

AS LINGUAGENS DA DEMOCRACIA*

Rubem Barboza Filho

Ao reconhecer o impacto de processos deflagrados nos séculos passados, e acelerados nos últimos cinquenta anos, as ciências sociais têm apontado a fragmentação como a característica central das sociedades atuais. Fragmentação estrutural, materializada na constituição de subsistemas autopoieticos e no descentramento das sociedades, e cultural, derivada da pluralidade competitiva de concepções morais ou de horizontes de vida. Esta nova paisagem social, constituída por galáxias independentes, não mais se submetem aos modelos democráticos e utópicos erguidos ao longo da modernidade,

* Agradeço o estímulo e os comentários de Álvaro de Vita, Bernardo Pereira, Marcelo Jasmin, Cícero Araújo, José Eisenberg, Maria Emília Prado, Diogo Tourinho e de António Pedro Pita, Fernando Catroga e Luis Reis Torgal, da Universidade de Coimbra.

*Artigo recebido em outubro/2007
Aprovado em maio/2008*

todos envolvidos pela expectativa de uma unidade social e cultural tecida ao longo da história. Admitida a obsolescência dos antigos modelos, a teoria social elege como sua tarefa a reflexão sistemática sobre formas de vida democráticas e solidárias em circunstâncias novíssimas e desafiadoras.

Este esforço de reinvenção democrática constitui o eixo do debate, ainda inconcluso, entre procedimentalistas e comunitaristas, referências polares da teoria social contemporânea. Em princípio, as teorias procedimentalistas e comunitaristas diferenciam-se pelo peso determinante que conferem ou aos valores partilhados ou aos procedimentos de liberdade na imaginação de formas democráticas de vida. Aceitando o diagnóstico da fragmentação social, autores como Habermas (2000, 2001) e Rawls (1981, 2000) insistem na democracia como o uso público da razão, garantido por procedimentos igualitários e de liberdade. O procedimentalismo não recusa a presença de culturas políticas ou perspectivas

morais abrangentes, incorporando-as, no entanto, como elementos subsidiários e sustentadores dos procedimentos, a exemplo da idéia do “consenso por justaposição” de Rawls. O comunitarismo, por sua vez, acentua a necessidade de configurações morais partilhadas por uma comunidade para a existência de uma democracia (Taylor, 1997). Sem estas configurações morais abrangentes, fundadas na premissa da dignidade, igualdade e liberdade dos homens, as formas democráticas de vida não se sustentariam ao longo do tempo. Pela sua própria natureza, a perspectiva comunitarista tende a ressaltar a importância de culturas políticas, ou tradições morais e éticas, na reorganização democrática das sociedades contemporâneas, sem desconhecer o papel dos procedimentos.

O que até agora foi dito não tem a ambição de fazer justiça à amplitude e profundidade deste debate, consistindo apenas na tentativa de construir um horizonte para uma pergunta aparentemente esdrúxula e sem sentido: teria a nossa tradição ou cultura política brasileira a capacidade de enriquecer a discussão travada pelos procedimentalistas e comunitaristas? Esdrúxula porque nos acostumamos a dar como certa a natureza antidemocrática de nossa tradição. E sem sentido porque joga no interior de um debate teórico, autoconsciente e sofisticado, a presença bruta de uma tradição, procedimento cuja logicidade parece imediatamente questionável. É possível, entretanto, oferecer uma resposta positiva à questão formulada, se descobirmos os elementos democráticos de nossa tradição e se reconhecermos os autores-chave do debate contemporâneo como intérpretes e componentes de tradições políticas específicas, às quais a nossa pode se juntar de forma legítima. É este o percurso deste texto, dividido em três movimentos e uma conclusão provisória.

Três movimentos arriscados e expostos, no âmbito restrito de um artigo, de forma breve. O primeiro consiste na construção de um panorama a respeito dos campos morais ou ético-políticos da modernidade. O segundo diz respeito à experiência particular da Ibéria no início da modernidade, localizando-a neste panorama e no momento em que a América Ibérica começa a ser construída. O terceiro refere-se à nossa possível tradição, ou seja, à experiência brasileira e ibero-americana em seus aspectos mais gerais. As conclusões, obviamente, tentarão recolher os elementos centrais desses movimentos

para que a indagação sobre a nossa possível contribuição possa merecer uma resposta substantiva.

Iniciemos o primeiro movimento, tomando como ponto de partida a seguinte hipótese: as sociedades pós-tradicionais encontram, no momento em que despedem a tradição como fundamento do agir social, várias linguagens para a construção de uma nova normatividade social.¹ O que chamamos de modernidade ocidental, deflagrada nos séculos XVI e XVII, pode ser entendido como um vasto processo de subjetivização da vida (Ferry, 1990), uma vez corroído o princípio teológico, que a tudo dava sentido, e destruídos os pressupostos objetivistas e tradicionalistas do mundo medieval (Habermas, 2000). A sociedade moderna e ocidental desenvolve-se ao buscar na subjetividade humana os fundamentos normativos para a organização de sua vida e de suas expectativas utópicas, livrando-se progressivamente dos modelos do passado.

A invenção da subjetividade, no entanto, não se desdobra de forma idêntica e homogênea no Ocidente, produzindo tradições distintas de subjetivização da vida e de modernização da sociedade, e modos diferentes de organização dos novos campos morais ou éticos. Essa pluralidade inventiva pode ser capturada pela noção de linguagem e pelo desvelamento das linguagens seminais da modernidade. Com o olhar atento ao período de corrosão da sociedade medieval e aos séculos iniciais do mundo moderno, Padgen (2002) encontra quatro grandes linguagens a comandar este decisivo processo de mudança: a do aristotelismo político, a do republicanismo clássico, a da economia política e a linguagem da ciência da política. Como observa Eisenberg (2003), a última poderia ser considerada mais uma metalinguagem – pois presente em todas as outras – do que uma linguagem particular, embora ganhe particularidade na reflexão de Hamilton, debruçado sobre a experiência norte-americana. O elenco de linguagens apontado por Pagden pode ser alterado polemicamente para os nossos propósitos, ao se transferir o foco da distinção do campo da história das idéias para o da teoria social.

Essa operação não traz consigo nenhum desprezo pela história ou abriga a afirmação de seu caráter subalterno diante da sociologia. Quer apenas trazer para um determinado campo reflexivo uma possibilidade alternativa de diferenciação das linguagens da modernidade, que só poderá ser validada pela produtividade de seu exercício, sem

negar valor à classificação de Pagden. Assim, a proposição deste texto é de que a pluralidade da modernidade ocidental estaria ancorada em três grandes linguagens de subjetivização, a saber, a linguagem do interesse, a linguagem da razão e a linguagem do sentimento – ou do afeto –, e nos modos de articulação e hierarquização dessas linguagens na reconstrução de novas formas de vida social. As diversas tradições e culturas políticas do Ocidente podem ser entendidas por meio dessas linguagens e de suas articulações, que tendem a assumir uma feição “transcendental”² ou normativa em experiências históricas concretas.

Tentemos entender a estrutura dessas linguagens sob a forma de tipos ideais. Esta remissão a Weber abriga dois propósitos. Em primeiro lugar, expressa o objetivo de estabelecer com mais nitidez um campo de reflexão próprio da sociologia ou da teoria social. Trata-se, portanto, de uma abordagem que se estrutura buscando encontrar os elementos básicos – por uma redução reflexiva – das linguagens sociais, à maneira weberiana. Em segundo lugar, esta tentativa não obedece inteiramente à perspectiva de Weber, que também encontra três móveis fundamentais da ação humana subjetivamente orientada: a tradição, o afeto (carisma) e a razão.³ A larga investigação de Weber, contudo, tem como objeto uma comparação entre o Oriente e o Ocidente, motivo pelo qual não pode dispensar a ação baseada na tradição, atribuída ao passado e característica do Oriente. Em nosso caso, estamos tratando de sociedades pós-tradicionais, ou seja, de sociedades que não mais se encontram determinadas por crenças e costumes imemoriais, o que nos autoriza abandonar uma possível linguagem da tradição, nos termos estritos de Weber. Por outro lado, na perspectiva weberiana, as sociedades ocidentais modernas são fundamentalmente compreendidas pela utilização do par conceitual razão/carisma (afeto), e pela fecunda hipótese da associação entre Ocidente e racionalização. Ora, um dos objetivos da presente reflexão é o de relativizar esta hipótese totalizadora de Weber, acentuando a permanência e a eficácia das linguagens da razão, do afeto – que ele de algum modo reconhece – e a elas associando a linguagem do interesse, que ele não aceita como móvel da ação subjetivamente orientada (Bendix, 1986). Desse modo, saímos do campo da história – dele se aproveitando ao máximo – para o da sociologia, sob a inspiração de Weber, mas sem

aceitar a sua hipótese da racionalização da sociedade como fatalidade do Ocidente e trocando o eixo de análise da ação subjetivamente orientada para o das linguagens.

Isto posto, é preciso ainda ressaltar um dado preliminar ao desenho típico-ideal dessas três linguagens. Todas elas nascem de uma percepção comum aos séculos XVI, XVII e XVIII: a do desejo humano – da *cupiditas* – como potência básica e fundante da subjetividade, como força que age criativa e construtivamente no mundo (Ansaldi, 2001). Ao esquecer-se como princípio doador de sentido para a vida, o transcendente abre espaço para a progressiva percepção da imanência humana. É no confronto com essa imanência, no escrutínio da vida interna do homem, que o desejo humano adquire um protagonismo desconhecido nas formas anteriores de vida e consciência. Ele transforma-se no elemento radical, original e propulsor da subjetividade, e todas as linguagens desenvolvem-se com a ambição de oferecer um sentido a esta potência imanente do desejo, agora senhor de uma infindável produtividade ontológica. É o desejo que faz o mundo e o homem, ou melhor, o mundo do homem – como mundo desejado e apropriado – e é essa força que impulsiona o florescimento das diversas linguagens, todas interessadas em enlaçar e orientar a potência do desejo para a recriação de novas formas de vida. Esse reconhecimento da autonomia e da produtividade do desejo humano marca o início da modernidade, na Renascença de Maquiavel, na Reforma de Lutero, no fundo barroco de Shakespeare, Quevedo, Gracián, Cervantes, Hobbes, Descartes, Spinoza, no mito de Don Juan, na astuciosa reflexão de Locke e na inflacionada produção de catálogos das paixões e dos modos de dominá-las. Diante da inquieta infinidade do desejo, as linguagens de subjetivização do mundo ensaiam e firmam suas diferenças e possibilidades, tentando dominá-la ou preservá-la. E nesse enfrentamento, nasce o homem moderno (Chauí, 1990), ou melhor, os vários tipos e modos da subjetividade humana.

Como no caso da linguagem dos interesses, que se ergue associada à idéia do indivíduo como a *agency* fundamental da sociedade. A noção de indivíduo é uma forma específica de apropriação da subjetividade humana e de fundamentação antropológica de um determinado tipo de sociedade (Arendt, 1972). Ela emerge quando, além da consideração

de cada um como um exemplar singular da espécie, passamos a conferir a cada homem a condição de um ser moral autônomo e independente dos outros (Dumont, 1985). No “indivíduo” coexistiriam um “dentro” – que o faz subsistir por si mesmo – e um “fora”, os outros indivíduos e a sociedade, nascida das relações externas entre todos, ponto também presente em Elias (1994). Esse homem-indivíduo é transcendental e formalmente definido pela posse de direitos negativos, que lhe asseguram a igualdade em relação aos outros e o maior grau de liberdade possível para a perseguição dos seus interesses, ou seja, seus fins particulares. Os direitos protegem este “dentro” da invasão da sociedade e dos outros, transformando o indivíduo no elemento original da sociedade.

Essa visão já se encontra em Hobbes (1974), com seu modo especial de caracterizar o “dentro” que faz do homem um indivíduo. O elemento interno e primeiro do homem é o desejo, a *cupiditas*, que preserva o seu movimento e a sua vida. Desejo de apropriação do mundo e do que nele existe – poder, riqueza, saber e honra –, materializado sob a forma de interesse. A potência de cada indivíduo corresponde à capacidade de realização dos seus desejos ao longo da vida, e o sucesso contínuo na obtenção do que os homens desejam constitui a felicidade humana. No entanto, se a perpétua intranquilidade de espírito provocada pelo desejo pode nos trazer a felicidade, pode também ameaçar a própria vida, individual ou social, ao criar o estado de guerra de todos contra todos. Nessas circunstâncias, a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta, para usar os termos de Hobbes. O risco da dissolução social e da miséria pode, contudo, ser cancelado por um contrato, racionalmente construído, que institua um agente externo de controle sobre a órbita dos indivíduos e sobre o movimento do desejo. O medo – uma forma de sentimento – é o grande móvel do contrato racional que cria o Leviatã e o sustenta. É esse Estado que, pela espada, garante a existência da própria sociedade, do que é justo e injusto, do que é *bom* e *mau* para a conservação dos homens, e obriga a todos ao cumprimento dos contratos e pactos estabelecidos. Há, neste passo, uma inflexão teórica decisiva que não pode ser perdida em Hobbes: a transformação da filosofia moral em ciência do que é bom e mau, e não mais do bem e do mal. Conseqüentemente, ele abandona a exigência de

perfeição, na perspectiva de um modelo moral tradicional, exigindo de cada homem apenas o respeito ao bom e mau para a conservação de todos. Conservação que, por outro lado, implica em preservar o movimento da *cupiditas* da multidão e de cada um, consignada na afirmação de “o que não está proibido é permitido”. O Leviatã não cancela o desejo nem o indivíduo apetitivo e competitivo (Macpherson, 1979). Ao contrário, ele é a sua matéria. O objetivo hobbesiano é o de evitar as conseqüências catastróficas do desejo irrefreado, sem erigir nenhum outro valor para a vida em comum a não ser a realização máxima do interesse de cada um e de todos. Hobbes é, no entanto, para os nossos propósitos, a apresentação das armas da linguagem do interesse, que se torna mais complexa pela colaboração da perspectiva do protestantismo e de Locke.

Ao reclamar a necessidade de um controle externo, o desejo travestido de interesse ainda não detém a capacidade de organizar uma linguagem plena de subjetivização da vida. Este passo só será dado quando o interesse se transformar na fonte autônoma de uma moral que controle o desejo e o vincule a um modelo de vida boa. Ou seja, quando o controle externo se tornar *habitus* internamente estabelecido e fundar a possibilidade de uma *áskeis* interior e atada à própria noção de indivíduo apetitivo. Essa operação é feita por Locke, de acordo com Taylor (1997). A perspectiva lockeana incorpora ao indivíduo competitivo, portador irracional do desejo, os motivos de autoreforma e autocontrole do protestantismo, lançando as bases para uma determinada economia do corpo e dos sentimentos, para a construção do indivíduo como “ser moral”, lembrando Dumont. Séculos mais tarde, Weber irá ressaltar os frutos deste processo de laicização do puritanismo movido pela idéia do exercício de uma vocação no mundo (Weber, 1974). A autodisciplina protestante instala-se na própria subjetividade, movimento característico deste mundo imanente a ser explorado, e, afastada progressivamente de sua origem religiosa, autoriza a definição do indivíduo como sede tanto do desejo como da capacidade de sua domesticação e controle. O interesse afirma-se como elemento constitutivo do indivíduo e da sociedade dos indivíduos, agora dotado do poder de se controlar e de conviver com outros interesses. Hirschman (2002) salienta que a idéia de interesse substituiu a velha contraposição medieval

e cristã entre as paixões e a razão, sempre a exigir uma concepção heróica de virtude para o domínio das paixões, oferecendo ao homem comum a possibilidade de domesticá-las mais do que de eliminá-las, num ambiente social pacífico. Embora a afirmação de Hirschman não esteja inteiramente correta,⁴ ela também reconhece a natureza do interesse como fonte moral e normativa, tocada por uma concepção modal e distanciada do velho embate entre o bem e o mal.

Ainda em Locke podemos encontrar o *médium* da linguagem dos interesses, ou seja, a mediação que permite ao interesse plasmar e justificar moralmente o mundo social e o destino individual: o trabalho. O tema do trabalho é crucial em Locke, tal como no protestantismo. Ele é o modo de justificação do desejo de apropriação do mundo e de suas possibilidades. É por intermédio dele que o interesse se materializa em propriedade e bens legítimos, assim como a humanidade aumenta seus meios de vida e de progresso material (Macpherson, 1979). O exercício puritano de uma vocação no mundo, como acentua Weber, dá origem a uma ética do trabalho, entendido como atividade regular, sistemática, e modo legítimo de consecução dos interesses por parte dos indivíduos (Weber, 1974). A forma tradicional de obtenção de riquezas – o saque, a guerra, a especulação, as modalidades compulsórias de trabalho, fundadas no domínio dos meios de violência – dá lugar à atividade permanente, calculada, baseada numa disciplina interna e corporal dos indivíduos. A linguagem do interesse começa a adquirir plenitude ao associar interesse, indivíduo e uma exigente moral subjetiva fundada no trabalho.

Para Locke, os indivíduos apetitivos dotados de uma disciplina interna são capazes de estabelecer as bases de uma ordem social e do mercado, pela criação do dinheiro (Locke, 1978). Mais do que isto, o dinheiro, ou a moeda, amplia a capacidade produtiva do trabalho, e o representa em processos de troca cada vez mais generalizados. Locke não faz do estado de guerra hobbesiano a hipótese básica de uma vida pré-estatal. Essa já conteria, em si e autonomamente, as condições de uma sociedade de indivíduos livres. O contrato que institui o Estado não cria simultaneamente a sociedade, como em Hobbes, inventando apenas meios especiais para a garantia da propriedade e da vida. O Estado não é apresentado como um pacto originário, mas na for-

ma de um contrato de segunda ordem, feito para a proteção de algo preexistente a ele: o indivíduo, seus interesses, suas propriedades e uma sociedade de indivíduos.

Lugar do desejo e de autodisciplina, este indivíduo já não reclama controles externos, buscando tão-somente instrumentos que permitam a realização de seus desejos redefinidos como interesses. De forma conseqüente, o Estado e o Direito recebem apenas uma natureza formal e instrumental, vedada a sua evolução numa direção material. O tema da justiça migra do âmbito do Estado – das antigas Coroas – para o território do mercado, ou seja, da trama resultante da ação simultânea dos indivíduos em busca de seus interesses. Não por acaso Locke vê a sociedade civil resultante do pacto como uma comunidade legal desprovida de poder, na acepção de um poder capaz de orientar material e substantivamente os homens. O mundo legal é apenas a forma externa e positiva de expressão dos direitos e dos controles que pertencem aos indivíduos em movimento permanente. Sem dúvida, o direito e as instituições assim concebidos passam a exercer um papel pedagógico de extrema eficácia, consolidando e reproduzindo a concepção de indivíduo e de sociedade como fruto das relações individuais.

A percepção do mercado como distribuidor da justiça, já presente em Locke, dará origem a um dos principais pressupostos da economia política, qual seja, o da moralidade do mercado, que deve ser protegido integralmente de qualquer outra fonte moral. De acordo com Mandeville (Goldsmith, 2002) e Bentham, a velha idéia de justiça, ou do bem comum, dispensaria qualquer forma de regulação ou intromissão estatal no mercado, nascendo da ação de cada indivíduo em busca do seu interesse. Em outros termos, o bem comum seria o bem convergente produzido pelos interesses em movimento, mas incapaz de propiciar o fundamento ou a legitimidade da sociedade, que repousa sempre na materialidade do interesse individual e nos instrumentos legais e formais de controle social do apetite humano. Esta hipótese a respeito das conseqüências não intencionais das ações humanas fundadas no interesse dispensa a vinculação de um bem comum materialmente definido ao Estado, que se vê reduzido à condição de aparato externo à sociedade e destinado a garantir a livre movimentação dos interesses e dos indivíduos, pressuposto mantido

mesmo na versão da liberal democracia, como anota Habermas (1995). Nesse sentido, a utopia da linguagem dos interesses prevê a perfeição de uma sociedade, na medida em que esta reconheça a potência do desejo, travestido de interesse, que preserve a sua liberdade e estimule o seu exercício, base da justiça e do progresso material, que a todos atingiria.

Nem os sentimentos nem a razão estão dispensados nesta linguagem, mas subordinados ao interesse. A linguagem da razão é convocada de forma tríplice. Em primeiro lugar, toda a justificação do mundo fundada no interesse deve se dar racionalmente, sem o apelo a nenhum fundamento transcendente e sustentada numa visão imanente do homem. Esta justificação racional do interesse envolve uma contradição que mais tarde Kant perceberá com toda clareza, tentando solucioná-la: se o interesse se justifica racionalmente, deveria ser a razão o elemento fundamental da nova normatividade. Em segundo lugar, a razão é convocada para encarnar-se em razão formal e legal, presente nas instituições. E, finalmente, é reduzida a razão utilitária, território do cálculo individual que submete instrumentalmente o mundo e os sentimentos aos interesses. A transferência da razão para fora do território galileano, inspiração clara de Hobbes, se dá pela sua fragmentação e instrumentalização, operação que não parece capaz de completa legitimação ou consolidação da linguagem do interesse. Em outros termos, a associação interesse/razão não se mostra suficiente para legitimar e manter a sociedade.

Embora o ponto tenha sido insinuado em Hobbes, a necessidade de mobilização consciente e instrumental dos sentimentos está claramente posta em Locke, quando trata da religião. Nos primórdios da modernidade, esta identificação dos sentimentos – e da sua eficácia – com a religião será bastante comum, e na perspectiva lockeana ganha uma especial visibilidade, ao assinalar a necessidade de um Cristianismo com alguns simples artigos de fé adequados às capacidades do vulgo. De acordo com Macpherson, “o ponto de vista de Locke é de que, sem sanções sobrenaturais, a classe operária é incapaz de seguir uma ética racionalista” (1979, p. 237). A linguagem dos interesses admite a fratura da sociedade, entre os que são premiados pelo mercado e os perdedores, e a religião é convocada para o controle “interno” destes últimos. Por outro lado, toda a operação de incorporação da autodisciplina protestante tem como objetivo o controle dos afe-

tos e sentimentos, ou das paixões, na terminologia negativa da época. Mandeville desvela, na sua famosa e polêmica *Fábula das abelhas*, a contradição desse programa de autocontrole e domesticação do desejo e dos sentimentos. São os nossos vícios e paixões desregradas – a avareza, a cobiça, a luxúria, a gula, a libertinagem etc. – que fazem a riqueza e a força da sociedade, versão especial das conseqüências não intencionais da ação humana. O controle, a autodisciplina, a honestidade, diz ele, provocam inevitavelmente a miséria, o desemprego e o mal comum. A moralidade do mercado parece dispensar, em Mandeville, o componente moral da idéia de indivíduo, possibilidade que incomoda Adam Smith. Releituras recentes de Smith encontram uma articulação mais complexa da linguagem dos sentimentos com a defesa do interesse e o reconhecimento dos resultados não intencionais da ação humana (Cerqueira, 2006). Abandonando a forma canônica de interpretação do pensamento de Smith, fundamentalmente identificado com *A riqueza das nações*, vários autores têm insistido na vinculação entre a sua obra mais famosa e o livro *A teoria dos sentimentos morais*, comprometido com o desenvolvimento de uma ética dos sentimentos, fundada na simpatia.⁵ Se corretas, essas releituras atestam o ponto que estamos desenvolvendo: mesmo para o pensador considerado expoente da economia política, a explicação da sociedade de mercado não poderia desprezar a sua justificação e correção em termos éticos ou morais, baseados no sentimento, numa chave diferente do egoísmo cínico de Mandeville.

Na sua forma mais desenvolvida e generosa, o que orienta essa linguagem é a idéia de um interesse bem compreendido, capaz de assegurar a liberdade de movimento dos indivíduos e a possibilidade de cooperação entre eles. É o que Tocqueville julga encontrar nos Estados Unidos, ou seja, a correção da predominância do puro interesse pela presença da cooperação social, ainda que a idéia de bem público não ganhe substância especial. Mas é ainda de Tocqueville a aguda observação de que a legitimidade desta sociedade do interesse bem compreendido encontra-se profundamente enraizada numa “religião civil”, ou seja, na dimensão dos sentimentos. Ele consegue surpreender e revelar a autorepresentação mítica dos Estados Unidos, que se vê como sociedade perfeitamente de acordo com a vontade de Deus, e a permanente disposição dos norte-americanos para mobilizar o paradigma bíbli-

co como inspiração de suas festas, liturgias e representações, destinadas a estimular o desenvolvimento de uma virtude republicana capaz de corrigir o caráter puramente competitivo do interesse (Bellah *et al.*, 1985; Catroga, 2005). Desse modo, não é mais o sentimento do medo, como em Hobbes, que pode sedimentar a sociedade, mas o compartilhamento afetivo de valores e finalidades que conferem sentido ao viver social. É este poder da linguagem do sentimento – não previsto por Locke – que compensa o “déficit” próprio da linguagem do interesse, cuja dinâmica, contraditoriamente, tende a corroer e a banalizar aquilo que lhe dá sustentação. O movimento do interesse requer e repele ao mesmo tempo o poder integrativo da linguagem dos sentimentos e da razão, colocando sempre em risco as formas de solidariedade social.

A linguagem da razão altera esta hierarquia fundada no interesse, assumindo ainda a condição de linguagem dominante em relação à linguagem dos sentimentos. Mas a mera alteração na hierarquia não explica como a razão pode se arrogar à condição de fundamento da vida. Por comparação com a sua posição no campo articulado pelo interesse, ela deve assumir a posição de razão normativa e totalizante, criando seus próprios princípios e procedimentos e recusando sua fragmentação. Podemos acompanhar o nascimento desta razão moderna em Foucault (1967), ao flagrar com minúcia a separação entre as palavras e as coisas e a invenção de um território autônomo das palavras, e em Koyré (2005, 1991), que mostra a crescente destruição do *κόσμος* e a geometrização do espaço, base de uma nova “ciência” postulada – nem sempre de forma coerente (Feyrabend, 1989) – por Galileu. A destruição do *κόσμος* não significava negar a existência de uma ordem no universo, mas a afirmação de uma ordem que podia ser conhecida dedutivamente pela nossa razão matemática. O realismo matemático substitui a velha física hilemórfica, atrelada à percepção de um universo finito composto por lugares hierarquicamente dispostos, e lança os fundamentos para uma nova concepção de razão e ciência.

Hobbes já havia incorporado a contribuição de Galileu, mas é Descartes quem amplia decisivamente o campo dessa nova razão para além dos limites da ciência. Por meio da dúvida metódica, instala o eu pensante como o núcleo irredutível da subjetividade humana. Ou melhor, a subjetividade humana é redefinida como um eu que pensa (Des-

cartes, 2005a) e que, pelo pensamento, pode chegar a idéias claras e distintas, reconstruindo dedutiva e verdadeiramente a ordem do mundo. Esta potência da razão não se aplica apenas ao mundo físico e externo, mas à própria subjetividade e ao corpo, alimentando uma moral racional destinada à nossa perfeição e ao controle de nossas paixões e de nosso corpo. O exercício da dúvida metódica em busca de algo irredutivelmente certo atinge não apenas as “verdades” da filosofia, mas desautoriza ainda as sensações e os desejos do corpo como fontes de verdade e liberdade. Taylor (1997) tem razão ao assinalar que, em Descartes, é como se a razão se desprendesse de nós mesmos, e se pusesse acima de nós, para comandar inteiramente a nossa vida, nossas paixões e o nosso corpo.⁶ Ainda que em um livro estranhamente incoerente (2005b), Descartes não tem dúvidas em submeter as nossas paixões e sentimentos à nossa razão, presenteando-a com a universalidade normativa, fonte de uma moral baseada no “certo”, em detrimento do “bom” ou do “bem”, finalisticamente concebido. A dúvida cartesiana suspende o caráter descritivo e realista da perspectiva hobbesiana, fundada no reconhecimento do desejo, responsabilizando o eu pensante pela reconstituição racional do mundo e da realidade. A razão torna-se fundamento da reinvenção subjetiva da vida, já investida do poder de controlar os interesses e as paixões do corpo, de onde se originam os nossos erros. Por outro lado, embora essa concepção moral seja tão exigente quanto a puritana, ela não estará diretamente associada ao interesse, cujo movimento deve também estar submetido aos ditames de uma razão moral. A operação cartesiana dribla o desejo e o enquadra naquilo que alternativamente é posto como a natureza de nossa subjetividade: a razão, dominadora e imperialista. O enfrentamento do desejo não segue a estratégia do interesse, mas se organiza pela postulação de um “outro”, da razão como o núcleo de nossa subjetividade, deslocando e ocultando o desejo.

A razão torna-se progressivamente omnicompreensiva (Cassirer, 1992), assegurando a nossa identidade individual e a correção de nossas ações, ganhando contornos cada vez mais exigentes em Port Royal – Pascal – no Iluminismo, em Rousseau, em vários pensadores da Revolução Francesa e, sobretudo, em Kant.⁷ Abandonando qualquer intenção de traçar uma “história” da razão e da ciência modernas, é possível recuperar a hipótese de Padgen

sobre a linguagem da ciência, com algumas qualificações. Pela sua ambição universalista, a linguagem da razão estará sempre recolhendo os frutos das duas outras linguagens, reorganizando-os para reafirmar a sua universalidade. Ela não quer ser uma metalinguagem, mas a linguagem bem compreendida por excelência, cuja potência seria capaz de reordenar as premissas e as expectativas das duas outras linguagens numa síntese superior.

Para os nossos propósitos, tomemos Rousseau e Kant como referências exemplares desta ambição totalizante da razão, preservando a distinção entre eles. Num movimento inverso àquele realizado por Hobbes e pelos contratualistas liberais, ao estilo lockeano, Rousseau não vê no indivíduo a sede da sociabilidade ou o alfa e o ômega do viver em sociedade. A idéia de um indivíduo cuja natureza se materializa em direitos negativos, na propriedade ou nos interesses, lhe é inteiramente estranha, como mostra Starobinsky (1991). Na verdade, Rousseau não parece associar a natureza humana a nenhum traço ou característica específica, a não ser sua plasticidade. O homem natural, tal como aparece no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, nem é apetitivo nem gregário, ostentando uma única e original virtude ou paixão: a piedade. Ao modo de Spinoza, este homem natural é pura potência, e suas virtudes e faculdades surgiram apenas “pelo concurso fortuito de várias causas que lhe eram alheias, que poderiam jamais haver surgido e sem as quais ele permaneceria eternamente em sua condição primitiva [...]” (Rousseau, 1989, p. 82). Mas Rousseau não enxerga, na história humana, uma trajetória de progresso moral. Bem ao contrário, vê precisamente este homem afetado, ao longo dos séculos, por acontecimentos que ele não controla, por normas nascidas do interesse ou das paixões que o transformam de um ser livre em prisioneiro dessas convenções e acasos congelados em civilização. História como involução ou pura irracionalidade. É nestas circunstâncias de degeneração que o contrato social ganha toda sua luminosidade revolucionária. Ele é concebido como a interrupção deste movimento de decadência ou de caos permanente. É um ato racional, de recomeço de nossa história, livrando-a da condição de mera sucessão de desastres – percepção também de Voltaire – para erguer-se como o resultado de nossas deliberações racionais, autônomas e livres. O contrato social não redime apenas a história, mas transub-

tancia este homem posto a ferros em um ser livre, ou seja, no cidadão livre e racional. O ato de fundação da república desnaturaliza o homem (Catroga, 2005), recriando-o na qualidade de homem verdadeiramente social, ou melhor, como homem marcado pela verdadeira sociabilidade inventada pela razão.⁸ O cidadão que, simultaneamente produz e é produzido pelo contrato social, nada tem a ver com o indivíduo hobbesiano ou liberal, e nem encontra nos sentimentos a sua redenção. Nada do que é visto como prévio – seja no sentido histórico seja no sentido moral – ao contrato pode subsistir com o poder de determinar a dinâmica de uma sociedade lastreada no consenso racional.

Os termos do contrato social são racionais, para Rousseau, embora possam ter a aparência de paradoxo. Por comparação com Hobbes e Locke, o contrato rousseauiano demanda a alienação total do poder de cada um à comunidade, que ganha assim vida própria e vontade geral, ou seja, a necessidade de sua preservação como comunidade. Sem ela, o homem não poderia subsistir em liberdade. É essa comunidade racionalmente autoconsciente que devolve a cada um a condição de cidadão, habilitando-o a participar da vida social e pública mediante direitos positivos. Analogamente ao dogma cristão da ressurreição, o cidadão é o homem natural ressurreto e num patamar de perfeição superior, e como ele só existe pela comunidade e na comunidade politicamente instituída, os seus direitos fundamentais pertencem à órbita pública, e não privada. Apenas por meio dos direitos positivos é que o cidadão, esta nova figura do homem, pode alcançar sua plenitude e perfeição, tornando cada vez mais transparentes e racionais as suas formas de sociabilidade. Ou melhor, é somente pelos direitos públicos que a própria comunidade pode permanecer e evoluir como obra permanente do consenso racional entre seus componentes.

Habermas (1995) aponta o *médium* fundamental desta linguagem da razão: a comunicação entre os cidadãos autônomos da comunidade política. A comunicação constante, e racionalmente desdobrada, ofereceria vida à comunidade e à república. Em torno deste *médium* deve florescer o conjunto de virtudes necessárias à vida política, num sentido mais heróico do que aquele previsto na linguagem do interesse, e que será objeto de crítica de Benjamin Constant. A disciplina exigida nesta linguagem não coincide com uma *áskesis* puramente individual e necessária à reali-

zação dos interesses, mas desdobra-se como entre-ga à comunidade e à sua perfeição. Nesse sentido, o contrato social não é algo dado no passado ou encarado como ficção, mas objeto de uma permanente reiteração pela participação dos cidadãos, que alcançam plenitude nessa reinvenção permanente da república.

Coerentemente, o direito perde a sua natureza puramente instrumental para tornar-se exercício racional de auto-imposição de normas e leis, entendidas como resultados do exercício livre da razão humana, por parte dos cidadãos, e forma de refundação permanente da comunidade. O direito é, na sua produção e na sua validade, a garantia dessa nova sociabilidade e de um mundo novo. De modo mais incisivo: a produção de leis racionais por cidadãos racionais e livres, destinadas a preservar, reproduzir e aperfeiçoar a comunidade política, atualiza e expressa a nova sociabilidade cidadã e sustenta a própria comunidade. Hegel já percebera a novidade desta reinvenção da cidadania, identificando nela a superação da religião como forma de automanifestação do Espírito no seu romance histórico (Hegel, 1985). Os homens descobrem que podem se dar sua própria lei, e a norma transcendente e religiosa esquece-se como figura da odisséia do Espírito. A natureza, ao mesmo tempo pedagógica e fática do direito, replica-se no próprio Estado, na medida em que é dele a tarefa de executar as leis que preservam a sociedade e sua vontade geral. A relevância atribuída à lei permite relativizar a afirmação de Habermas quanto ao *médium* efetivo da linguagem da razão. Do mesmo modo que o trabalho exige antes a concepção do produto – e do próprio processo de trabalho –, para se por como *médium* da linguagem do interesse, o direito não pode prescindir da discussão anterior à sua formulação, mas de fato é ele que sustenta, produz e reproduz esse novo mundo da república. A linguagem da razão não se esgota na discussão – no uso público da razão, como quer Habermas para o nosso presente –, mas se completa, nas circunstâncias da moderna linguagem da razão, em um direito material que tudo pode regular. A ambição da razão não é a discussão, mas a norma que molda o mundo, em nome de uma comunidade entendida como sujeito.⁹

A indissociabilidade entre cidadão e comunidade livres repercute na posição do interesse. Sem dúvida ele não é dispensado ou eliminado, mas não

mais pode se apresentar como o eixo de liberdades de sujeitos ou agentes solipsistas. Para a linguagem plena da razão, ele adquire apenas a natureza de instrumento para a realização dos fins da comunidade, invertendo a sua precedência na linguagem dos interesses. O interesse geral – a vontade geral, o interesse comum – regula o interesse individual e prescreve, inclusive, as condições e a legitimidade da propriedade. Os direitos negativos, se existem, permanecem subsumidos aos direitos positivos, diretamente vinculados a esta nova natureza humana criada pela razão, hierarquia estabelecida por uma comunidade eticamente autoconsciente e sabedora dos riscos do interesse. A ética do trabalho ganha outro conteúdo em Rousseau, pouco disposto a aceitar o conflito – individual e social – da sociedade burguesa nascente e a disciplina nele envolvida. Merquior (1980) salienta este moderno amor pela liberdade de Rousseau e o seu desprezo por qualquer coisa próxima da economia de mercado, razão de sua utopia agrária do cidadão que trabalha com as próprias mãos e de seu programa de retorno à natureza e ao seu elã, como assinala Taylor (1997). O cidadão não cancela ou elimina o interesse próprio, mas este não pode adquirir a virulência daquele do indivíduo da linguagem dos interesses. Do mesmo modo, o cidadão não elimina o indivíduo, ou seja, o homem singular da república. O pressuposto é que cada homem desfrute de autonomia diante dos outros e do Estado, ou, do contrário, a república não se mantém e as virtudes não florescem.

Na versão rousseaniana e da Revolução Francesa, no entanto, a linguagem da razão não parece se bastar. A questão pode ser posta da seguinte maneira: por que entrar continuamente em um contrato social e por que obedecer à lei e às suas finalidades? Sem dúvida, a resposta imediata da linguagem da razão seria a de que o contrato e a obediência são racionais – porque estaríamos obedecendo a nós mesmos –, e condição de nossa liberdade comum. Mas isso não parece suficiente. Tanto Rousseau como a Revolução Francesa – a revolução da razão, a revolução solar – não se mostram dispostos a abrir mão da linguagem dos sentimentos, recorrendo à idéia de uma “religião civil” semelhante àquela dos Estados Unidos, para santificar os termos do contrato social. Além de racional, este deveria ser também um “contrato sentimental”, uma vez que somente as nossas paixões e sentimentos

podariam consolidar a verdadeira virtude republicana (Catroga, 2006). A linguagem dos sentimentos, sob a forma de uma religião civil, seria necessária para socializar e internalizar a disciplina republicana, para a criação do patriotismo e até mesmo para justificar a morte do cidadão pela comunidade política.

Essa nova religião civil deveria ser diferente de todas as outras existentes, e por isso mesmo criada conscientemente para este objetivo político. Ela não teria como objeto a verdade, existindo pela sua eficácia socializadora. Pelo novo calendário religioso, a república seria o palco – não do teatro, gênero adequado às monarquias – de uma sucessão de festas destinadas a aprofundar “sentimentalmente” a natureza da democracia republicana. O cidadão seria também responsável dessa religião artificial, e ainda da escola, imaginada por Rousseau e pelos pensadores franceses ligados à revolução, como um meio de criação permanente desse novo tipo de homem, o cidadão republicano. Observe-se que essa educação, tanto pela escola como pela religião civil, destina-se, não a liberar o jogo desregrado de nossas paixões, mas à autocontenção e ao autocontrole de nossos sentimentos, na direção que Norbert Elias aponta em *O processo civilizador* (Elias, 1994).

A esta sublinguagem da razão, fortemente republicana, se junta uma outra, formulada por Kant em reação à própria Revolução Francesa. Leitor confesso de Rousseau, Kant tenta resolver os vários paradoxos rousseauianos – e vários outros desafios herdados do passado – pelo explícito desenvolvimento de “uma razão bem compreendida”. Kant retoma Descartes recusando o seu realismo matemático e a equivalência entre o “eu pensante” e a natureza do homem, ao promover uma “revolução copernicana” no plano da razão e da ciência. A velha concepção da ciência, como adequação da minha razão às coisas tais como são, é invertida: as coisas devem se submeter à minha razão, derivando dessa revolução a necessidade de investigar o que pode a nossa subjetividade legitimamente afirmar a respeito das coisas. A *Crítica da razão pura* (Kant, 1989) é este monumental esforço para a determinação de nossa estrutura subjetiva transcendental – constituída pela sensibilidade, pelo entendimento e pela razão pura –, que antecede e determina a nossa experiência com o mundo. Kant não apenas despacha a metafísica tradicional – sem-

pre em busca do *noúmeno* das coisas –, como também o realismo matemático, afirmando a ciência como o conjunto de afirmações produzidas pelo rigoroso exercício de nossas faculdades internas e subjetivas, cuja validade depende inteiramente das possibilidades e dos limites próprios de nossa estrutura subjetiva transcendental. Precisamente porque esta estrutura subjetiva seria comum ao gênero humano – ou seja, a base de nossa unidade antropológica –, a ciência se redefine como este complexo de afirmações rigorosas e compartilháveis, esquecida a antiga ambição de homologia entre a nossa razão e o mundo, que habita ainda o pensamento de Descartes e o leva a encontrar em Deus a garantia dessa unidade entre razão e mundo. Para Kant, alma, mundo e Deus são apenas idéias reguladoras e unificadoras do conhecimento produzido pela nossa sensibilidade e entendimento, sem que possamos afirmar suas existências objetivas.

A conclusão da *Crítica da razão prática* é iniciada por uma das frases mais belas e conhecidas da filosofia: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão delas se ocupa: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim” (2002, p. 255). O céu estrelado, o mundo fora de mim, é o receptáculo plástico ao exercício da minha razão transcendental. Mas além desse mundo externo, existe o mundo interno do homem, e é ele que abriga a possibilidade da liberdade e da lei moral, matéria a ser examinada depois da razão pura. Além desta, nossa subjetividade seria ainda constituída por uma vontade pura, ou seja, pela capacidade de autodeterminação de nossas ações. Diferentemente do mundo fora de mim, do qual não sou sujeito por não tê-lo criado, o meu mundo interno é o território das minhas ações autônomas e da minha perfeição como sujeito moral. Para isso, no entanto, a produção autônoma das minhas ações só pode estar determinada por um princípio descontaminado de qualquer contingência, por um princípio universal, racional e adequado à máxima autonomia e espontaneidade da minha vontade pura. Este princípio é o célebre imperativo categórico kantiano: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*Idem*, p. 51), seguido do imperativo prático, que reclama nosso respeito à humanidade que reside em nós e nos outros. Esses imperativos materializam a vincu-

lação da razão teórica e da razão moral, de tal maneira que esta se torna autoconsciente de sua vinculação exclusiva a si mesma, fazendo com que a vontade se dê sua própria norma universal, como observa Cassirer (1992). O indivíduo se redefine agora pela sua autonomia moral e racional, e não pelos seus desejos e interesses.

É nesses imperativos morais e racionais que se inicia uma cadeia dedutiva capaz de estabelecer os princípios da vida em comum e da vida individual. O sujeito livre é o que se dá esta norma universal como referência absoluta, destinada a presidir o aprendizado eterno do indivíduo – presenteado na *Crítica da razão prática* com uma alma imortal e, portanto, capaz de aprender infinitamente – e da humanidade. Por outro lado, é o imperativo categórico que determina o Princípio do Direito, ou seja, as nossas relações externas com os outros homens. Por esse princípio estamos compelidos a entrar num contrato social e a elaborar uma constituição que, na sua estrutura, deve tão-somente conter normas universais deduzidas do imperativo categórico e do princípio do direito. Neste ponto a observação é inevitável: para Kant, a enigmática vontade geral de Rousseau deve ser traduzida como o fruto desse exercício permanente do imperativo e do princípio do direito, ambos ancorados na subjetividade transcendental e universal dos homens. Em outros termos, a vontade geral kantiana coincide com a atualização do imperativo categórico e do princípio do direito, racionalmente determinados. A constituição não deve expressar um consenso dos homens – dos poucos que podem participar de sua elaboração, pelas restrições kantianas –, mas expressar uma seqüência dedutiva e racional a partir dos imperativos e do princípio do direito. A natureza transcendental de nossa subjetividade, seja no plano teórico seja na dimensão moral, seria o fundamento da vontade geral, necessariamente racional e universal.

Essa nova versão da vontade geral afasta Kant de Rousseau. Se na versão republicana a linguagem da razão associa-se estreitamente à linguagem dos sentimentos, em Kant a razão aproxima-se mais imediatamente da linguagem dos interesses. No Quarto Princípio de sua *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita* (1985), Kant reconhece o antagonismo como a estratégia escolhida pela natureza para o desenvolvimento de todas as nossas disposições naturais e potenciais. Ao contrário de Rousseau,

a “insociável sociabilidade” humana seria a responsável pelo progresso material da humanidade, sem o qual estaríamos imersos numa vida arcádica e pobre. Conseqüentemente, a mais difícil tarefa da humanidade seria a constituição de uma sociedade civil que pudesse articular e harmonizar o antagonismo, a autonomia e vida em comum dos homens, por intermédio do direito, ou seja, da razão materializada em direito. Nesse passo, Kant perfila a tradição mais generosa do Liberalismo, levando-o à sua plenitude filosófica, buscando associar a linguagem da razão e a dos interesses.

Esta sociedade civil, no entanto, deveria ter um caráter cosmopolita, afirmação coerente com o lugar que Kant atribui aos sentimentos, ou seja, nenhum. A versão kantiana encontra-se pouco interessada em garantir uma comunidade política local, organizada por fins particulares ou históricos, e que envolveria sempre a mobilização dos sentimentos de seus componentes para a sua reprodução. Dela é a preocupação com o desenvolvimento do gênero, unificado pelo compartilhamento de uma subjetividade transcendental e racional, que deveria progressivamente eliminar da vida os efeitos particulares dos nossos sentimentos. A moralidade e a política kantiana encontram-se determinadas, como em Descartes, pela idéia do “certo”, soterrando o valor do bom e do bem, no dizer de Taylor (1997). Mas de um “certo” ao mesmo tempo retirado da história – e posto na subjetividade transcendental do homem – e nela jogado, como matéria de infinito aprendizado, tema caro ao Iluminismo. O também célebre *sapere aude* kantiano joga luz no *médium* desta versão da linguagem da razão: é a própria razão bifurcada em lei moral, interna, e lei positiva, derivada da primeira e por ela determinada, para as nossas relações externas. O progresso material, provocado pelo interesse, encontra-se subordinado ao programa moral e racional kantiano, justificando-se apenas como componente da liberdade humana. A razão é a sua própria mediação prática.

Seja na construção rousseauiana ou na kantiana, a razão arroga sua precedência normativa sobre as outras linguagens, do interesse e do sentimento, embora criando sublinguagens racionais distintas. Os sentimentos e os interesses são sempre entendidos como incapazes de produzir um modelo exigente de vida boa. A razão é que os redime da particularidade e da acidentalidade, envolvendo-os na ambição da universalidade e da liberdade. Redenção

que se dá fundamentalmente por normas – interiores ou exteriores –, que traduzem essa dominância da razão e a afirmação de sua universalidade.

A linguagem dos sentimentos não se confunde com o emotivismo denunciado por MacIntyre (2001). Sua primeira característica é um pressuposto aristotélico claro, e atualizado para as novas circunstâncias: a natureza social dos homens (Aristóteles, 2002, 1973). Pressuposto que recusa as imagens antropológicas das outras duas linguagens, redefinindo o homem como um ser do desejo que existe apenas nas suas relações e mediações sociais (Chauí, 1990), e radicalizado modernamente pelo humanismo cívico, por Maquiavel, pelo neotomismo e pelo barroco ibérico, por Spinoza e, mais à frente, por Marx, entre outros. Cada homem é *cupiditas* em exercício, é pura potência e o nó anelante de uma complexa e mutante trama de relações com os outros homens e a natureza. O desejo é posto como a nossa potência, que recusa e dobra a eficácia dos modelos de pura disciplina e repressão, e que só pode ser exercido nas nossas relações sociais. Ele é uma força que subverte o mundo, e introduz a mutação como a marca da história humana, como em Maquiavel e Spinoza (Negri, 2002) ou ainda em Quevedo e no barroco (Ansaldo, 2001). Antropologia e ontologia atravessadas pelo reconhecimento da dinamicidade do mundo, entendido como labirinto, como território da *fortuna* e do exercício da *virtú*, radicada nas paixões e no sentimento.

Contudo, o pressuposto da natural sociabilidade humana não é o ponto inicial de uma cadeia de raciocínios a indicar como o homem é ou deve ser. O homem é puro desejo, e sua verdade encontra-se na peregrinação, na ação sobre o mundo e os outros.¹⁰ Ele se move para conservar sua vida e aumentar sua potência, segundo Spinoza (2006, *Traité de l'autorité politique*, p. 924). Ou seja, para ser livre. Do que resulta a grande questão: quais as condições para a expressão perfeita desta potência? Na resposta, uma nova região de aproximação entre Aristóteles, Maquiavel, Spinoza e Marx: em nenhum deles encontramos a postulação de um conjunto de normas com a ambição de uma moral universal, como nas outras linguagens. Para todos eles, doutrinas morais abrangentes e universais, justificadas por definições particulares da natureza humana, corresponderão sempre a formas de violência sobre o homem e de diminuição de sua potência. Como,

aliás, tudo o que se petrifica e erige em poder estranho ao livre curso da potência humana.

Maquiavel celebra nos *Discorsi* (1979) a potência da multidão que, revolucionariamente, tudo sacode de tempos em tempos, reinaugurando a sua força e a abertura da vida. É isto que lhe importa, contra abstrações morais. Potência contra poder, diz Negri, tanto no caso de Maquiavel como no de Spinoza (Negri, 1993). A possibilidade de horizontes morais universais, erguidos por derivação de uma determinada concepção de natureza humana, é negada por Spinoza com o argumento de que não conhecemos perfeitamente nem nosso corpo nem a nossa consciência, não só porque existe um “inconsciente” no corpo e na alma, mas porque há sempre um excesso além do nosso conhecimento (Deleuze, 2002). Se compartilhamos uma subjetividade transcendental, ela não residiria na estrutura da razão pura, como em Kant, mas na infinitude do nosso desejo, e se podemos aceder ao conhecimento do segundo e terceiro gêneros, isto não significa que o plano prático da vida não seja comandado pela imaginação e pelas paixões, fórmula spinoziana para a linguagem dos sentimentos e fundamental para a compreensão de seu projeto democrático (Aurélio, 1998). Em Marx (1974, 1985, 1987), a prosa iridescente investe tanto contra as ficções do indivíduo como do cidadão, e contra todas as doutrinas morais secretadas a partir delas, denunciando-as como formas de sacralização ou petrificação de relações de poder e exploração. A linguagem bem compreendida dos sentimentos, ao assumir radicalmente a imanência humana, recusa e explode o “certo” e as doutrinas morais que aspiram à transcendência, como em Kant e a moral religiosa tradicional, ou resultantes de uma antropologia puramente estática, como no caso da linguagem dos interesses e sua concepção do indivíduo apetitivo.

Isto não quer dizer que a linguagem dos sentimentos nada tenha a dizer a respeito do sentido de nossas ações. A suposição do homem como potência traz consigo a certeza de sua perfectibilidade, movimento que consiste, não na realização de determinado modelo moral de homem, mas na preservação de sua produtividade ontológica, na abertura permanente de sua potência. Nesse sentido, a moral dissolve-se em ética, orientada pelo que é “bom” ou “mau”, como em Hobbes, impugnando o “certo” da linguagem da razão e o individualismo ou o utilitarismo do horizonte moral dos

interesses. Mas “bom” e “mau” em relação a quê? Em relação às possibilidades de atualização da nossa potência humana. Como assinala Deleuze a respeito de Spinoza, “bom” tem um duplo sentido: o de adequado ou conveniente à nossa natureza e a aceção modal e subjetiva, que faz um homem “bom”, ou seja, “aquele que se esforça para organizar os seus encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar a sua potência” (Deleuze, 2002, p. 29). A *Ética* de Spinoza é, nesta perspectiva, uma tipologia dos modos de existência imanentes, fundados no bom ou no mau, que substitui a tradicional concepção de Moral, e dissolve a “geometria” cartesiana derivada da razão. Como em Maquiavel, mais interessado nos modos de organização da cidade e de exercício do poder, do que na vinculação da vida política a um horizonte moral e transcendental. Em Marx, pelo menos no jovem Marx, a crítica ao pensamento de Hegel incide sobre o mesmo ponto: se o direito e o estado hegelianos materializam a razão universal, em Marx o sujeito crescentemente livre da história deve se livrar de toda a canga de instituições e prescrições morais e legais (Moore, 1980), atualizando continuamente sua potência. A sucessão de modos de produção, no materialismo histórico marxiano, dissolve o bem, o mal e o certo em favor do “bom” e do “mau”, aprofundando a aceção spinoziana e a ela agregando elementos históricos e empíricos.

Mas há mais. Se a potência humana só se realiza nas relações entre os homens, concebidas sob a forma de modos “bons” ou “maus”, isto significa que a máxima realização da potência humana só se dá pela associação livre entre eles. Porque essa associação aumenta a potência, e portanto a liberdade, de todos. O *vivere civile* recebe aqui um significado todo especial, e radicalmente democrático, no humanismo cívico, em Maquiavel, em Spinoza e em Marx. Esta associação entre os homens, a comunidade, não pode ser instrumentalizada para a obtenção de fins particulares, como na linguagem do interesse. Ela é a condição da realização da potência de todos, e sua forma própria só pode ser a democrática.

Contudo, democracia não é mais uma “forma” racional de governo, com a capacidade de superar o tempo e comprar sua estabilidade, permanente tentação reflexiva inspirada pelo platonismo. Pocock (1975) e Negri (2002) percebem com

clareza a corrosiva análise maquiaveliana sobre a pessimista teoria dos ciclos de Políbio, que sempre supõe a decadência de uma forma boa de governo em outra má. A filosofia política, mesmo humanista, irá se enredar na tentativa de imaginar ou materializar a democracia por fora deste ciclo e do tempo, como nas utopias do início do mundo moderno. Pois Maquiavel liquida esta percepção cíclica do tempo político, com seu programa evasivo e utópico, concebendo a democracia como processo de crescente afirmação da potência da multidão. O tempo é a ocasião de realização desta potência, em luta contra as cristalizações do poder. A democracia é a mutação, uma narrativa de liberdade que recusa qualquer petrificação e vive de seu movimento. Ela não é a vitória sobre o tempo e a mutação, mas a mudança permanente derivada do desejo humano em exercício, do desejo da multidão. O desejo como programa, acentua Negri, o mesmo de Spinoza e de Marx. Em Spinoza, a democracia não é apenas a forma de governo que o *Tratado político* deixa inacabada, mas o coração mesmo de sua *Ética* (2006), de sua ontologia. Novamente, é a potência da multidão, de seres que, pela associação, ultrapassam a potência e o direito de cada um tomados isoladamente, e fazem do mundo o produto desta força. A democracia é o *conatus* feliz da multidão com o mundo, agora não mais puramente natural e objetivo, mas marcado e produzido por esta potência e para ela. Como segunda natureza que se transforma no livro aberto da natureza humana e de sua força, de acordo Marx nos *Manuscritos* (1974). Depois de se desencantar com as revoluções políticas, com o Estado e com Hegel, Marx descobre a democracia como o movimento permanente do *demos* total, no dizer de Abensour (1998), em busca de si mesmo e de sua realização. Prefiguração da revolução permanente que não se satisfaz com a idéia de cidadão, encontrando na experiência concreta das revoltas de 1848 um modo democrático de ação da multidão, já entendida na ótica do proletariado (Marx, 1977).

Mas o foco nesse movimento da multidão, a defesa de um sujeito coletivo, de uma totalidade, não sacrificaria a autonomia de cada homem e a sua individualidade? Se o tema do homem considerado isoladamente não é saliente em Maquiavel, ele se encontra claramente proposto em Spinoza: a multidão na democracia não é a massa informe, mas o conjunto de homens que podem desenvolver em

liberdade e concórdia a sua potência, e que se valem da razão para executar – por uma vontade constante – a legislação “razoável” da comunidade (Spinoza, 2006 – *Tratado político*). Mas no próprio *Tratado político* parece existir uma dificuldade em conciliar os dois pontos: o da autonomia do indivíduo e a potência da multidão. Embora tenha já se livrado do *tópos* do contrato social para a fundação da sociedade, ele parece insistir na comunidade – na nação, no sentido próprio do século XVII – como uma “personalidade moral”, à semelhança de Suárez (1861), contra a qual inexistiria a possibilidade de independência individual. A expressão parece antiindividualista, e curiosa por insistir no termo “moral”, que também deveria ter sido varrido de sua reflexão. Mas o parágrafo seguinte, explosivo, cuida de estabelecer com mais precisão o desdobrar do argumento, ao considerar a hipótese da revolta ou da oposição de um grande número de cidadãos a um ato da legislação geral. Nesse caso, diz ele, o direito da nação não pode se sobrepor à potência geral da multidão. Não existe uma vontade geral que se despreza da multidão e se autonomiza enigmaticamente, sob pena de enfraquecimento da própria potência da comunidade, de seu desaparecimento ou substituição. Nesse sentido, a “personalidade moral” é a multidão, ou seja, é o conjunto dos homens nas suas relações mútuas e nas suas diferenças (Aurélio, 1998), o que equivale a deslizar o velho conceito de moral para o mundo dos modos.

Há um andamento “sociológico” antecipado em Spinoza, recolhido e ampliado por Marx. A potência crescente da multidão não pode ser garantida como resultado não intencional da movimentação dos indivíduos, do mesmo modo que sua produtividade não pode ser aprisionada no território de uma misteriosa vontade geral. Em outras palavras, a reflexão modal da democracia não mais admite o campo conceitual estruturado pela contraposição moral entre indivíduo e comunidade, construída pelas duas outras linguagens. Se Spinoza deixava para trás as marcas do barroco e descobria o capitalismo holandês como modo de apropriação produtiva do mundo, Marx reconhece progressivamente o espírito fáustico do capitalismo industrial e a nova abertura da potência humana provocada por ele em relação ao passado. A perspectiva materialista, ensaiada por Maquiavel e Spinoza, ganha todo o seu rendimento em Marx: a

reflexão sobre os modos deve incidir no desvendamento das relações que os homens estabelecem entre si para a produção da vida e do mundo. A apropriação crítica, corrosiva, de como o capitalismo constrói seu fetichismo e produz seus personagens, deve anteceder a liberação da ação efetiva da multidão para se reapropriar de sua potência. E do mundo. Antes disso, não há como falar em indivíduo ou comunidade. Ou melhor, o modo capitalista de produção impede, tanto a universalização real do indivíduo como a constituição democrática da comunidade. A fratura e a exploração são constitutivas deste modo de produção, da mesma forma que sua produtividade e eficácia.

Na perspectiva sociológica de Spinoza e Marx – como na de Tocqueville, embora em outra chave (Werneck Vianna, 1997) – este contínuo avanço da democracia não pode mais ser capturado do ponto de vista tradicional, ou seja, do indivíduo e da comunidade como realidades morais. Ele só pode ser entendido e impulsionado por um pensamento que visualize a nossa trajetória pela sucessão de “modos” de organização social que ampliem as possibilidades do bom, e reduzam a existência do que é mau. Modos que não mais correspondem a “totalidades objetivas” hegelianas, incrustadas numa auto-revelação do Espírito, mas formas históricas de relação entre os homens e que, portanto, podem receber o impacto de nossa consciência, da potência da própria multidão. Pela sua dinâmica interna, a linguagem bem compreendida dos sentimentos desfruta de uma enorme capacidade de flagrar as operações de cristalização e de empoderamento das modalidades históricas de vida em comum, tais como as idéias de indivíduo, comunidade, constituição, comunidade jurídica. Ao mesmo tempo, é capaz de reconhecer uma história destes modos, e da superioridade histórica de uns sobre outros. A chave crítica aqui não se prende a modelos do passado, e nem tampouco a horizontes utópicos predeterminados. O segredo de sua potência, da linguagem dos sentimentos, é este compromisso com a permanente abertura da potência de todos os homens em associação.

Por isso mesmo o andamento da história desejado pela linguagem dos sentimentos não significa cancelar o homem singular e seus desejos. Sociologicamente, ela não se enreda na consideração de uma natureza que garanta a cada homem uma realidade anterior às suas relações, mas desdobra-

se pela análise destas relações. São elas que podem enriquecer ou empobrecer a potência de cada um, entendido como parte de uma rede objetiva de vinculações e relações com os outros e com o mundo. Como conseqüência, a natureza real do homem, aquela que ele constrói para si ao longo da história, permanece sempre como obra aberta, e o máximo que se pode esperar é que, em algum momento, cada homem possa desenvolver integralmente sua personalidade, de forma livre e por fora de qualquer concepção disciplinadora. A conhecida frase de Marx, do homem simultaneamente caçador, pescador e crítico de arte, expressa palidamente este desiderato de personalidade livre para cada homem, sem a necessidade de se submeter a um modelo fixo e congelado. De certo modo, se o indivíduo resume a perspectiva antropológica da linguagem dos interesses, se o cidadão ou o indivíduo autodeterminado explicitam os modelos de perfeição humana da linguagem da razão, na linguagem dos sentimentos os termos são outros. A multidão, com sua potência e energia, e as “pessoas” – como modos desta potência da multidão – constituem os personagens centrais da narrativa de liberdade humana.

Tal como as outras, a linguagem dos sentimentos não expõe do seu campo o interesse ou a razão. O desejo humano, longe de reprimido, é posto como elemento essencial e passível de cultivo, tal como em Aristóteles (MacIntyre, 2001). A vontade de apropriação do mundo é a chave da linguagem dos sentimentos, interessada em liberar para todos o exercício desta potência que produz e se apropria materialmente do mundo. A multidão tem o seu interesse, material, concreto. Do mesmo modo, não esquece a razão, entendendo-a mais como aliada do desejo do que como dele repressora e diretora, e por isso mesmo redefinida como crítica dos modos de organização da vida e como parte da potência humana. Se ela desconfia das grandes epifanias da razão, seu *médium* é a ação humana, a ação política, capaz de sintetizar tanto as virtudes da ciência e da técnica, para a produção do mundo, como aquelas incorporadoras da arte, que fazem do mundo um mundo desejado.

Essas linguagens “bem compreendidas” não constituem campos incomensuráveis. Ao contrário. As zonas de intersecção são amplas, e variadas as tentativas de síntese, ao estilo hegeliano. Em Hegel, a plena autoconsciência do Espírito desdobra-se pela hierarquização e articulação do sentimento –

que sustenta a família, por meio do amor –, do interesse, que comanda a sociedade civil, e da razão, materializada no Estado e que organiza a sociedade como um todo ético – e não moral –, fechamento de um círculo que recupera novamente os sentimentos (Hegel, 1985). Honneth entende essa síntese hegeliana como articulação das várias formas de reconhecimento necessárias à existência das sociedades modernas e livres (Honneth, 2007). É impossível no espaço restrito de um artigo detalhar e ampliar ainda mais este panorama, que deixou de lado pensadores como Montaigne, Harrington, Hume, Montesquieu, Saint-Simon, para citar alguns deles, e a polêmica e corrosiva figura de Nietzsche. Do mesmo modo, não há como trazer este quadro até o presente, embora seja oportuno lembrar que a imaginação habermasiana, de algum modo, contempla essas três linguagens, localizando o sentimento no mundo da vida, o interesse no sistema empobrecido pela linguagem do dinheiro e a razão também pauperizada no sistema de poder. Para os propósitos deste artigo, no entanto, é possível passar aos dois movimentos finais.

O elemento inicial deste segundo movimento é uma hipótese instigante de Tocqueville, ao analisar a origem dos Estados Unidos em *A democracia na América* (1998). Segundo ele, todas as grandes tradições européias transplantadas para a América continham em si germens democráticos, cujo desenvolvimento dependeria do futuro. Esta hipótese, de certo modo surpreende aos que trabalham com a velha idéia do excepcionalismo dos Estados Unidos. E abre o espaço para que a indagação sobre os elementos democráticos da tradição ibérica, transplantada para o Novo Mundo, possa ser respondida de modo menos preconceituoso do que o usual.

A Ibéria dos séculos XVI e XVII pertence à jurisdição da linguagem dos sentimentos. No longo processo da Reconquista, ela erguera sua particularidade em relação ao restante da Europa: o territorialismo – uma crescente capacidade de controle sobre espaços cada vez mais amplos –; uma religiosidade simples e de fronteira, que fazia de seu movimento territorial uma cruzada contra os infiéis; a fixidez de sua estrutura social, preservada pela capacidade de drenar os conflitos internos para as zonas de expansão, conquistando-as para a repetição da mesma morfologia social; a centralidade política da Coroa, responsável pela aventura da reconquista e pela estabilidade interna da ordem

social jurisdicionalista e corporativa (Barboza Filho, 2000). Protagonista central da expansão da Europa e do *orbis terrarum* ao tropeçar com a América, a África e o Oriente, a Ibéria sente-se particularmente desafiada pela magnitude de seu próprio movimento e por todos os processos que condenavam a velha estrutura social do mundo medieval. Arrighi (1996) assinala a participação dos ibéricos no primeiro grande ciclo de acumulação do capitalismo ocidental como uma aristocracia guerreira, em aliança com os banqueiros genoveses integralmente voltados para o lucro das operações comerciais. O que ele não percebe é que, nestes dois séculos – os séculos de ouro –, a Ibéria se transforma na principal potência européia, tanto por se apresentar como uma poderosa máquina de guerra como por ser portadora de um programa de enfrentamento de uma mutação social de proporções assustadoras.

Esse programa é dado pelo neotomismo, que se torna hegemônico na Ibéria contra o escatologismo franciscano e a relativamente pobre reflexão humanista na Espanha e em Portugal (Barboza Filho, 2000; Skinner, 1993; Pagden, 2002; Domingues, 1996). O neotomismo é mais do que pura preservação da perspectiva de Aristóteles, batizada por Santo Tomás de Aquino. É uma sistemática atualização dos pressupostos tomistas para enfrentar um pesado conjunto de desafios: a expansão do *orbis*; a infinitude do universo e uma ciência que se desprendia da teologia; a ruptura da cristandade pelo aparecimento do protestantismo; a América *recenter inventis*, com uma população marcada pela absoluta ignorância das verdades da fé cristã; as transformações sociais e políticas enfrentadas pela Europa, incluindo-se aí a questão dos judeus, a presença ameaçadora do Oriente muçulmano e o papel a ser desempenhado no mundo pela própria Ibéria. Atualização que vai além do *imitatio*, buscando a condição de *renovatio*, como nos casos de Vitória e Suárez, maiores representantes desta tentativa de sustentar uma visão integrada, harmônica e objetiva do universo e da vida, contra as tendências de fragmentação em curso na sociedade européia. A reativação da lei natural – e da hierarquia de leis do *κόσμος* – permite ao neotomismo a afirmação de uma racionalidade objetiva do universo, que se desdobra sobre o próprio mundo do homem.

A universalidade e a necessidade da lei natural garantem o *κόσμος* como um organismo vivo e sistêmico, criado por Deus como um todo objetivo,

arquitetônico e coerente (Vitória, *De potestate Ecclesiae*, 1934). Esta concepção é o fundamento para a recusa da nova ciência matemática de Galileu, abrandada pela admissão do probabilismo (Morse, 1988). É ainda lei natural, entendida como selo impresso no interior de cada homem por Deus, que reaviva o otimismo antropológico e metafísico dos neotomistas, em oposição às premissas da indignidade humana e da sociedade política como instituição derivada de nossos pecados e imperfeições, características do protestantismo. Os homens não seriam apenas receptáculos passivos da graça divina – como queria Agostinho já no século IV e como repetiam os protestantes –, mas co-partícipes da obra divina, razão pela qual podem se salvar pelas suas próprias obras. Vitória antecipa e nega uma das percepções presentes no século seguinte: *Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo* (Vitória, *De Indis recenter inventis*, 1934). As sociedades políticas constituem “comunidades perfeitas”, porque são auto-suficientes para a consecução dos seus fins próprios, ou seja, a atualização da velha premissa aristotélica a respeito da natureza social dos homens e o desenvolvimento comum de suas virtudes e perfeições. Esses pressupostos otimistas reorientam as políticas ibéricas na América, abastecem o debate contra os protestantes, legitimam a sociedade política e as leis civis, admitindo uma cautelosa “subjetivização” do direito em Suárez (1861), e recriam o direito internacional, o *ius gentium*, adequado a uma Europa crescentemente dividida em unidades políticas de porte médio. Mesmo afirmando a autonomia das comunidades políticas, cuidam de preservar a sacralidade da Igreja como mediadora entre a cidade dos homens e a cidade de Deus.

No plano interno, o neotomismo orienta o movimento ibérico para a constituição de uma ortodoxia que busca se tornar imune ao diferente, ou seja, às “heresias” protestantes, ao judaísmo e ao criptojudaísmo, e a tudo que pudesse ameaçar a sua identidade e estabilidade, como anota Braudel (1984). Este otimismo inicial do neotomismo, mais tarde reduzido em Suárez, não resiste, no entanto, ao vendaval trazido por todas as mudanças e crises em curso na Europa. Se ele é um programa claro da Ibéria no século XVI, o século posterior já se desenrola sob o signo do Barroco. Fenômeno europeu (Wolfflin, 2000; Hatzfeld, 1988), o Barroco tem um sentido particular na Ibéria, objeto da investigação de Maravall (1986).

Em outros trabalhos, tenho sustentado o Barroco como uma forma de modernização, de subjetivização da vida, própria da tradição ibero-americana (Barboza Filho, 2000, 2003). Ele é a última grande tentativa realizada pela Ibéria para preservar a ordem espacial, arquitetônica e hierárquica que a orientou deste o início da Reconquista. As coroas são as grandes artífices deste esforço, desenvolvido pela gnose e não mais pela exegese neotomista e escolástica. O preço desta fidelidade a uma determinada concepção de ordem social como comunidade hierárquica e corporativa é a artificialização da tradição, o desenraizamento da hierarquia de seu solo natural e a translação de seus fundamentos para uma ordem política sustentada pela vontade absoluta do soberano, com sua capacidade de inventar e dirigir subjetividades. Operação que faz da Ibéria um experimento plenamente moderno, embora distinto daqueles desenvolvidos em outras áreas da Europa.

É esse movimento torturado e trágico da Ibéria que se encontra magnificamente gravado por Cervantes no *D. Quixote*. O Cavaleiro de Triste Figura é a representação perfeita desta Ibéria entregue a uma sublime loucura: a ressurreição verista do passado como forma de vida expressiva e redentora do presente. A figura do Quixote oferece a oportunidade para explorar o modo como a Ibéria mobilizou, para a sua entrada na modernidade, as linguagens disponíveis para a organização da sociedade e para dar sentido à vida, construindo a sua especificidade e a sua profundidade. Ela se lançou no mundo moderno pela utilização da linguagem do afeto e do sentimento, recusando com decisão as duas outras linguagens já estudadas. Ela renova a sua tradição, mobilizando o afeto – o sentimento – como modo de revitalizar o seu passado no presente. Resulta dessa complexa operação a importância do *médium* que permite ao sentimento criar a sua própria profundidade: a religião e, em especial, a arte. Na verdade, a arte é a grande materialização da linguagem dos sentimentos da aventura moderna da Ibéria. É o seu poder de comoção e de comunicação, a sua capacidade de produzir e aprofundar sentimentos, de criar os sentimentos como modos de compartilhamento de sentido, que lhe conferem um papel especial na Ibéria. É a morfologia da arte e as suas possibilidades – e não apenas a arte como tal – que fazem nascer uma experiência moderna estranha aos códigos das lin-

guagens do interesse e da razão, que aparecem subordinadas no barroquismo ibérico.

A artificialização da tradição pela linguagem do sentimento, ou seja, a forma de modernização seguida pela Ibéria nos séculos XVI e XVII, envolverá um preço. Ela estará permanentemente atravessada por aquilo que Unamuno (1992) chamará de sentimento trágico da vida, ou seja, a terrível impossibilidade de resolver o conflito entre valores antitéticos, impossibilidade transformada em energia assimiladora e manancial de vida. O que importa, no entanto, é assinalar este peso que a linguagem do sentimento é obrigada a suportar na experiência ibérica: o de fazer o velho – a tradição – caber no novo, e de fazer este novo vestir-se com a morfologia da tradição. Por isso mesmo seu barroquismo consistirá numa grande operação de associação de opostos – o do velho e o do novo, o do aparente e o do real, o do eterno e do efêmero – o que acentua a percepção da vida como *engano* e *desengano*, como um xadrez indecifrável. Esse barroquismo admite o homem como *cupiditas*, o universo como uma trama infinita constituída pelo jogo das potências, a mutação como condição da vida e o mundo como teatro, como artifício que cancela a naturalidade do viver e exige a teatralização do que se quer viver.

No entanto, o *télos* do barroco ibérico – a preservação da morfologia tradicional da Ibéria – materializa-se em fechamento às possibilidades democráticas e fáusticas da linguagem dos sentimentos. O sentimento trágico da vida, no Barroco, nasce desta clausura ao movimento que as linguagens bem compreendidas da modernidade procuravam executar: a liberação da potência do desejo como desejo de produção e apropriação do mundo. Não por acaso o estoicismo se torna uma referência fundamental. A operação de modernização efetuada pela Ibéria consistiu num violento movimento de subjetivização das premissas que informavam as concepções estoica e tomista do mundo, fechando-se para os desenvolvimentos possíveis da linguagem dos sentimentos. Spinoza percebe com acuidade os limites da experiência barroca ibérica e, embora alimentado pelos clássicos espanhóis dos séculos de ouro, dispõe-se a este salto para o futuro que a Ibéria não realiza (Ansaldi, 2001).

É este barroco, versão especial da linguagem dos sentimentos, que atravessa o oceano e chega à América, tornando-se o elemento cultural dominante,

a *arché* da nova sociedade, de tal modo que Octávio Paz poderá dizer que aqui vivemos três séculos de Barroco sem a ameaça do Iluminismo. Transplantado para a América, o barroco ganha, contudo, um conteúdo próprio, e não pode ser visto como mera continuidade em relação àquele ibérico ou europeu, como parece entender Claudio Véliz (1994). Este é, na verdade, um ponto chave. Nem a tradição nem a religião típicas da Ibéria puderam ser reeditadas com a mesma força configurativa na América. Longe de forças hegemônicas, assumiam a condição de horizontes plásticos ao saque, à negociação, à produção de acordos imprevisíveis nas matrizes originais. Contra este passado esfumado, tampouco um futuro comandado por uma exigente imaginação utópica conseguia se afirmar como horizonte de sentido para a vida social. Nenhuma utopia moderna arrebatava o coração dos ibero-americanos, como nos casos do igualitarismo e do individualismo típicos da experiência norte-americana. Some-se a isto a brutalidade e a violência constitutivas dos nossos séculos iniciais: o saque dos homens, mediante a escravidão e a servidão, o saque da natureza e a drenagem de suas riquezas para o mundo europeu. Nesse cenário, o trabalho não se firma como *médium* de apropriação do mundo, do mesmo modo que o direito, na linguagem da razão. Desse chão “estrutural”, marcado pela violência e pela subordinação, nascem apenas os obstáculos à organização social da América, os limites à constituição de uma sociedade minimamente ordenada e solidária.

Apesar disto e de tudo, a América foi se fazendo. Não pela tradição, pela religião, pela utopia ou pela economia. Mas foi se erguendo, e este é seu mistério, a sua particularidade. Se não podemos encontrar um momento fundador, capaz de brilhar e persistir como um sol e uma fonte de sentido e de ordem, certamente temos uma origem: um barroco destituído de metafísica, mistura de indeterminação ética, fragmentação real e fome de sentido. O que herdamos do barroco ibérico não foram as formas de vida e as crenças peninsulares, mas a linguagem do sentimento, com sua natureza estética, com sua capacidade de integrar antagonismos e diferenças, com sua veemência teatral e seu voluntarismo. Ou seja, a nossa *arché* é a linguagem dos sentimentos e o *médium* verista da arte, sem a percepção trágica da vida, característica do espírito peninsular. Nascemos livres desse confronto

insolúvel de valores, e sequer nos sabíamos medievais ou modernos, obrigados pela vida e pela necessidade a construir uma sociedade. Por isso mesmo a força do barroquismo tropical alimentava-se de um poderoso *pathos* construtivista, associado à potência integradora da linguagem dos sentimentos. A capacidade gnóstica e verista do Barroco se reorienta decididamente para imaginar e certificar as possibilidades de construção de uma sociedade específica e nova em relação às originais. E que por isso mói e tritura as identidades prévias de todos os que aqui se encontram, vindos da África, da Europa, e dos primeiros habitantes desta parte do continente americano.

O barroquismo ibero-americano foi obrigado a levar ao limite o verismo próprio do seu gênero peninsular: a vida social e política existe e se reproduz tão-somente pela gestualidade voluntarista e exagerada das cerimônias teatrais, que reúnem e interpelam periodicamente os homens. É nessa teatralização que os ibero-americanos recolhem os arruinados pressupostos comunitaristas das antigas tradições – dos indígenas, dos africanos e dos europeus –, reinventam instituições já desfiguradas e fazem aparecer os precários fundamentos da ordem social, ultrapassando os limites “estruturais” de sua organização. A sociedade adquire realidade por meio desta movimentação verista de subjetividades, dispensado o trabalho sistemático do *lógos* em favor da força aglutinadora e oscilante do *eros*, do sentimento e de suas linguagens. Razão da importância, entre nós, do extenso e intenso calendário de liturgias religiosas, políticas e civis, substitutivas do corpo do rei e destinadas a certificar algo que não existia natural ou espontaneamente – a própria sociedade –, artifício que reclamava esta constante e voluntariosa reiteração. Teatralização e “estetização” que não se prestam à reafirmação do passado, mas à abertura de galáxias e tradições distintas, à construção e ao exercício de sinais contundentes – igrejas, palácios, cadeias, conventos, procissões, festas, cidades – de uma ordem fugidia e de uma nova hierarquia.

Teatralização, portanto, que não atesta uma verdade dada como preexistente, mas que produz a sua própria verdade, como na reflexão de Spinoza. É a movimentação constante e voluntarista que cria e mantém a sociedade, num registro especial: é o próprio movimento, tocado pela linguagem da arte e do sentimento, que cria a sua eficácia e a sua

profundidade. O Barroco abre a todos esta possibilidade, por cima das desigualdades econômicas e sociais, oferecendo-se a todos os grupos e raças para exercícios de identidade e negociação, especialmente no Brasil: na guerra contra os holandeses, nas irmandades baianas e mineiras, no folclore, nas festas e nas variadas liturgias de certificação social. É a linguagem dos sentimentos, com suas premissas antropológicas, com seus poderes construtivos, com a potência da arte, que supera a crueldade e a violência para fundar os alicerces de uma sociedade em formação.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault persegue a separação entre as coisas e as palavras, inexistente na *epistême* do século XVI. Neste momento, as palavras correspondem ao murmúrio das coisas, e o saber consiste em fazer o mundo falar, em tentar fazer transparentes os seus segredos, presentes nas marcas que o habitam. A esta *epistême* sucede outra, que separa relativamente as coisas e as palavras – origem dos sistemas racionais e ordenadores do século XVII –, mas que ainda guarda a possibilidade da palavra equivaler a este murmúrio do mundo, através da arte. Sobretudo da arte da alegoria. Don Quixote, para Foucault, seria o personagem deste mundo onde as palavras e as coisas não se equivalem, em que os signos já não são semelhantes aos seres, cabendo ao *hidalgo* a necessidade de encontrar as provas desta vinculação, o dever de conferir realidade aos signos desprovidos do conteúdo da narrativa. O que ele quer encontrar, na sua figura medularmente barroca e ibérica, é o passado, as coisas que escapam das palavras, escancarando a contradição do barroco peninsular. Na América, o Barroco quer outra coisa: encontrar as marcas de uma realidade que só se desdobra pelo movimento, pelo verismo. A estetização da vida é o segredo de sua constituição na América.

O desejo de produzir e se apropriar do mundo, esterilizado na escravidão, na servidão, no latifúndio, na subalternidade política diante da Ibéria e da Europa, escapa para o território da arte e o institui como mundo apropriado pela multidão, apesar de tudo. A potência da multidão dribla os entraves estruturais e instala-se como arte que abandona a pura *mimesis* para a invenção de um solo especial, onde todos podem se encontrar. Do mesmo modo que o atraso econômico e social fazia a Alemanha evadir-se para a pura teoria, realizando no pensamento a sua revolução burguesa, de acordo com

Marx, na América a sociedade se organiza primeiro pelo *médium* da arte, que cria seu espaço como espaço de uma potência que teima no seu exercício. É na linguagem dos sentimentos que a arquitetura, a escultura, a pintura, a música, a festa, os ritos, os cultos religiosos adquirem esta capacidade de fabricar uma sociedade. Por isso mesmo estetização não significará a pura evasão ou a edulcoração da miséria e da violência. Ela é o ato de construção social, o plano material em que se anuncia o programa total da multidão, próprio da linguagem dos sentimentos: a apropriação do mundo que lhe está vedado pelo poder e pela exploração. É que orienta e preside, mais do que mero processo de colonização, um real processo de autocolonização, no caso do Brasil, como observa agudamente Eduardo Lourenço (2001).

Não por acaso, quando escrutinado pelas lentes das linguagens do interesse e da razão, o povo – a multidão – não aparece em nossa história, seja na colônia, no império ou na república, inaugurada diante de um povo que aparece apenas para se mostrar “bestializado”. Quando se observa, no entanto, a nossa história pelas lentes da linguagem dos sentimentos, o que emerge é o vulto cada vez mais nítido desta multidão, que fez e faz do improvável a marca da sua presença e o programa de sua potência. Longe de se consagrar à preservação de uma tradição, constelada em torno de valores claros e objetivos comuns, o nosso barroco é pura linguagem em movimento, é exercício infundável em busca de sentido, um eterno presente em busca de significado, a perseguição criativa de um *télos* que só se descortina na própria caminhada, parafraseando Guimarães Rosa. A América vai se construindo no movimento, mas sem a idéia clara de futuro e sem uma origem que lhe permita a cissiparidade, possuidora apenas das linguagens do verismo e do sentimento. Por isso, é desejo permanente e anseio profundo de ordem e significação, motivos que se encontram ao fundo dos movimentos de autonomia política no século XIX e que se mantêm no século XX.

Não se trata, aqui, de desenhar um panorama idílico de nossa trajetória ibero-americana ou brasileira, mas de destacar a linguagem que presidiu a sua criação. É que, de um modo ou de outro, permanece como sua linguagem predominante, razão pela qual Sérgio Buarque ressaltará a nossa cordialidade, ou seja, a linguagem teatral dos afetos, como

uma de nossas características sociais (Holanda, 1988). Mais especificamente no caso do Brasil, é esta linguagem que se preserva pelo concurso do romantismo, do positivismo e do modernismo, cujas marcas continuaram fazendo da linguagem dos sentimentos o fundo de uma cultura política e de filtragem na recepção dos ganhos reflexivos e práticos das outras linguagens (Barboza Filho, 2003). A estetização da vida, numa acepção ampla, é sempre a estratégia de dribble na “estrutura” e reiteração do programa de apropriação do mundo pela multidão. A importância da cultura popular, nas suas variadas expressões em nossa vida nacional, não registra apenas a “criatividade” do povo: ela é o *médium* privilegiado de reprodução e reinvenção da linguagem dos sentimentos, com sua ambição de reabrir o mundo à potência da multidão.

Resta assinalar um ponto a ser desenvolvido: a América ibérica nasce fragmentada e permanece fragmentada socialmente, desde o seu início. Ela nunca foi comandada por uma linguagem cujos princípios pudessem ser organizados com clareza, transparência e eficácia imediata. Nem a linguagem da razão, nem a dos interesses, a unificou, reproduzindo formas homogêneas de indivíduos e de relações sociais. Mas talvez seja este o modo de materializar a linguagem dos sentimentos, sem nenhuma gramática impositiva, sem nenhuma metafísica especial: mantendo-a como linguagem que faz da mutação e da história o exercício livre, criativo e crescente da potência da multidão. Entre nós, ela foi sempre isto: o combustível de um processo de democratização, mesmo numa chave passiva (Werneck Vianna, 1997), que tende a se acelerar.

Sem dúvida, essa tradição fundada na linguagem dos sentimentos encontra-se ameaçada, seja pela sua exacerbação autoritária, seja pela eficácia das linguagens empobrecidas do dinheiro e do poder. Nosso desafio é o de reencontrar e revitalizar os pressupostos mais democráticos dessa tradição, a sua capacidade de incorporação, a sua tolerância e a sua maneira de tratar as diferenças, a sua vontade de produção e apropriação material do mundo, para que ela possa participar mais efetivamente – relativizando a simples dicotomia entre procedimentalismo e comunitarismo – do debate fundamental de nossos dias: o da reconstrução de formas democráticas de vida e de solidariedade social.

Notas

- 1 Valho-me aqui, de modo bastante livre, do conceito de linguagem política formulado por Pocock (2002), ampliando deliberadamente seu campo de aplicação.
- 2 “Transcendental” no sentido em que Wittgenstein se refere à linguagem, como observa Taylor (1997). Sem dúvida, a discussão sobre o estatuto da linguagem é complexa, mas fundamentalmente entendo aqui a linguagem como simultaneamente “transcendental” e determinada pelo uso público, como no *Tractatus*, de Wittgenstein.
- 3 Para nossos propósitos, não é necessária a distinção weberiana entre ações racionais com respeito aos fins e aos meios, pelo menos neste momento.
- 4 A rigidez da contraposição entre paixões e razão depende da vertente medieval e cristã. A perspectiva agostiniana é, nesse sentido, distinta daquela do tomismo, para dar um exemplo. Por outro lado, não foi apenas o interesse que redefiniu as virtudes, como veremos.
- 5 A título de curiosidade, também Adam Smith (1999) encontra três famílias morais importantes em operação ao seu tempo: aquela cuja aprovação depende do interesse, outra da razão e a última do sentimento. Sua teoria tenta sintetizar esses três elementos básicos, atribuindo a preeminência aos sentimentos.
- 6 Em várias passagens das *Meditações metafísicas*, Descartes afirma esta capacidade de nos olharmos de fora para a certeza de nossa natureza: “porque de um lado tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa [...]” (p. 118).
- 7 No que tange à evolução da ciência, no entanto, é preciso assinalar a substituição do dedutivismo galileano e cartesiano pela relevância oferecida à “experiência” como base das afirmações científicas, e o aparecimento do sistema newtoniano que, tal como Galileu, acabará por se transformar em referência para o pensamento filosófico e moral.
- 8 Essa reinvenção não dispensa a valorização do momento original, como salienta Starobinski, nem significa desprezo pela natureza, como anota Taylor, que vê Rousseau como um dos inspiradores da concepção romântica da natureza.
- 9 Na verdade, todo o objetivo de Habermas é superar esta razão subjetiva e monológica da modernidade, pela idéia de uma razão intersubjetiva, que supõe sempre o uso público da razão. Até mesmo por isso o direito parece mais apto a ocupar o posto de *médium* da linguagem moderna da razão.
- 10 Séculos mais tarde, o barroco Guimarães Rosa dirá pela boca de Riobaldo: “Digo: o real não está nem na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (2001, p. 80).

BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, Miguel. (1998), *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P.B. Mourão. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- ANSALDI, Saverio. (2001), *Spinoza et le baroque. Infîni, désir, multitude*. Paris, Éditions Kimé.
- ARENDT, Hanna. (1972), *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva.
- ARISTÓTELES. (1973), *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Abril Cultural (col. Os Pensadores).
- _____. (2002), *Política*. São Paulo, Martin Claret.
- ARRIGHI, Giovanni. (1996), *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro/São Paulo, Contraponto, Editora da Unesp.
- AURÉLIO, Diogo Pires. (1998), *A vontade de sistema: estudos sobre filosofia e política*. Lisboa, Cosmos.
- BARBOZA FILHO, Rubem. (2000), *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- _____. (2003), "Sentimento de democracia". *Lua Nova*, 59: 5-49.
- BELLAH, Robert N. et al. (1985), *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley, University of California Press.
- BENDIX, Reinhard. (1986), *Max Weber, um perfil intelectual*. Tradução de Elisabeth Hanna e José Viegas. Brasília, Editora da UnB.
- BIGNOTTO, Newton. (1991), *Maquiavel republicano*. São Paulo, Loyola.
- BRAUDEL, Fernand. (1984), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa, Martins Fontes.
- CAHUÍ, Marilena. (1990), "Laços do desejo", in Aduato Novaes (orgs.), *O desejo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CASSIRER, Ernst. (1992), *El mito del Estado*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CATROGA, Fernando. (2005), "A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França". *Revista de História das Idéias Políticas*, 26: 503-584, Universidade de Coimbra.
- CERQUEIRA, Hugo. (2006), "Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês". *Economia e Sociedade*, 26: 1-28.
- DELEUZE, Gilles. (2002), *Espinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta.
- DESCARTES, René. (2005a), *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2005b), *As paixões da alma*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo, Martins Fontes.
- DOMINGUES, Beatriz. (1996), *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. Rio de Janeiro, Coppe/UFRJ.
- DUMONT, Louis. (1985), *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Rocco.
- EISENBERG, José. (2003), *A democracia depois do liberalismo: ensaios sobre ética, direito e política*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- ELIAS, Norbert. (1994), *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- FERRY, Luc. (1990). *Homo aetheticus, l'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris, Grasset.
- FEYERABEND, Paul. (1989), *Contra o método*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- FOUCAULT, Michel. (1967), *As palavras e as coisas*. Lisboa, Portugal/Livraria Martins Fontes.
- GOLDSMITH, M. M. (2002), "Liberty, luxury and the pursuit of happiness", in Anthony Pagden, *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GUIMARÃES ROSA, João. (2001), *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- HABERMAS, Jürgen. (1995), “Três modelos normativos de democracia”. *Lua Nova*, 36: 39-53, São Paulo.
- _____. (2000), *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2001), *The postnational constellation: political essays*. Cambridge, The MIT Press.
- HATZFELD, Hemut. (1988), *Estudos sobre o barroco*. São Paulo, Perspectiva/Edusp.
- HEGEL, G. F. (1985), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HIRSCHMAN, Albert. (2002), *As paixões e o interesse: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro, Record.
- HOBBS, Thomas. (1974), *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. (1988), *Raízes do Brasil*. 20 ed. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HONNETH, Axel. (2007), “Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade”, in J. Souza e P. Mattos (orgs.), *Teoria crítica no século XXI*, São Paulo, Annablume.
- KANT, Emmanuel. (1985), *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita*, in *Filosofia de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1989), *Crítica da razão pura*. Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2002). *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes.
- KOYRÉ, Alexandre. (1991), *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense.
- _____. (2005), *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, Gallimard.
- LOCKE, John. (1978), *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo, Abril Cultural (col. Os Pensadores).
- LOURENÇO, Eduardo. (2001), *A Nau de Ícaro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001), *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP, Edusc.
- MACPHERSON C. B. (1979), *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MAQUIAVEL. (1979), *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora da UnB.
- _____. (1986), *O príncipe*. Tradução de Roberto Grassi. São Paulo, Bertrand Brasil.
- MARAVALL, José Antonio. (1986), *Culture of the baroque: analysis of a historical structure*. Minneapolis, University of Minesota Press.
- MARX, K. (1974), *Cuadernos de Paris*. México, Ediciones Era.
- _____. (1974), *A ideologia alemã*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa/São Paulo, Editorial Presença/Martins Fontes.
- _____. (1974), *Manuscritos: economia y filosofía*. Madri, Alianza Editorial.
- _____. (1977), *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, in K. Marx e F. Engels, *Textos*, São Paulo, Edições Sociais.
- _____. (1985), *Formaciones económicas precapitalistas*. Madri, Editorial Ayuso.
- _____. (1987), *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (s/d.), *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença.
- MERQUIOR, José Guilherme. (1980), *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro, Edições Guanabara.
- MOORE, Stanley (1980). *Marx on the Choice between Socialism and Communism*. Cambridge, Harvard University Press.
- MORSE, Richard. (1988), *O espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.
- NEGRI, Antonio. (1993), *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro, Editora 34.

- _____. (2002), *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A.
- PAGDEN, Anthony (ed.). (2002), *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POCOCK, J. G. A. (1975), *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (2002), "The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice", in Anthony Pagden (ed.), *The languages of political theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAWLS, John. (1981), *Uma teoria da justiça*. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília, Editora da UnB.
- _____. (2000), *Justiça e democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo, Martins Fontes.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. (1989), *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília, Editora da UnB.
- SKINNER, Quentin. (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SMITH, Adam. (1999), *A teoria dos sentimentos morais*. São Paulo, Martins Fontes.
- SPINOZA, Baruch. (2006), *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard.
- STAROBINSKI, Jean. (1991), *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras.
- SUÁREZ, F. (1861), *Summa, seu compendium, pars prima*. Paris, J. P. Migne Editorem.
- TAYLOR, Charles. (1997), *As fontes do self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Loyola.
- TOCQUEVILLE, Alexis. (1992), *De la démocratie en Amérique*. Paris, Gallimard.
- UNAMUNO, Miguel. (1992), *Antologia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- VÉLIZ, Cláudio. (1994), *The new world of the new gothic fox: culture and economy in English and Spanish América*. Los Angeles, University of California Press.
- VITÓRIA, F. (1934). *De potestate ecclesiae*, in Luis G. Alonso Getino (org.), *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitória*, Madri, Imprenta de la Rafa.
- _____. (1934), *De Indis recenter inventis*, in Luis G. Alonso Getino (org.), *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitória*, Madri, Imprenta de la Rafa.
- WEBER, Max. (1964), *The theory of social and economic organization*. Nova York/Londres, The Free Press/Collier Macmillan Publishers.
- _____. (1974), *Ensaio de sociologia*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- WERNECK VIANNA, L. (1997), *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Revan.
- WOLFFLIN, Heinrich. (2000), *Renascença e barroco*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen. São Paulo, Perspectiva.

**AS LINGUAGENS
DA DEMOCRACIA****Rubem Barboza Filho**

Palavras-chave: Democracia; Linguagens; Iberismo; Teoria social; Cultura política.

A reflexão contemporânea sobre a reinvenção da democracia e de formas solidárias de vida encontra-se, fundamentalmente, associada ao debate entre “procedimentalistas” e “comunitaristas”. Este artigo pretende relativizar a hegemonia desta polaridade, sustentando a construção do mundo moderno ocidental como o resultado de três grandes linguagens de subjetivização do mundo: as linguagens do interesse, da razão e dos afetos, ou dos sentimentos. O autor argumenta, ainda, que só a plena compreensão da linguagem dos afetos, obliterada na reflexão contemporânea, pode levar ao pleno entendimento da experiência moderna da Ibero-América, em especial o processo de constituição da sociedade brasileira e de suas potencialidades democráticas.

**THE LANGUAGES
OF DEMOCRACY****Rubem Barboza Filho**

Keywords: Democracy; Languages; Iberism; Social theory; Political culture.

Contemporary reflection on the reinvention of democracy and compatible lifestyles is found to be fundamentally linked to the debate between “proceduralists” and “communitarians.” This article aims to analyze (relatively) the hegemony of this polarity, arguing for the development of the modern western world as a result of the world’s three great subjectivizing languages: the language of interest, of reason, and of affection or feelings. Furthermore, it argues that only full understanding of the language of affection, can lead to real (or total) comprehension of the modern experience of Iberia-America, especially the process by which Brazilian society and its democratic potential have been constituted.

**LES LANGAGES DE LA
DÉMOCRATIE****Rubem Barboza Filho**

Mots-clés: Démocratie; Langues; Monde ibérique; Théorie sociale; Culture politique.

La réflexion contemporaine sur la réinvention de la démocratie et sur les façons solidaires de vie est associée, fondamentalement, au débat entre les “procedimentalistes” et les “communautaristes”. Cet article propose de relativiser l’hégémonie des ces deux pôles, en défendant que la construction du monde moderne occidental est le résultat de trois grands langages de subjectivité du monde: les langages de l’intérêt, de la raison et des affections ou des sentiments. L’auteur soutient, également, que seule la compréhension totale du langage des sentiments, oublié dans la réflexion contemporaine, peut mener à une pleine compréhension de l’expérience moderne de l’Amérique Ibérique, en particulier du processus de constitution de la société brésilienne et de ses potentialités démocratiques.