

## A ciência política e os “hábitos do coração” revisando as relações entre cultura política, intelectuais e senso comum

Milton LAHUERTA<sup>1</sup>

A reflexão política realizada no Brasil nos últimos vinte anos adotou cada vez mais os ângulos *rational choice* e (neo) institucionalista na análise do processo de democratização da sua sociedade, enfatizando sobremaneira o comportamento racional dos atores e o funcionamento da dinâmica institucional. Seguiu nesse sentido fenômeno mundial (GREEN & SHAPIRO, 2000, p.169), aderindo àquilo que alguns autores têm chamado de “agenda americana” de pesquisas políticas e sociais com seus pressupostos de matriz individualista metodológica e com sua antropologia centrada no *homo economicus*, calculista de resultados e maximizador de interesses (VIANNA, 1997). A adesão a essa agenda levou a que se privilegiasse o indivíduo racional e o funcionamento das instituições, tratando os processos políticos como se eles se dessem exclusivamente no âmbito sistêmico e não mantivessem nenhuma espécie de vínculo com o “mundo da vida”. Esse ângulo de análise, ainda que tenha contribuído para a elaboração de pesquisas mais preocupadas com a demonstração empírica e com a descrição minuciosa dos fenômenos analisados, teve também o inconveniente de abdicar excessivamente de outras dimensões do fenômeno político que vão além do *homo economicus* e da lógica estritamente institucional (ANDREWS, 2005). De certo modo, reitera-se nesse tipo de démarche o horizonte schumpeteriano<sup>2</sup>, minimalista e procedimental, na definição da democracia para caracterizar o processo de transição política vivenciado por nós.

Nesse diapasão, considerou-se que, enfim, a democracia estaria consolidada no país pela vigência de um quadro constitucional estável e pelo respeito às regras do jogo;

---

<sup>1</sup> Professor de Teoria Política – Departamento de Antropologia, Política e Filosofia – UNESP-CAR / Programa de Pós-Graduação em Ciência Política-UFSCar.

<sup>2</sup> As teorias chamadas de elitistas e realistas, principalmente na segunda metade do século XX, pretenderam estabelecer que no mundo contemporâneo só caberia uma definição procedimental e “minimalista” da democracia. Esse ponto de vista, inaugurado por J. Schumpeter e aprofundado pelas teorias econômicas e pluralistas da democracia – tão características da ciência política contemporânea –, se impôs de forma bastante enfática nas últimas décadas.

pela rotinização de eleições competitivas, com seus resultados sendo aceitos sem questionamentos quanto aos procedimentos; pelo cumprimento dos mandatos eletivos, sem ameaças de quebra da institucionalidade; pela capacidade de os governos realizarem suas políticas; e pela autonomia entre os poderes.

No entanto, diante da velocidade e da virulência com que a sociedade brasileira tem dado as costas às instituições públicas, parte da investigação e da reflexão sobre a vida política está sendo compelida a ir além da análise institucional, da definição minimalista da democracia e da lógica *rational choice*, voltando a atentar para um ponto bastante negligenciado nas análises excessivamente institucionalistas: a constatação de que há um nível de violência e de incivilidade no comportamento cotidiano dos brasileiros que se mostra em crescente descompasso com os padrões considerados racionais e identificados como próprios e necessários aos processos de consolidação da democracia. Não são poucos os analistas que insistem quanto aos riscos inerentes a essa dissociação entre democratização social, ausência de cultura cívica e baixa institucionalização da democracia política (CARVALHO, 2002a, 2002b). Basta notar como, de modo cada vez mais acentuado, amplas camadas da população simplesmente deixam de reconhecer o Estado como garantia da norma legítima, recusam a ordem jurídica e procuram resolver seus problemas sem levar em conta a lei ou, simplesmente, colocando-se contra ela.

Esses riscos ficam mais evidentes, em virtude do Brasil ter se tornado, durante os vinte anos de ditadura militar, uma sociedade urbano-industrial extremamente dinâmica, com grande energia individual, mas marcada por uma das maiores desigualdades do planeta. Daí que, face às transformações mundiais vividas sob a égide do processo de globalização, essa sociedade desigual, antidemocrática, avessa aos direitos e deveres próprios da tradição constitucionalista do Ocidente e, além disso, extremamente violenta se defronta com um processo de enfraquecimento do Estado-nação que ameaça a legalidade vigente e coloca em questão as formas mais elementares de vida civilizada sociabilidade e as instituições da democracia representativa<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Procurei articular uma reflexão preliminar sobre isso no texto “Brasil, a democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica”. In *Política Democrática* – Revista de Política e Cultura. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, v.1, jan./abr. 2001, p83-96..

## **A pauta “racional legal” diante da persistência dos hábitos do coração**

A preocupação com esse problema nos coloca no cerne do debate sobre as conseqüências e limites dos processos de transição e legitimação da democracia em sociedades periféricas. Na análise dos processos de transição democrática, em linhas gerais, vão se contrapor duas grandes linhas de abordagem: uma definida como racionalista e a outra como culturalista (KRISCHKE, 1997). Ainda que os limites entre uma e outra sejam freqüentemente ultrapassados, sinteticamente poderíamos apresentá-las da seguinte forma: para a abordagem racionalista, a ação das elites políticas é o elemento decisivo nos processos de transição para a democracia, na medida em que são elas que criam as instituições racionais que garantirão o funcionamento da democracia. As reformas estruturais impostas ao conjunto dos países latino americanos, com sua subordinação à lógica econômico-financeira, são expressivas desse tipo de suposto teórico que pretende impor um padrão de racionalidade abstrato como modelo para toda e qualquer sociedade, a despeito de suas tradições culturais e experiências acumuladas. No mesmo sentido também se pode falar das propostas de reforma do Estado e de reforma administrativa. Ou seja, como conseqüência dessa visão racionalista, se jogaria toda ênfase da ação naquilo que poderíamos qualificar como “engenharia institucional”, minimizando-se ou até ignorando outras dimensões constitutivas do comportamento político de uma dada sociedade<sup>4</sup>. Talvez a principal objeção que se possa fazer a essa perspectiva resida em sua dificuldade de lidar de forma satisfatória com a permanência de “instituições, comportamentos e atitudes autoritárias na nova situação política” (O’DONNELL, 1991).

No outro extremo colocam-se as abordagens culturalistas, inspiradas de certo modo no trabalho de Almond e Verba, que localizam como principal problema para a consolidação democrática a inexistência de uma cultura política que lhe seja afim, mais especificamente referem-se à ausência de civismo. Resgatando preocupação antiga, esses autores vão procurar analisar os processos de transição para a democracia enfatizando a necessidade de criação prévia de consensos normativos favoráveis à sua consolidação (MOISÉS, 1995; CARVALHO, 2002). Ou seja, colocando-se num diapasão oposto ao ângulo anterior, para o qual o problema da democracia aparece

---

<sup>4</sup> Praticamente, uma parte expressiva da ciência política brasileira foi hegemonizada por essa forma de pensar.

ligado essencialmente à ação racional de lideranças democráticas e reformistas, essa vertente vem lançar luz sobre aqueles fatores políticos e culturais da ação que são muitas vezes desconsiderados pelo conhecimento especializado que procura articular economia, sociedade e política<sup>5</sup>. Com essa preocupação, procura-se lançar luz na pesquisa sobre as motivações do comportamento político, analisando, comparativamente, as dinâmicas culturais nos processos de legitimação dos regimes democratizantes, especialmente, em contextos periféricos (KRISCHKE, 1997).

Para se interpretar os sucessos e, principalmente, os malogros dos regimes democratizantes na América Latina e no leste europeu, buscou-se não só o resgate de autores clássicos, especialmente de Tocqueville, mas também uma reativação do debate mais contemporâneo sobre cultura política, inaugurado pelo clássico livro *The civic culture*, escrito por Almond e Verba (1963), no início da década de 1960. Nessa reativação, Ronald Inglehart (1988; 1997) tem papel de destaque, já que retoma o trabalho de Almond e Verba e demarca o “renascimento do conceito de cultura política”, num contexto em que a análise comparativa das dinâmicas culturais em processos de legitimação de regimes democratizantes em sociedades periféricas ganhava força (INGLEHART, 1988)

Seja lá como nos coloquemos entre esses pólos extremos, é indubitável que fazem sentido os esforços teóricos realizados no sentido de se articular, especialmente nos contextos das democracias recentes, o ângulo institucional racional e essas “condições complementares” à vigência do sistema representativo. Ou seja, cada vez mais, há um reconhecimento de que é necessário, para se compreender a performance de uma democracia determinada, levar em conta os condicionantes culturais, no sentido de se pensar a sociedade e o processo político como uma comunalidade de valores, de padrões ético-culturais capazes de unificar vontades e consciências, comportamentos e instituições. Sem essa dimensão, as instituições não se enraízam e não se efetivam

---

<sup>5</sup> Essa vertente é muitas vezes criticada por estar informada por uma noção de cultura homogênea e referida a um modelo de homem e de indivíduo que se pretende, normativamente, generalizável para qualquer sociedade. Na formulação original do conceito de “cultura política”, tal qual proposto por Almond e Verba, haveria uma concepção normativa baseada na experiência histórica dos EUA e da Grã-Bretanha que seria colocada como um pressuposto necessário para a implantação e consolidação da democracia. Inspirado no modelo anglo-saxão, o conceito de Almond e Verba teria um componente etnocêntrico, já que a democracia pressuporia um padrão cultural adequado “que relevasse a condição subjetiva da aquiescência e a transpusesse para a esfera pública sob a forma de uma generalizada quietude política dos governados em relação aos governantes.” (CARVALHO, M., 2002, p.317)

plenamente, gerando com isso grande incerteza quanto ao processo democrático. De certo modo, esse argumento vem sendo, crescentemente, utilizado para alimentar interpretações bastante pessimistas sobre as democratizações em curso nos países latino americanos e, obviamente, dentre eles, no Brasil. Com maior ou menor consistência, se consolida uma interpretação centrada na idéia de que a debilidade da democracia decorreria da não implantação de uma cultura política cívica nessas sociedades.

Dentre as diversas formas de se enfrentar o déficit de cultura cívica, a que dá ênfase ao tema do capital social, como pré-requisito da cooperação e da confiança, e como elemento decisivo para explicar boas performances democráticas (PUTNAN,1996; LEVI,2001; BOURDIEU, 2001; COLEMAN,2001), tem sido bastante mobilizada na análise comparativa de processos democratizantes. E, ainda que haja grande controvérsia quanto ao significado desse conceito, é possível defini-lo a partir da idéia de que o “capital social” é um médium, cujo sentido é passível de apreensão por vários e diferentes setores da sociedade, capaz de organizar ações e exprimir racionalmente um “sentimento de democracia” (CARVALHO, M.A., 2002). Essa formulação é importante, pois nos países que vivenciaram processos tardios de institucionalização da democracia, a sua legitimidade não é um dado e nem se constitui somente em termos instrumentais, referidos apenas à performance dos governos em questões administrativas e econômicas. Principalmente, porque nesses contextos tardios de construção democrática, de maneira geral, as demandas não são bem definidas e apresentam-se em meio a muita inquietude e desconfiança<sup>6</sup>, já que neles também são ativados processos de reconstrução de identidades coletivas que acabam por sobrecarregar a agenda democratizadora. Contudo, é interessante observar que esse fenômeno cada vez menos permanece restrito aos contextos de modernidade periférica, constituindo-se não como uma reminiscência do passado das sociedades centrais que

---

<sup>6</sup> As experiências dos cidadãos que influem sobre a confiança política estão associadas com a vivência de regras, normas e procedimentos que decorrem do princípio da igualdade de todos perante a lei. Mas elas também mostram que a avaliação dos cidadãos sobre as instituições depende do aprendizado propiciado a eles por seu funcionamento. Se essas instituições se mostram capazes de garantir o universalismo, a imparcialidade, a justiça e a probidade de seus procedimentos, então elas geram solidariedade e recebem a confiança dos cidadãos. Se o que ocorre é o contrário disso, com a prevalência da ineficiência, com a indiferença diante dos direitos assegurados por lei e com a reiteração de práticas de corrupção, é inevitável que se instale um clima de suspeição, de descrédito e de desesperança dos cidadãos com relação não só às instituições que regulam a vida social, mas também de menosprezo pela atividade política enquanto tal (MOISÉS, 2005, P.91-92)

insiste em não perecer, mas sim como uma espécie de antecipação dramatizada do que pode ocorrer com essas mesmas sociedades centrais. A “explosão das periferias” nos últimos anos, atingindo o centro da modernidade capitalista e não se restringindo apenas aos países considerados subdesenvolvidos, é expressiva do que pode significar a ruptura com um padrão definido de expressão das demandas, identificado com a tradição racional legal do Ocidente e marcado pela lógica do (auto) interesse organizado em busca de direitos (ZIZEK, 2004).

É óbvio, porém, que em contextos como o vivido no Brasil o problema torna-se mais dramático. A dramaticidade da situação se expressa também por que carências seculares explodiram nas duas últimas décadas demandando sua resolução por parte do Estado, exatamente, num quadro de esgotamento das instituições que permitiram a consolidação da autoridade pública em bases racionais legais, com fortes conseqüências na erosão da solidariedade social (BENDIX, 1996). Ou seja, nos encontramos no cerne daquilo que Benedict Anderson qualificou de “uma crise do hífen que, durante duzentos anos, uniu o Estado e a nação [na expressão *nation-state*]” (ANDERSON, 1993: p.15), sem que tenhamos atingido um patamar mínimo de efetiva união entre esses dois termos. Mais precisamente, vivemos como que um duplo presente: de um lado, somos parte do processo universal contemporâneo, vivido sob o signo da globalização e marcado pela crise do princípio da superioridade do Estado-Nação como ator coletivo de organização da vida social (em especial, encontra-se na berlinda o chamado estado desenvolvimentista); num outro plano, vivemos um período de plena emergência dos interesses privados e de fortalecimento da ideologia do mercado como mecanismo de articulação ideológica, que no nosso caso mescla-se com a recusa cultural da herança ibérica, identificada com patrimonialismo e autoritarismo, e com o empenho político e intelectual de enterrar a tradição política que pensou a construção do Estado como sinônimo da construção da nação (BARBOSA FILHO, 2000).

O fato é que pelos dois movimentos, ocorre uma valorização inédita do mercado como princípio de organização social que se traduz por uma forte ativação da sociedade civil, no mesmo movimento em que se generaliza um sentimento contrário à política e que alimenta uma aversão crescente pelo que é público. Nesse contexto, ocorre um intenso debate sobre as relações estabelecidas na história do país entre a dimensão pública e a dimensão privada. A conseqüência disso é a desvalorização de tudo que diz

respeito à autoridade pública, bem como a apologia de um conjunto de fórmulas organizativas (redes sociais, associativismo comunitário, movimentos sociais, cooperativas de produtores, etc.) empenhadas em resgatar, muitas vezes de forma intuitiva, o tema mais geral da confiança na ação coletiva e, por extensão, de valorização da democracia. Tais formas organizativas, ainda que muitas vezes inovadoras, não florescem, contudo, no vácuo. Requerem a existência de experiências acumuladas que permitam tornar públicas as principais questões relativas à sociedade, bem como demonstrar que essas questões não são indiferentes à vida do cidadão comum. Essas experiências (esse “capital social” acumulado), bem como o seu resgate como autoconhecimento social, pressupõem por sua vez algum tipo de comunicação entre pensamento especializado e a ação cotidiana dos indivíduos de uma dada sociedade.

A ponderação ganha mais significado quando observamos que a maioria dos estudos sobre cultura política, realizados no Brasil, em larga medida, se mantém nos marcos da lógica que orienta a tradição inaugurada por *The civic culture*, com a realização de pesquisas de tipo *survey* para a verificação empírica de hipóteses sobre a estabilidade democrática (BAQUERO, 1995; BAQUERO & CASTRO, 1996; MOISÉS, 1995).

Castro (2002) demonstra, inclusive, como essa abordagem teria chegado a um impasse ao formular um diagnóstico paradoxal. Ou seja, a maioria dos *surveys* realizados em pesquisas sobre cultura política no Brasil revelaria uma situação na qual, ao mesmo tempo em que os entrevistados assumiam uma forte adesão a questões ligadas aos **procedimentos** democráticos (democracia como forma), manifestavam também uma fraca adesão aos **valores** democráticos (democracia como conteúdo). A consequência prática desse aparente paradoxo seria o desenvolvimento de um padrão que combinaria atitudes e comportamentos políticos autoritários e democráticos. Justamente com a perspectiva de explicar esses paradoxos, Castro sugere a incorporação de Antonio Gramsci e de sua teoria da hegemonia, já que essa permitiria a incorporação da dimensão do poder nas análises da cultura política. Ou seja, a dominação nas sociedades capitalistas, principalmente nas contemporâneas, para além da dimensão coercitiva, necessitaria do “consentimento espontâneo dado pelas grandes massas da população à direção geral imposta à vida social pelo grupo dominante” (GRAMSCI,

1999). Esse consentimento ocorreria quando os setores hegemônicos se mostrassem capazes de constituir um sistema de crenças e valores que se transformaria em um renovado senso comum, ao mesmo tempo em que essas crenças e valores se tornariam, por sua vez, constituintes da sociedade<sup>7</sup>.

Nesse sentido, a simples ampliação da agenda dos especialistas em determinados momentos históricos pode ter forte impacto na extensão do círculo de interlocutores preocupados em se posicionar sobre ela<sup>8</sup>. Em tais momentos, do ponto de vista da cultura política da sociedade, é possível se estabelecer consensos mais substantivos acerca do que é fundamental para a vida. Isso significa que qualquer avanço efetivo no modo como uma determinada sociedade valoriza (ou não) a democracia requer não apenas conhecimento que os especialistas desenvolvem sobre ela, mas também socialização desse conhecimento num sentido que essa sociedade possa de fato se autoconhecer. Ou seja, enfrentar os temas que expressam o menosprezo pela política e pela democracia – a desvalorização da vida pública, o individualismo, a violência, a incivilidade, a desigualdade e a desagregação social, entre outros – exige, mais do que nunca, enfrentar a questão do autoconhecimento social, o que por sua vez implica o

---

<sup>7</sup> Tal incorporação de Antonio Gramsci pode se revelar um caminho promissor para se dar um passo nos estudos sobre cultura política que vá além tanto dos *surveys* – que revelam situações paradoxais, mas não as explicam – quanto dos debates em torno do capital social – que diagnosticam o déficit de civilidade, mas que no limite pensam em solucioná-lo quase que, exclusivamente, através da reforma das instituições. É também extremamente interessante para se pensar os fundamentos da cultura política vigente no Brasil, pois nos obriga a refletir sobre as relações entre conhecimento especializado e senso comum.

<sup>8</sup> Penso, sobretudo, em três momentos expressivos de aproximação do conhecimento especializado e a sociedade no Brasil. O primeiro está referido aos movimentos culturais do final da década de 1950 e do começo da de 1960 (com o ISEB, A política externa independente, com os CPCs, etc.) que colocaram para a sociedade essencialmente uma agenda nacionalista, crítica do imperialismo e da alienação colonial, conscientizadora, emancipatória, nacionalista, etc. Numa palavra, tais interpretações colocaram uma agenda marcada pelo tema do desenvolvimento nacional.

O segundo momento refere-se ao período ditatorial e de luta pela democratização do país, quando se criticou não apenas o regime militar, mas também a tradição autoritária – expressa no Brasil pelo culto ao estado, pelo nacionalismo e pelo desenvolvimentismo –, em nome do fortalecimento da sociedade civil e da conquista da democracia. Sinteticamente, é possível dizer que essa agenda foi marcada pela contraposição autoritarismo X democratização.

E, por fim, como terceiro momento, é possível vislumbrar este em que nos encontramos no qual os índices de violência parecem “ameaçar” a vida civil e quando se desenvolve um monumental esforço de reflexão sobre as cidades brasileiras (suas histórias, seus recortes étnicos e etários, suas tradições culturais), procurando compreender enfim o panorama sociológico sobre o qual se ancoram o crime, a violência e as ações transgressoras. Esse movimento pode nos conduzir, como ocorreu nos dois momentos anteriores a que me referi, a algum tipo de acordo público sobre nossa realidade social, o que, sem sombra de dúvidas, teria grande impacto na cultura política brasileira.



enfrentamento do tema dos valores. O que demanda, por sua vez, uma nova relação entre conhecimento especializado e senso comum, mais especificamente entre as ciências sociais e o homem ordinário. Ou, dito em outros termos, implica uma nova relação entre intelectuais e sociedade, que leve em conta não apenas os ditames da pauta racional legal, mas também a sobrevivência dos chamados “hábitos do coração”. Por isso, é razoável pensar que as pesquisas sobre cultura política devem ser articuladas também com as “interpretações do Brasil” (sejam elas anteriores ou posteriores à institucionalização universitária, mais ou menos científicas) e com o modo como os intelectuais se organizam. Especialmente, no sentido de que a legitimidade pretendida por um conhecimento que se pretende cada vez mais especializado e científico não deixa de ser, nesse caso, também o resultado de um conflito de interpretações. Onde pode-se dizer que ensaios e pesquisas interpretam o Brasil também como parte constitutiva e constituinte da estrutura de valores e das relações de poder, implícitas nos processos ideológicos de construção do social.

### **Cultura política autoritária, conhecimento especializado e senso comum**

Com a perspectiva de refletir sobre a relação entre conhecimento especializado e senso comum, neste item procurarei abordar a maneira como a reflexão social resultante da institucionalização universitária tratou as formas de pensamento consideradas conservadoras, pré-científicas e/ou pouco rigorosas. Na entrevista em que apresenta a hipótese da existência de um "pensamento radical de classe média", Antonio Candido sugere que ele teria envolvido a maior parte dos socialistas e comunistas, e se cristalizado a partir das décadas de 1940 e 1950, especialmente na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, a despeito da intenção elitista de seus fundadores. Contra os que exigiam uma postura de adesão à "revolução", Candido observa que o interesse maior da constelação ideológica que ali se constituía, empenhada em "favorecer um pensamento radical, e não assumir (uma impossível) posição revolucionária", o que teria representado enorme avanço diante do "grosso do pensamento (que) era maciçamente conservador, e não raro reacionário"<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Refiro-me à entrevista de Antônio Candido à revista *Trans/formação*, do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista – UNESP-Assis, em 1974, parcialmente republicada em *Teresina etc.*

Entendida como resultado de um processo tardio de constituição da universidade e de institucionalização das atividades intelectuais, realizado sob os auspícios de uma elite liberal oligárquica, avessa à centralização que se segue à revolução de 1930, a ciência social que será formulada no Brasil, a partir dos métodos e técnicas aprendidos com a presença de mestres estrangeiros, se proporá a “redescobrir o Brasil”, não mais com base no ensaio e nas grandes generalizações, mas através da demonstração empírica e do rigor metodológico. Não à toa, nessa démarche teórica, se tratará ciência social rigorosa como equivalente funcional de pensamento progressista. De fato, no processo de afirmação e institucionalização da sociologia, como equivalente funcional de ciências sociais rigorosas e modernas, ao se debruçar sobre a história do país, essa nova geração de cientistas sociais buscou em outras referências teóricas o instrumental para dar conta de nossa particularidade histórica, mantendo com o pensamento conservador uma relação de recusa por princípio. Seja por considerá-lo fascista, nazista, autoritário e, portanto, como moralmente desqualificado; seja por julgá-lo destituído de cientificidade e de rigor, não merecendo, por isso, ser objeto de uma análise séria. A articulação dessas duas recusas é notável se observamos como, no Brasil, a reflexão que se estabelece como intelectualmente hegemônica após a segunda guerra vai desconsiderar quase integralmente os pensadores anteriores. Principalmente os da geração de Oliveira Vianna, identificada como tendo vínculos intelectuais com o fascismo e o nazismo. Esta postura, levada as últimas conseqüências, se manifesta na maneira como as ciências sociais de quando implantadas no Brasil, recusaram outras formas de abordagem da realidade brasileira exatamente por não vê-las nem como moralmente relevantes nem com dignidade acadêmica e rigor analítico para serem levadas a sério<sup>10</sup>.

De tal forma isso se deu que em vários momentos da história intelectual do país ocorreu uma espécie de “apagamento” de determinadas linhagens de pensamento (BRANDÃO, 2005), levando a que se negligenciasse a vigência dessas formas de

---

<sup>10</sup> Basta pensar a postura dos intelectuais da FCL da USP com relação ao ISEB. Em uma entrevista, concedida à revista *Presença*, no início da década de 1980, Giannotti é claríssimo, quando afirma: “Nós da USP, na época, não conseguimos entender o ISEB, tínhamos uma postura de menosprezo pelo ISEB, pois ele não cumpria a pauta de rigor teórico que desenvolvíamos na USP. Para nós no ISEB havia uma tralha ideológica que teria de ser jogada no lixo. No entanto, hoje sou obrigado a reconhecer que no meio da tralha ideológica do ISEB havia uma questão fundamental que não entendíamos, que era questão da relação Estado e sociedade”.

pensar no âmbito da cultura política. Isso é válido não só no que se refere ao “esquecimento” a que foi submetido o pensamento autoritário da Primeira república, mas também quando observamos o tratamento reservado pela sociologia “científica”, elaborada em especial na universidade de São Paulo, ao nacionalismo, ao desenvolvimentismo e ao assim chamado “populismo”.

Nesse registro intelectual as idéias (o pensamento social) que não fossem consideradas fundamentadas cientificamente não teriam importância para a cultura e para o desenvolvimento de uma sociedade. Na realidade seriam episódios típicos de aventureiros intelectuais, fáceis de serem demolidos conceitualmente a partir de uma análise pautada por princípios rigorosos e científicos. Inclusive, esse foi o comportamento que muitos críticos marxistas brasileiros, de maneira geral, levaram às últimas conseqüências<sup>11</sup>. Opera-se assim uma espécie de desmontagem teórica e conceitual de determinada constelação ideológica, mostrando o caráter intrinsecamente falso e parcial da concepção de mundo que lhe dá sustentação, e com isso descartando-a por seu reacionarismo.

Esses procedimentos intelectuais estiveram muito presentes no tratamento dado pela produção sociológica universitária ao pensamento social e político do país. Não somente autores foram desconsiderados ou descartados por suas posições reacionárias, mas temas e interpretações também não se tornaram objeto de análise e nem propiciaram uma maior interlocução entre correntes de pensamento. Com isso, se estabeleceu um consenso, que ultrapassou os muros da universidade autores, centrado na idéia de que essas linhagens de pensamento, ou seja, essas formas pretéritas que interpretaram o país, não tiveram nenhum significado mais profundo para a história da sociedade brasileira, sendo desqualificadas como mera ideologia<sup>12</sup>. Há aí uma questão decisiva para a compreensão da cultura política, já que se menospreza – como expressão de uma falsa consciência e como pré-científicos – modos de pensar e valores que de fato moveram a sociedade brasileira numa determinada direção. Com esse procedimento analítico, passamos a saber o quanto aquele conjunto de idéias era parcial, reacionário e,

---

<sup>11</sup> É interessante lembrar a frase com que Antonio Candido encerra seu texto na *Plataforma da nova geração*, conclamando a juventude intelectual a combater “todas as formas de pensamento reacionário”.

<sup>12</sup> Dois trabalhos são expressivos desse modo de pensar. Os já clássicos *O caráter nacional brasileiro* de Dante Moreira Leite e *Ideologia da cultura brasileira*, de Carlos Guilherme Mota.

no limite, falso. Mas, não é possível compreender como as teorias consideradas reacionárias, fascistas, etc., ou aquelas formulações anódinas, chamadas de “sorriso da sociedade”, a despeito de seu caráter ilusório e/ou reacionário, contribuíram para plasmar comportamentos e para articular valores.

Essa dimensão deve interessar aqueles que estão voltados para o estudo dos efeitos sociais das idéias, porque ela é fundamental para se compreender como se constitui no Brasil uma cultura política que não apenas mostra-se avessa ao pensamento sistemático e é afeita a improvisações, mas também menospreza a monumental desigualdade que marca a sua sociedade. Ao longo de várias décadas, o pensamento que se pretendeu de perspectiva social mais avançada e/ou mais bem fundado cientificamente, justamente aquele que teve como meta a elaboração de uma teoria mais sistemática, não se propôs a estabelecer os vínculos entre as formas de pensamento que desconsiderou como reacionárias e os elementos conservadores vigentes no âmbito do senso comum, compondo uma dimensão fundamental da cultura política da sociedade brasileira. Diante de problemas com tal magnitude, muitas vezes a análise que se pretendeu crítica e portadora de um maior nível de rigor resultou em uma formulação abstrata acerca das contradições da sociedade brasileira, excessivamente empenhada em revelar a mistificação presente nas concepções dominantes identificadas com a construção da nação e com o desenvolvimento. A preocupação de revelar o caráter ideológico presente em tais proposições levou a que as ações inspiradas nelas fossem consideradas como irrelevantes, pois expressivas de uma falsa consciência<sup>13</sup>.

Tal postura foi muito presente em nosso ambiente intelectual entre as décadas de 1970 a 1990, e gerou toda uma linhagem de interpretações preocupada em revelar a falsidade do pensamento dominante, no sentido de denunciar sua responsabilidade pela marginalização política das massas nos processos realizados no Brasil. Tal denúncia se

---

<sup>13</sup> Um exemplo que nos clarifica essa questão, é a análise da Maria Silvia Carvalho Franco sobre o ISEB, na apresentação do livro de Caio Navarro de Toledo que, não à toa, se intitula *ISEB – Fábrica de ideologias*. Um outro exemplo na mesma linha é o de Marilena Chauí quando ela analisa o anteprojeto de manifesto do CPC da UNE. Tendo como foco de sua análise, um texto escrito por um jovem intelectual (Carlos Estevam Martins), recém saído de um curso de graduação e que, como tal, não podia cumprir a pauta de rigor exigida pelo treinamento acadêmico, Chauí constrói uma peça crítica empenhada em mostrar a falsidade intrínseca presente no Manifesto. Ou seja, passados alguns anos, é relativamente fácil para uma intelectual já consolidada no ambiente acadêmico e com formação sólida filosófica “desmontar” uma formulação escrita no calor da hora e voltada para a intervenção e para a proposição de “uma ida ao povo”, denunciando-a como mistificadora, populista e autoritária.

articulária a um profundo ataque ao Estado que, em sua hipertrofia, teria contribuído para a manutenção da fraqueza inata à nossa sociedade civil. A consequência dessa análise é a idéia de que com o fortalecimento da sociedade civil, se criaria uma espécie de antídoto permanente para essas formas de pensar pré-modernas, que não mereceriam nada mais que a lata de lixo da história. A idéia de que o fortalecimento da sociedade civil, por si só, seria um fator suficiente para se resolver todas as mazelas herdadas dos colonizadores portugueses, com suas formas de pensar conservadoras, autoritárias e não científicas (muitos sintetizariam todos esses atributos numa única palavra: ibéricos). Acredito que, em larga medida, muitas de nossas dificuldades contemporâneas encontram suas raízes nessa maneira de pensar o processo histórico e o pensamento político brasileiro<sup>14</sup>.

Nesse registro, o autoritarismo seria identificado não apenas com o período do regime militar, mas visto como um atributo negativo, associado à prevalência do Estado sobre a sociedade civil, que deveria ser banido de nossa experiência social. Ao se identificar o autoritarismo com raízes ibéricas, com patrimonialismo e com a presença do Estado na história do país, deixa-se de analisar a efetividade dessas formas de pensar vigentes nas práticas cotidianas da sociedade brasileira. O autoritarismo se torna assim atributo exclusivo do Estado, estrito senso, como se a sociedade civil tivesse se mantido imaculada, plena de virtudes cívicas e apta a se realizar, plenamente, numa “nova” relação com um “novo” Estado, agora de fato democrático e de direito.

Do ponto de vista político, essa contradição foi equacionada na década de 1970 em torno da consigna autoritarismo X democratização (CARDOSO, 1973; CARDOSO, 1975). A idéia básica que se afirmaria ao longo dessa década centrava-se na percepção de que estava ocorrendo um fenômeno de democratização econômico e social no país que não encontrava correspondência no plano político em virtude da vigência de um

---

<sup>14</sup> Nos anos setenta se consolidou uma interpretação do Brasil de que o antídoto para as mazelas da história política brasileira estaria no fortalecimento abstrato da sociedade civil. Fernando Henrique Cardoso foi o intelectual que levou essa interpretação às últimas consequências e a expressou de modo mais paradigmático, condição que lhe permitiu tornar-se um “intelectual que dirige intelectuais”. Nessa defesa, está implícita a perspectiva, forte no programa intelectual da “escola paulista de sociologia”, de que o grande fator de democratização da sociedade brasileira estaria na superação dos “obstáculos estruturais à emergência da ordem social competitiva”. Numa linguagem menos weberiana e mais marxista, poder-se-ia dizer que havia nessa aposta uma perspectiva de valorização do mercado como instância de articulação social e uma forte rejeição do papel exercido pelo Estado nesse sentido, visto pela interpretação dessa escola como sinônimo de populismo e de autoritarismo (LAHUERTA, 1999).

regime ditatorial que limitava os movimentos de uma sociedade civil emergente. Para tal interpretação do Brasil, de certo modo, o regime militar apenas atualizava as nossas piores tradições, identificadas com a herança ibérica, o patrimonialismo, o populismo, o nacionalismo (WEFFORT, 1978). Essa interpretação do país, que ganha consistência teórica-política durante os anos setenta, tornou-se o principal referencial para a parcela da oposição ao regime militar que passou a defender como ponto fundamental da agenda política a luta pelo fortalecimento da sociedade civil, concebida assim como uma luta por direitos. O que, diga-se de passagem, revelou-se uma estratégia política bastante acertada, já que permitiu superar o revolucionarismo voluntarista ainda bastante presente na cultura de esquerda e entre a juventude universitária. De modo que a luta por direitos deveria ter como seu principal protagonista a “sociedade civil”. No entanto, a afirmação desse novo conceito não se deu sem uma grande dose de ambigüidade. Da forma como foi concebido na década de 1970, o conceito de sociedade civil ganhou uma enorme autonomia da idéia de Estado, como se a sociedade civil fosse um “outro” do Estado. Com isso estabeleceu-se o primado de uma lógica simplista, como se o país estivesse polarizado entre o Estado (que congregaria em si todas as mazelas autoritárias da história brasileira) e a sociedade civil (que seria a detentora de todo o potencial democratizante dessa mesma história) (LAHUERTA, 1999). É óbvio que essa polarização gerou uma má compreensão das relações entre estado e sociedade civil.

Basta notar que a sociedade brasileira entra na década de 1980 permeada por uma idéia chave, que é a idéia de que todos têm direitos e que esses direitos devem ser reconhecidos sem nenhum tipo de limite – reconhecimento que, em tese, é muito positivo. Mas, ao mesmo tempo, em nome da crítica que vinha se fazendo ao Estado autoritário, torna-se comum um posicionamento genérico que vê qualquer obrigação com o coletivo e qualquer regulamentação ou coerção exercida pelo Estado como intrinsecamente negativas porque anacrônicas e autoritárias. Tal perspectiva nos coloca diante de um cenário político e cultural bastante propenso a recusar toda e qualquer forma de autoridade, como pode ser notado nas formas de sociabilidade que se desenvolvem nas décadas de 1980 e 1990. Mas, mais importante do que isso foi ter se criado uma espécie de “Muralha da China” entre o Estado e a sociedade civil, como se o Estado fosse sempre a expressão do mal e a sociedade civil a personificação do bem e o

lugar dos direitos; como se o Estado fosse a expressão de tudo de ruim que se deveria superar. O paradoxo é que a perspectiva de negar o autoritarismo do Estado engendrou uma recusa a toda e qualquer autoridade. Uma das conseqüências desse caldo de cultura foi que a aversão ao público, ao estatal e a o político, como se fossem sinônimos de autoritarismo, fez com que perdesse força a idéia – central para a democracia – de que para haver cidadania é necessário não somente o reconhecimento de direitos, mas algum tipo de obrigação para com a comunidade.

### **Debilidade da esfera pública, ausência de cultura cívica e senso comum**

A cultura política que emergiu da ditadura militar e ganhou expressão a partir do processo de transição para a democracia, ainda que fortemente ancorada no movimento da opinião pública ilustrada pela conquista da democracia, paradoxalmente, acabou menosprezando os motivos e estratégias que haviam motivado aqueles que lutaram contra a ditadura militar. É por isso que para a nova sociedade brasileira, que se forja com a modernização autoritária, o processo de democratização representou, essencialmente, a emergência dos interesses e acima de tudo um ideal de liberdade negativa, sintetizado na recusa da autoridade e na idéia de que se tem o direito de fazer (quase) tudo o que se quiser. Talvez aí esteja uma chave para se explicar este momento da história brasileira em que o comportamento geral de sua sociedade torna-se extremamente predatório. Momento no qual uma incivilidade generalizada se generaliza, com fortes impactos na juventude.

Durante as últimas décadas a sociedade brasileira vivenciou altas taxas de crescimento demográfico e tornou-se uma sociedade de massas com forte presença da juventude. De tal modo que os jovens tornam-se extremamente ciosos de seus interesses, freqüentemente confundidos com direitos, mas, de maneira geral e em todas as classes sociais, não demonstram o mesmo apreço quando se trata de alguma contrapartida no sentido de praticar formas de colaboração e de cooperação para com o coletivo.

Faz sentido, portanto, o diagnóstico de Guillermo O'Donnell quando ele atribui as dificuldades da democracia no Brasil à ausência de alternativas doutrinárias mais

sólidas acerca desse regime político durante o processo de transição (O'DONNELL, 1993). O que nos obriga a recolocar uma questão teórica de fundo: talvez o foco intelectual que nos anos 70 centrou toda a análise do autoritarismo no Estado tenha sido um foco equivocado e hoje estejam sendo cobradas as conseqüências deste equívoco. Afora o fato absolutamente decisivo de ter se menosprezado a questão nacional, deixando-se num absoluto segundo plano a discussão acerca do lugar que o Brasil ocupa no cenário internacional, um outro problema que é necessário enfrentar reside no fato que o autoritarismo não está restrito ao estado, mas é o modo de ser de parte substancial da sociedade civil. Diferentemente do que se pensava, uma sociedade civil forte não é por si só antídoto ao autoritarismo, porque se ela é uma sociedade civil autoritária, nela vão se generalizar interesses pouco preocupados com a esfera pública, pouco permeados pela idéia de uma cultura cívica e, enquanto tais, interesses que estimularão os comportamentos predatórios e os interesses particularistas, corporativistas de todos os tipos (LAHUERTA, 1985).

Não é necessária muita perspicácia para perceber que se instaurou, como uma espécie de senso comum, na sociedade brasileira a aversão crescente ao que é coletivo e uma verdadeira ojeriza pela esfera pública (LAHUERTA, 1989). Dito em outros termos, instaurou-se um mecanismo de individualização perverso que se traduz em formas sociais que menosprezam a democracia e não mantêm nenhuma relação com a cultura cívica. A principal conseqüência que emerge dessa situação é bastante drástica: como esta não é uma sociedade civil democrática e ela não está se qualificando para conviver com sua própria pluralidade, nela estão se generalizando fenômenos extremamente destrutivos. Dentre eles a violência gratuita é um indicador bastante significativo e preocupante. Inclusive, porque esse processo tem tido como protagonistas – como vítimas ou algozes -- os jovens, os adolescentes, que nos colocam diante de um índice de violência jamais observado na sociedade brasileira. Tal violência, que já atinge um grau de dramaticidade e de mortandade típico das guerras civis, vem colocando à sociedade brasileira uma forte demanda de ordem que põe vis-a-vis a um impasse. O dramático é que talvez, num breve espaço de tempo, esta sociedade civil que vivenciou uma espécie de “revolução dos interesses” (WERNECK VIANNA, 1991; WERNECK VIANNA, 1997) nas últimas décadas, passe a reivindicar alguma forma de Estado forte e até autoritário.



Na medida em que há escassa responsabilidade cívica entre os indivíduos que a compõem, esta não é uma sociedade civil que se organiza para buscar soluções democraticamente<sup>15</sup>. De tal modo que a teia clientelista, expressiva da dependência pessoal e do favor, tende a se reproduzir, dificultando a democracia e o reconhecimento de direitos, criando as condições para que se recoloque a velha fórmula de, nos momentos de dificuldades, solicitar do Estado forte a solução para os problemas, de atribuir exclusivamente aos políticos e aos governos a responsabilidade pelas soluções.

Ou seja, nos últimos trinta anos, as novas gerações foram formadas (ou deformadas) numa ambiência cultural propícia à negação do autoritarismo e ao menosprezo pelo Estado e pela política, mas não foi preparada para, através de alguma pedagogia democrática, encontrar alternativas para os problemas de sua sociedade. Depois de décadas de combate ao autoritarismo, estamos mais próximos da irresponsabilidade generalizada do que do auto-governo e da reflexividade. Paradoxalmente, para esse resultado contribuiu a rotinização da idéia de que os brasileiros têm direitos e devem ampliá-los. O que, em princípio, é algo bastante positivo. O problema é que a afirmação da idéia de direitos deu-se sem que se tivesse como contrapartida qualquer noção de deveres e de obrigação política para com o coletivo. Nesse sentido, não se desenvolveram valores democráticos suficientemente fortes para que os indivíduos – pretensamente autônomos, livres e emancipados, além de bastante ciosos de seus interesses, muitas vezes confundidos com direitos – se sentissem moralmente compelidos a se responsabilizar pelos problemas coletivos, buscando a participação e a associação para encontrar soluções para eles.

A questão, que essas colocações suscitam, nos remete à necessidade de compreender de que maneira, no âmbito do senso comum, as idéias de pensadores

---

<sup>15</sup> O fato é que, na ausência de uma tradição de autogoverno, no Brasil se vive esta época, em que a liberdade torna-se quase que um dado natural, de modo crescentemente destituído de sentido ético e com uma lógica que gera uma grande irresponsabilidade coletiva. E toda época de irresponsabilidade acaba gerando como contrapartida a necessidade de se estabelecer limites; limites que são solicitados a algum ator que se qualifique para exercer um poder soberano. No caso, esse “ator coletivo”, paradoxalmente, permaneceu sendo um Estado, ou até mesmo um governo, por mais que diariamente a atividade política e toda a esfera pública sejam objeto de desqualificação pelas mídias (LAHUERTA, 1989). Enfim, trata-se de um processo contraditório, mas que sem exagero nos remete em diversos momentos à imagem hobbesiana: a sociedade sente-se cada vez mais aterrorizada diante da violência e da insegurança que se generalizam na convivência cotidiana e nas relações mais elementares, conseqüentemente acabará por solicitar um Leviatã que evite sua desagregação. Para evitar que esse cenário pessimista se realize, é necessário enfrentar o tema dos valores, o tema da autoridade, o tema da obrigação política, da obrigação moral.

desconsiderados como autoritários, reacionários e/ou não científicos se imbricaram com as ações ordinárias do homem comum e consolidaram, ao longo dos séculos, um modo de pensar o país que se tornou hegemônico. Ou seja, esse pensamento, que não é um atributo exclusivo dos intelectuais, mas está na cabeça da grande maioria dos brasileiros, constituindo-se como senso comum, é essencialmente avesso à política, visceralmente anti-democrático, mas se tornou uma força material. Não é suficiente, portanto, mostrar a debilidade conceitual e a falta de rigor de determinados autores para se fazer a crítica do pensamento dominante, pois este pensamento está consolidado como cultura política.

O desafio está em desvendar como essas idéias, que foram sendo forjadas ao longo dos séculos, se impregnaram em nossas mentes, no nosso cotidiano, constituindo assim uma cultura política. É preciso compreender como se forma um modo de pensar que gera uma verdadeira aversão à coisa pública e que descrê na possibilidade de os homens comuns imprimirem um rumo às coisas. Um pensamento avesso à política à democracia, aos políticos, mas que acima de tudo não acredita na ação coletiva e faz com que o homem comum não leve a sério os seus iguais, procurando alimentar a idéia de que a única ação possível é a do indivíduo atomizado, preocupado exclusivamente com a realização de seus interesses particulares.

### **Debilidade da ordem normativa, cultura política e dificuldades da democracia**

Não é à toa que a cultura brasileira seja identificada, freqüentemente, com alguns atributos como o “jeitinho”, a “malandragem”, que revelam dimensões interessantes do caráter nacional de seu povo. Ainda que já se tenha escrito páginas e páginas mostrando que a ideologia do caráter nacional é mistificadora, há um consenso difuso que glorifica o “jeitinho brasileiro”. Da mesma forma, como também se incorporou à nossa auto-imagem a idéia de levar vantagem em tudo. Todos esses modos de pensar são variantes nada contraditórias com relação a essa tradição a que estou me referindo. No fundo, alguns eixos unem as várias linhagens do pensamento sobre o Brasil: a demarcação das diferenças ocultas de status, a descrença nas ações coletivas movidas por interesses amplos e republicanos, a expectativa de que o Estado afirme

algum ideal de coletividade, no mesmo movimento em que se tangencia permanentemente a legalidade, numa espécie de prática de uma moralidade elástica, que se amolda aos mecanismos adaptativos e conciliatórios, numa dialética perversa entre “ordem” e “desordem”.

É evidente que numa sociedade marcada pelo estigma da escravidão como a brasileira, o trabalho sistemático, muitas vezes inclusive identificado com trabalho manual e árduo, jamais foi plenamente valorizado. Basta notar o quanto continua atuante na cultura brasileira até hoje uma certa aversão ao trabalho, traduzida no culto à malandragem. A despeito das campanhas que pelo menos desde o Estado Novo procuraram valorizar o trabalho e por mais que se tenha reconhecido os direitos dos trabalhadores, permaneceu forte uma tendência à recusa do trabalho, identificado como algo a que não se tinha pleno acesso e, portanto, não se deveria valorizar demais (essa situação só foi aprofundada pelas tendências a informalização do trabalho e ao avanço do desemprego estrutural, típicas do padrão de acumulação capitalista, identificado com a globalização)<sup>16</sup>.

É de se ressaltar que se manteve forte também uma outra tendência que se combinou com a desvalorização de uma ética fundamentada no trabalho sistemático. Refiro-me mais especificamente ao fascínio pelo imprevisto que acaba por alimentar uma tendência de se cultivar entre os brasileiros uma espécie de moralidade elástica. A posição, a princípio extremamente moralista e intransigente, face à uma situação de adversidade, rende-se, freqüentemente, a alguma forma de conciliação, não só de interesses, mas também de princípios morais. É essa “moralidade elástica”, conhecida popularmente como o “jeitinho”, que no âmbito do senso comum se estabeleceu como uma norma de conduta típica de um “autêntico brasileiro”. E, ainda que não esteja

---

<sup>16</sup> Como já se tornou lição conhecida, crescimento econômico não significa, necessariamente, inclusão no trabalho. De modo que o que era típico da modernidade periférica estaria se generalizando também nos países centrais. Os bolsões de pobreza, a imigração africana e do leste europeu para a Espanha e a Itália, os árabes muçulmanos e os negros africanos na França, o aumento de brasileiros em Portugal, na Espanha e Inglaterra, para não falar da verdadeira diáspora latino americana nos EUA, todos esses fenômenos representariam uma espécie de "terceiromundização" do trabalho nos países centrais. Ou seja, o evidente aumento do fosso social, a precarização do trabalho e a destruição acentuada de empregos, sem a manutenção dos mecanismos de proteção social de tipo keynesiano, estão criando em escala global bolsões de pobreza, sem emprego e sem remuneração, que tanto podem se constituir em base para a economia política do tráfico e do crime, como se consolidar como pólos de rebelião sem causas muito bem definidas. Compreende-se, portanto, porque alguns sociólogos têm se referido aos dilemas da modernidade, utilizando-se da idéia de “brasilianização” do mundo.

escrita em nenhum lugar, funciona como uma instituição social que plasma a cultura política do país.

De modo que, diante de quaisquer constrangimentos, particularmente os legais, a tendência de se burlar a regra como estratégia de maximização de interesses não seria considerada uma atitude condenável, mas sim uma espécie de consagração do “caráter nacional”. Essa circunstância terrível revela uma tradição cultural onde, a todo momento, se recusa o reconhecimento de direitos, seja o direito próprio seja o direito dos outros, e se reitera a busca permanente de privilégios. Nessa ambiência cultural, cada indivíduo vê o outro, no limite, como um inimigo, um oponente, alguém diante de quem é necessário demarcar alguma diferença. Estamos, portanto, em face de uma cultura propensa à exclusão e a não incorporação aos direitos das grandes majorias. E enquanto tiver vigência o comportamento que hipervaloriza o indivíduo apetitivo, aquele que sempre encontra uma fórmula de burlar a lei, de burlar os direitos, de burlar as regras, para levar algum tipo de vantagem, não será possível superar o jogo de soma zero e adentrar em alguma modalidade de cooperação (AXELROD, 1984).

Inclusive porque a “cultura do favor” se transmutou em “incultura do banditismo”<sup>17</sup>, e hoje, principalmente entre os jovens e adolescentes, o grande valor é cultivar uma estética bandida, uma estética lumpem. A um ponto isso chegou que os jovens de classe média e alta se comportam como “manos”, procuram falar uma linguagem típica das prisões e das periferias, aderem à prática de lutas marciais, recusando o papel de vítima preferencial do ressentimento social. Como uma estratégia de sobrevivência, jovens de classe alta, bem alimentados, com dentes na boca, que dormem em lençóis limpos, que se banham com sabonetes cheirosos e enxugam-se com toalhas macias, aderem a uma estética lumpem e passam a ter como um “valor” se comportar como se fossem bandidos<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Para tratar desse mesmo assunto, ainda que com um foco mais estético e antropológico, o professor de Literatura Comparada da UERJ, João Cezar de Castro Rocha, trabalha com a perspectiva de que o conceito de dialética da malandragem, desenvolvido por Antonio Candido e Roberto da Matta, teria envelhecido face à violência que atingiria toda sociedade, permeada agora pelo que ele qualifica como “dialética da marginalidade”. (ROCHA, 2004)

<sup>18</sup> Sem dúvida, tais comportamentos são expressivos de alguma coisa, são expressivos de que a sociedade está sem referenciais e que os que estão se impondo, principalmente entre os jovens, são os da violência. E são esses referenciais da violência, da competição sem regras e do sucesso a qualquer preço que, potencializados pelo quadro de mobilidade social descendente que aflige a sociedade brasileira, vão se combinar com a enraizada tradição de recusa ao trabalho sistemático que deu vida à

Esses mecanismos de reprodução social, ao longo do processo de afirmação da sociedade de mercado entre nós, ganharam novos conteúdos, e consolidaram-se no âmbito do senso comum como sinônimo do agir corretamente, como equivalente funcional do ser esperto. É evidente que não houve uma opção ou uma decisão por parte da maioria dos brasileiros em aceitar essas formas de pensar; elas não são expressão de uma adesão a uma teoria, ou adesão a uma doutrina. Elas são o resultado da imersão desses indivíduos em uma cotidianidade que, mesmo fragmentada, tem sido muito vezes totalizada por vários pensadores através da reafirmação de determinadas idéias acerca do que é o povo e do que é a nação brasileira. Há entre essas idéias um núcleo básico rico e denso, comum a várias formas de pensar o Brasil, que dá sentido ao que é o “pensamento” por um lado, e o que é essa vida cotidiana, aparentemente, sem pensamento. O núcleo básico é constituído por aquelas opiniões e crenças, por aquelas formas de pensar que são compartilhadas por toda uma cultura. Em todas as sociedades há uma variedade de visões de mundo, totalmente diferenciadas, refletindo a diversidade das situações humanas, incorporando elementos de muitas ideologias e procedimentos de diversas origens. Não se pode perder de vista, porém, que há uma interseção entre todas essas coisas. A questão é compreender de que modo essa interseção entre várias visões de mundo, entre os vários “pensamentos”, se realiza.

Sem compreender essa interseção de pouco adianta a demolição teórico-conceitual do pensamento anterior como conservador, reacionário e/ou não científico. A crítica que simplesmente desqualifica como falsidade uma determinada forma de se pensar não se efetiva, já que não consegue determinar no âmbito do senso comum como atua esse núcleo básico, que dá coesão e imprime uma certa direção às diversas visões de mundo presentes em uma sociedade. Essas posições no âmbito do senso comum acabam sendo desqualificadas por comporem um discurso vago, incerto, contraditório e inconsistente, e as formas do pensamento conservador e/ou autoritário vistas como a sistematização da falsidade. Trabalha-se com um pressuposto implícito: a ideologia concebida, exclusivamente, como um sistema de idéias no qual o real é ilusoriamente representado, não sendo considerada assim a sua efetividade material. A análise se

---

“cultura do jeitinho”. A principal consequência desse processo é que quem trabalha, quem tem respeito pelos outros, quem procura zelar pelo meio ambiente e cumprir as leis é visto como um “laranja”, ou seja, como um tolo que não entende o que é a realidade da vida. Não é exagerado nem descabido, portanto, qualificar o que está acontecendo como uma inversão total de valores.

concentraria, essencialmente na lógica interna do pensamento, não o vendo como prática, não o localizando em sua materialidade, não o apreendendo em sua corporificação como senso comum, enquanto visão de mundo, enquanto elemento presente na vida cotidiana.

A tendência nesse procedimento, que se pretende crítico e científico, é encarar o núcleo comum que estrutura o pensamento dominante apenas como ilusão, sem buscar as práticas, as ações que ele engendra ou impede que sejam engendradas. Parece-me que há uma leitura parcial de Marx em uma série de estudos feitos no âmbito do debate intelectual no Brasil, de modo que raramente se tem dado a devida atenção a esse problema. Inclusive Gramsci (1999) nos lembra que em Marx se encontram alusões ao senso comum, mas para enfatizar que essas referências não se dirigem à validade do conteúdo de tais crenças e sim a sua solidez formal, e, portanto, à sua imperatividade em relação a normas de conduta. Nas referências se explicita a afirmação da necessidade de uma nova crença popular, de um novo senso comum, e, portanto, de uma nova cultura, de uma nova filosofia, que se forme na consciência popular com a mesma solidez e imperatividade dessas crenças que estão sendo tratadas como tradicionais, como falsificadoras, como absolutamente destituídas de qualquer importância.

Talvez seja interessante refletir sobre o assunto, lembrando que ainda que os grandes sistemas das filosofias tradicionais sejam ignorados pelas massas e não tenham eficácia direta sobre a sua maneira de pensar e agir, isto não significa a inexistência de uma relação entre essas duas dimensões. Ou seja, há intersecção entre essas formas reflexivas elaboradas e aquilo que ocorre no cotidiano. Basta recordar que uma concepção de mundo, que já tem difusão por estar conectada a vida prática, para se converter em um renovado senso comum, com a coerência e a força das filosofias habituais, exige a constante reelaboração no plano filosófico, desse núcleo básico articulador. É por isso que Gramsci (1999) vai dizer que a filosofia de uma época histórica não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, deste ou daquele setor das massas populares, é a combinação de todos esses elementos, que culminam em uma determinada direção, cuja constituição engendra normas de ação coletiva, isto é, vem a ser história concreta e completa. Portanto a articulação entre o núcleo básico que solda tanto o senso comum como as “interpretações do Brasil”, nas suas várias modalidades, deve ser pensada a partir da

perspectiva que há uma relação entre essas dimensões e as formas como as classes sociais se inserem em uma formação econômico social, como elas se relacionam entre si e com as demais camadas da sociedade, em especial com os intelectuais<sup>19</sup>.

É por isso que uma formulação teórica que se pretende crítica, não pode desprezar como ornamental e/ou como mera falsidade qualquer forma de pensamento que ela considere conservador ou pré-científico. Nem desconsiderar a identidade ideológica presente não só na idéia do Brasil como comunidade de destino, mas também na afirmação de uma auto-imagem do brasileiro e da cultura brasileira, que dá coesão ao senso comum. A sociedade que aqui se desenvolveu não resultou de nenhuma fatalidade histórica, nem muito menos resultou da pura coerção ou do autoritarismo do Estado. Se a sociedade brasileira se moveu no sentido em que ela se moveu foi por que na articulação desses elementos todos aos que me referi, se delineou uma determinada direção. Essa questão é particularmente importante para pensarmos por que o núcleo básico que solda o pensamento dominante no Brasil esteve centrado numa crença quase absoluta na inevitabilidade de um futuro grandioso para o país, mas, ao mesmo tempo, sustentou-se numa descrença em sua sociedade e num profundo menosprezo pelos brasileiros. Francisco Weffort, em texto recente no qual revisa o debate sobre o pensamento brasileiro, recoloca esse problema e estabelece um ponto de vista que recorre à herança ibérica para explicá-lo: “É da (...) tradição luso-brasileira o reconhecimento de que a grandeza das ações históricas convive com a fragilidade dos homens e com a precariedade das circunstâncias em que devem atuar” (WEFFORT, 2005). Talvez esteja na reiteração dessa tradição, consubstanciada como cultura política, a explicação para entendermos como foi possível naturalizar não só uma das maiores taxas de desigualdade do mundo, mas também aquilo que venho chamando de uma

---

<sup>19</sup> Jessé Souza tem se aproximado dessas questões ao se debruçar sobre alguns problemas do que tem chamado de “modernidade periférica”. Inspirado na tradição de pensamento que tem procurado pensar a modernidade ocidental resgatando o tema hegeliano do reconhecimento, especialmente em Charles Taylor e Axel Honneth, Souza procura articulá-la com uma leitura bastante original da idéia de *habitus* (primário) proposta por Pierre Bourdieu. A partir desse referencial, Souza, procurando compreender como é possível naturalizar uma desigualdade tão brutal como a que existe no país, refere-se ao problema que venho tratando nos seguintes termos: “São esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, ainda que opacos e quase sempre irrefletidos e inconscientes que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É apenas esse tipo de consenso, como que corporal, pré reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito que sugere (...) que algumas pessoas e classes estão acima das leis e outras abaixo delas” (SOUZA, 2003, p.70)

certa “moralidade elástica”, típica de uma cultura política cada vez mais fascinada pela ilegalidade (LAHUERTA, 2001). Ou seja, na articulação entre intelectuais, conhecimento especializado e senso comum, numa longa construção, se estabeleceu uma cultura política bastante autoritária, que se nutre de alguns consensos implícitos. Consensos esses que tornaram aceitáveis não apenas a vigência de um profundo elitismo no modo de se pensar a ordem, mas também de uma grande desigualdade social (SOUZA, 2005) e de um equilíbrio instável entre legalidade e ilegalidade, com o qual todo o brasileiro se vê hoje obrigado a conviver. Consensos esses que têm mantido os interesses individuais que emergiram com grande força nas últimas décadas numa lógica de questionamento da autoridade pública, generalizando comportamentos não cooperativos e avessos a qualquer mecanismo de construção de solidariedade social. Consensos que têm contribuído, portanto, para naturalizar (e no limite para legitimar) a desagregação social, a incivilidade e a violência. Por essa razão, creio que pesquisar os “hábitos do coração”, e suas relações com as “interpretações do país”, torna-se tarefa cada vez mais fundamental para que possamos projetar uma sociedade menos predatória, mais solidária e efetivamente democrática em nosso país.

## **BIBLIOGRAFIA CITADA**

ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas – Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDREWS, Christina. “As *policy science* como ‘ciência’: método e reificação”. *PERSPECTIVAS – Revista de Ciências Sociais da UNESP*. Volume 27. São Paulo: Editora da UNESP, jan./jun. 2005, p.13-37.

AXELROD, R. *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de los juegos*. Madrid: Alianza Editorial. 1984.

BARBOZA FILHO, Rubem. “FHC: os paulistas no poder”. In AMARAL, Roberto (coord). *FHC: os paulistas no poder*. Niterói: Casa Jorge Editorial, 1995.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício – Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/IUPERJ, 2000.



BASTOS, Elide Rugá Bastos. “Pensamento social na escola sociológica paulista”. In MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira, 1970-2002*. São Paulo: ANPOCS, Editora Sumaré/Brasília:CAPES, 2002.

BOURDIEU, Pierre. (2001). “El capital social. Apuntes provisionales”. In *Zona Abierta* 94/95 (Capital Social). Madrid, p.83-88.

BRANDÃO, Gildo Marçal Brandão. (2005). “Linhagens do pensamento político brasileiro”. In *Dados*, vol.48 nº 2, Rio de Janeiro, Abr./Jun. 2005

CARDOSO, F. H. *O Modelo Político Brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1973.

\_\_\_\_\_. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

CARVALHO, José Murilo de. “Cidadania, estadania, consumismo: os impasses da democracia”. In FRIDMAN, Luis C. (org.) *Política e cultura*. Século XXI. Rio de Janeiro:ALERJ/Relume Dumará, p.25-30, 2002a.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Cultura política, capital social e a questão do déficit democrático no Brasil. In VIANNA, Luiz Werneck (org.) *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, p.297-335, 2002.

CASTRO, Henrique C. de O. Cultura política, democracia e hegemonia: uma tentativa de explicação do comportamento político não democrático. In Site Gramsci e o Brasil. <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv67.htm>, acesso 21/08/2002.

COLEMAN, James. Capital social y creación de capital humano. In *Zona Abierta* 94/95 (Capital Social). Madrid, p.47-82, 2001.

GIDDENS, A. *Para além da esquerda e da direita*. O futuro da política radical. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*.(Introdução ao estudo da filosofia; A filosofia de Benedetto Croce). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, vol. 1 (edição e tradução: Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira), 1999.

GREEN, Donald P. & SHAPIRO, Ian. “Teoria da escolha racional e ciência política: um encontro com poucos frutos?”. *PERSPECTIVAS – Revista de Ciências Sociais da UNESP*. Volume 23. São Paulo: Editora da UNESP, 2000, p.169-206.

HABERMAS, Jürgen *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro. v. I e II, 1997.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INGLEHART, Ronald. The Renaissance of Political Culture. *American Political Science Review*, v.82, n. 4, 1988, p. 1204-1230.

INGLEHART, Ronald. *Modernization and Post modernization: cultural, economic and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

KRISCHKE, Paulo. “Cultura política e escolha racional na América Latina: interfaces nos Estudos da Democratização”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. nº 43, Rio de Janeiro, 1997, p.103-126.

LAHUERTA, M. "Cultura Política e Transição: entre a democracia e a barbárie", *PRESENÇA – Revista de Política e Cultura*, nº 6, out.1985, São Paulo, Editora Caêtes.

LAHUERTA, M. “A recuperação da esfera pública” In *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, Fundação SEADE, vol. 3, n. ½, jan/jun de 1989.

LAHUERTA, Milton. *Intelectuais e transição: entre a política e a profissão*. (Tese de Doutorado). Departamento de Ciência Política/FFLCH-USP. São Paulo: mimeo, 1999.

LAHUERTA, Milton. “Brasil, a democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica”. In *Política Democrática – Revista de Política e Cultura*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, v.1, jan./abr. 2001, p83-96.

LEVI, Margareth. “Capital social y asocial”. ”. In *Zona Abierta 94/95 (Capital Social)*. Madrid, p.105-120, 2001.

LINZ, Juan & STEPAN, Alfred. *A transição e a consolidação da democracia: a experiência do Sul da Europa e da América do Sul*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MOISÉS, José Álvaro. *Os brasileiros e a democracia – Bases sócio-políticas da legitimidade democrática*. São Paulo: Ática, 1995.

MOISÉS, José Álvaro. “Cidadania, confiança e instituições democráticas”. In *Lua Nova*, São Paulo, n.65, p 95-135, 2005.

O’DONNELL, Guillermo. “Democracia delegativa?” *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: nº 31, p.25-40, 1991.

O’ DONNELL, G. Sobre o Estado, a democratização e alguns problemas conceituais -- uma visão latino-americana com uma rápida olhada em alguns países pós comunistas. IN *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: n. 36, 1993, p. 32-47.

PUTNAN, Robert. *Comunidade e democracia*. A experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

SANTOS, W. G. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Roteiro Bibliográfico do Pensamento Político-Social Brasileiro (1870-1965)*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/Casa de Oswaldo Cruz, 2002.

SCHWARZ, R. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SOUZA, Jessé “(Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é ‘ser gente’?”. In *Lua Nova*, São Paulo, n.59, 2003, p.51-73.

SOUZA, Jessé “Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira”. In *Lua Nova*, São Paulo, n.65, 2005, p.43-69.

TOLEDO, C. N. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

VIANNA, L. Werneck *De um Plano Collor a outro: estudo de conjuntura*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1991.

VIANNA, Luiz Werneck. "A Institucionalização das Ciências Sociais e a Reforma Social: Do Pensamento Social à Agenda Americana de Pesquisa", in *Revolução Passiva: Iberismo e Americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Revan/IUPERJ, 1997.

WEFFORT, Francisco C. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

WEFFORT, Francisco C. “As escritas de Deus e as profanas: notas para uma história das idéias no Brasil”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS/Bauru: EDUSC, vol.20, nº 57, 2005, p.5-25.

ZIZEK, Slavoj. “O novo eixo da luta de classes”. *Caderno Mais. Folha de São Paulo*. São Paulo, domingo, 05 de setembro de 2004.