
PRAGMATISMO ÉTICO E SOCIAL: CULTURA, DESENVOLVIMENTO E HUMANISMO

*Carlos Vogt**

Resumo

Num mundo de economia globalizada, de um pragmatismo financeiro a toda prova, de um finalismo utilitarista sem precedentes, de uma violência urbana e de uma urbanização da violência incomuns cabe ainda a oposição, presente em várias línguas e que remonta à antiguidade clássica, entre cidade (*civitas, polis*) e campo (*rus, silva*) como topônimos analógicos de civilizado, polido em oposição à rústico e inculto?

É possível, apesar dos *estudos* de Walter Benjamin, continuar a crer que a aliança da cultura e da civilização, que os povos latinos batizaram de humanismo, retomará o seu vigor explicativo e a força de seu poder positivo de transformação, de desenvolvimento e de aperfeiçoamento da sociedade?

É possível continuar a conceder este equilíbrio harmonioso, caro aos humanistas, entre os elementos da tradição nacional e os da tradição humana, isto é, entre as culturas nacionais e a universalidade da cultura? É em torno dessas e de outras questões correlatas que se constrói o presente texto.

Uma das marcas da sociedade brasileira, decorrente dos tempos coloniais e, em especial, da estrutura econômica escravista, que se estendeu até fins do século XIX, é a aversão das classes dominantes ao trabalho e, mais especificamente, ao trabalho manual. O binômio escravidão/latifúndio engendrou a predominância da vida rural, uma “monarquia tutelar”, do ponto de vista político, uma economia, além de escravista, monocultora e um *ethos* social fundado na cordialidade.

* Carlos Vogt, poeta e lingüista, ex-reitor da Unicamp (1990-1994), é coordenador do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Unicamp e diretor-executivo do Instituto Uniemp.

Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado em 1936, depois de *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, consolida entre nós a abertura do grande ciclo de busca intelectual das razões e das causas econômicas, políticas e culturais responsáveis pelo insucesso do Brasil, se comparado a grandes nações, como os Estados Unidos. A herança ibérica que conformou o nosso caráter, contrastando uma ética da aventura, a “plasticidade social do português” que permitiu uma interação intensa entre o colonizador e o colonizado, são aspectos fundamentais da cultura brasileira e do sentimento poderoso de insatisfação que germina no país em relação aos destinos da República. Levam, em conseqüência, a todo um esforço de compreensão histórico-social das raízes de um malogro, que se contrapõe à ilusão de modernidade e de contemporaneidade internacional que se segue à Abolição da Escravatura em 1888 e à Proclamação da República, no ano seguinte.

Abre-se, assim, na história do país, um ciclo de estudos voltado para a nossa formação, incluindo aí aqueles traços próprios da formação cultural portuguesa e que permanecem essenciais para a interpretação da formação da cultura brasileira.

São inúmeras as obras que incluem em seu próprio título o termo *formação* e todas elas, até hoje, de leitura indispensável para o estudo e o entendimento da história e da sociedade brasileiras. Em ordem cronológica: *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Patriarcal Brasileira* (1933), de Gilberto Freyre; *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr.; *Formação Histórica de São Paulo (de Comunidade a Metrópole)* (1954), de Richard Morse; *Formação da Literatura Brasileira* (1957), de Antonio Candido; *Formação Econômica do Brasil* (1958), de Celso Furtado; *Os Donos do Poder: Formação do Patriarcado Nacional* (1959), de Raimundo Faoro; *Formação Histórica do Brasil* (1962), de Nelson Werneck Sodré; *Formação Política do Brasil* (1967), de Paula Beiguelman; *A Formação do Federalismo no Brasil* (1961), de Oliveira Torres.

Sob diferentes pontos de vista, este esforço intelectual de “ajuste de contas” com o passado, em muitos casos, resultou positivo e, em tantos outros, foi atropelado pela dinâmica das transformações mundiais que, gestadas na e pela Segunda Grande Guerra, tiveram seu florescimento retardado pelo longo período da Guerra Fria, mas que acabaram irrompendo como um cataclismo de mudanças, cujo marco emblemático é a queda do Muro de Berlim, no final dos anos 80.

A nova ordem da economia mundial, sob a égide neoliberal da globalização, impõe aos países a abertura total de fronteiras para o livre trânsito das unidades de capital.

A América Latina, em particular Brasil e Argentina, insiste no percurso da contramão: mediante o processo conhecido como o de substituição das importações, o Brasil, dentro de uma longa tradição nacionalista, luta para não ser dependente dos países mais desenvolvidos, rejeita o chamado “modelo exportador”, resiste a integrar-se no processo de globalização. A teoria da dependência, entre outros fatores, reforça as trincheiras da resistência.

Mas a partir dos anos 90, os ventos das mudanças escancaram de fora as portas e janelas que se queriam trancadas para dentro: a abertura da economia às importações, a estabilização da moeda, com a criação do Real, para poder concorrer ao fluxo de investimentos internacionais, o estímulo à entrada de investimentos, voltados para o mercado mundial, abrem definitivamente o Brasil para as condições de plataforma de produção dentro do cenário globalizado das relações do capital.

O esforço passa a ser, então, o de colocar-se à altura dos novos desafios e ao mesmo tempo superar todo o legado de problemas sociais que se acumularam ao longo de nossa história. Duros desafios, árdua tarefa.

Não só pela urgência – e dificuldades em grau correspondente – em mudar as estruturas institucionais do país para adequá-las às necessidades imperiosas criadas pela nova ordem econômica, como também pelas enormes diferenças e contrastes que continuam a caracterizar a sociedade brasileira e pelo alto custo social que a adequação do país a essa nova ordem requer.

De certo modo, o neoliberalismo instrumentaliza o conceito de democracia que, nesse sentido, vê também reduzido o conceito de liberdade que lhe é constitutivo: a liberdade é antes de tudo a liberdade de circulação financeira.

O mundo globalizado, o mundo informado, da revolução tecnológica. É um mundo difuso, porque difundido.

Na base de toda essa construção está a tecnologia, em particular, as tecnologias da informação, o que reverte até mesmo o papel do conhecimento no processo de produção. Ao binômio capital/trabalho substitui-se a tríade capital/trabalho/conhecimento que, na verdade, introduz e justifica um novo e particular conceito de conhecimento: o do conhecimento útil.

Converge-se, desse modo, para um mundo não só globalizado, mas cuja essência filosófica é a do pragmatismo e o desafio dessa pragmática mundializada é que a tornemos ética e social sobretudo aqueles que, humanistas, acreditamos na universalidade do homem e que temos de conviver com a globalidade da máquina e de seu protagonista mais espetacular, o computador pessoal e suas ações de informatização no quadro geral das tecnologias da informação.

Como? e para quê? são questões próprias da ética. O pragmatismo ético e social deverá procurar respondê-las com pertinentes verdades. No mínimo, deverá formular perguntas pertinentes e verosimilhanças.

O computador é a máquina universal que emula o homem. A universalidade do homem impõe a oposição com o local, o regional e funda o próprio conceito de nacionalidade e de diferenças culturais entre nações.

A universalidade da máquina funda a globalidade dos padrões culturais e anula, ao menos para efeito dos fins que almeja, as diferenças nacionais, criando a utopia asséptica da igualdade de oportunidades pela democratização do acesso à informação.

Os modernismos terminaram e com eles as utopias ideológicas com suas vanguardas programáticas, desgarradas e visionárias na propulsão e propalação de verdades revolucionárias, sejam elas políticas, sociais ou estéticas.

A embocadura desses rios não é de geografia fácil e tampouco seus acidentes são banais.

Os processos de transformação por que passa o Brasil nesses quase 500 anos de seu descobrimento têm a complexidade intrincada de um mundo que se conhece pelo conjunto de relações que dele se fizeram ao longo desse percurso de meio milênio de existência descoberta; têm, por outra parte, a intrigante rede de relações com uma nova ordem mundial, que ainda não se revelou de todo, encoberta.

A pós-modernidade, que nos apresenta e representa a modernidade como um estado de farsa realista que se diz virtualmente moderno, acentua, por exemplo, um conceito de arte que a associa antes à ética do que à estética.

Como? e para quê?, já foi dito, são questões que a ética deve responder com pertinentes verdades.

O Brasil, desde a Abolição da Escravatura e da Proclamação da República, passou por diferentes representações no cenário das relações internacionais: aspirou a integrar o

conceito das nações, foi país de Terceiro Mundo, subdesenvolvido, país em desenvolvimento e, hoje, perfila-se entre os chamados de economia emergente.

Para emergir efetivamente é preciso, além de resolver os graves problemas sociais que permanecem e se agigantam, estrutural e conjunturalmente, no país, jogar à altura da competitividade que o xadrez das relações globalizadas impõe.

Do ciclo das formações do Brasil compreendeu-se um país formado com deformações sociais que é urgente sanar: elas têm cura e o remédio é antes de tudo ético e político.

Do país informado pelas novas tecnologias espera-se a formação de um Brasil quite definitivamente com seu passado monárquico e colonial, pronto para os ajustes finos de suas estruturas institucionais e culturais, sintonizadas de vez com o conhecimento, a educação, as artes, a ciência, a tecnologia, a ética e a justiça social.

É para esse amplo fenômeno de mudanças que devemos atentar, sobretudo nesse momento em que o país entra de vez para o clube dos acordados com o FMI, reelege pela primeira vez um presidente, e as eleições, apesar dos mal-entendidos tecnológicos, judiciários, partidários e “pesquisatórios”, também pela primeira vez, transcorrem como um ritual de mudança normal na vida democrática.

Mas a cultura institucional do país está ainda longe do amadurecimento que nos permitirá colheitas mais planejadas e seguras dos frutos materiais e espirituais da democracia.

II

Não sou daqueles que entram no carro e só olham para frente; ao dirigir, olho o retrovisor tanto quanto o pára-brisa. Há muito o que fazer, em se tratando do desenvolvimento institucional do país, mas muito já se fez e longas distâncias foram percorridas.

Pelo retrovisor, contudo, o que se vê também são acúmulos de terras arrasadas, como aquelas esterilizadas na inteligência acadêmica nacional pela tradição conservadora e perversa do bacharelismo que, quando menos se espera, mostra os dentes e a voracidade tacanha.

A notícia publicada pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, há uns tempos atrás, sobre o fechamento da Universidade del Sur (Unisur), de Cochabamba, na Bolívia, pelo Ministério da Educação desse país vizinho, e a declaração do ministro de que a “Unisur vendia

certificados a pessoas que não estavam inscritas, especialmente brasileiros, em cursos de medicina e odontologia”, são eloqüentes o bastante para atestar o apego arraigado de nossa cultura aos títulos e diplomas, contra a competência profissional e a responsabilidade ética e social a que toda profissão deve obediência.

Mudar essa cultura e os encaixes cartoriais de sua articulação é tarefa premente. Nesse sentido, e no caso de tantos outros jeitinhos e expedientes que continuam a pautar o comportamento anti-institucional do brasileiro, é importante retomar o esforço intelectual de construção, de descoberta mesmo, que ao longo de gerações tem sido feito no sentido de fixar as qualidades culturais positivas de nossa identidade.

O Brasil tem muitas marcas distintivas. Algumas, como não podia deixar de ser, ele as compartilha com outros países da América Latina, pelas condições óbvias das identidades econômicas, políticas e sociais existentes entre eles.

Entre os traços culturais mais impregnados na tradição da vida cultural latino-americana está, sem dúvida, o caráter melodramático de suas manifestações. Daí o recurso freqüente ao melodrama, na obra de um grande número de escritores, como expediente constante de composição: a linguagem que se dilata e se entrega em diminutivos, em coloquialismos e, ao mesmo tempo, se encolhe, retesa e prepara o bote sobre seus próprios conteúdos, o esforço para criar uma nova totalidade racional, capaz de dar um novo sentido à história, o silêncio aterrador das ruínas, o espanto, são formas, ainda que fragmentárias, de representar os amplos movimentos, os diferentes ritmos de muitos de nossos autores obcecados pela sua própria atividade e pela procura dos lances que a situam também como jogo, como parte da realidade que ela se propõe contar.

Carlos Fuentes já observara, a propósito do romance *A Casa Verde*, de Vargas Llosa, que o autor aceita o melodrama como um dos eixos da convivência latino-americana. É que não haveria, para muitas das vidas que ele pretende contar, outra forma de afirmação fora dos conteúdos melodramáticos que agenciam e a si mesmas se representam: “Quando se carece de consciência trágica, de razão histórica ou de afirmação pessoal, o melodrama as supre: é um substituto, uma imitação, uma ilusão de ser” (Carlos Fuentes, “*El Afán Totalizante* de Vargas Llosa”, p. 61).

No mesmo ensaio, o escritor mexicano diz que a novela *O Direito de Nascer*, de Félix B. Caignet, continua sendo o mais fiel espelho de certa realidade sensível, imediata, da América Latina.

De fato, o tema da bastardia, do filho renegado, o Albertinho Limonta da novela, é uma espécie de fantasma que reproduz, com diferentes nomes, em diferentes horários de emissão, com técnicas mais ou menos sofisticadas, para um público sempre atento aos seus próprios mitos, a tragédia acondicionada em pílulas de melodrama da identidade cultural da América Latina. O mesmo acontece freqüentemente no cinema, bastando lembrar, sem nenhum juízo de mérito, o grande sucesso de público do filme *Central do Brasil*, de Walter Salles Jr., em que a saga do heroísmo da dupla de protagonistas é a busca do pai e da família de irmãos, depois da morte, por atropelamento, da mãe do menino.

No Brasil, a novela do autor cubano foi, depois dos anos 50, transmitida, primeiro no rádio, depois na televisão, pelo menos umas quatro vezes, todas longas, demoradas, exaustivas.

A novela televisiva fixou-se, no Brasil, no modelo mais tardio do folhetim, aquele em que o bandido-delinqüente já está mais socializado e em que a mistura com o melodrama e o *fait divers* promove, como bem diz Marlyse Meyer no seu fundamental *Folhetim – Uma História*, uma “democratização do crime e dos criminosos”, distribuindo “igualmente os bons e os maus, vítimas e agressores, estupradas e estupraçadores, assassinos e assassinados, incestos e crianças raptadas ou abandonadas, pais e mães virtuosos e carrascos”.

É nesse caldeirão de paixões desenfreadas que se movem os protagonistas de absurdos cotidianos que estatisticamente, como bem apontou Otávio Frias Filho, acabam por gerar, não a ilusão da realidade, que é própria do realismo, mas a ilusão de seu próprio realismo.

Hoje, mais do que antes, em virtude da instantaneidade da mídia, a participação do leitor-expectador, na definição do destino das personagens e do desfecho da ação, é total.

Muitas são as novelas em que os autores, atendendo aos apelos do público e aos argumentos sensatos das pesquisas de opinião, mudam o curso de contravenção, crime e violência do herói da trama transformando-o numa espécie de Reskólnikoff-órfão-de-Dostoievski.

Daí por diante, a novela vira uma sucessão desenfreada de cenas e diálogos em que o drama de consciência da culpa e do arrependimento vai criando, pela repetição e pelos chavões e clichês, a atmosfera de empatia que permitirá erigir a subjetividade necessária ao perdão, que se contrapõe à objetividade com que a justiça deve ser praticada.

O truque é simples, mas eficaz. Os autores sabem que a plena compreensão leva ao pleno perdão: *Tout comprendre c'est tout pardonner*, dizem os franceses, embora, como

diz Henri Michaux, “se o lobo compreendesse os carneiros, morreria de fome”. É preciso, pois, para a redenção do criminoso, levar o público telespectador, juntamente com os outros protagonistas-chave da história, a compreender a alma e as motivações humanas que levaram o herói ao desatino do ato. Para tanto, é preciso relativizar a excepcionalidade do impulso que o levou ao crime.

Costuma ser um verdadeiro rolo compressor de GRATUIDADES que, no entanto, funcionam como *chips* de comunicação permanente com o telespectador, tornando-o, pela empatia, não só parceiro conivente da trama e da moral que ela edifica, mas também autor-parceiro dos autores da novela, que se constitui, desse modo, em um elogio melodramático da frouxidão ética e um trágico salvo-conduto para a promiscuidade e a compreensão mole da sociedade diante do crime e da banalização da hediondez e da monstruosidade.

É longa a tradição cultural da literatura constituída em torno dos grandes debates éticos e dos grandes combates morais. Dentro dela, certamente, têm destaque *Crime e Castigo* de Dostoievski, *O Estrangeiro* de Camus e, mais perto de nós, as planuras secas de *São Bernardo*, de Graciliano Ramos.

Não é um debate simples e tampouco de conclusões claras. Autores importantes como Melville, Pascal, Montaigne, Nietzsche, Thomas Mann, Goethe, La Rochefoucauld, Hannah Arendt, Italo Svevo, Machado de Assis, entre tantos outros, cuja lista seria enorme, confrontaram-se com a questão crucial do crime, da culpa, da condenação, da expiação, do perdão, do arrependimento e da justiça.

Entre compreender e perdoar e compreender e condenar constitui-se toda uma estética da sensibilidade e da razão no Ocidente. Por isso, a questão não é banal, mas pode ser banalizada, trivializada, não como a percorre Meursault, o “herói da autenticidade”, que em *O Estrangeiro* faz tremer, pelo “silêncio”, nossas convicções bombásticas de justiça, mas pelo código lamuriento e piegas do folhetim eletrônico, ou pela cultura dos espetáculos institucionais das CPIs movidos à mídia.

III

Em um mundo de economia globalizada, de um pragmatismo financeiro a toda prova, de um finalismo utilitarista sem precedentes, de uma violência urbana e de uma urbanização da violência incomuns, cabe ainda a oposição, presente em várias línguas e que remonta à antigüidade clássica, entre cidade (*civitas, pólis*) e campo (*rus, silva*) como topônimos analógicos de civilizado, polido em oposição à rústico e inculto?

Podemos ainda acreditar, com Fernando de Azevedo (*A Cultura Brasileira*, 6ª edição, 1996), que, seguindo a distinção de Humboldt entre cultura e civilização, vê na primeira uma espécie de vontade schopenhaueriana da sociedade em preservar a sua existência e assegurar o seu progresso atendendo não apenas à satisfação das exigências de sua vida material, mas sobretudo e principalmente as suas necessidades espirituais. Como escreve o autor, “a cultura, [...], nesse sentido restrito, e em todas as suas manifestações, filosóficas e científicas, artísticas e literárias, sendo um esforço de criação, de crítica e de aperfeiçoamento, como de difusão e de realização de ideais e de valores espirituais, constitui a função mais nobre e mais fecunda da sociedade, como a expressão mais alta e mais pura da civilização” (p. 34).

Em outras palavras, é possível pensarmos, de fato, em um novo humanismo, já que tantos falam de um novo renascimento ligado às descobertas da tecnologia e à economia globalizada, como o primeiro esteve ligado aos descobrimentos geográficos, à internacionalização do comércio e aos progressos orgânicos das ciências, das artes e das humanidades?

É possível, apesar dos estudos de Walter Benjamin, continuar a crer que a aliança da cultura e da civilização, que os povos latinos batizaram de humanismo, retomará o seu vigor explicativo e a força eficaz de seu poder positivo de transformação, de desenvolvimento e de aperfeiçoamento da sociedade?

É possível continuar a conceber este equilíbrio harmonioso, caro aos humanistas, entre os elementos da tradição nacional e os da tradição humana, isto é, entre as culturas nacionais e a universalidade da cultura?

É possível, efetivamente, evitar um antagonismo de valores tal que sobre os valores humanos e universais não se sobreponham valores particulares e nacionais? E os

nacionalismos, de esquerda e de direita? E as guerras étnicas e religiosas que persistem em meio à mais fantástica transnacionalização da economia e dos padrões de comportamento social? E a violência gratuita e descontrolada das cidades, da ficção e da realidade, das ruas, do cinema e da televisão?

O cineasta Cacá Diegues, num texto sugestivo de esperanças (“Brevíssima História de uma Idéia Partida ao Meio”), sugere que sim, quando escreve: “Deste impasse contemporâneo, só é possível sair com um novo embaralhamento do *puzzle* numa espécie de terceira Descoberta do Brasil, fundada na compaixão e no auto-reconhecimento. Talvez possamos inventar aqui, nesta virada de século e milênio, um novo humanismo que não seja mais fundado no triunfalismo, como são todos os humanismos clássicos que apontam para a paralisia, a sociedade sem classes, ou o domínio do homem sobre a natureza. Um humanismo que seja capaz de reconhecer a fragilidade da natureza humana, conviver com ela, ser solidário a ela, reconhecer-se nela.

No caso brasileiro, continua o autor, a reconstrução das idéias partidas deve começar pela absorção de todas as misturas de que somos feitos, aprendendo por nós mesmos que, entre inferno e paraíso, há sempre uma vasta extensão de terra onde pisam os nossos, ao mesmo tempo, firmes e frágeis pés. Provavelmente, nunca descobriremos se isso é possível, mas será esta busca o que dará sentido às nossas vidas e obras.”

Essa também é minha crença. E é a ela que dei o nome de pragmatismo ético e social.

Abstract

In a world of globalised economy, of a strong financial pragmatism, of a ending utilitarian without precedents, of a urban violence and of an odd urbanisation of the violence, is there still some room for the opposition, it is present in several languages and it retraces to the classic antiquity, between city (civitas, polis) and country (rus, silva) as analogical toponym of civilised, polite in opposition of rough and uncultured?

Is it possible, in despite of the Walter Benjamin studies, to go on believing that the alliance of the culture and civilisation, that the Latin people named humanism, will retake its explaining strength and the efficient force of its transforming positive power, of development and improvement of the society?

Is it possible to go on conceiving this harmonical balance, dear to the humanists, among the elements of the national tradition and those of the human tradition, it is between the national cultures and the universality of the culture?

It is about these and other correlate questions that this text is built.