

Do Maniqueísmo à Tipologia

Observações sobre Atitudes Metodológicas e Ideológicas no Pensamento Social Moderno

NELSON SALDANHA

Professor da Universidade Federal
de Pernambuco

«Tudo se cumprirá segundo as leis que foram dadas ao mundo conforme a regra de ação mais correta, para o malvado como para o justo em razão das maldades do primeiro, e da correção do segundo». (**Zend — Avesta**, Gathas do Yaçna, XXXIII, 1. Conforme a tradução de De Harlez).

«A tendência à diferenciação não tem idêntica força sempre nas distintas épocas históricas. Averiguar o grau de sua eficácia é missão da história concreta, que não pode ser substituída pela construção histórica». (E. Spranger, **Formas de Vida**, parte IV, cap. 2).

1. **Arquétipos, trajetória e alcances.** Coloquemos como ponto de partida o fato de existir a noção da **diversidade**. Ela existe, parelha à noção da semelhança, como um componente elementar na elaboração das idéias; e deve ter sido fundamental nas origens do pensamento humano em qualquer quadrante. Coloquemos, também, o fato de que, com o progresso das idéias, no campo religioso e no ético, no lógico e no científico, e mesmo ao nível das representações mentais mais rudimentares, e mais

prosaicas, surgiu a necessidade de transformar a diversidade em **antagonismo**. A noção do «diferente» transitou para a do «oposto» ou para a do «não compatível», e daí vieram, em alguns casos, as noções extremadamente antagônicas: na lógica, na ética, na religião (possivelmente o antagonismo no plano normativo terá surgido antes das antinomias teóricas, mas isso não entra no tema por enquanto).

Em um sentido muito geral, podemos dizer que toda divergência se situa ora de um modo radical, excludente, ora de um modo relativizante e flexível. Esta é uma forma de colocar desde logo as noções do dogmatismo e do relativismo; e de propor que, enquanto o dogmatismo é em potencial maniqueísta, o relativismo em contrapartida se vincula às tipologias. Mas o entendimento do problema requer que se considere uma visão «dogmática» das coisas, e outra oposta, tomada como heterodoxa; ou ainda, uma verdade oficial, a que se opõem dissensões, o que nem sempre ocorre de modo característico.

O problema, porém, é muito mais complexo, inclusive se o tentamos equacionar e aprofundar sobre um panorama histórico. Existem sem dúvida numerosos **arquétipos** que revelam no espírito humano uma tendência arcana aos dualismos: o dentro e o fora, o acima e o abaixo, o grande e o pequeno, o torto e o certo, o morto e o vivo, o belo e o feio — e daí sairia uma lista interminável. Destes dualismos fundamentais, alguns são puras indicações tópicas, outros envolvem valoração. Dos que envolvem valoração caberia distinguir os estéticos (belo, feio) dos éticos (bom, mau), e na linha destes encontrar-se-ão dualismos arqueológicos muito curiosos, certamente ligados a momentos concretos da experiência cultural. Por exemplo o dualismo direito-esquerdo, ou «dextro» e «canhestro» (nas palavras clássicas se encontra um dado valorativo ainda hoje usado: o esquerdo como **gauche**, **maladroit**, desviado de linha e de retitude). A mão direita de Deus como mão preferencial; também estar **na mão**, no trânsito moderno é estar à direita.

Na mitologia grega o branco e o preto chegaram a ser contrapostos como valor e desvalor.¹ Eco possível da velhíssima oposição entre luz e treva, presente no caso mais exemplar de dualismo polêmico: o mazdeísmo persa.

Representações meramente temporais têm-se convertido em contraposições valorativas. Assim a concepção do passado como «bom» (e do presente como «mau»), que se encontra em épocas tradicionalistas — certas fases da Idade Média por exemplo —, aplicando-se às instituições, aos usos, às condutas. Esta concepção, levada às plenas conseqüências e posta em plano mítico, expressou-se na antiga imagem das **Idades** da história, entendidas em sucessiva degradação metálica: a do ouro, a do cobre, a do bronze, a do ferro. Idades que seriam etapas de uma perda gradativa de valor.²

Esta imagem, por sua vez, corresponde como se sabe a uma espécie de **utopia**: a utopia passadista (as utopias futuristas seriam no caso as de timbre revolucionário). Utopias: sempre aparentadas com as heresias e com as profecias. E dentro do pensamento ocidental moderno, já tendente à tipologia, as utopias permanecem — cabe anotar desde logo — como uma remanes-cência do maniqueísmo.

A propósito de arquétipos: na teologia de tipo maniqueísta (poderá uma teologia militante escapar ao maniqueísmo?) os princípios basilares do bem e do mal se acham sempre pensados

1. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**, trad. J. L. Borges, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1972, p. 62. Sobre os dualismos no pensamento grego, CHARLES SELTMAN, **Riot in Ephesus. Writings on the heritage of Greece**, ed. Max Parrihs, Londres, 1958, págs. 97-98. Vale lembrar que NIETZSCHE, com seu instinto de filólogo, vinculou o latim **malus** (mau) ao grego **méllas** (negro, escuro). Há ainda, como tradição mítica de remotíssima origem, a crença segundo a qual as coisas da natureza se apresentam dotadas de sexo e como tal divididas numa dualidade fundamental (MIRCEA ELIADE, **Ferreiros e alquimistas**, trad. R. C. Lacerda, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1979, capítulo III).

2. ELIADE, Mircea. **Mito y Realidad**, trad. Luís Gil, 2a. edição, Ed. Guadarrama, Madrid, 1973 (cap. IV, pp 76 ss.) Cf. também JERZY SZACHI, **As Utopias**, trad. R. C. Fernandes, Rio, ed. Paz e Terra, 1972, cap. 4.

como seres providos de entidades militantes, que os expressam e defendem. Mas, ao princípio do bem se atribue essencial **positividade** (o mal é «negativo»), e com isso se lhe atribue uma superioridade natural e intrínseca (os messianismos em geral também se consideram «invencíveis»). No mito grego de Hércules se acha o arquétipo da união entre a força absoluta e a absoluta bondade (por princípio e por suposto o herói se volta para o bem); com isso se deseja evidentemente garantir uma dada ordem, confirmando os dois lados dela: o conteúdo ético e a estabilidade formal. E no pensamento racionalista do próprio século XVII as «entidades» míticas desaparecem (Comte apreenderia muito bem a coisa), mas a pretensão de identificar o bem com a força prossegue, já como ideal jurídico-político a fundir o direito com o poder, já como ideal filosófico a entender o homem como ser perfectível e sua evolução como inexoravelmente progressiva. Utopias talvez, mas sempre recorrentes.

* * *

Passemos às trajetórias. É evidente que a atitude religiosa e o pensar teológico são passíveis de variações, e estas correspondem a contextos e épocas: religiões campestres, cosmogonias primitivas e arcaicas, politeísmos evoluídos, monoteísmos de espécies distintas. A religião de Zoroastro, na antiga Pérsia, ficou como protótipo definitivo do dualismo provido de militância ética; e este dualismo reapareceu, entre os fins do mundo antigo e os inícios do ocidente (inícios da Idade Média), em heresias características, entre as quais a de Mani, ou Manés.³

3. Cf. a tradução de J. Darmesteter, **The Zend Avesta** (coleção «Sacred books of the east», dirigida por Max Muller), Oxford, Clarendon Press, 1895. Cf. também a tradução de C. de Harlez, **Avesta — livre sacré du zoroastrisme** (2a. edição, Maisonneuve, Paris, 1881). Consultamos também os artigos «Zoroaster» e «Manichaeism» na **Encyclopaedia Britannica** (ed. 1954), volumes 20 e 14. Para as heresias medievais, ERNST TROELTSCH, **Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani**, trad. G. Sanna, vol. I (único editado), 2a. edição, Nuova Italia, Florença, 1949; S. E. HERRICK, **Some heretics of yesterday**, ed. Houghton, Boston 1885. V. também PAUL TILLICH, **The protestant era**, trad. J. L. Adams, ed.

Apesar de ser um abuso verbal falar numa «Idade Média» como algo uniforme e inalterável (porquanto durou mais de mil anos, conheceu mutações e conheceu diversidades regionais marcantes), apesar disso puderam-se fixar alguns rasgos fundamentais do padrão sociocultural e da mentalidade que basicamente vigoraram no Ocidente medieval: cosmovisão estática, com um sistema metafísico de «lugares naturais» que incluía o mundo social; predomínio do prisma teológico e ético-religioso, com crença no bem e no mal, no céu e no inferno, na verdade e no erro. A Igreja, estabelecendo um pensamento oficial com respeito ao cristianismo e aos problemas da fé, propiciou o surgimento de alternativas e conflitos entre ortodoxia e heterodoxia. De resto, o próprio tipo de cosmovisão vigente, em termos gerais, favorecia o aparecimento das opções de cunho maniqueísta: esta opção foi, desde o século V, expressa para o Ocidente em termos monumentais na vasta obra de Santo Agostinho, **De Civitate Dei**.⁴ Favorecia também a proliferação de grupos e seitas, como aliás vem de novo ocorrendo nos séculos modernos; com a diferença de existir, no medievo, uma instância religiosa suprema, capaz de definir os grupos como heréticos ou não, condenáveis ou não, em nível inapelável sobre um determinado plano.

Apesar, porém, de existir então uma inapelável instância central e «universal» abarcando o mundo cristão ou a **respública cristiana** como totalidade, as fermentações doutrinárias medievais produziram heresias que se arrogavam por seu turno o caráter de «certas» e infalíveis. Já naqueles tempos ocorria o que sempre acontece quando um poder central assume posição de dono-da-

Nisbet & Co., 1955, págs. 23 ss. Para as heresias v. ainda MÁRIO MARTINS, **Correntes da filosofia religiosa em Braga nos séculos IV a VII**, ed. T. Martins, Porto, 1950. Especiais interpretações em J. M. ANGERBERT, **The occult and the Third Reich, The Mystical origins of nazism and the search for the holy Grail** (trad. L. Sumberg ed. Mac Graw-Hill, 1975). Outros aspectos em JOACHIM WACH, **Sociology of Religion**, ed. Kegan Paul, Londres, 1947, passim.

4. **Obras** de SAN AGUSTIN, tomo XVI: **La ciudad de Dios** (ed. Bilingue, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958) Cf. GUSTAVE COMBÈS, **La doctrine politique de Saint Agustin**, ed. Plon, Paris, 1927 (sobre as «fontes maniqueístas» da obra, ver págs. 35 e seguintes).

verdade: as divergências em face dele tendem a ser **radicais**, e o círculo vicioso que se estabelece fomenta novos radicalismos e reedita o maniqueísmo.

O antagonismo, já posto pelos profetas hebreus, entre ricos e pobres,⁵ foi retomado por algumas das heresias medievais. Entre estas, a pretensão de **pureza** (cátaros, por exemplo) equivalia a uma pretensão de superioridade ética e de rejeição a toda outra posição.

Enquanto isso, será talvez pertinente notar que o sistema indú de castas não propiciou opções como aquela entre «ortodoxia» e «heterodoxia», já pelo estaticismo (imobilismo) social extremo que lhe correspondeu como contexto, já pela acentuada e dispersadora pluralidade dos **rangs** presentes na hierarquia: a estática das castas correspondeu a um mundo de complementaridades e de superposições consentidas. O medieval europeu teve também pluralidade e dispersividade no plano dos idiomas e das etnias, mas a circulação de idéias pôde apesar de tudo incrementar insatisfações e contestações. De certa forma caberá adiantar, por outro lado, que a opção entre heresia e ortodoxia não seria propiciada, tampouco, ao menos em princípio pela sociedade moderna, burguesa, «móvel», secularizada: seria então de pensar-se que a alternativa heresia-ortodoxia supõe um determinado tipo de contexto social, ou melhor, sóciopolítico. Seria possivelmente isto: os contextos rurais, «arcaicos», favorecem a mentalidade maniqueísta, enquanto os contextos urbanos, «evoluídos», incentivam o relativismo; mas talvez este esquema seja demasiado simplificante.

Vale anotar, ainda, que nos relatos utópicos, isto é, nas utopias literárias clássicas, a ordem social também não permitia uma **opção** entre bem e mal. E aí está o traço de absorvência e autoritarismo basicamente presente naquela ordem: nela, o bem e o mal são levados em conta, mas os homens não **optam** entre eles, antes são compelidos a entrar num regime em que o bem

5. LOEB, Isidore. *La littérature des pauvres dans la Bible* (avec préface de Th. Reinach), ed. Leopold Cerf, Paris, 1982.

está dado, de cima para baixo (no mundo moderno, «burguês», a opção nem sempre existe porque o bem e o mal no sentido clássico praticamente já não existem).

As lutas religiosas, que agitaram a Europa no século XVII, não puderam tampouco formar um novo contexto maniqueísta. Em Bossuet talvez se encontrem traços maniqueístas, mas como resíduos.⁶ Entretanto, a conversão de categorias religiosas em categorias políticas, que Carl Schmitt observou como algo próprio do processo de secularização cultural no Ocidente contemporâneo,⁷ permitiu, na passagem ao século vinte, novos dualismos e novos conflitos de crenças. Por outro lado, a visão marxista das lutas de classes — indo neste ponto além da dialética hegeliana e dos conceitos dos socialistas franceses — recolocou em termos realmente **confrontativos** todos os dados referentes aos problemas sociais básicos: saber, poder, ação, estruturas. Negando talvez a vocação do próprio contexto sociocultural em que surgia, e suplantando outros elementos mais relativistas incluídos no pensamento do próprio Marx.

* * *

A atitude maniqueísta corresponde, portanto, dentro dos processos mais característicos e mais inteligíveis da evolução cultural, a estágios arcaicos e de certa forma primitivos. Corresponde aos absolutismos monolíticos e à idéia da **veritas una**: desta verdade única decorrendo uma só ética, uma só política, um só padrão social, senão mesmo um **index** e alguns textos sagrados. A atitude relativista-tipologista equivale de modo geral

6. *Discours sur l'histoire universelle*, par BOSSUET, ed. Firmin-Didot, Paris, 1876.

7. SCHMITT, Carl. *Politische Theologia, vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, ed. Duncker & Humblot, 1934, capítulo III (p. 49). Releva registrar que já em 1870 TOBIAS BARRETO havia afirmado existir «no fundo das teorias correntes, relativas ao supremo poder do Estado, um sedimento de ortodoxia, uma dose de fé católica nos milagres da constituição e na superioridade moral da realeza» («A questão do poder moderador», em *Questões Vigentes*, vol. IX das Obras Completas, ed. do Estado de Sergipe, 1926, p. 172).

a estágios mais evoluídos e mais complexos, à diversificação liberal de posições, ao pluralismo cultural e psicológico, à tolerância, à noção relativista de verdade. Desta noção decorrem a flexibilização da antiga ética — em nossos dias substituída pela biotipologia e pelas relações públicas —, a variabilidade dos sistemas políticos e jurídicos. Ao relativismo e à secularização do poder corresponde ainda (ou correspondeu) a democracia parlamentar, como aliás foi visto por Hans Kelsen. A cada atitude corresponde um pendor metodológico (método exprime sempre concepção do mundo), e também uma pedagogia: impositiva e apriorista, num caso, noutro caso empiricista e aproximativa, liberal, relativizante e flexível.

Esta transição de estruturas predominantemente teocráticas para estruturas laicas, tanto no plano sociopolítico quanto no das representações culturais, pode ser tomada como um correlato daquilo a que alude a frase perturbadora de Piettre: «as sociedades nascem na religião e morrem na burocracia». Os dualismos religiosos evoluem em contextos sociais estáticos, e a passagem à burocracia exacerba os componentes racionais (e «prosaicos») das grandes organizações. As **révanches** do maniqueísmo hoje seriam, talvez, obra de alguma «astúcia da razão», cujo alcance entretanto não é fácil perceber.

2. **Maniqueísmos políticos e ciência social nos séculos XIX e XX.** A ciência social moderna nasceu sob o signo da secularização da cultura, em oposição aos teologismos medievais: o iluminismo do século XVIII teve plena consciência disso, e a «Lei dos três Estados» de Comte expressou esta consciência em forma sistemática, embora em termos só parcialmente aceitáveis. A vocação dos saberes dos séculos XVIII e XIX era o racionalismo leigo, tendente ao criticismo e ao relativismo,⁸ despreendido de compromissos teológicos e voltado para uma visão objetiva e «compreensiva» da realidade, ou das realidades.

8. SALDANHA, Nélson. «Os relativismos do século XX e os movimentos comparatistas em Direito e em Economia», em **Temas de História e Política**, ed. UFPE, Recife, 1969.

E contudo o impacto de certos problemas reais alterou tais propósitos teóricos; e o pensar dualista, latentemente maniqueísta, continuou de qualquer modo a existir. O liberalismo radical, durante a Revolução Francesa, ensejou a utilização política das noções de **esquerda** e **direita**, e no pensamento de Rousseau latejava um certo pendor à intolerância e à excessiva afirmatividade. Com os tradicionalistas franceses retomou-se o cunho teológico na filosofia social, como ocorreria também na Espanha com Donoso Cortés.⁹

A vocação dos saberes sociais do Ocidente contemporâneo, correspondente por certo ao saber leigo e ao racionalismo burguês, desenvolveu-se entretanto como um criticismo e um relativismo. O saber que Foucault chamou «classificatório» se encaminhou para a idéia objetiva dos tipos. A sociologia um tanto filosófica da segunda metade do oitocentos produziu as **tipologias** de Gierke, de Bachofen e de Toennies, tendentes a representar esquematicamente o conjunto da experiência histórica do homem. Produziu também, com a obra de Durkheim (já na virada para o século vinte), uma visão «solidarista» e de certa forma conciliatória do mundo social, alicerçada sobre uma ou duas tipificações fundamentais. Nos inícios do século vinte, Max Weber seria o criador do método dos «tipos ideais» e de uma das principais aplicações do mesmo, no esquema das formas de dominação. A sociologia do conhecimento, elaborado nos anos vinte por Scheler e Mannheim, se montaria (em parte ao menos) sobre distinções tipológicas — mais ou menos contemporâneas das tipologias de Dilthey, de Jung, de Spranger. A antropologia traria outras, depois, inclusive com Ruth Benedict e Kroeber.¹⁰

9. Cf. **Obras Completas** de DONOSO CORTÉS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1970, 2 volumes. Sobre o Tradicionalismo, particularmente sobre De Bonald, R. SPAEMANN, **Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration**, ed. Kosel, Munique, 1959. Sobre Joseph de Maistre, LIANA TRINDADE, **As Raízes ideológicas das teorias sociais**, São Paulo, ed. Ática, 1978.

10. Mannheim, conforme destaca o sempre profundo PAUL RICOEUR, pretendeu passar de uma teoria social combatente a uma sociologia pacífica e objetiva (**Interpretação e ideologias**, trad. e apresentação por Hilton Japiassu, ed. Francisco Alves, Rio 1977, pág. 88).

* * *

Entretanto, a teoria das **classes sociais**, que vinha de esquemas tripartites oriundos de Platão, assumiu com os socialismos do meado do século XIX um esquema dualista. Em vez de aludir às classes alta, média e baixa, a teoria agora colocava uma **contraposição**. Em certos pensadores românticos, Saint-Simon por exemplo, a idéia era a de uma distinção entre proletários e proprietários, indicados segundo critérios que incluíam traços históricos. Em Marx esboçaram-se certos componentes tipológicos, mas em contrapartida o antagonismo hegeliano entre senhor e escravo se transformou em **luta** entre classes, entendida como **primum movens** da própria realidade histórica. Também a teoria das **formas de governo**, que na Revolução Francesa passou a ser usada normativamente («é preciso» que os povos sejam livres, constituídos, republicanos), continuou no século XIX como um campo polêmico. Entretanto, Comte tendeu em grande medida à tipologia, chegando a empregar a expressão «tipo ideal».¹¹

Pode-se dizer, na verdade, que a **sociologia** sempre foi vista com desconfiança — ela e suas tipologias — por parte dos radicalismos da esquerda (que a consideram uma autodefesa da burguesia) e da direita (que a entendem como uma tematização latentemente socialista, uma teoria dos conflitos de classe e da dinâmica social). Com isso se vincula a idéia, veiculada por alguns críticos, segundo a qual a burguesia «não se intitula» de burguesia nem se assume como classe. Descartada a petição-de-princípio que lateja nessa idéia — seria preciso partir do suposto de que a burguesia «deve» assumir-se como classe —, há ali uma verdade. O **modo** burguês de ser tendo realmente à racionalidade e à pretensão da universalidade, tende à análise e ao relativismo, donde o desdobramento da pesquisa no saber

11. COMTE, Augusto. **Sociologia, organização e introdução** do professor Evaristo de Moraes Filho (ed. Ática, São Paulo, 1978), pág. 27 da **Introdução**.

social contemporâneo: da pesquisa, do comparativismo e da crítica.

* * *

Num sentido de sucessão cronológica, desdobrado também como alternativa temática, ficam então indicadas duas linhas no pensamento social contemporâneo: um saber social dualista e combatente, latentemente maniqueísta, e outro relativista, analítico, tendente à tipologia. Sem qualquer intenção de jogo de palavras, cabe lembrar que a indicação destas duas linhas, aqui, tem por sua vez sentido tipológico.

Talvez se possa dizer, também, que estas duas tendências fundamentais¹² radicam, para o caso da experiência ocidental moderna, nas lutas doutrinárias que marcaram a trajetória do próprio **liberalismo**. O liberalismo surgiu, enquanto modo de pensar a vida e a sociedade (não apenas atitude política), com um marcado sentido de laicidade e racionalismo: um pensar desvinculado de matrizes religiosas ou tradicionais. Surgiu com um sentido de relativismo em face dos dogmatismos contidos naquelas matrizes. A teoria do poder, antes tratada em termos teológicos e dualísticos, evoluiu, dentro do padrão **liberal** de pensamento, para termos sociológicos, pluralistas, relativistas, tipológicos.

Evidentemente este «esvaziamento» racional da teoria do poder (como do pensamento social em geral), em aras de uma tratamento crítica e livre do problema, trouxe seus preços e suas contrapartidas, inclusive a quebra de certas imagens «estáveis» que existiam no pensar ortodoxo ou religioso: entre a crítica e a dúvida as fronteiras sempre foram pouco perceptíveis, e o relativismo generalizado se apresenta freqüentemente sob a forma de subjetivismo e de ceticismo.¹³ Mas o saldo é positivo, e não

12. Estas tendências se distinguem do contraste estabelecido entre Maquiavelismo e Utopismo, por **GERNARD RITTER** em **Il volto demoníaco del potere**, trad. de Enzo Melandri, terceira edição, Il Mulino, Bolonha, 1971.

13. Cf. as observações de **HANNAH ARENDT** sobre as relações entre a «crise da autoridade» e a crise da religião, nos tempos modernos (**Entre o passado e o futuro**, ed. Perspectiva São Paulo, 1972, págs. 127 ss).

se poderia pretender um recuo, um regresso aos estágios pré-secularizados de pensar, por conta destes preços. E as oscilações contemporâneas ainda são o diálogo do racionalismo e do criticismo com as resistências do pensar teológico (acho inclusive curioso que certos pensadores marxistas, como Georg Lucaks, escrevam extensos livros contra «o ataque à razão» por parte do «irracionalismo» contemporâneo, que são porém livros maniqueístas, onde o «certo» e o «errado» se contrapõem arbitrariamente a partir de um esquema preestabelecido).

* * *

Sobre a relação entre os dogmatismos e as formas políticas, cabe citar o ensaio interessantíssimo de Hans Kelsen, sobre um tema em que pôs de lado o ascético formalismo metodológico que o celebrou. Para Kelsen, a correlação seria entre, de um lado, o dogmatismo e o dualismo, de outro o absolutismo político; ou então entre o monismo e o criticismo de um lado, e de outro o relativismo político, isto é, a democracia pluripartidária e o parlamentarismo. Entretanto, as idéias de Kelsen sobre o cunho «ideológico» dos dualismos na teoria do Direito e do Estado não me parecem inteiramente convincentes, no sentido em que os monismos resultariam não-ideológicos, o que permanece discutível.¹⁴

3. **Dogmatismo e relativismo.** Repassemos ainda os conceitos e as implicações. A atitude fixa e plena de afirmação corresponde sempre a uma ênfase sobre o «certo». Ela se encontra nas grandes culturas como expressão religiosa e política: nas monarquias clássicas e nas igrejas dominantes. Esta atitude se revela **dogmática**. Revela-se tal, sobretudo, quando vista em confronto com uma divergência, uma crítica, uma indagação. E esta indagação, crítica ou divergente, costuma apresentar-se

14. Cf. KELSEN, Hans. **Esencia y valor de la democracia**, trad. L. Tapia e Legaz y Lacambra (no mesmo volume, **Forma de Estado e Filosofia**) ed. Labor, Barcelona 1934.

como **relativista**, porquanto supõe que não existem verdades absolutas, ao menos ao nível das afirmações socialmente viáveis e daquilo que parece necessário discutir-se.

O dogmatismo que podemos chamar clássico — antigo e medieval — foi exemplarmente **ontológico** e substancialista, fundando-se sobre a velha correlação entre o ser, a verdade e o bem. O mal e a mentira (ou o «erro») corresponderiam ao não-ser, seriam negativos. Os relativismos modernos se vinculam a outro estilo de concepções do mundo e do conhecimento: concepções relacionistas, críticas, penetradas de resíduos céticos e equilibradas por um racionalismo preocupado com o método e com a análise; por outro lado, vinculam-se (sobretudo em nosso século) ao pensamento de padrão historicista.

Os «sistemas» que correspondem ao **modo** dogmático de pensar (como o tomismo e o marxismo) oferecem sem dúvida aos seus adeptos uma disciplinação bastante segura: todos os problemas se resolvem dentro de coordenadas previstas, qualquer **desvio** se condena (ou se «explica», conforme o caso), e é comum as pessoas se instalem neles **sem** terem passado antes por outras posições. Em contrapartida, as posições de tipo relativizante obrigam os adeptos a constantes reexames. O relativismo extremo, que seria corrosivo e instabilizante, aparece como um caso limite: o de que se fala aqui é o relativismo de base criticista (ou historicista).¹⁵

A evolução do dogmatismo ao relativismo pode considerar-se paralela, **grosso modo**, às fases de amadurecimento (e talvez «envelhecimento») cultural: aquela sensação de ceticismo que os pensadores gregos tiveram, como lembrou Dilthey, diante da multiplicidade de idéias e de costumes que em certa época se lhes revelou.¹⁶ No sentido spengleriano, corresponderia à

15. ROMERO, Francisco. «Escepticismo y relativismo», em *Filosofia de ayer y de hoy*, ed. Argos, Buenos Aires 1947, págs. 70 ss.

16. DILTHEY, Wilhelm. *Théorie des conceptions du monde, essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. L. Sauzin, ed. PUF, Paris, 1946, página 1. Sobre a laicização da cultura na Grécia antiga, MARCEL DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, ed Maspero, 1969, cap. 5.

passagem da «cultura» à «civilização»; poderia ser, também, correlato de «crises» gerais em certas épocas — crise do espírito grego no século V A. C., crise do «Ocidente» em nosso século. Com o advento do relativismo, a idéia de **verdade** perde o solene aprumo que possui no dogmatismo: foi o que ocorreu na Grécia ao tempo dos sofistas. No pensamento ocidental contemporâneo, enquanto os tomistas continuaram falando em termos de «certo» e de «errado», os historicistas — Croce por exemplo — procuraram evitar ou superar o uso destes termos, provenientes do eticismo substancialista clássico e incompatível com a perspectiva histórica.¹⁷

4. **Relativismo e tipologia.** Foi visto, linhas atrás, que as primeiras décadas do século vinte trariam consigo algumas tipologias marcadas pela tendência a superar os monolíticos dogmatismos que vinham do pensamento clássico. Nas obras de Dilthey (particularmente na «Teoria das Concepções do Mundo»), se estadeou um inconfundível enfoque relativista, inconformado com as filosofias do tipo rígido e ortodoxo, e desejoso de meditar justamente sobre a variabilidade de formas assumidas pela sistematização filosófica. Com a «Teoria» de Dilthey, o relativismo historicista produziu uma tipologia que não repetia o esquema eclético e «conciliatório» de Cousin, mas que realmente retomava o problema que este havia enfrentado cerca de duas gerações antes.

Este estilo de enfoque teve suas influências sobre as ciências sociais. O método fenomenológico, útil para deslindes conceituais e para distinções objetivas, era um convite às pretensões de «objetividade», enquanto o **penchant** culturalista e historizante dos pensadores néo-kantianos (como Rickert, Dilthey, Simmel, Windelband, Cassirer) propunha revisões novas. Disto tudo resul-

17. Aproveito para insistir sobre ponto onde já tenho tocado, em outros trabalhos: o quanto Karl Popper se acha afastado do verdadeiro entendimento do historicismo, quando, em sua aceitável preocupação em defender a **open society**, confunde o historicismo com totalitarismos e ortodoxias de toda sorte.

tou a tendência tipológica, montada sobre pretensões objetivistas e ao mesmo tempo sobre interesses temáticos culturalistas e históricos.

Nem faltaram à *montée* do pensar do cunho tipológico, essencialmente relativista, conexões com o processo de «**democratização da cultura**»,¹⁸ com sua entranhada ambigüidade: superação dos dogmatismos, que se haviam ligado aos absolutismos clássicos, mas também diluição de certas formas (aludimos a isto linhas acima) e de certos esquemas clássicos. Por outro lado, a confirmação e a expansão da sociologia como ciência apresentava — ao menos sob certo aspecto — uma corroboração de tudo isto. A sociologia (e Comte, como dissemos, tinha razão em grande parte) vinha a ser agora a fundamental explicação das coisas humanas, como o fora um dia a teologia (deixemos a metafísica por enquanto): o espírito iluminista, eminentemente comparador e crítico, fundamentou o ímpeto racionalista e cientificista que os novos padrões intelectuais iriam assumir, levando-se às plenas conseqüências o processo de «secularização do saber» iniciado ainda nos séculos XIV ou XV, e reformulando-se a própria imagem do homem.

Encaradas as coisas por um panorama bastante amplo, poderíamos falar aqui de «prosaização» da cultura, com vistas a Vico, ou ao menos aludir (de novo) ao processo da «secularização» cultural que, no caso do Ocidente, se esboçou nos fins do medievo e culminou nos cientificismos do século XIX. O apego às ciências e ao empirismo, bem como ao racionalismo e às análises críticas, gerou (e implicou) um relativismo essencial, que consistiu em recusar as verdades aceitas e antigas, ou absolutas e uniformes, em prol do permanente indagar e do questionar, da comparação entre experiências culturais e da «compreensão». Aqui não nos detemos sobre a distinção — realmente aceitável — entre compreender e explicar, posta pelos néo-kantianos: detemo-

18. SALDANHA, Néilson. **Temas de História e Política**, cit., cap. 13 («A mentalidade democrática e o pensamento social moderno»). Idem, **Legalismo e Ciência do Direito**, ed. Atlas, São Paulo 1977, pág. 75.

nos antes sobre o fato de que psicologia, sociologia, historiografia, antropologia, eruditamente explicam e compreendem; situam circunstâncias, medem e descontam, reduzem (como que prosaica e «burguesamente») as experiências humanas aos seus componentes empíricos, acessíveis à explicação causal ou vulneráveis à compreensão conceitual. Enquanto isso, dentro de um esquema evolucionar, a época das verdades absolutas fica lá atrás, confundida com a experiência das éticas ortodoxas e aristocráticas, do trágico, do grandioso, das coisas «invulgares» e válidas por si mesmas. O trágico não se compadece com o pensar analítico nem com os descontos empiristas e utilitaristas. (Entretanto, não compete juntar o trágico com o maniqueísmo: inclusive porque a noção do trágico é sobretudo criação grega, proto-ocidental, enquanto o maniqueísmo é obra do espírito persa enxertado em solo sírio e depois judaico-cristão).

* * *

Contudo a sociologia, assumindo desde cedo pendores tipologistas, não deixou de revelar componentes ideológicos, nem conseguiu tornar-se isenta e «neutra» no sentido axiológico. Com isso aludo a um debate que ainda hoje rola: o debate entre os partidários da ciência social comprometida ou «engajada» e os da ciência social neutra. Na verdade o relativismo não é bem um neutralismo embora este pressuponha àquele. A pretensão de uma ciência social impermeável a infiltrações axiológicas me parece vã e impertinente (e o próprio Max Weber não se eximiu de tais infiltrações), como me parece impertinente o propósito de uma sociologia totalmente comprometida, onde os vínculos partidários ou ideológicos **pesem** e contem mais do que os parâmetros da seriedade intelectual. O problema da neutralidade pode e deve ser valorizado como um modo de evitar os maniqueísmos pequenos e grandes que se inserem nas explicações (ou, como alguns diriam, no «discurso») das teorias sociais. Mas a verdade é que se instala, então, sobre o campo das opções metodológicas, este

outro maniqueísmo: de um lado o sadio «neutralismo», de outro a inconveniente «ciência partidária».¹⁹

* * *

Como ligeira digressão, uma nota sobre a alternativa entre sociologismo e filosofismo no Ocidente moderno. Desde o seu surgimento, a sociologia se apresentou sempre como uma espécie de realismo, como uma aceitação do real, embora jamais inteiramente «neutra»: por outro lado trouxe desde logo a tendência (que o próprio Comte representou) a ser uma ciência de tipos e de explicações que, situando as coisas, as relativizam. Enquanto isso a filosofia, que em outros momentos pôde ser mais analítica, pareceu tender, ao menos em certos casos, a assumir um feitiço de exigência. Exigência crítica, desaceitação de umas coisas e opção nítida por outras, queixa contra algo, como no filosofar de Nietzsche — deliberadamente não-analítico, não-escolástico e não-socrático —, com sua referência não relativista aos valores. Há em Nietzsche tipologias (dionísico-apolíneo, moral de escravos-moral de senhores) mas elas não são relativistas, o que lhes dá um cunho específico e não redutível a categorias sociológicas. Caberia talvez procurar, na linha filosófica que corresponde à maneira de Nietzsche, traços teológicos latentemente maniqueístas (maniqueísmo como **forma** de atuação do pensar).

Em Destutt de Tracy a alusão às ideologias foi meramente descritiva; em Marx foi polêmica e latentemente maniqueísta; em Mannheim foi tipológica.

19. Uma das colocações mais sérias do tema se acha nos capítulos 6 e 7 de HANS MORGENTHAU, **Scientific man vs. Power Politics** (Univ. of Chicago Press, 3a. edição, 1957). Dois dos textos de MAX WEBER sobre o problema foram divulgados em português, sob o abrangente título **Sobre a Teoria das Ciências Sociais** (trad. C. G. Babo), pela Editorial Presença, Lisboa, 1974. Veja-se um balanço crítico global em UBIRATAN DE MACEDO, «Ciências Humanas e Valor», em **Metamorfoses da Liberdade**, ed. Ibrasa, Rio de Janeiro, 1978. — No Brasil, um dos principais cruzados do neutralismo em ciências sociais foi MACHADO NETO (**Problemas filosóficos das ciências humanas**, ed. Univ. Brasília, 1966, princ. caps. III e V).

No marxismo, como pensamento em grande parte radicalizante, existe um desejo recôndito de extinção do **histórico**. Ao considerar a história como história das lutas de classes, e ao tomar como meta a chegada a uma sociedade sem classes, a conclusão corresponde a um esvaziamento da noção de história. Sabe-se que em Marx havia «outra» noção de história, a que nascerá quando os homens, desvencilhados da contingência econômica e das alienações, entrarem no «reino da liberdade»; mas a explicação **histórica** desta noção depende sempre da primeira. Por outro lado, a dialética marxista apresenta com sentido sempre negativo os traços da história: traços «injustos» a combater e traços «provisórios» a superar. Na verdade o marxismo não é um relativismo, o que corresponde ao fato de não ser propriamente um historicismo. Sua visão da história **depende** da de um dado «fator», enquanto nos verdadeiros historicismos qualquer fator, qualquer componente da realidade humana tem seu sentido dependente dos quadros históricos e dos contextos culturais.²⁰

5. **Alusão à política e à teoria dos regimes políticos.** Todas as tendências fundamentais da chamada «secularização» da cultura (ocidental moderna) corresponderam, e isto já foi mencionado linhas acima, a uma «racionalização»: tal é, ao menos, o entendimento básico dos pensadores e historiadores da cultura em geral. Essa racionalização se manifesta, segundo me parece, como um relativismo em potencial, na medida em que um padrão crítico e leigo se substitui aos compromissos teológicos e dogmáticos que foram dominantes no medievo. Com os séculos ditos modernos e contemporâneos o relativismo se acentuou. Mas no século XX — e sobre isto têm surgido numerosos estudos — o

20. No esforço por integrar de qualquer maneira as frases de Marx em novos contextos, os marxistas e marxólogos têm virado e revirado textos, inclusive refazendo e relativizando conceitos como «matéria», «produção», «verdade» etc. Vejam-se por exemplo as expressões de Adorno e Marcuse em torno da idéia hegeliana de que a verdade corresponde ao todo, colocando o problema de saber se é o todo que é a verdade ou a verdade é que é o todo (Cf. PHIL SLATER, **Origem e significado da Escola de Frankfurt**, trad. A. Oliva, ed. Zahar, Rio 1978, pág. 70).

relativismo vem sendo desmentido e atropelado por conta de novos radicalismos, ortodoxias e movimentos quiliásticos.

O pendor tipológico tinha surgido dentro dos relativismos (antropológicos, éticos, epistemológicos), e com os ecletismos do século XIX ele se acentuou. Consin fez uma hábil tipologia de sistemas filosóficos, arrumados em seqüência cíclica. A superação dos radicalismos românticos de índole conservadora, como o de De Bonald e outros, e a preparação de uma geração inteira de cientistas políticos e de constitucionalistas — como na França Hauriou, Esmein e Duguit —, coube em forte medida ao ecletismo francês. Inclusive o ecletismo dos chamados «doutrinários» (geração de Thiers, Guizot, Taine, Jules Simon), dos quais entretanto, por parte de esquerdas e direitas, se tornou hoje moda falar mal.

* * *

Aludimos, linhas acima, ao fato bastante sabido de que vivemos (e isto se refere um tanto vagamente aos dois últimos séculos) num tempo sem épica, sem tragédia, sem misticismo e sem o senso das coisas «veneráveis». Somente a **história** permite, então (a história como reencontro do passado: historiografia e historiopatía), retomar a experiência destas coisas, tal como ela ficou conservada em determinadas expressões. Cabe anotar que nisto vai em parte a idéia hegeliana do **objectives Geist**, mas não propriamente a de uma «volta reacionária ao passado»; aqui o tema é o de um passado «disponível» através do conhecimento.

O prosaísmo, ou o «não-tragicismo» de nossa época se manifestaria inclusive nos «relativismos» ocorrentes em outros planos do viver, que não o da ciência e da teoria, nem o das doutrinas e das estruturas: também na vida cotidiana e na moral sexual (no caso do homossexualismo, por exemplo, o antigo anátema maniqueísta cedendo vez à compreensão clínica e ao tipologismo das ciências-do-comportamento). Na sociedade massificada das últimas décadas, tem-se caracterizado porém uma oposição não-expressa entre dois tipos saídos dos próprios padrões

vigentes: o «hippie» como modelo de contestação passiva e o «executivo» como subproduto da burocracia, da tecnocracia e do organizacionismo.²¹

* * *

No século vinte, têm ocorrido diversas formas de ressurgência dos radicalismos e das atitudes políticas passionais; a muitas delas se tem atribuído origem no romantismo, interpretado como crise dos valores do racionalismo clássico.²² Grandes movimentos políticos, como o comunismo e o nazismo, têm apresentado traços escatológicos;²³ e nos regimes ditatoriais monopartidários se pode descobrir uma espécie de maniqueísmo que consiste em considerar a posição oficial como verdadeira e merecedora de permanência, sendo toda oposição errônea, maléfica e necessitada de repúdio.

Quando, ainda na década de 20, Carl Schmitt publicou seu ensaio sobre o conceito do político, estabeleceu um dualismo fundamental. Para Schmitt, a relação política é sempre e concre-

21. Sobre o «não-tragicismo» de nossa época cabem evidentemente ressalvas. Veja-se inclusive **El retorno de lo Trágico**, de JEAN-MARIE DOMENACH, Ed. Península, Barcelona, 1969. Sobre o organizacionismo ver William H. WHITE JR., **The organization Man**, ed. Anchor Book Nova Iorque, 1956.

22. TROELTSCH Ernst, escrevendo sobre os perigos do romantismo (e do germanismo) no pensamento moderno, encontra nele uma contraposição em relação ao jusnaturalismo e ao racionalismo clássicos: **«The ideas of natural law and the theory of society, 1500-1800»** (Beacon Press, Boston, 1957). Essa sempre falada «crise» da razão, que tem sido encarada por uns como crise da burguesia, por outros como crise da filosofia mesma, se relaciona em nosso século com os processos de massificação, que vêm determinando no Ocidente profundas alterações institucionais e intelectuais. Relaciona-se também, a meu ver (mas este é um tema desagradável que aqui não dá para desenvolver), com o perigoso aumento de população — e de populações — que vem ocorrendo em todo o mundo, com efeitos sobre todos os planos e aspectos da vida humana.

23. Cf. ELIADE, Mircea. **Mito y Realidad**, cit., pp. 83 e ss: «apesar de estar secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están carzados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y beatitud».

tamente uma relação entre **amigos** ou entre **inimigos**. O inimigo é a presença que realmente motiva a ação política, que é essencialmente formada de decisões vitais. Anote-se que nestes conceitos, Schmitt, tão lúcido conhecedor dos dados históricos e tão agudo crítico de idéias, acentua com radicalidade um dos componentes da experiência política, com o fim de configurar uma imagem quase maniqueísta da política; se bem que seja, curiosamente, um maniqueísmo com algo de relativismo, pois a vitória sobre o «inimigo» consagrará politicamente qualquer posição, com seus valores e seus princípios (ou seus interesses).²⁴

De qualquer sorte, como o relativismo contemporâneo cresceu em ligação com o liberalismo, é importante notar que a noção polêmica de política, em Schmitt, correspondeu a uma crítica do liberalismo, o qual segundo ele teria «despolitizado» (e não só desestatizado) a vida moderna, esvaziando os atos políticos daqueles conteúdos drasticamente decisórios que sempre tiveram. Desaceitar como «falsa» a política liberal, em nome de um conceito antiliberal de política: esta foi a manobra conceitual de Schmitt.²⁵ Valeria entretanto comparar estas noções com o relativismo de um Laski, por exemplo, ou com o de Heller, que aliás não foram propriamente liberais: relativismo baseado sobre a intenção de conciliar a compreensão realista (inclusive econômico-social) dos processos políticos e das transformações estru-

24. SCHMITT, Carl. «El concepto de la política», em **Estudios Políticos**, ed. Doncel, trad. F. J. Conde, Madrid 1975. Schmitt se mostra dualista também em um ensaio menos conhecido: **Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal**, Trad. R. Fernandez-Quintanilla, ed. IEP, Madrid, 1952. Entretanto, no conhecido ensaio sobre legitimidade, ele propôs uma classificação dos tipos de Estado que é complexamente tipológica (**Legalidade y Legitimidad**, ed. Aguilar, Madrid 1971).

25. MARTINEZ, José Caamaño. **El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt**, Ed. Porto, Santiago de Compostella, 1950, pág. 119 ss. Cf. JORGE VANOSSI, **Teoria Constitucional**, vol. I, ed. Depalma, B. Aires 1975, p. 45 (nota). — Aqui se evocam as observações de ORTEGA sobre a «elegância» do liberalismo, tão difícil de sustentar, em face das tendências radicalizadoras, um de cujos aspectos consiste exatamente em não reconhecer meios termos.

turais trazidas pelo século vinte, com a estimação dos valores jurídico-constitucionais, da democracia parlamentar e das liberdades.

* * *

Toda uma temática de «retorno ao mito» tem aparecido em nosso século, na antropologia, na literatura, na filosofia, na teoria política. Como tantas outras coisas, isso tem um lado negativo e outro positivo. O excesso de cientificismo e de intelectualismo tornou necessários o intuicionismo e o vitalismo. O **mito** tem sido recentemente revalorizado como opção diante da tecnocracia, do mundo capitalista, dos totalitarismos planificantes; não apenas como ingrediente «irracional» da reação e dos regimes de direita. Entretanto, como as reversões históricas são sempre difíceis, as alusões ao homem mítico — como ante ou anti-histórico — tropeçam justamente sobre dados históricos. E a idéia de uma época «pós-histórica» (como a que se menciona em certas interpretações do marxismo) constitui, além de uma noção completamente equívoca, um componente ideológico que facilmente resvala para o plano utópico.

6. **O pensamento social contemporâneo** — O pensamento fundado sobre a dicotomia «certo-errado» provém, ressalvadas outras antecipações mais remotas e até arquetípicas, da tradição intelectualística grega.²⁶ Naquela tradição, a ordem «correta» do pensar correspondia à ordem das próprias coisas (Spinoza ainda herdaria esta idéia), e o conceito de **verdade** — tanto na fase arcaica quanto depois dos sofistas — se centrava sobre uma imagem racionalista-geometrante do conhecimento. Por

26. Pode-se dizer que a idéia dos «caracteres», um relativismo fundado inclusive em cogitações fisiológicas, foi idéia tardia entre os gregos, sucedendo aos dualismos trágicos. No próprio **Fedro** de Platão (266-A e B) se encontram ainda alusões à esquerda e à direita: o amor do lado direito como preferível ao amor «sinistro» (Diálogos, trad. de Carlos Alberto Nunes, ed. Univ. Federal do Pará, 1975, p. 81). — Cf. supra nota 16.

outro lado, como a verdade e o bem se consideravam solidários (Platão mesmo situou metafisicamente a noção de uma idéia suprema que seria a um tempo a verdade e o bem), a diferença entre o certo e o errado, ou entre a verdade e o erro, corresponderia à oposição entre bem e mal. Como corresponderiam, ambas, à oposição entre ser e não ser, dado que o mal e o erro se caracterizavam antes de tudo como noções **negativas**. A escolástica, sobretudo por via aristotélica, consagrou doutrinária e metodologicamente este modo exemplar de pensamento, que encontrou apoio óbvio no chamado «senso comum» e que ajuda sensivelmente a construir em sentido didático qualquer sistema de idéias. O ceticismo antigo e os relativismos modernos colocaram suas agudas desconfianças diante dos «dogmatismos», mas não abalaram maiormente o valor lógico da diferença entre certo e errado, nem destruíram a crença na existência (teórica ou prática) do certo e do errado.

Nas ciências sociais contemporâneas a velha preocupação com o «certo» se combinou espontaneamente com a noção do «recomendável», dentro da mesma idéia de uma solidariedade intrínseca entre o pensar e o agir; ou antes, dentro da idéia (assumida pelo iluminismo) de que o saber certo influiria e «iluminaria» de modo certo a realidade social. O mito do progresso, substituindo-se à antiga imagem da providência divina,²⁷ correspondeu certamente aos ideais leigos da burguesia progressista e favoreceu as diretivas práticas do saber iluminista. Mas no meio a pesquisa empírica — conduzida inclusive por Montesquieu — tendia ao relativismo, pelo lado histórico e comparativo. Tal relativismo não prejudicou o tom liberal de um Mill (aliás, dos dois Mill) ou de um Spencer, e dentro de seu desenvolvimento sobrevieram, como foi visto, as tipologias.

Os socialismos oitocentistas oscilaram entre o relativismo, inerente ao saber social provindo do iluminismo (e expressado no próprio Saint-Simon), e o messianismo, que vinha das ante-

27. Ver BECKER, Carl. *La ciudad de Dios del Siglo XVIII*, trad. José Carner, ed. FCE, México 1943. Algo sobre o tema com enfoque diferente, em ETIENNE GILSON, *Evolução da Cidade de Deus*, trad. João Camilo de O. Torres, ed. Herder, S. Paulo 1965, capítulos 8 e 9.

cipações mais antigas e que conduzia consigo um maniqueísmo latente, pulsante nas pretensões revolucionárias e utópicas implicadas. O marxismo também oscilou assim. Ocorre, porém, que com as refrações históricas sofridas pela doutrina, os componentes possivelmente tipológicos e relativistas do marxismo foram sendo — conforme mencionamos acima — suplantados pelos componentes radicalizantes, messiânicos e maniqueístas.²⁸ Com seu repúdio vago mas intransigente ao «ecletismo», o marxismo se apresenta como doutrina crescentemente ortodoxa e escatológica. Uma doutrina forçosa e necessariamente partidária, cujos adeptos têm de estar **com** a classe proletária e **contra** a classe burguesa, pois todas as coordenadas teóricas se pautam sobre este dado **prático**. No Brasil de hoje o marxismo vem seduzindo largos setores da juventude por conta da forte motivação «contestadora» que traz, e do esquemático reducionismo que lhe serve de base. E pouquíssimo campo sobra em nosso país para os estudos puramente teóricos: os requerimentos são todos no sentido do

* * *

28. Lemos em HERMANN STRASSER, dentro de uma explanação onde a simpatia para com o pensamento de Marx é inegável, que «no sentido marxista, o comunismo é «a verdade», a etapa final do desdobrar do homem na história, ou seja, a materialização de sua essência». O texto demonstra, a seguir, o sentido messiânico do «holismo positivo» em que se transmuda a «dialética negativa» utilizada por Marx nos setores críticos da sua obra (**A estrutura normativa da sociologia**, trad. G. Silveira, ed. Zahar, Rio de Janeiro 1978, págs. 158 e segs.). Com mais ênfase DON MARTINDALE: «The uniqueness of marxism does not lie — as its proponents have maintained — in the fact that it is the «only scientific form of socialism». Its claims to scientific standing are based on the use of the dialectic and on the thoroughness with which all phenomena in society are explained economically. **The dialectic, which treats scientific method, logic, life growth, physical change and innumerable other things as if they were identical, is outright mysticism.** Similarly, the claim to be scientific because every phenomenon conceivable is reduced to economics can only be put down to a complete failure to distinguish between metaphysics and scientific theory. The proposition is not treated as a hypothesis to be tested, but as a **foregone conclusion to be illustrated**» (**The nature and types of sociological Theory**, Boston, The Riverside Press — Cambridge, 1960, p. 160; grifos meus).

que possua interesse político imediato e filiação partidária direta.²⁹

Será talvez de colocar-se aqui o problema do comportamento do **intelectual** em face da alternativa entre relativismos e ortodoxias. Falo sobretudo do intelectual interessado nas chamadas «humanidades» e nas ciências denominadas humanas.

De certo modo, a passagem das formas maniqueístas de pensamento às formas racionais e tipológicas corresponde — como processo histórico-cultural — a uma alteração na posição ou no papel do intelectual. No padrão maniqueísta, o intelectual era (ou é) o profeta, o sacerdote, possivelmente o panfletário de facção, o doutrinador partidário, ou ainda o poeta celebrador de reis. No padrão relativista o intelectual é o «ensaísta»,³⁰ o escritor liberal, o professor, o jornalista, o acadêmico. Num sentido ideal, o intelectual contemporâneo se interessa em desenvolver ao máximo sua capacidade **crítica**, e em ver as coisas do modo mais objetivo: não em afirmar as coisas em caráter radical e dogmático, mas em utilizar perspectivas que mais profundamente interpretem as coisas. Evidentemente outras épocas conheceram a exigência crítica, a tolerância e o relativismo heterodoxo: estas épocas constituem antecipações, ou «correspondências» (em sentido spengleriano) em relação ao racionalismo e ao relativismo modernos. Na Idade Média, que geralmente se considera como período culturalmente «ingênuo», e de certa maneira maniqueísta, houve também por certo componentes críticos e inconformistas. A figura do truão das cortes medievais ilustraria

29. Ao dar um balanço na literatura política brasileira mais recente, WANDERLEY GUILHERME (após uma lista inteiramente pessoal e subjetiva de «obras representativas») faz uma certa confusão entre dicotomias e maniqueísmos, tomando toda dicotomia como maniqueísta (quando na verdade uma dicotomia pode ser tipológica ou maniqueísta). Cf. **Ordem burguesa e liberalismo político**, São Paulo, ed. Duas Cidades 1978. Tudo por causa da «necessidade» de adotar um ponto de partida anti-burguês. E estas confusões são especialmente perigosas num país como o Brasil, onde a ausência de classe média impõe refrações nos conceitos gerais difundidos pela ciência européia.

30. Muito material histórico em LEWIS COSER, **Men of Ideas — a sociologist's view**, New York, Free Press, 1965.

inclusive, segundo certos autores, o caso do indivíduo sem inserção social definida: um crítico, que, não sem nobre nem clérigo nem propriamente plebeu, não possuía «posição» certa (nem papel, acrescentaria Ralf Dahrendorf) e que por isso mesmo podia exercer seu sarcasmo e sua ironia contra todas as categorias sociais. É claro que a imagem do intelectual dos séculos «contemporâneos» não se reduz a esta possível e parcial analogia com o bobo dos tempos do **Roman de la Rose**, mas vale destacar um aspecto da analogia: a sensação de «despertencimento» do intelectual como tal, não pertencente propriamente a nenhuma das camadas em que se divide a estrutura social. E na medida em que o intelectual de hoje — professor, jornalista, escritor — abandona a liberdade crítica, que corresponde à heterodoxia e ao relativismo, e adere deliberadamente a uma posição ortodoxa, ele perde um grande pedaço de sua condição. Aderir a uma posição ortodoxa — partido radical, ideologia messiânica ou ao menos dogmática — significa aderir a um componente social definido (classe, por exemplo) ou a um compromisso maniqueísta, que pode ter sua beleza sentimental e seu significado como cruzada, mas certamente destrói a lucidez crítica e elimina a independência intelectual. E portanto a permeabilidade para as nuances da dinâmica histórica e para a compreensão das variabilidades sociais.

Nos contextos nacionais e internacionais de hoje, a emergência de maniqueísmos vem comprometer e ameaçar todo um patrimônio de criticismo e de maturação cultural longamente elaborado dentro dos parâmetros racionalistas. Todos os esquemas políticos montados sobre a idéia da liberdade crítica e sobre valores como tolerância e coexistência são desestimados (a «segurança nacional» também tem conotação maniqueísta). Os esquemas radicais persistem como pregação e como tática, enquanto algumas formulações muito professorais procuram aqui e ali «renovar» a chamada análise política (também a econômica e a social). A preocupação com problemas «sociais» (e mesmo com as liberdades) parece coisa de esquerda aos radicais de direita. Aos radicais de esquerda, todo socialismo não extremista (e não-marxista) parece ideologia «burguesa» e esquema «idealista».

Ambos os casos são recusas óbvias ao pluralismo e ao relativismo.³¹ Mas presentemente, no mundo chamado ocidental, o ostensivo fracasso das organizações fascistas e o crescimento das denúncias contra o capitalismo têm consolidado a ampliação das posições de esquerda. Dentro destas, o marxismo como versão teórica (correspondendo a um extremismo prático) vem transformando em critério absoluto e infranqueável de definição de posições a ligação entre o conceito de classe (tornado absoluto) e a vida intelectual. Há nisso muito mais de estratégia (e de paixão) política do que de entendimento objetivo. Salvo engano.

31. Cf. MIGUEL REALE, **Pluralismo e Liberdade**, São Paulo, ed. Saraiva, 1963, págs. 24 ss («O ocidente e a concepção plural da Cultura»).