3) Noutro trabalho (Santos, 1995, pp. 60-63) analiso com mais detalhe as teorias de Grotius e as teorias racionalistas do direito natural.

No mesmo processo histórico em que a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz. A proposta da "nova ciência" de Giambattista Vico (1961) é um marco decisivo nesta transição que se iniciara com Descartes e se consumará no século XIX. A ciência, ao contrário da religião, é uma raiz que nasce no futuro, é uma opção que, ao radicalizar-se, se transforma em raiz e cria a partir daí um campo imenso de possibilidades e de impossibilidades, ou seja, de opções.

Este jogo de movimento e de posição entre raízes e opções atinge o seu pleno desenvolvimento com o Iluminismo. Num vasto campo cultural, que vai da ciência à política, da religião à arte, as raízes assumem-se claramente como o outro, radicalizado, das opções, tanto das que se tornam possíveis como das que se tornam impossíveis. Assim, a razão, transformada em raiz última da vida individual e coletiva, não tem outro fundamento senão criar opções e é nisto que ela se distingue, enquanto raiz, das raízes da sociedade do Antigo Regime (a religião e a tradição). É uma opção que, ao radicalizar-se, torna possível um enorme campo de opções.

De todo modo, as opções não são infinitas. Isso é particularmente evidente na outra grande raiz do Iluminismo: o contrato social e a vontade geral que o sustenta. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção radical — a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil — que se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, exceto voltar ao estado de natureza. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções. É por isso que em Rousseau a vontade geral não pode ser posta em causa pelos homens livres que ela cria. Diz ele no *Contrato social*: "... quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre" (1989, p. 27).

A contratualização das raízes é um processo histórico longo e acidentado. Por exemplo, o Romantismo é fundamentalmente uma reação contra a contratualização das raízes e a reivindicação da sua indisponibilidade e da sua singularidade. Mas as raízes românticas são tão orientadas

para o futuro quanto as do contrato social. Do que se trata em ambos os casos é de criar um campo de possibilidades que permita distinguir entre opções possíveis e impossíveis, entre opções legítimas e ilegítimas.

Pode-se pois afirmar que, com o Iluminismo, a equação raízes/opções se converte no modo hegemônico de pensar a transformação social e o lugar dos indivíduos e dos grupos sociais nessa transformação. Uma das manifestações mais eloquentes deste paradigma é o motivo da viagem como metáfora central do modo de estar no mundo moderno. Das viagens reais da expansão européia às viagens reais e imaginárias de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire ou Rousseau, a viagem tem uma carga simbólica dupla: por um lado, é símbolo de progresso e de enriquecimento material ou cultural; por outro, é símbolo de perigo, de insegurança e de perda. Esta duplicidade faz com que a viagem contenha em si o seu contrário, a idéia de uma posição fixa, a casa (*oikos* ou *domus*), que dá sentido à viagem, dando-lhe um ponto de partida e um ponto de chegada. Como diz Van der Abbeele, o *oikos* "atua como um ponto transcendental de referência que organiza e domestica uma dada área através da definição de todos os outros pontos em relação a si próprio" (1992, p. xviii).

Em suma, o *oikos* é a parte da viagem que não viaja para que a viagem se faça e tenha sentido. O *oikos* é a raiz que sustenta e limita as opções de vida ou de conhecimento tornadas possíveis pela viagem. Por sua vez, a viagem reforça a raiz de que provém na medida em que, por via do exotismo dos lugares que permite visitar, aprofunda a familiaridade da casa donde se parte. O relativismo cultural pretendido pela atitude comparativista dos viajantes imaginários do Iluminismo tem por limite a afirmação da identidade e, em quase todos eles, da superioridade da cultura européia. E se Montaigne nunca viajou de fato à América, ou Montesquieu à Pérsia, ou Rousseau à Oceania, a verdade é que todos viajaram à Itália em busca das raízes da cultura européia, raízes tanto mais veneradas quanto mais brutal era o contraste com a degradação da Itália ao tempo das viagens.

O motivo da viagem é o que melhor revela as discriminações e as desigualdades que a equação moderna raízes/opções simultaneamente oculta e procura justificar. Por um lado, a viagem a lugares exóticos não foi para muitos voluntária, nem visou aprofundar qualquer identidade cultural. Ao contrário, foi uma viagem forçada e destinou-se a destruir a identidade. Estou falando, obviamente, do tráfico de escravos. Por outro lado, o motivo da viagem é falocêntrico. A viagem pressupõe, como disse, a fixidez do ponto de partida e de chegada, a casa (o *oikos* ou *domus*), e a casa é o lugar da mulher. A mulher não viaja, para que a viagem seja possível. Aliás, esta divisão sexual do trabalho no motivo da viagem é um dos *topoi* mais resistentes da cultura ocidental e quiçá de outras culturas também. Na cultura ocidental, a sua versão arquetípica é a *Odisséia*. A doméstica Penélope toma conta da casa enquanto Ulisses viaja. A longa espera de Penélope é a metáfora da solidez do ponto de partida e de chegada que garante a possibilidade e a aleatoridade de todas as peripécias por que passa o viajante Ulisses.

O interesse do motivo da viagem neste contexto reside em que, por meio dela, é possível identificar as determinações sexistas, racistas e classistas da equação moderna entre raízes e opções. O campo de possibilidades aberto pela equação não está igualmente à disposição de todos. Alguns, quiçá a maioria, são excluídos desse campo. Para eles, as raízes, longe de lhes possibilitar novas opções, são o dispositivo, novo ou velho, de lhas negar. As mesmas raízes que dão opções aos homens, aos brancos e aos capitalistas são as mesmas que as recusam às mulheres, aos negros e aos trabalhadores. A partir de finais do século XIX, o jogo de espelhos entre raízes e opções está consolidado e passa a constituir a *idéologie savante* das ciências sociais. Os dois exemplos mais brilhantes são, sem dúvida, Marx e Freud.

Em Marx, a base é a raiz e a superestrutura, as opções. Não se trata de uma metáfora vulgar, como alguns marxistas não-vulgares quiseram fazer crer. Trata-se de um princípio lógico de inteligibilidade social que atravessa toda a obra de Marx e, de fato, a de muitos outros cientistas sociais que dele discordaram. Basta referir o caso de Durkheim, para quem a consciência coletiva é a raiz sempre ameaçada numa sociedade assente na divisão do trabalho social e nas opções que esta multiplica indefinidamente. Este mesmo modo de pensamento está presente em Freud e em Jung. A centralidade do inconsciente na psicologia das profundidades reside precisamente no fato de ele ser a raiz profunda onde se fundam as opções do ego ou a limitação neurótica delas. Do mesmo modo, no nível mais amplo do Freud cultural e de Jung, tal como os analisa Peter Homans, "a interpretação distingue a infra-estrutura inconsciente da cultura, libertando assim o intérprete dos poderes opressivos e coercivos desta" (1995, p. xx).

O que há de comum entre a revolução comunista e a revolução introspectiva é o serem ambas respostas criativas à profunda desorganização social e individual de uma sociedade que experiencia a perda dos ideais, símbolos e modos de vida que constituem a sua herança comum. E a orientação para o futuro na equação raízes/opções está tão presente em Marx como em Freud. Se para Marx a base é a chave da transformação social, para Freud ou Jung não faz sentido investigar o inconsciente senão no contexto da terapêutica. Do mesmo modo, tanto o materialismo histórico como a psicologia das profundidades visam ir às raízes da sociedade moderna — do capitalismo e da cultura ocidental, respectivamente — para lhe abrir novas e mais amplas opções. E para qualquer deles o êxito da sua teoria está em ela própria se transformar em fundamento e instrumento dessa transformação.

Num mundo que há muito perdera o "passado profundo" — a raiz da religião —, a ciência é para ambos a única raiz capaz de sustentar um novo começo na sociedade moderna ocidental. A partir dela, as boas opções são as opções legitimadas cientificamente. É isso o que implica, para Marx, a distinção entre realidade e ideologia e, para Freud, a distinção entre realidade e fantasia. Nesta distinção reside também a possibilidade da teoria crítica moderna. Como disse Nietzsche, se desaparecerem as realidades desaparecerão também as aparências. E o inverso também é verdadeiro.

A tradução política liberal desta nova equação entre raízes e opções consiste no estado-nação e no direito positivo, convertidos nas raízes que criam o campo imenso das opções no mercado e na sociedade civil. Para poder funcionar como raiz, o direito tem de ser autônomo, isto é, científico. Esta transformação não ocorreu sem resistências. Na Alemanha, por exemplo, a escola histórica reivindicou para o direito a velha equação entre raízes e opções, o direito como emanação do *Volksgeist*. Foi, porém, derrotada pela nova equação, a raiz jurídica constituída pela codificação e pelo positivismo. Por seu lado, o estado liberal constitui-se em raiz pela imaginação da nacionalidade homogênea e da cultura nacional. Por via dela, o estado passa a ser o guardião de uma raiz que não existe para além dele.

O fim da equação

Vivemos um momento de perigo, no sentido que lhe atribui Walter Benjamin. Em meu entender, ele reside em boa medida no fato de a equação moderna entre raízes e opções, com que aprendemos a pensar a transformação social, estar passando por um processo de profunda desestabilização que se afigura irreversível. Esta desestabilização apresenta-se sob três formas principais: turbulência das escalas; explosão de raízes e de opções; trivialização da equação entre raízes e opções.

Uma breve palavra sobre cada uma delas. No que respeita à *turbulência das escalas*, há que recordar o que disse atrás sobre a diferença de escalas entre as raízes (a grande escala) e as opções (a pequena escala). A equação raízes/opções se assenta nessa diferença e na estabilidade dessa diferença. Vivemos hoje tempos cuja turbulência se manifesta através de uma caótica confusão de escalas entre fenômenos. A violência urbana é paradigmática a este respeito. Quando um menino de rua procura abrigo para passar a noite e é, por essa razão, assassinado por um policial, ou quando uma pessoa é abordada na rua por um mendigo, recusa dar esmola e é, por essa razão, assassinada pelo mendigo, o que ocorre é uma explosão imprevisível da escala do conflito: um fenômeno aparentemente trivial e sem consequências é posto em equação com outro, dramático, e com consequências fatais. Esta mudança abrupta e imprevisível da escala dos fenômenos ocorre hoje nos mais diversos domínios da prática social, pelo que me atrevo a considerá-la uma das características fundamentais do nosso tempo. Na esteira de Prigogine (1979; 1980), penso que as nossas sociedades atravessam um período de bifurcação. Como é sabido, o estado de bifurcação ocorre em sistemas instáveis sempre que uma mudança mínima pode produzir, de modo imprevisível e caótico, transformações qualitativas. Esta explosão súbita de escala cria uma enorme turbulência e põe o sistema numa situação de irreversível vulnerabilidade.

Penso que a turbulência do nosso tempo é deste tipo e que nela reside a abissal vulnerabilidade a que estão sujeitas as formas de subjetividade e de

sociabilidade, do trabalho à vida sexual, da cidadania ao ecossistema. Esta situação de bifurcação repercute na equação raízes/opções, tornando caótica e reversível a diferença de escala entre raízes e opções. A instabilidade política do nosso tempo, dos Bálcãs à ex-União Soviética, do Médio Oriente à África, tem muito a ver com transformações bruscas nas escalas, tanto das raízes como das opções. Quando a União Soviética entrou em colapso, os cerca de 25 milhões de russos que viviam fora da Rússia, nas várias repúblicas que compunham a União, viram de repente a sua raiz, a sua identidade nacional, ser miniaturizada e reduzida ao estatuto de identidade local, própria de uma minoria étnica. Ao contrário, os sérvios na ex-Iugoslávia procuraram, com o apoio inicial dos países ocidentais, ampliar a escala das suas raízes nacionais até canibalizar as raízes nacionais dos vizinhos. Estas mudanças de escala não são novas, uma vez que já ocorreram no pós-guerra com o processo de descolonização e a criação dos novos estados pós-coloniais, ditos nacionais. O que há de novo nestas mudanças é precisamente o fato de ocorrerem sob as ruínas de estados que tinham reclamado para si a titularidade das raízes identitárias.

A mesma explosão aparentemente errática das escalas ocorre também no campo das opções. No domínio da economia, a fatalidade com que se impõem certas opções, como, por exemplo, as do ajustamento estrutural, e as drásticas consequências que elas produzem fazem com que a pequena escala se amplie até a grande escala e que o curto prazo se transforme numa longa duração instantânea. Para os países do Sul, o ajustamento estrutural, longe de ser uma opção, é uma raiz transnacional que envolve e asfixia as raízes nacionais e as reduz a excrescências locais. Por outro lado, o contrato social, a metáfora da contratualização das raízes políticas da modernidade, está hoje sujeito a grande turbulência. O contrato social é um contrato-raiz assente na opção partilhada por todos de abandonar o estado natural. Duzentos anos depois, o desemprego estrutural, o recrudescimento das ideologias reacionárias, o aumento abissal das desigualdades sócio-econômicas entre os países que compõem o sistema mundial e dentro de cada um deles, a fome, a miséria e a doença a que estão votadas a população dos países do Sul e a população dos terceiros mundos interiores dos países do Norte, tudo isto leva a crer que estamos optando por excluir do contrato social uma porcentagem certa e significativa da população dos nossos países, fazendo-a voltar ao estado natural, convencidos de que nos saberemos defender eficazmente da agitação que essa expulsão provocar.

A segunda manifestação da desestabilização da equação é a *explosão simultânea das raízes e das opções.* De fato, o que vulgarmente se designa por globalização, em articulação com a sociedade de consumo e a sociedade de informação, tem dado origem a uma multiplicação aparentemente infinita de opções. O campo de possibilidades tem se expandido enormemente, legitimado pelas próprias forças que tornam possível essa expansão, sejam elas a tecnologia, a economia de mercado, a cultura global da publicidade e do consumismo ou a democracia. A ampliação das opções transforma-se automaticamente num direito à ampliação das opções. No

entanto, em aparente contradição com isto, vivemos um tempo de localismos e territorializações de identidades e de singularidades, de genealogias e de memórias, em suma, um tempo de multiplicação, igualmente sem limites, de raízes. E também aqui a descoberta incessante de raízes se traduz automaticamente num direito às raízes descobertas.

Mas a explosão das raízes e das opções não se dá apenas por via da multiplicação indefinida de umas e outras; dá-se também pela busca de raízes particularmente profundas e fortes que sustentem opções particularmente dramáticas e radicais. Neste caso, o campo de possibilidades reduz-se drasticamente, mas as opções que restam são dramáticas e prenhes de consequências. Os dois exemplos mais eloquentes desta explosão das raízes e opções pela intensificação de umas e outras são os fundamentalismos e a investigação sobre o DNA. De todos os fundamentalismos, o neoliberal é, sem dúvida, o mais intenso. Agora que o marxismo está em crise, o capitalismo tornou-se verdadeiramente marxista. A economia de mercado, o último pseudônimo do capitalismo, transformou-se, nas últimas décadas, no novo contrato social, na base ou raiz econômica universal que obriga a maioria dos países a opções dramáticas e radicais; para muitos deles, à opção entre o caos da exclusão e o caos da inclusão. Por outro lado, a investigação sobre o DNA, conduzida no âmbito do projeto sobre o genoma humano, significa, em termos culturais, a transformação do corpo na derradeira raiz a partir da qual se abrem as opções dramáticas da engenharia genética. O *boom* da investigação das neurociências sobre o cérebro nos últimos anos — a já chamada "década do cérebro" — pode ser também interpretado como um outro meio de converter o corpo na raiz derradeira. Começamos o século com a revolução socialista e a revolução introspectiva e o estamos terminando com a revolução corporal. A centralidade que então assumiram a classe e a psique é agora assumida pelo corpo, convertido, tal como a razão iluminista, em raiz de todas as opções.

Esta explosão extensiva e intensiva de raízes e de opções só é verdadeiramente desestabilizadora da equação entre raízes e opções na medida em que se articula com a intercambialidade entre elas. Vivemos um tempo de desvelamento e de desconstrução. Verificamos hoje que muitas das raízes em que nos revimos eram afinal opções disfarçadas. Neste domínio, as teorias e as epistemologias feministas, as teorias críticas da raça, os estudos pós-coloniais e a nova história deram um contributo decisivo. Da opção ocidental/oriental da primatologia, estudada por Donna Haraway (1989), à opção sexista e racista do estado-providência, analisada por Linda Gordon (1990; 1991), da opção, denunciada por Martin Bernal (1987), de eliminar as raízes africanas da *Black Athena* para intensificar a pureza desta como raiz da cultura européia à opção de "branquear" o *Black Atlantic* para ocultar os sincretismos da modernidade, como mostrou Paul Gilroy (1993), damo-nos conta de que as raízes da nossa sociabilidade e inteligibilidade são, de fato, optativas, mais voltadas para uma idéia hegemônica de futuro que lhes deu sentido do que para o passado, que, afinal, só existiu para funcionar como espelho antecipado do futuro.

No entanto, paradoxalmente, este desvelamento e a denúncia que ele transporta trivializam-se à medida que se aprofundam. Uma vez que detrás da máscara não há nada senão outra máscara, saber que as raízes hegemônicas da modernidade ocidental são opções disfarçadas dá a oportunidade à cultura hegemônica de, agora sem a necessidade de disfarces e com acrescida arrogância, impor as suas opções como raízes. O caso mais eloquente é talvez o *Western canon* de Harold Bloom (1994). Nele, as raízes são um mero efeito do direito às raízes e este um mero efeito do direito às opções. É certo que a possibilidade desta transparência turbulenta entre raízes e opções está também aberta a grupos e culturas contra-hegemônicos, mas está aberta precisamente na medida em que reforça o seu caráter contra-hegemônico.

Na nova constelação de sentido, raízes e opções deixam de ser entidades qualitativamente distintas. Ser raiz ou ser opção é um efeito de escala e de intensidade. As raízes são a continuação das opções numa escala e com uma intensidade diferentes, e o mesmo se passa com as opções. Esta circularidade faz com que o direito às raízes e o direito às opções sejam mutuamente traduzíveis. São isomórficos e apenas formulados em línguas e discursos diferentes. Tudo se transforma numa questão de estilo.

O jogo de espelhos entre raízes e opções atinge o paroxismo no ciberespaço. Na Internet, as identidades são duplamente imaginadas, como imaginações e como imagens. Cada um é livre para criar as raízes que quiser e a partir delas reproduzir até o infinito as suas opções. Assim, a mesma imagem pode ser vista como uma raiz sem opções ou como uma opção sem raízes, e nessa medida deixa de fazer sentido pensar em termos da equação raízes/opções. De fato, esta equação só parece fazer sentido numa cultura conceitual, logocêntrica, que discorra sobre matrizes sociais e territoriais (espaço e tempo) submetendo-as a critérios de autenticidade. À medida que transitamos para uma cultura imagocêntrica, o espaço e o tempo são substituídos pelos instantes da velocidade, as matrizes sociais são substituídas por mediatrizes e, no nível destas, o discurso da autenticidade transforma-se num jargão ininteligível. Não há outra profundidade senão a sucessão de *écrans*. Tudo o que está por baixo ou por detrás está igualmente por cima e pela frente. Neste clima, talvez a análise de Gilles Deleuze (1968) sobre o rizoma adquira uma nova atualidade. Efetivamente, Mark Taylor e Esa Saarinen, dois filósofos da mídia, afirmam que "o registo imaginário transforma raízes em rizomas. Uma cultura rizômica não é nem enraizada nem desenraizada. Nunca poderemos estar certos sobre onde os rizomas irão irromper" (1994, p. 9).

A condição da nossa condição é estarmos num período de transição. As matrizes coexistem com as mediatrizes, o espaço e o tempo com os instantes de velocidade, a inteligibilidade do discurso de autenticidade com a sua ininteligibilidade. A equação entre raízes e opções ora faz todo o sentido, ora não faz sentido nenhum. Estamos numa situação mais complexa que a de Nietzsche porque, no nosso caso, ora se acumulam as realidades e as aparências, ora desaparecem umas e outras. Estas oscilações drásticas

de sentido são talvez a causa última da *trivialização da equação entre raízes e opções*, a terceira manifestação da desestabilização desta equação no nosso tempo.

A trivialização da distinção entre raízes e opções implica a trivialização de umas e outras. A nossa dificuldade de pensar hoje a transformação social reside aqui. É que o *pathos* da distinção entre raízes e opções é constitutivo do modo moderno de pensar a transformação social. Quanto mais intenso esse *pathos*, mais o presente se evapora e se transforma em momento efêmero entre o passado e o futuro. Ao contrário, na ausência desse *pathos*, o presente tende a eternizar-se, devorando tanto o passado como o futuro. É esta a nossa condição atual. Vivemos num tempo de repetição, e a aceleração da repetição produz simultaneamente uma sensação de vertigem e uma sensação de estagnação. É tão fácil e irrelevante cair na ilusão retrospectiva de projetar o futuro no passado como cair na ilusão prospectiva de projetar o passado no futuro. O presente eterno faz a equivalência entre as duas ilusões e neutraliza ambas. Com isto, a nossa condição assume uma dimensão kafkiana: o que existe não se explica nem pelo passado, nem pelo futuro; existe apenas num mar de indefinição e de contingência.

Se a modernidade desarmara o passado da sua capacidade de irrupção e de revelação para entregá-la ao futuro, o presente kafkiano desarma o futuro dessa capacidade. O que irrompe no presente kafkiano é errático, arbitrário, fortuito e pode mesmo ser absurdo.

Há quem veja, ao contrário, na eternização do presente a nova tempestade do paraíso que sustenta o *angelus novus*. Segundo Taylor e Saarinen,

> *na rede telecomunicacional global de realidades digitalizadas, o espaço parece sucumbir numa presença que não conhece ausência e o tempo parece estar condensado num presente não perturbado pelo passado e pelo futuro. Se alguma vez atingido, esse gozo de presença no presente será a realização dos mais antigos e mais profundos sonhos da imaginação religioso-filosófica ocidental* (1994, p. 4).

Em meu entender, a tempestade digital nas asas do anjo é virtual e pode ser ligada e desligada quando se quer. Por isso, a nossa condição é bem menos heróica e promissora do que essa tempestade propõe. A presença, cuja fruição é imaginada pela religião e pela filosofia, é a fulguração única e irrepetível de uma relação substantiva, produto de uma interrogação permanente, seja ela o ato místico, a superação dialética, a realização do *Geist*, o *Selbstsein*, o ato existencial ou o comunismo. Ao contrário, a presença digital é a fulguração de uma relação de estilo, repetível sem limites, uma resposta permanente a todas as possíveis interrogações. Opõe-se à história sem ter a consciência de que é histórica. Por isso, imagina o fim da história sem ter de imaginar nele o seu próprio fim.

Um futuro para o passado

Não é fácil sair de uma situação tão convincente nas suas contradições como nas suas ambiguidades, uma situação tão confortável quanto intolerável. A eternização do presente implica o fim das interrogações permanentes de que fala Merleau-Ponty (1968, p. 50). O tempo de repetição pode ser concebido como progresso e como o seu contrário. Sem o *pathos* da tensão entre raízes e opções não é possível pensar a transformação social, mas tal impossibilidade perde grande parte do seu dramatismo se a transformação social, além de impensável, é julgada desnecessária. Esta ambiguidade conduz ao apaziguamento intelectual, e este, ao conformismo e à passividade. Há, pois, que recuperar a capacidade de espanto e de construí-la de modo a poder traduzir-se facilmente em inconformismo e rebeldia. A advertência de Walter Benjamin, escrita na primavera de 1940, mantém plena atualidade: "O espanto pelo fato de as coisas que estamos a viver [refere-se, claro, ao nazismo] 'ainda' serem possíveis *não* é um espanto filosófico. Ele não se situa no limiar da compreensão, a não ser da compreensão de que a concepção da história da qual provém é insustentável" (1980, p. 697).

Na minha opinião, temos de partir daqui, da verificação de que a teoria da história da modernidade é insustentável e de que é, por isso, necessário substituí-la por outra que nos ajude a viver com dignidade este momento de perigo e a sobreviver-lhe pelo aprofundamento das energias emancipatórias. Do que necessitamos com mais urgência é de uma nova capacidade de espanto e de indignação que sustente uma nova teoria e uma nova prática inconformistas, desestabilizadoras, em suma, rebeldes.

Seguindo a sugestão de Merleau-Ponty, devemos partir das significações da modernidade mais abertas e mais incompletas. São essas que suscitam a paixão e abrem espaços novos à criatividade e à iniciativa humanas (1968, p. 45). Como a teoria da história da modernidade foi totalmente orientada para o futuro, o passado ficou sub-representado e subcodificado. O dilema do nosso tempo reside em que nem pelo fato de o futuro estar desacreditado é possível, no âmbito desta teoria, reanimar o passado. O passado, para ela, continua a ser a acumulação fatalista de catástrofes que o *angelus novus* olha impotente e ausente.

A nossa tarefa consiste em reinventar o passado de modo que ele assuma a capacidade de fulguração, irrupção e redenção que Benjamin imaginou com grande presciência. "Para o materialismo histórico", diz Benjamin, "do que se trata é de reter uma imagem do passado tal como ela aparece ao sujeito histórico, inesperadamente, no momento do perigo" (1980, p. 695). Esta capacidade de fulguração só poderá desenvolver-se se o passado deixar de ser a acumulação fatalista de catástrofes e for tão-só a antecipação da nossa indignação e do nosso inconformismo. Na concepção modernista, o fatalismo é o outro lado da confiança no futuro. O passado é nela duplamente neutralizado: porque só aconteceu o que tinha de

acontecer e porque o que quer que tenha acontecido num dado momento já foi superado ou pode vir a sê-lo posteriormente. Nesta constelação de ilusões retrospectivas e de ilusões prospectivas nada se aprende com o passado, senão a confiar no futuro.

É preciso, pois, lutar por uma outra concepção de passado, em que este se converta em razão antecipada da nossa raiva e do nosso inconformismo. Em vez do passado neutralizado, o passado como perda irreparável resultante de iniciativas humanas que puderam escolher entre alternativas. Um passado reanimado em nossa direção pelo sofrimento e pela opressão que foram causados na presença de alternativas que os podiam ter evitado. É em nome de uma concepção do passado semelhante a esta que Benjamin critica a social-democracia alemã. Diz ele:

> *[A social-democracia] comprazeu-se em passar à classe operária o papel de libertadora das gerações futuras. Assim lhe cortou o nervo da melhor força que tinha. Nesta escola, a classe desaprendeu tanto o ódio como o espírito de sacrifício. É que estes nutrem-se da imagem dos antepassados escravizados, não do ideal dos netos libertados* (1980, p. 700).

Talvez mais que ao tempo de Benjamin, perdemos a capacidade de raiva e de espanto perante o realismo grotesco do que se aceita só porque existe, perdemos a vontade de sacrifício. Para recuperar uma e outra há que reinventar o passado como negatividade, produto da iniciativa humana, e, com base nele, construir interrogações poderosas e tomadas de posição apaixonadas, capazes de sentidos inesgotáveis.

Há, pois, que identificar o sentido das interrogações poderosas num momento de perigo como o que atravessamos. Tal identificação ocorre em dois momentos. O primeiro é o da eficácia pretendida para interrogações poderosas. Usando uma expressão um tanto idealista de Merleau-Ponty (1968, p. 44), penso que as interrogações poderosas, para serem eficazes, têm de ser monogramas do espírito sobre as coisas. Têm de irromper pela intensidade e pela concentração da energia interior que transportam. Nas condições do tempo presente, tal irrupção só terá lugar se as interrogações poderosas se traduzirem em imagens desestabilizadoras. Só as imagens desestabilizadoras nos podem restituir a capacidade de espanto e de indignação. Na medida em que o passado deixar de ser automaticamente redimido pelo futuro, o sofrimento humano, a exploração e a opressão que o habitam passarão a ser um comentário cruel sobre o tempo presente, indesculpável porque continua a ocorrer e porque poderia ter sido evitado pela iniciativa humana. As imagens só são desestabilizadoras na medida em que tudo depende de nós e tudo podia ser diferente e melhor. A iniciativa humana, pois, e não qualquer idéia abstrata de progresso, é que pode fundar o princípio da esperança de Ernst Bloch. O inconformismo é a utopia da

vontade. Como diz Benjamin: "Só possui o dom de fazer faiscar no passado a chispa da esperança aquele historiador que está convencido de que mesmo os mortos não estarão a salvo do inimigo, se este vencer" (1980, p. 695).

As imagens desestabilizadoras só serão eficazes se forem amplamente partilhadas. Isto me conduz ao segundo momento do sentido das interrogações poderosas. Como interrogar de modo que a interrogação seja mais partilhada do que as respostas que lhe forem dadas? Julgo que, hoje, no interior da cultura ocidental, no atual momento de perigo, a interrogação poderosa, para ser amplamente partilhada, deve incidir mais sobre o que nos une do que sobre o que nos separa. Na medida em que uma das astúcias da equação raízes/opções foi ocultar, sob a capa do equilíbrio entre uma e outra, o predomínio total das opções, temos hoje muitas teorias e práticas de separação e de vários graus de separação. Ao contrário, carecemos de teorias para unir e esta carência torna-se particularmente grave num momento de perigo. A gravidade desta carência não está nela mesma, mas no fato de coexistir com uma pletora de teorias da separação. O que é grave é o desequilíbrio entre as teorias da separação e as teorias da união.

Os poderes hegemônicos que comandam a sociedade de consumo e a sociedade de informação têm promovido teorias e imagens que apelam a uma totalidade, seja ela a da espécie, do mundo ou mesmo do universo, que existe por sobre as divisões entre as partes que a compõem. Sabemos que se trata de teorias e imagens manipulatórias que ignoram as diferentes circunstâncias e aspirações dos povos, classes, sexos, regiões etc., bem como as relações desiguais, de exploração e de vitimização, que têm unido as partes que compõem essa pseudototalidade. Mas o grão de credibilidade destas teorias e imagens consiste em apelarem, ainda que de modo manipulatório, para uma comunidade imaginada da humanidade no seu todo. Contra as teorias da separação, a CNN descobriu um universalismo *a posteriori* simultaneamente global e individual, a universalidade e a individualidade do sofrimento: o sofrimento ocorre em toda parte; são os indivíduos que sofrem, não as sociedades.

Por seu lado, as forças contra-hegemônicas têm ampliado as arenas de entendimento político, mas as coligações e as alianças têm sido, em geral, pouco eficazes em superar as teorias da separação, ainda que tenham logrado maior eficácia em superar as separações territoriais do que as separações segundo as diferentes formas de discriminação e de opressão. As coligações transnacionais têm sido mais fáceis entre grupos feministas ou entre grupos ecologistas ou indígenas do que entre uns e outros. Isto se deve ao desequilíbrio entre teorias da separação e teorias da união. Estas últimas têm, pois, de ser reforçadas, para que se torne visível o que há de comum entre as diferentes formas de discriminação e de opressão: o sofrimento humano. A globalização contra-hegemônica, que eu designo como "cosmopolitismo", se assenta no caráter global e multidimensional do sofrimento humano. A idéia do *totus orbis*, formulada por um dos fundadores do direito internacional moderno, Francisco de Vitoria, deve ser hoje reconstruída como globalização contra-hegemônica, como cosmopolitismo. O respeito

REFERÊNCIAS

Abbeele, Georges van der. *Travel as metaphor.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

An-na'im, Abdullahi A. *Toward an Islamic reformation.* Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

_____. (ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Benjamin, Walter. "Über den Begriff der Geschichte". In: *Gesammelte Schriften. Werkausgabe.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. 2, 1980, pp. 693-704.

Bernal, Martin. *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization,* vol. 1: "The fabrication of Ancient Greece, 1785-1885". London: Free Association Books, 1987.

Bloom, Harold. *The Western canon: the books and school of the ages.* New York: Harcourt, 1994.

Comesaña, Gloria. "Walter Benjamin: la historia entre teologia y revolución". *Revista de Filosofia.* Maracaibo: Universidade del Zulia, nº 16/17, 1993, pp. 91-108.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition.* Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Falk, Richard. *On human governance: toward a new global politics.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Gordon, Linda. *Woman's body, woman's right. Birth control in America.* New York: Penguin, 1990.

_____. (ed.). *Women, the state and welfare.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.

Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis.* New York: Oceana Publications, 1964.

Haraway, Donna. *Primate visions.* New York: Routledge, 1989.

Hardin, Garrett. "The tragedy of the commons". *Science,* nº 162, 1968.

pela diferença não pode impedir a comunicação e a cumplicidade que tornam possível a luta contra a indiferença. O momento de perigo que atravessamos exige que aprofundemos a comunicação e a cumplicidade. Devemos fazê-lo, não em nome de uma *communitas* abstrata, mas antes movidos pela imagem desestabilizadora do sofrimento multiforme, causado por iniciativa humana, tão avassalador quanto desnecessário. Neste momento de perigo, as teorias da separação devem ser formuladas tendo em conta o que nos une e, vice-versa, as teorias da união devem ser formuladas tendo em conta o que nos separa. As fronteiras que separam devem ser construídas com muitas entradas e saídas. Ao mesmo tempo, é preciso sempre ter presente que o que une só une *a posteriori*.

A comunicação e a cumplicidade têm de ocorrer de modo sustentado e em vários níveis para que haja um equilíbrio dinâmico entre as teorias da separação e as teorias da união. A cada nível corresponde um potencial de indignação e inconformismo alimentado por uma imagem desestabilizadora. Proponho que distingamos quatro níveis: epistemológico, metodológico, político e jurídico.

A comunicação e a cumplicidade epistemológicas se assentam na idéia de que não há só uma forma de conhecimento, mas várias, e de que é preciso optar pela que favorece a criação de imagens desestabilizadoras e a atitude de inconformismo perante elas. Tenho defendido que não há conhecimento em geral nem ignorância em geral. Cada forma de conhecimento conhece em relação a um certo tipo de ignorância e, vice-versa, cada forma de ignorância é ignorância de um certo tipo de conhecimento. Cada forma de conhecimento implica assim uma trajetória de um ponto A, designado por "ignorância", para um ponto B, designado por "saber". As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e as trajetórias entre eles. Na modernidade ocidental, esta trajetória é simultaneamente uma sequência lógica e uma sequência temporal. O movimento da ignorância para o saber é também o movimento do passado para o futuro.

Tenho argumentado que o paradigma da modernidade comporta duas formas principais de conhecimento: conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação (Santos, 1995, p. 25). O conhecimento-regulação consiste numa trajetória entre um ponto de ignorância designado por "caos" e um ponto de conhecimento designado por "ordem". O conhecimento-emancipação consiste numa trajetória entre um ponto de ignorância chamado "colonialismo" e um ponto de conhecimento chamado "solidariedade". Apesar de estas duas formas de conhecimento estarem igualmente inscritas no paradigma da modernidade, a verdade é que no último século o conhecimento-regulação ganhou total primazia sobre o conhecimento-emancipação. Com isto, a ordem passou a ser a forma hegemônica de conhecimento e o caos, a forma hegemônica da ignorância. Esta hegemonia do conhecimento-regulação lhe permitiu recodificar nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, o que era saber nesta última forma de conhecimento transformou-se em ignorância (a solidariedade foi

Homans, Peter. *Jung in context*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Huntington, Samuel. "The clash of civilizations?". *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3, 1993.

Merleau-Ponty. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

Prigogine, I. *From being to becoming*. San Francisco: Freeman, 1980.

Prigogine, I. e Stengers, I. *La nouvelle alliance: metamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1979.

Pureza, José Manuel. *O património comum da humanidade: rumo a um direito internacional da solidariedade?* Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 1995.

Ribeiro, António Sousa. "Walter Benjamin, pensador da modernidade". *Oficinas do CES*, nº 41, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3ª ed. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1989.

Santos, Boaventura de Sousa. *Toward a new common sense: law, science, and politics in the paradigmatic transition*. New York: Routledge, 1995.

Taylor, Mark e Saarinen, Esa. *Imagologies: media philosophy*. New York: Routledge, 1994.

Tuck, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Vico, Giambattista. *The new science of Giambattista Vico*. Edited by Bergin and Fisch. New York: Anchor Books, 1961.

recodificada como caos) e o que era ignorância transformou-se em saber (o colonialismo foi recodificado como ordem). Como a sequência lógica da ignorância para o saber é também a sequência temporal do passado para o futuro, a hegemonia do conhecimento-regulação fez com que o futuro e, portanto, a transformação social passassem a ser concebidos como ordem, e o colonialismo, como um tipo de ordem. Paralelamente, o passado passou a ser concebido como caos e a solidariedade como um tipo de caos. O sofrimento humano pôde assim ser justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade. Esse sofrimento humano teve e continua a ter destinatários sociais específicos — trabalhadores, mulheres, minorias étnicas e sexuais —, cada um deles a seu modo considerado perigoso precisamente porque representa o caos e a solidariedade contra os quais é preciso lutar em nome da ordem e do colonialismo. A neutralização epistemológica do passado tem sido sempre a contraparte da neutralização social e política das "classes perigosas".

Em face disto, a orientação epistemológica para tornar possíveis a comunicação e a cumplicidade tem de passar pela revalorização da solidariedade como forma de conhecimento e pela revalorização do caos como dimensão da solidariedade. Por outras palavras, tem de passar pela revalorização do *conhecimento-emancipação* em detrimento do conhecimento-regulação. A imagem desestabilizadora que gerará energia para esta revalorização é o *sofrimento humano* concebido como o resultado de toda a iniciativa humana que converte a solidariedade em forma de ignorância e o colonialismo em forma de saber.

A segunda orientação é metodológica. As teorias sobre o que nos une, propostas pela sociedade de consumo e pela sociedade de informação, se assentam na idéia de globalização. As globalizações hegemônicas são, de fato, localismos globalizados, os novos imperialismos culturais. Podemos definir globalização hegemônica como o processo por meio do qual um dado fenômeno ou entidade local consegue difundir-se globalmente e, ao fazê-lo, adquire a capacidade de designar um fenômeno ou uma entidade rival como local. A comunicação e a cumplicidade permitidas pela globalização hegemônica se assentam numa troca desigual que canibaliza as diferenças em vez de permitir o diálogo entre elas. Estão "armadilhadas" por silêncios, manipulações e exclusões.

Contra os localismos globalizados proponho, como orientação metodológica, a *hermenêutica diatópica*[4]. Trata-se de um procedimento hermenêutico baseado na idéia de que todas as culturas são incompletas e de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem. Os *topoi* fortes são as principais premissas da argumentação dentro de uma dada cultura, as premissas que tornam possíveis a criação e a troca de argumentos. Esta função dos *topoi* cria uma ilusão de totalidade assente na indução *pars pro toto*. Por isso, a incompletude de uma dada cultura só é avaliável a partir dos *topoi* de outra cultura. Vistos de outra cultura, os *topoi* de uma dada cultura deixam de ser premissas da argumentação para passarem a meros argumentos[5]. O objetivo

(4) Desenvolvo o conceito de hermenêutica diatópica com mais detalhe noutro trabalho (Santos, 1995, pp. 337-347).

(5) Em momentos de grande turbulência, a passagem "descendente" dos *topoi* de premissas da argumentação a simples argumentação pode ocorrer e ser visível a partir de dentro de uma dada cultura. De algum modo, é o que está sucedendo com a equação entre raízes e opções. Na narrativa que proponho neste texto, questiono esta equação como um *topos* forte da cultura eurocêntrica e, ao fazê-lo, "desloco-a" de premissa de argumentação a simples argumento e refuto-a com outros argumentos.

da hermenêutica diatópica é maximizar a consciência da incompletude recíproca das culturas, por meio de um diálogo com um pé numa cultura e o outro pé noutra. Daí o seu caráter diatópico. A hermenêutica diatópica é um exercício de reciprocidade entre culturas que consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e críveis noutra cultura. Para dar um exemplo, venho propondo (Santos, 1995, pp. 337-347) uma hermenêutica diatópica entre o *topos* dos direitos humanos da cultura ocidental e o *topos* do darma na cultura hindu, e entre o *topos* dos direitos humanos e o *topos* da *umma* na cultura islâmica, neste caso em diálogo com Abdullahi Ahmed An-na'im (1990; 1992).

Elevar a incompletude ao máximo de consciência possível abre possibilidades insuspeitadas à comunicação e à cumplicidade. Trata-se de um procedimento difícil, pós-colonial e pós-imperial e, em certo sentido, pós-identitário. A própria reflexividade sobre as condições que a tornam possível e necessária é uma das mais exigentes condições da hermenêutica diatópica. Com um forte conteúdo utópico, a energia para a pôr em prática advém-lhe de uma imagem desestabilizadora que designo por *epistemicídio*, o assassínio do conhecimento. As trocas desiguais entre culturas têm sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares. Nos casos mais extremos, como o da exclusão européia, o epistemicídio foi uma das condições do genocídio. A perda de confiança epistemológica por que passa atualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemônica eurocêntrica. A imagem de tais epistemicídios será tanto mais desestabilizadora quanto mais consistência tiver a prática da hermenêutica diatópica.

A terceira orientação para um equilíbrio dinâmico entre as teorias da separação e as teorias da união é política e designo-a, seguindo Richard Falk, por *governo humano* (*"human governance"*). As teorias hegemônicas da união, a começar pela economia de mercado e pela democracia liberal, estão criando formas bárbaras de exclusão e de destituição que redundam em práticas de neofeudalismo. Por sua vez, as teorias contra-hegemônicas de separação, como, por exemplo, as que subjazem a muitas políticas de identidade, porque desprovidas do contrapeso das teorias da união, têm redundado por vezes em práticas fundamentalistas ou neotribais. Por estas duas vias opostas, mas convergentes, vivemos um tempo de excesso de separatismo e de segregacionismo. A imagem desestabilizadora que é necessário construir a partir dele é a imagem do *apartheid* global, um mundo de guetos sem entrada nem saída, errando num mar de correntes colonialistas e fascistas. Esta imagem desestabilizadora constituirá a energia da orientação política do governo humano. Entendo por ele, na esteira de Falk, todo o critério normativo que

> *facilita a comunicação por meio de divisões civilizacionais, nacionalistas, étnicas, classistas, geracionais, cognitivas e sexuais [mas que o*

> *faz com] respeito e celebração da diferença e uma atitude de extremo ceticismo para com alarmes exclusivistas que negam espaço para expressão e descoberta dos outros, bem como para com variantes do universalismo que ignoram as desiguais circunstâncias e aspirações de povos, classes e regiões* (1995, p. 242).

Em outras palavras, o governo humano é um projeto normativo que,

> *em todo e qualquer contexto, constantemente identifica e restabelece as várias interfaces entre o específico e o geral, mantendo, todavia, as suas fronteiras mentais e espaciais abertas para entrada e saída, permanecendo desconfiado de qualquer versão de pretensão de verdade enquanto fundamento para o extremismo e violência política* (1995, p. 242).

Impulsionado por uma imagem desestabilizadora — o *apartheid* global — poderosa, porque associada à guerra, às desigualdades abissais e ao colapso ecológico, o princípio do governo humano tem um potencial de oposição muito grande. Talvez mais que as restantes orientações, tem um caráter eurocêntrico pela sua aspiração à totalidade. Representa, porém, o máximo de consciência centrífuga do eurocentrismo ao comprometer-se com as vítimas deste e ao aspirar a uma totalidade emancipatória que tenha por centro o sofrimento delas.

Finalmente, a orientação jurídica para o momento de perigo que atravessamos provém do direito internacional. Trata-se da doutrina do *patrimônio comum da humanidade* ("*common heritage of humankind*"), indubitavelmente a doutrina substantiva mais inovadora, e também mais vilipendiada, do direito internacional na segunda metade do século XX. A existência de campos sociais, físicos ou simbólicos, que são *res communis* e que só podem ser geridos no interesse de todos, é uma condição *sine qua non* da comunicação e cumplicidade entre a parte e o todo aqui pretendida com o objetivo de realizar um maior equilíbrio entre as teorias da separação e as teorias da união. Se o todo, seja ele a espécie, o mundo ou o universo, não tiver um espaço jurídico próprio, ficará sujeito aos dois critérios básicos de separação da modernidade: a propriedade, em que se assenta o capitalismo mundial, e a soberania, em que se assenta o sistema interestatal. O monopólio jurídico detido por estes dois critérios tem destruído, ou ameaçado destruir, recursos naturais e culturais de crucial importância para a sustentabilidade e qualidade de vida na terra. Os fundos marinhos, a Antártida, a lua e outros corpos celestes, o espaço exterior, o ambiente global, a biodiversidade[6] são alguns dos recursos que, se não forem geridos por *trustees* da comunidade internacional em favor das gerações presentes e das gerações futuras, sofrerão um desgaste tal que a vida na terra se tornará

(6) Também o patrimônio cultural vem sendo considerado pela Unesco patrimônio comum da humanidade. Neste caso, na minha perspectiva, é o próprio patrimônio, e não apenas a sua degradação, que deve constituir uma imagem desestabilizadora: imagem das condições bárbaras em que foram produzidos os tesouros culturais. Por isso, o patrimônio só pode ser considerado patrimônio comum da humanidade se for visto pela perspectiva de Benjamin quando afirma: "Não há documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie" (1980, p. 696).

intolerável mesmo dentro dos guetos de luxo que compõem o *apartheid* global. A imagem desestabilizadora que daqui emerge é a da *parábola da tragédia dos comuns*, enunciada por Garrett Hardin (1968)[7]. Como os custos do uso individual dos bens comuns são sempre inferiores ao seu benefício, os recursos comuns, porque esgotáveis, estão inevitavelmente à beira de uma tragédia. Esta imagem será tanto mais desestabilizadora quanto maior for a consciência ecológica global. É ela que gera a energia da orientação do patrimônio comum da humanidade. Não cabe aqui analisar esta doutrina: a sua primeira formulação em 1967; a Convenção das Nações Unidas Sobre o Direito do Mar em 1982, em que é possível ver a aspiração dos países periféricos a uma nova ordem econômica mundial; o desvirtuamento progressivo desta doutrina até o seu colapso total no *Boat Paper* e na Resolução nº 48/263 da Assembléia Geral das Nações Unidas em 28 de julho de 1994 (Santos, 1995, pp. 365-373; Pureza, 1995)[8].

(7) Uma análise importante desta parábola pode-se ler em Pureza, 1995, p. 281.

(8) Para uma análise detalhada e criteriosa das vicissitudes da doutrina do patrimônio comum da humanidade, cf. Pureza, 1995, pp. 381-531.

A dimensão arquetípica do patrimônio comum da humanidade reside em que, muito antes de ter sido expressamente formulada, esta idéia representa a dialética da comunicação entre as partes e o todo que esteve na origem do direito internacional moderno na Escola Ibérica do século XVI (Pureza, 1995, p. 264). A distinção de Francisco de Vitoria entre o *jus inter omnes gentes* e o *totus orbis* e a distinção de Francisco Suarez entre o *jus gentium inter gentes* e o *bonnum commune humanitates* são os arquétipos de equilíbrio matricial entre as teorias da separação e as teorias da união. O fato de este equilíbrio se ter perdido a favor das teorias da separação confere à doutrina do patrimônio comum da humanidade um caráter utópico, messiânico, no sentido de Benjamin. Basta enumerar os seus atributos principais: "... não-apropriação; gestão por todos os povos; partilha internacional dos proveitos obtidos pela exploração de recursos naturais; utilização pacífica, incluindo a liberdade, de investigação científica para benefício de todos os povos; conservação para as gerações futuras" (Santos, 1995, p. 366). Para que este caráter utópico se desenvolva, é necessário que a idéia do patrimônio comum da humanidade saia do discurso e das práticas jurídicas do direito internacional, onde será sempre enredada pelos princípios da propriedade e da soberania, e se transforme num novo senso comum jurídico emancipatório, alimentando a ação dos movimentos sociais contra-hegemônicos e das organizações não-governamentais de advocacia transnacional.

Conclusão

Estamos num momento de perigo que é também um momento de transição. O futuro já perdeu a sua capacidade de redenção e de fulguração e o passado ainda não a adquiriu. Já não somos capazes de pensar a transformação social em termos da equação entre raízes e opções, mas tampouco somos capazes de pensá-la sem ela. O perigo reside na eterniza-

ção do presente e na sua capacidade de fulguração kafkiana. O perigo reside em que, uma vez desprovidos das tensões em que formamos a nossa subjetividade, nos quedemos em formas simplificadas de subjetividade.

Um dos sintomas mais perturbadores da subjetividade simplificada é o fato de as teorias da separação e da segregação predominarem totalmente sobre as teorias da união, da comunicação e da cumplicidade. A irrelevância da equação raízes/opções reside precisamente no fato de estarmos separados e segregados, tanto pelas raízes como pelas opções. Por isso, as razões limitadas que invocamos para as segregações, tanto hegemônicas como contra-hegemônicas, não sabem dar razões para os limites da segregação.

Propus neste texto um novo equilíbrio entre as teorias da separação e as teorias da união, uma maior comunicação e cumplicidade através das fronteiras. Propus quatro imagens desestabilizadoras — o "sofrimento humano", o "epistemicídio", o "*apartheid* global" e a "tragédia dos comuns" —, todas elas interpelando o passado como indesculpável iniciativa humana, de modo a permitir que ele se reanime e fulgure na nossa direção. Estas imagens são isso mesmo, imagens. Não são idéias, até porque as idéias perderam toda a capacidade de desestabilização. São novas constelações onde se combinam idéias, emoções, sentimentos de espanto e de indignação, paixões de sentidos inesgotáveis. São monogramas do espírito postos em novas práticas rebeldes e inconformistas.

Só nestas condições as imagens desestabilizadoras gerarão a energia para observarmos as quatro orientações para sobrevivermos com dignidade a este momento de perigo — o conhecimento-emancipação, a hermenêutica diatópica, o governo humano e o patrimônio comum da humanidade. São orientações nas margens da cultura eurocêntrica, mas mesmo assim eurocêntricas na sua marginalidade. Ao posicionar-se ao lado das vítimas da hegemonia do eurocentrismo, constituem-se em consciência oposicional e centrífuga, o máximo de consciência possível da incompletude da cultura ocidental. Pensam a cultura ocidental de modo que a transformação social deixe de poder ser pensada em termos eurocêntricos.

Por esta razão, o *angelus novus* não pode continuar, suspenso em sua imponderável leveza, a olhar os horrores de costas viradas para o que os causa. Se tal sucedesse, a tragédia do anjo converter-se-ia em farsa, a sua interrogação poderosa, em comentário patético. Julgo, ao contrário, que, perante a intensidade sedutora e monstruosa das imagens desestabilizadoras, o anjo acabará por mergulhar nelas para colher delas a energia necessária para voltar a voar, desta vez com prudência, ou seja, com os pés na terra. Só assim o anjo acordará os mortos e reunirá os vencidos.

Recebido para publicação em 5 de setembro de 1996.

Boaventura de Sousa Santos é sociólogo e professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Já publicou nesta revista "Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal" (nº 34).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 47, março 1997
pp. 103-124