



TEXTO PARA DISCUSSÃO

ISSN 0103-9466

407

**Immanuel Wallerstein e a crítica à modernidade:
impensar as ciências sociais**

Eduardo Barros Mariutti

Março 2021



ie Instituto de
economia

Immanuel Wallerstein e a crítica à modernidade: impensar as ciências sociais

Eduardo Barros Mariutti *

Resumo

Este breve ensaio foi escrito como um desdobramento das homenagens à Immanuel Wallerstein apresentadas no *XIII Colóquio Brasileiro em Economia Política dos Sistemas-Mundo*, realizado em Florianópolis nos dias 25 e 26 de novembro de 2019, alguns meses depois do seu falecimento. Neste texto optei por explicitar os pontos centrais da crítica demolidora de Wallerstein à modernidade e aos seus avatares.

Palavras-chave: Immanuel Wallerstein, 1930-2019, Modernidade, Teoria dos sistema-mundo.

Abstract

Immanuel Wallerstein and the critique of modernity: unthinking the social sciences

This brief essay was written as an unfolding of the tributes to Immanuel Wallerstein presented at the XIII Brazilian Colloquium on Political Economy of World-Systems, held in Florianopolis on November 25 and 26, 2019, a few months after his death. In this text, I have chosen to make explicit the central points of Wallerstein's demolishing critique of modernity and its avatars.

Keywords: Immanuel Wallerstein, 1930-2019, Modernity, World-system theory.

Código JEL: P10.

A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno. O uso do pretérito é importante aqui, uma vez que se trata de um sentimento retrospectivo, de uma leitura de nossa história. Não estamos entrando em uma nova era; não continuamos a fuga tresloucada dos pós-pós-pós-modernistas; não nos agarramos mais à vanguarda da vanguarda; não tentamos ser ainda mais espertos, ainda mais críticos, aprofundar ainda mais a era da desconfiança. Não, percebemos que nunca entramos na era moderna (Bruno Latour).

Introdução

Este breve ensaio foi escrito como um desdobramento das homenagens à Immanuel Wallerstein apresentadas no *XIII Colóquio Brasileiro em Economia Política dos Sistemas-Mundo*, realizado em Florianópolis nos dias 25 e 26 de novembro de 2019, alguns meses depois do seu falecimento. Neste texto optei por explicitar os pontos centrais da crítica demolidora de Wallerstein à modernidade e aos seus avatares. Este é o tema que articula as diversas dimensões de sua obra e, simultaneamente, garante a sua especificidade. Trata-se efetivamente de um ensaio, com poucas notas de rodapé e sem citações diretas, onde se privilegia a fluidez do discurso que é composto por seções com relativa autonomia e que, portanto, podem ser lidas em qualquer ordem, embora a sequência proposta seja a mais indicada. Tudo o que foi dito aqui pode ser localizado nos 4 volumes de *The Modern World-System* e, principalmente, nos livros e textos onde ele apresenta de forma mais sistemática a sua visão sobre o mito do progresso e as falácias da modernização, como é o caso de

* Professor Associado do Instituto de Economia da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação *San Tiago Dantas*. Membro da Rede de Pesquisa em Autonomia Estratégica, Tecnologia e Defesa (PAET&D). E-mail: mariutti@unicamp.br.

Historical Capitalism & Capitalist Civilization, Utopistics, European Universalism, Geopolitics and Geoculture, The End of The World as we Know it e After Liberalism (um livro magistral).

*

Immanuel Wallerstein nunca se escondeu no hermetismo. Sempre explicitou suas fontes, suas inquietações e, fundamentalmente, a sua visão política. A dificuldade em penetrar em seu pensamento decorre da própria amplitude e ambição do seu projeto intelectual, mas não por conta de raciocínios propositalmente embaralhados e opacos, verdadeiros labirintos, como, por exemplo, é o caso de pensadores também geniais como Braudel, Foucault, Deleuze e vários outros. Wallerstein não esconde os fundamentos do seu raciocínio e, principalmente, tenta expor com clareza e contundência as suas ideias mais polêmicas, sem tentar ocultá-las com palavras ambíguas e esotéricas. Outro traço saliente é a ousadia: nunca teve medo de remar contra a corrente e romper com os mais arraigados dogmas acadêmicos. Qualquer um pode fazer carreira na Universidade criticando o capitalismo, desde que não se questione a falácia que fundamenta a esmagadora maioria das “rebeldias” intelectuais: a despeito de suas mazelas, o capitalismo “desenvolve as forças produtivas” e, por conta disto, representa um avanço com relação às formas “pré-capitalistas” de organização social. Desde o início de sua carreira Wallerstein teve coragem – e competência – para desafiar essa farsa. O mito do progresso é a principal barreira para se entender a verdadeira face do capitalismo histórico. O segredo de seu aparente dinamismo *não* reside na tecnologia ou na indústria, mas na predação sistemática das reservas energéticas planetárias e na degradação ambiental que caminham a par com a exploração *absoluta* das energias laborais e criativas do homem. Logo, não se deve entender o capitalismo como o portador do progresso ou da civilização. Pelo contrário. Ele possui um ímpeto intrinsecamente expansionista, em um duplo sentido. O mais evidente fica explícito na sua rápida e vigorosa capacidade de se alastrar geograficamente por todo o globo terrestre. Mas o segundo sentido é mais importante e, na realidade, fundamenta e direciona o primeiro: a *acumulação* capitalista está fadada a *colonizar* e ajustar à sua lógica *todas* as dimensões da vida social, inclusive as relações familiares e afetivas. É nesta acepção peculiar que o capitalismo se impõe progressiva e contraditoriamente como uma *forma universal* que dissolve e se alimenta das relações sociais estranhas a ele, destruindo qualquer forma de existência que, de fato, resista ao seu assédio. A “civilização capitalista” deve ser entendida como uma devoradora de mundos alternativos, cuja marca decisiva reside no seu impulso em desatrelar violentamente o trabalho dos meios de produção nas formas sociais com que ele se depara para, na sequência, poder incorporá-los ao seu metabolismo. Isto é, a acumulação incessante de capitais exige a mercadorização de todas as dimensões da vida social. Por conta disto, devemos entender a obra de Wallerstein como uma crítica radical à modernidade e a todas as formas de misticismo que ocultam os privilégios sociais que estão na base desta ordem social.

A economia-mundo como um sistema intrinsecamente predatório

Qualquer tentativa de enxergar as dimensões da realidade social que a cosmovisão moderna oculta precisa reconstituir as cisões por ela produzidas, *impensar* as suas dicotomias e explicitar as suas racionalizações justificadoras, as quais tem como uma das principais fontes a ilusória separação iluminista entre a “cultura” dos selvagens e a “ciência” dos modernos. *Toda* sociedade produz mistificações e tende ao etnocentrismo. Afinal de contas, é sempre tentador analisar os outros pelas métricas que consideramos as mais adequadas e iluminadoras. Reconhecer este aspecto é um primeiro passo, embora não suficiente. Este limite ficou particularmente claro para Wallerstein durante as

investigações que culminaram na publicação de *The Modern World-System I*. Neste livro, ao retomar sob novas bases o *motto* básico de Max Weber, ele apresenta uma ideia audaciosa. O que há de universal no Ocidente? Nada. O seu pretensão universalismo nasce de um complexo processo *intercivilizacional* – aqui ele se aproxima cautelosamente (mas não exclusivamente) de Braudel – que, entre 1450 e 1640 na região em que hoje chamamos de Europa, segregou os elementos que tornaram possível a criação de uma economia-mundo centrada na acumulação incessante de capitais e, portanto, intrinsecamente expansionista.

O passo decisivo, contudo, foi dado nos séculos XVIII e XIX, quando se sedimentou nas suas zonas centrais um sistema de produção fabril que, dentre outras implicações, alterou radicalmente a capacidade militar das grandes potências e, sobretudo, garantiu ao processo de acumulação da economia-mundo *capitalista* a habilidade de *predar* novas fontes energéticas: o carvão mineral, o petróleo e, no século XX a energia nuclear em meio a uma segmentação entre centro, semiperiferia e periferia. As assimetrias fundamentais desta economia-mundo são veladas, contudo, pelo fato de sua integração se *expressar* por trocas monetárias que mediam fenômenos de ordens completamente distintas, mas que são equiparadas do ponto de vista dos valores de troca e da riqueza monetária como a métrica básica da produção. Quem crê explicitamente no mercado como alocador eficaz de recursos já se contenta com este nível de mistificação: os mercados autorregulados são vistos como a *principal* inovação institucional da humanidade e a fonte de sua aparente prosperidade. Contra esta imagem surge um conjunto de pseudocríticos que, a despeito de sua verbosidade, na prática, aceitam o terreno da discussão proposto por seus supostos antagonistas. Ao invés de destacarem o caráter fundamentalmente predatório do capitalismo e seu falso universalismo, ficam insistindo na ideia de que o mercado precisa ser regulado por algum princípio que garanta a simetria das trocas. Isto prende o debate à disputa infundável sobre o *critério* que deve lastrear os intercâmbios: o trabalho humano, energia (Eugene Odum) etc., uma discussão que nunca avança muito, pois fica presa à superfície dos fenômenos e não questiona os fundamentos dos privilégios sociais. O capital *não anda* sob seus próprios pés e não pode ser reformado ou controlado. É um sistema baseado na *exploração absoluta* de energias que ele não cria e não poderia criar. Deste ponto de vista podemos superar de fato a *mentalidade de mercado* gestada pela sociedade que se autoproclama moderna e, deste modo, tentar divisar perspectivas realmente emancipadoras.

A fusão entre o Estado e o Mercado

Um dos aspectos decisivos da visão de Immanuel Wallerstein é o ataque frontal à equivocada percepção que o capitalismo é marcado por uma *oposição* entre o mercado e o Estado. Pelo contrário. Um ponto de entrada privilegiado para se entender a simbiose entre estas duas entidades é a observação atenta de como operavam os mercados (sempre no plural) *antes* do longo século XVI (1450-1640). O intercâmbio de produtos essenciais – alimentos, remédios etc. – geralmente ficava confinado a comunidades homogêneas que, por meio de um conjunto de normas e constrangimentos, configurava uma *economia moral* hostil a qualquer princípio ordenador impessoal sinalizado por preços, tal como se apresenta o mercado capitalista. Somente os excedentes podiam circular por zonas mais amplas, mas que, mesmo assim, eram geralmente envolvidas por alguma forma de identidade civilizacional, que operava como uma espécie de regulador normativo. As trocas envolviam esferas de intercâmbio diferentes que não se comunicavam de forma direta e operavam por princípios distintos. O mercado que temos defronte de nós envolve não apenas uma zona muito

mais vasta – praticamente mundial –, como também é baseado na crescente *articulação* de dimensões da vida social que antes eram separadas. Um fenômeno como este não ocorre de forma “natural”, pois depende da criação de uma moeda fiduciária (na verdade, um sistema de moedas “nacionais” também em constante rivalidade) e de um quadro legal compulsório capaz de consolidar os direitos de propriedade, garantir o cumprimento dos acordos estabelecidos entre estranhos operando muitas vezes a longa distância e balizando trocas intertemporais. Isto, no capitalismo, foi gestado pela consolidação do sistema interestatal moderno que, precisamente por configurar um sistema de Estados rivais, estimulou a expansão contínua das relações mercantis no interior de suas fronteiras e pelo mundo. Além disto, a segmentação da arena política em estados jurisdicionais criou salvaguardas aos mais ricos, protegendo-os das classes perigosas e, ao mesmo tempo, ao possibilitar a distribuição de sua riqueza pelo mundo, reduziu o potencial de confisco por parte do poder estatal (algo que não ocorre em um império-mundo). O capitalismo é, portanto, marcado por uma constante *tensão* entre o poder político e o dinheiro, *mas não por um antagonismo*. Os mercados jamais poderiam ter se desenvolvido como se desenvolveram sem o Estado moderno, bem como a máquina pública jamais teria atingido o volume, a complexidade e invadido tantas dimensões da vida social sem o fomento ao “mercado” como fonte primária de recursos fiscais e, portanto, de seu poder.

Outro aspecto que evidencia esta sinistra simbiose é, precisamente, a crescente percepção generalizada de que o Estado não consegue mais funcionar como deveria. Isto é, a sua capacidade de individualizar benefícios e socializar os riscos e as externalidades negativas da acumulação de capital está em crise. As políticas públicas de proteção social são consideradas excessivamente caras e contraproducentes, especialmente quando se leva em conta a intensificação das migrações internacionais. O fato curioso é que a expansão do sistema prisional e a implementação de sistemas de vigilância extremamente invasivos sobre o cidadão são as únicas políticas públicas que não estão sendo frontalmente criticadas. Mas, como se sabe, a simples repressão às classes perigosas não é uma forma eficaz de garantir a “segurança” indispensável à preservação dos direitos de propriedade. A expansão dos serviços de segurança privados deve ser entendida tanto como um *sintoma* da crise do Estado (além de configurar um indesejado custo direto para os plutocratas que não ofertam esse serviço) como um mero paliativo.

O Estado tem se mostrado também incapaz de subsidiar com eficácia os lucros mediante a construção da infraestrutura que não desperta interesse privado, mas que é essencial à operação do capital. Por fim, o problema mais grave de todos: a crise ambiental. As empresas *nunca* pagam pelo montante total de pilhagem energética e de poluição que geram. Isto produz uma externalidade negativa que é socializada e, inclusive, engendra uma exploração intergeracional. Cobrir este custo – que envolve despoluir o ambiente e renovar os recursos ambientais (replanteio, recuperação de nascentes, etc.) – simplesmente inviabilizaria a acumulação capitalista, fato que revela duas características interligadas: i) o capital não é, nem nunca foi autônomo, pois boa parte de sua rentabilidade repousa na predação de estoques energéticos que ele não criou e não é capaz de repor; ii) se as empresas tivessem que, de fato, reparar o montante total da degradação ambiental que criam ao produzirem mercadorias, não gerariam lucro. Logo, a incapacidade de garantir o bem-estar da população, garantir o acesso a recursos naturais e subsidiar o “setor privado” por parte do Estado evidencia a crise geral do sistema-mundo moderno tal qual ele tem operado nos últimos 500 anos.

Cristianismo e as modernidades: a formação da geocultura do sistema-mundo moderno

O fato da interpretação do presente e do passado ter como horizonte a expectativa do futuro é uma das características peculiares da modernidade. Neste quadro mental é o *futuro* que se diferencia do passado e, portanto, lhe dá sentido. Trata-se de uma inversão do que supostamente ocorre nas sociedades pré-modernas, onde o elemento preponderante na formação das expectativas envolve a percepção do passado que é transmitida de geração a geração. Como esta transmissão ocorre por mudanças extremamente lentas é praticamente impossível separar a experiência adquirida até então da expectativa. A falta de um hiato pronunciado entre a experiência e a expectativa impede qualquer sensação de aceleração ou de grandes rupturas, gerando a (falsa) imagem de sociedades congeladas no tempo. Já entre os modernos a percepção é diferente. O distanciamento crescente entre o espaço de experiência – a desvalorização do passado – e o horizonte de expectativa gera uma obsessão pelo novo e uma sensação de aceleração do tempo. Não por acaso, estes são precisamente as características centrais atribuídas à modernidade.

Neste sentido o mundo moderno – calcado em uma presumida imanência– colide frontalmente com a concepção medieval cristã que, contudo, lhe transmitiu alguns elementos significativos.¹ Embora também tivesse o futuro como referência – o final dos tempos – a civilização cristã era *transcendental*, o que punha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa. Por estarem voltadas para o além, todas as expectativas que ultrapassavam a experiência vivida e o quadro de possibilidades não se referiam a realidade terrena, mas ao mundo *post-mortem*. Isto impedia a exacerbação da tensão entre a experiência e a expectativa a ponto de impedir a sua separação. Precisamente por isso as profecias eram recorrentes. Sempre que uma profecia não se realizava, outra surgia em seu lugar. O não cumprimento aumentava a expectativa de que, da próxima vez, a longa espera pelo fim acabaria. O fracasso indicava que o apocalipse e, depois dele, o paraíso, estava ainda mais próximo do que antes.² O ponto é que a oposição entre a expectativa cristã e a experiência terrena preservava a relação entre ambas, onde uma não tinha como refutar a outra. Como a realidade era julgada pelo mundo do devir, no além, as expectativas não podiam ser dissolvidas por nenhuma experiência contrária e, portanto, os “movimentos antisistêmicos” na cristandade tomavam a forma de milenarismos e heresias que visavam reconstituir a pureza da doutrina cristã (que, evidentemente, era concebida de formas diferentes por cada um dos grupos insubordinados).

A modernidade, a crer em seu valor facial, rompe com essa visão transcendental. Com isso, ao contrário de um telos claramente definido, o futuro se abre, mas, ao mesmo tempo, a noção de sentido é preservada: o futuro aponta para o contínuo aperfeiçoamento do homem na terra mediante uma transformação ativa do mundo. A persistência de “sociedades frias” reforçou esta percepção de progresso. A contemporaneidade do não-contemporâneo (o cosmopolita europeu frente os bárbaros, o esclarecido contra os supersticiosos, a elite educada e refinada frente à turba, etc.) passa a ser vista

(1) Gianni Vattimo (*A Sociedade Transparente*) apresenta esta mesma ideia de forma mais precisa ao frisar que, como insistiu com veemência Max Weber, o capitalismo *não* nasce mediante um abandono da tradição cristã, mas como a sua aplicação transformada e ampliada.

(2) É notável a semelhança entre esta postura e quem fica esperando pela revolução comunista redentora. Os fracassos – 1789, 1848, 1917 – e as traições de classe aumentam a fé de que a revolução está na ordem do dia. Na próxima, não seremos traídos e atingiremos o paraíso na terra. Os tragicômicos desenvolvimentistas brasileiros também apresentam este traço. Os planos econômicos sempre fracassam, mas a esperança é inabalável: o próximo irá funcionar. A coisa fica ainda mais irônica quando se atenta para o fato de que o único plano que atingiu os seus objetivos – o plano Real – é violentamente atacado por praticamente toda a exótica fauna desenvolvimentista.

como uma das principais evidências da necessidade de acelerar a passagem da barbárie para a civilização, da qual o Ocidente tenta se impor como o ponto de referência universal. Mas esta percepção embaralhou dois tipos muito distintos de modernidade que, pacientemente, Wallerstein cuidou de distinguir: a modernidade como tecnologia, progresso técnico ou desenvolvimento das forças produtivas e a modernidade como libertação da opressão. A primeira visão é material em sua forma: ferrovias, automóveis, aviões, etc. e, deste modo, visível a olho nu. Moderno é sempre o mais avançado em termos técnicos (um termo que nunca é definido com rigor). Porém, ao mesmo tempo, a modernidade é fugaz: o que é moderno hoje será ultrapassado amanhã. No segundo caso ser moderno é lutar contra todas as formas de opressão, opor-se ao “obscurantismo” e lutar pelo triunfo da liberdade tendo como horizonte a consolidação de uma democracia social radical.³

Os defensores da modernidade tecnológica raramente têm interesse direto na modernidade entendida como libertação. Mesmo quando levam este aspecto do problema em consideração, o fazem atrelando a libertação ao desenvolvimento das forças produtivas ou à engenhosidade humana entendida em termos tecnológicos. O fato é que é possível – e muito frequente – ser moderno no primeiro sentido e repudiar a modernidade como libertação dos oprimidos. As perspectivas economicistas ressaltam que o escravismo era anacrônico e marcado pela baixa produtividade. Uma tolice. Boa parte dos sistemas escravistas eram eficazes (os engenhos nas colônias tinham um maquinário mais sofisticado do que as manufaturas e boa parte das fábricas na Europa). Além disso, quando valia a pena em termos “econômicos” os escravocratas substituíam tarefas realizadas por cativos por máquinas. Mas eles nunca libertavam os escravos substituídos pela mecanização. Preferiam utilizá-los como serviços domésticos, vendê-los ou dar autonomia para que trabalhassem como pudessem em troca de parte dos seus rendimentos. Hoje em dias profissionais *high tech* em países como o nosso Brasil se cercam de serviços mal remunerados, forçados a utilizar equipamentos precários (não faz sentido investir em eletrodomésticos caros e eficazes, produtos de limpeza menos tóxicos se não é você que vai utilizá-los) e sem direitos.

O grande problema é que, por conta do temor que a modernidade enquanto emancipação despertou nos adeptos da modernidade tecnológica, a grande revolução francesa inicialmente explicitou a diferença entre as duas modernidades para, na sequência, voltar a misturar ambas sob o primado da modernização tecnológica. Isto gerou uma grande confusão que só começou a ficar clara depois de outra revolução, o levante mundial de 1968. A primeira data, como veremos logo na próxima seção, consolida a geocultura do sistema-mundo moderno. A segunda marca o início de sua provável derrocada final. O termo “grande” – de minha lavra – exige alguma explicação. Wallerstein, em linha com a bibliografia de ponta na década de 1970 (que guardava uma distância segura da vulgata marxista) a entende como uma onda gigantesca, que envolve não só a França, mas a negligenciada revolução americana e o Haiti.⁴ Um evento *na escala do sistema-mundo* que catalisou

(3) Há uma tensão fundamental nesta forma de modernidade. O processo de libertação é fundamentalmente *individual* ou, pelo contrário, deve ser engendrado por uma *força coletiva* que transcende o indivíduo (a classe, a nação, a humanidade enquanto gênero, etc.)?

(4) Essa expressão pode gerar desentendimentos. Wallerstein *não* adere à “tese atlântica” proposta por Godechot e Palmer que é muito menos revisionista da interpretação social quanto parece à primeira vista. Para ambos, a onda revolucionária *foi democrático-burguesa* e, portanto, compatível com a ideia de uma revolução burguesa: o centro da luta envolvia a tensão entre as forças democráticas e a aristocracia defensora da velha ordem. O que causa celeuma é o fato de a tese atlântica *dissociar* a grande revolução francesa da revolução russa. Esta última é vista por eles como parte da “revolta contra o Ocidente” e, portanto, não como uma revolução proletária, isto é, como uma retomada do jacobinismo, mas agora com a “ciência da história” revelada por Marx para guiar o proletariado rumo à vitória final.

a sua transformação ideológica, onde a ideia de progresso busca – sem sucesso efetivo, evidentemente – dissolver um conjunto de dicotomias extremamente polarizadoras, tais como unidade e diversidade, ideal e real, universalismo e particularismo, raça e humanidade, global e nacional. O fato é que a expansão da economia-mundo *depois* da consolidação de sua geocultura criou uma forma de mistificação muito mais profunda que o fetiche da mercadoria: universalismo e “ocidentalização” se convertem em sinônimos e, em meio ao ocultamento do machismo e do racismo estrutural, passam a ser concebidos como a própria encarnação do progresso.

Revolução Francesa e a consolidação da Geocultura do sistema-mundo moderno.

Entre 1450 e 1789 a economia-mundo operou sem ter clara consciência da novidade radical da experiência em curso. Nesta data fatídica *todos* os elementos do sistema-mundo moderno estavam consolidados, *menos a sua geocultura de legitimação*. Mas para entender o seu papel é fundamental descartar a terrível metáfora de base e superestrutura criada por Marx e vulgarizada pelos seus seguidores mais pedestres. Compreender a geocultura nos termos propostos por Wallerstein exige uma mudança de visão: ela *não é superestrutural*. Ele qualifica geocultura como *underside* da geopolítica e dos demais processos da economia-mundo. Este termo já bagunça de saída a infeliz metáfora topológica marxiana. Por *underside* da economia-mundo moderna devemos entender tanto a parte inferior – submersa, *fora da linha imediata de visão* – como a “parte interna”, se a visualizarmos mentalmente como uma esfera, onde as formas de produção e as instituições sociais mais salientes constituiriam a superfície. Paulo Arantes em *O Novo Tempo do Mundo* compreendeu com muita precisão o sentido dado por Wallerstein ao termo. A geocultura não é um mero suplemento espiritual da economia-mundo, mas uma espécie de *fábrica de visões sobre o modo de funcionamento do sistema*, ou ainda, a forma como o sistema se torna consciente de si. Uma consciência limitada, que estipula até que ponto os movimentos antisistêmicos podem vislumbrar o horizonte das transformações propostas. Movimentos antisistêmicos são contra o sistema, *mas um produto do sistema*. As heresias e os milenarismos medievais ilustram muito bem isto. Atacavam o sistema feudal sem conseguir se emancipar totalmente dele. Neste sentido, marxistas ortodoxos e desenvolvimentistas seriam o equivalente no capitalismo dos hereges e dos líderes dos levantes milenaristas⁵ na Idade Média.

Uma geocultura é sempre a resultante dinâmica das tentativas de conciliar as contradições de um determinado sistema histórico. Isto é, de confiná-las à visão de mundo do sistema, o grau de consciência de si, que sempre é tensa e instável. O cristianismo é um exemplo privilegiado por Wallerstein. A civilização cristã medieval era dividida por duas tendências opostas. De um lado, um Deus realmente onipotente, que criou um determinismo tão ferrenho que as ações dos homens não importavam para a sua salvação. Logo, não havia como saber se você estava entre os eleitos ou entre os réprobos. Nenhuma ação sua poderia mudar seu destino final. De outro, o traíçoeiro livre-arbítrio. O futuro não está definido. Mas tudo joga contra você. As tentações da carne te afastam do caminho reto. Tentar entender os desígnios de Deus é incorrer no pecado do orgulho. Não fazer o mal pelo medo da punição divina pode resultar em sua condenação. Mas há um consolo: tudo depende de você – de escolher sempre o espírito frente a carne – e da graça de Deus, isto é, o desejo que todos se salvem. As duas orientações eram fontes de heresias e de movimentos antisistêmicos. A nobreza e o

(5) A maior parte dos líderes dos movimentos milenaristas – como, por exemplo o falso-beduíno – eram impostores ou vigaristas. A analogia é perfeita!

clero, ao *escolherem* o afastamento de Deus, poderiam ser rejeitadas em terra. Ou, alternativamente, as visões proféticas – um vislumbre da incontornável vontade divina – sinalizavam o iminente fim dos tempos, o que gerava levantes violentíssimos e praticamente impossíveis de serem controlados: era necessário exterminar todos os revoltosos. Não é difícil perceber que esta mesma questão está na raiz da capciosa polêmica entre sujeito e estrutura que divide o marxismo.

Há ainda outra tensão cristã prenhe de implicações para a organização social da Idade Média. Todos que comparam o cristianismo com o islamismo – a única religião que separa efetivamente esoterismo de exoterismo (algo que até o Professor Olavo sabe) – e com o hinduísmo, por exemplo, ressalta o seu caráter igualitário. Jesus supostamente liderou uma revolta popular contra o Império Romano que, por uma ironia da história, acabou por se constituir na visão de mundo – a geocultura – da Idade Média, uma sociedade profundamente estratificada, fato que gerava tensões gigantescas entre a doutrina e as práticas. Se somarmos isto à polêmica sobre o papel do homem na salvação aludida no parágrafo anterior, fica mais fácil de entender os levantes populares e, principalmente, o fato de ser praticamente impossível distinguir heresia de insurreição.⁶ Uma geocultura é uma tentativa sempre imperfeita de conciliar o inconciliável. Quando o sistema entra em crise a sua função legitimadora perde a proeminência e a própria cultura se converte no campo de batalha primordial da luta pela transformação da sociedade. Todos os sistemas sociais que entram na fase de crise terminal enfrentam o mesmo problema: a questão do novo e do futuro. Como ele será? De acordo com Wallerstein, é muito difícil saber pois designamos as nossas utopias em termos daquilo que conhecemos atualmente. Exageramos a *novidade* do que propomos. Somos sempre prisioneiros da realidade presente: construímos castelos no ar.

O grande problema da geocultura do sistema-mundo moderno é que ela é baseada em *uma teoria do progresso* ancorado na meritocracia e no protagonismo do indivíduo como o sujeito da história, algo bastante inusitado como mecanismo de legitimação de uma ordem polarizada e conflitiva. Embora alimentem a esperança, a defesa das virtudes da novidade erode sistematicamente as fontes de autoridade social. E a meritocracia tal como ela se manifesta no sistema-mundo moderno representa um falso universalismo, pois é intrinsecamente elitista, uma metamorfose da justificação aristocrática dos privilégios da Idade Média. É difícil e trabalhoso criar e manter a legitimidade nestes termos. A sede pelo novo nutre as esperanças, mas, ao mesmo tempo, ameaça sistematicamente os monopólios sociais que, portanto, precisam ser recriados de forma recorrente. Os grupos que ascendem socialmente em nome da meritocracia, uma vez que se consolidam, tentam cristalizar a sua posição superior reforçando ou erigindo novos monopólios sociais, convertendo-se deste modo em uma espécie de *aristocracia*. Uma vez no cume da sociedade, amparados em uma mutável hierarquia dos gostos e dos circuitos sociais fechados, passam a ridicularizar os *nouveaux riches* que os ameaçam. Estes, por sua vez, passam a criticar estes bloqueios e os próprios fundamentos da legitimidade social, sempre em nome da mudança, do novo e da concorrência. Esta crítica só persiste enquanto almejam uma posição social superior. Uma vez conquistada, novas barreiras são criadas. Logo, no limite, estes conflitos não passam de uma disputa entre *acumuladores* por vantagens políticas que criam segmentações em um mercado que é falsamente legitimado como “livre”.

(6) Rodney Hilton e Christopher Hill destacaram isto com muita clareza em suas intervenções no clássico debate sobre a transição do feudalismo ao capitalismo.

A Revolução Burguesa (sic.) que nunca existiu

A consolidação da geocultura da economia-mundo capitalista não deve ser confundida em hipótese alguma com uma revolução⁷ burguesa (sic.), uma expressão desastrada que ofusca a visão e gera confusões desnecessárias. Os marxistas a construíram para servir como um parâmetro para se pensar a revolução proletária. Esta fábula, a despeito de suas variações, possui um enredo básico. Lutando contra os privilégios de uma aristocracia perdulária e atrasada, surge das camadas populares uma classe de produtores que retirava o seu poder da expansão dos mercados e da mecanização da produção. Nesta visão, portanto, a burguesia encarna uma “missão histórica”: sua ascensão social – que estimula positivamente as “forças produtivas” – só poderia se consolidar definitivamente com a tomada do Estado, instituição capturada por uma nobreza atemorizada que lutava para sobreviver ao assédio da burguesia e dos levantes camponeses. Este processo de conquista do poder político e de destruição do estado feudal é que caracteriza a famigerada revolução burguesa (sic.). Com a destruição da nobreza os burgueses puderam concentrar os seus esforços na aceleração do processo de separação entre o trabalho e os meios de produção que, por sua vez, exige a sacralização dos direitos de propriedade. Deste modo surge um tipo novo de dominação, que é diretamente econômica e indiretamente política e, portanto, passa a repousar no progresso incessante das forças produtivas. É por conta disto que a revolução burguesa (sic.) é caracterizada como um avanço frente às formas pré-capitalistas de produção.

Essa narrativa é falsa e não tem fundamento na história. Este aspecto será tratado logo à frente. Antes é necessário discutir as duas tendências trágicas que decorrem desta visão. Muitos marxistas insistem que a consolidação da burguesia produz inevitavelmente o coveiro da sua ordem: o proletariado, uma classe entendida como *pura exterioridade*. Por não possuir nenhum privilégio, diferentemente da burguesia, esta é a única força social que só poderia ascender destruindo sistematicamente todos os regalias e particularismos. Logo, em assuntos revolucionários, somente o proletariado tem “lugar de fala” e, sobretudo, legitimidade para matar quem se colocar na frente da sua luta contra a opressão. Em suma: trata-se de uma via direta para o populismo totalitário. A segunda tendência de quem crê em uma revolução burguesa (sic.) envolve tentar separar o setor produtivo da burguesia das facções parasitárias como parte do projeto emancipador. Essa fração “dinâmica” seria a aliada natural das camadas populares em um projeto igualitário de desenvolvimento sustentável planejado centralmente pelo Estado. O resultado prático deste movimento não se mostrou muito animador: a sustentabilidade é fictícia – a pressão sobre a natureza *aumenta* com o “desenvolvimento” – e a desigualdade diminui apenas na margem, sem romper com a etinização da força de trabalho e o sexismo estrutural.

Boa parte da confusão deriva do fato das categorias que informam a discussão serem polissêmicas e variáveis tanto no tempo quanto no espaço, mas são utilizadas como se fossem fixas e claramente definíveis. A própria definição de burguesia é bastante ambivalente. O seu primeiro sentido – *burgensis* em latim (1007) e *burgeis* na França de 1100 – foi habitante do *bourg*, isto é, do que chamamos hoje de cidade. O “burguês” estava livre das obrigações pessoais que amarravam a nobreza leiga e eclesiástica, mas não eram necessariamente livres enquanto pessoas. Logo, ele não

(7) A bizarra ideia de missão histórica logo se transmutou em traição de classe. E, para quem tem paciência para acompanhar esse tipo de bibliografia, não fica difícil notar que a traição da burguesia é a regra. Todo “burguês”, quando tem a oportunidade, se converte em rentista e passa a adotar um estilo de vida mais próximo da aristocracia do que do mítico tipo ideal da burguesia.

era nem um camponês e nem um servo. E também *não era um nobre*.⁸ O problema é que o termo continua genérico demais. Um artesão é tão burguês quanto um habitante da cidade que vive de pequenos serviços remunerados? Um guerreiro que vive na cidade para defendê-la é tão burguês quanto um comerciante? A única certeza que se pode ter é que as cidades engendraram uma forma de autoridade e de funcionamento distinta do feudo e das unidades eclesiástica e que, cada cidade formava as suas próprias leis.⁹ Essa posição definida pela negatividade encorajou os ingleses a usarem o termo *middle classes* (quase sempre no plural) para designar este grupo. Com a comutação das prestações feudais em trabalho por pagamentos em dinheiro a confusão aumentou. Antes era até comum perceber o burguês pelo fato de operar predominantemente mediante trocas monetárias. Quando as famílias camponesas produzem para os mercados locais para honrar seus compromissos com o seu senhor isto não funciona mais como elemento de diferenciação.

Na alta Idade Média, por exemplo, a visão de mundo e os papéis sociais da nobreza – leiga ou eclesiástica – não podiam ser confundidos com o dos habitantes dos burgos. Mas a partir do século XVI isso deixa de ser verdade. Boa parte da nobreza passou a desempenhar funções similares às dos burgueses, especialmente no que diz respeito à uma maior prudência e eficácia na gestão das posses e no trato pessoal. E todo burguês bem-sucedido – grandes mercadores ou membros do patriciado urbano – lutava para entrar para a fidalguia comprando títulos que, depois, se tornaram hereditários. Este amálgama era duramente criticado pelos aristocratas, aquelas figuras que ainda se guiavam pelos valores nobiliárquicos do amorismo e da lealdade pessoal, que insistiam em viver nos castelos e denunciavam o Rei como um usurpador. Não seguiam as regras de etiqueta. Resistiam a administrar racionalmente o seu patrimônio e jamais se misturavam com os plebeus (uma burguesa rica com título comprado não passava de uma plebeia aos olhos dos aristocratas). Deste ponto de vista há uma clara oposição entre a aristocracia tradicional e a nobreza palaciana, que era composta por nobres que se ajoelharam ao rei e burgueses togados, grupos sociais que, depois de 3 ou 4 gerações, se tornaram indiferenciáveis (Alexis de Tocqueville sempre insistiu com veemência neste ponto).

A aristocracia tradicional criticava ferozmente a vida cortesã, entendida como uma traição aos valores da fidalguia.¹⁰ Reivindicava a regeneração da servidão pois, em seu julgamento, foi o fim dessa instituição que criou a horda de miseráveis urbanos, piorou as condições de vida dos plebeus e fortaleceu um sistema de propriedades que encorajava um espírito aquisitivo incompatível com os valores da tradição. Por conta do seu ódio visceral ao monarca, quem crê que o Estado Absoluto era neutro – um árbitro entre a nobreza e a burguesia – identifica na aristocracia tradicional o grupo que deflagrou a insurreição feudal: uma tentativa desesperada de tomar o poder estatal, frustrada pela contrarrevolução defensiva posta em marcha pela burguesia, que conquista o poder político, elimina

(8) Cf. “The Bourgeois(ie) as Concept and Reality” in: *The Essential Wallerstein* Nova York: New Press, 2000. p. 324.

(9) Esta percepção, sem dúvida, esteve na base do liberalismo clássico centrado no *Laissez Faire*. Mas a visão é anacrônica. As cidades livres neste sentido foram destruídas pelos príncipes do Renascimento. Cf. TREVOR-ROPER, Hugh. *The crisis of the seventeenth century: religion, the reformation and social change*. Indianapolis: The Liberty Fund, 1967 p. 54

(10) É importante frisar bem este aspecto da questão. Um aristocrata tinha apreço pelo exercício privado da violência, padrões de lealdade pessoal cristalizados em um código moral, uma cultura diletante e uma despreocupação amorista com relação à etiqueta e à gestão do patrimônio. A nobreza palaciana, por sua vez, tentava combinar a gestão prudente e eficaz de seu patrimônio (mesmo que terceirizando a função a um administrador (uma ocupação disputada pelo “burguês”)) com a presença ativa na vida cortesã, onde lutava para passar uma imagem de polidez e profissionalismo, mediada pela etiqueta e pela abdicação das funções guerreiras.

as ameaças e, depois, já em segurança, retorna às suas atividades de exploração diretamente econômica e indiretamente política. Quem, por outro lado, enxerga o Estado absoluto como um Estado da nobreza minimiza a cisão profunda entre a aristocracia e a nobreza cortesã, ao mesmo tempo em que exagera na distinção dos papéis sociais da nobreza e da burguesia. Neste caso o absolutismo seria a forma final do Estado feudal que só poderia ser superado por uma revolução burguesa (sic.).

Logo, é enganador ficar insistindo em revoluções burguesas (sic.) ou em qualquer outro tipo estreito de “interpretação de classe”. A aristocracia feudal se opunha a todos os grupos sociais em disputa pelo poder. Representavam um grupo que hoje se rotula como *reacionário*, uma figura muito diferente do conservador moderno que, como ficou claro depois da consolidação da geocultura do sistema-mundo moderno, aceita as mudanças que são percebidas como inevitáveis e tenta acomodá-las no que resta da tradição. A nobreza palaciana (de sangue ou de toga) eram os potenciais aliados do Rei. O orçamento e as políticas “mercantilistas” do Estado geravam boa parte da demanda que estimulava a “burguesia” (equipamentos militares para abastecer um volumoso exército permanente, um corpo burocrático bem pago e perdulário, centros políticos que precisavam ser abastecidos, credores etc.). O sistema de venda de cargos deixava a porta aberta para os burgueses mais ricos comprarem prestígio e se amalgamarem à uma nobreza que já se descolou do amadorismo e de suas práticas tradicionais. Isto sem falar que boa parte da receita obtida pelo Estado envolvia pagamentos ao funcionalismo público, cujos quadros derivavam precisamente da simbiose entre a “nobreza” e a “burguesia”. Com muito dinheiro e conexões políticas esta classe híbrida conseguiu dominar as finanças e controlar os canais de distribuição tornando-se capaz, portanto, de controlar a produção, subordinando deste modo os pequenos e médios produtores. É a classe do *anti-mercado*.

A démarche da geocultura do sistema-mundo moderno

A aceitação de que as sociedades de fato *mudam* é a grande peculiaridade do conservadorismo moderno, isto é, aquele que surge da reação à Revolução Francesa. Como autores de diversas orientações ideológicas já ressaltaram,¹¹ é a partir de 1789 que o conservadorismo *como ideologia* se emancipa do pensamento reacionário¹² e, por conta disto, tornou-se capaz de assumir uma postura mais pragmática. Quando ficou claro que um retorno à velha ordem era impossível e que algumas mudanças pareciam inevitáveis, a tática básica da maior parte dos conservadores mudou. O primeiro passo envolve distinguir as mudanças *evitáveis* das inevitáveis. No primeiro caso o procedimento a ser adotado é o mesmo dos reacionários: intransigência e repressão violenta contra os perturbadores da ordem ameaçada. Quanto ao segundo caso, o máximo que se pode fazer é reduzir o ritmo das transformações. Mudanças lentas possibilitam a acomodação e, até mesmo, a regeneração das instituições abaladas pelas transformações. Deste ponto de vista tanto os reacionários quanto os revolucionários são os principais adversários dos conservadores. Os primeiros porque não aceitam a acomodação e se orientam pela ilusão de um passado glorioso que, uma vez instaurado, estabilizaria

(11) Cf. João Pereira COUTINHO *As Ideias Conservadoras explicadas a revolucionários e a reacionários* São Paulo: 2013 p. 9-12; Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-System IV* Berkeley: Univ. of California Press, 2011, p. 11.

(12) Este procedimento sempre foi vedado ao pensamento reacionário que, como se sabe, se arvora no princípio de que é possível deter a roda da história e, até mesmo, frente à desordem e ao caos da degradação social produzida por qualquer revolução, fazê-la regredir ao *status quo ante*.

definitivamente a vida social. Os revolucionários têm a mesma visão, só que invertida: lutam em nome de um futuro redentor cujas sementes já estão no presente e, desse modo, basta ao comitê revolucionário acelerar a sua gestação e purgar quem se opuser ao fim da “pré-história” da humanidade. O argumento é bastante plausível. Mas só faz sentido ser conservador para quem tem algo a perder.

Administrar o ritmo da mudança acabou por se tornar o ponto de contato entre as três ideologias básicas da modernidade: o conservadorismo, o liberalismo e o radicalismo (seja este marxista ou anarquista). Este desenho produziu pelo menos duas grandes consequências. A primeira é a tentativa incessante de simplificar o campo político, reduzindo tudo a uma polaridade: eles contra nós. Um liberal acha que está muito além dos conservadores e, simultaneamente, crê que os radicais são irresponsáveis e, precisamente por conta disto, dão munição para os conservadores. Todo revolucionário acredita piamente que um liberal não passa de um conservador cínico. Os conservadores modernos, por sua vez, acreditam se guiar fundamentalmente pela *prudência*, isto é, pela convicção de que a razão e a inventividade humana são inerentemente limitadas. Este ponto de vista os inclina a classificar os liberais e radicais no mesmo campo, representando gradações diferentes do voluntarismo e da *hybris* humana. Disto decorre a segunda grande consequência. No fundo, como a percepção comum é a *normalidade da mudança*, o campo da política se define pela possibilidade de alianças pragmáticas e volúveis entre as três ideologias (geralmente uma coalizão de duas contra uma) que, na prática, situou o liberalismo *reformista*¹³ no centro do espectro político e, no longo prazo, permitiu aos liberais ditarem o ritmo das transformações.¹⁴

Se 1789 inaugurou as tensões básicas da era moderna, a revolução de 1848 foi um ponto igualmente importante, na medida em que consolidou definitivamente a geocultura da economia-mundo capitalista, consagrando o liberalismo como a ideologia preponderante, embora sempre pressionada por insurreições da ala radical e restaurações capitaneadas pelos conservadores. Diversas foram as lições de 1848. Para a elite ficou claro que a principal ameaça aos seus privilégios vinha dos trabalhadores industriais e, principalmente, que a simples repressão não traria resultados satisfatórios. Isto os inclinou a ceder. A prudência dos conservadores os levou a aceitar o reformismo social. Já os trabalhadores perceberam que eles precisavam olhar para o longo prazo, amadurecendo as suas formas de organização. Isto acabou selando um pacto *aristocrático*. A esmagadora maioria dos liberais do XIX temia a massa e advogava um sufrágio restrito. Um governo das elites, mas baseado principalmente no nível educacional (que, evidentemente pressupunha uma renda elevada e o ingresso em círculos sociais relativamente restritos). A aristocracia operária em constituição foi rapidamente cooptada por este acordo decidido por cima das linhas de cisão e, deste modo, viabilizou um

(13) A vertendo hoje chamada de *neoliberal* só passou a preponderar entre os liberais depois de 1968, quando os *new liberals* começam a ceder terreno.

(14) Essa passagem é bastante ilustrativa: “*Liberalism has two strengts. It reflected the fundamental trend of the system – endless expansion, continuous adaptation of form but permanent reproduction of substance, along with the prospect of universal participation in the good society, however unequal it still was. This strength is well known, but a second strength is less frequently acknowledged. Indeed, it is often denied. Liberalism is the only ideology that permits the long-term reinforcement of the state structures, the strategic underpinning of a functioning capitalist world-economy. Conservatism and socialism appeal beyond the state to a ‘society’ which finds its expression in other institutions. Liberalism, precisely because it is individualistic and contractual, finds the ultimate resolution of conflicts in state decisions, the state alone being presumed to have no ‘interests’ of its own but to be the vector of the majority compromise and consensus.*” Immanuel WALLERSTEIN “Introduction: The Lessons of the 1980’s” in *Geopolitics and Geoculture* op. cit., p. 9-10.

liberalismo reformista que só tolerava uma concepção formal de democracia e, na prática, aceitava tacitamente o sexismo e a etnização da força de trabalho.

A periferia não europeia ficou de fora do acordo. Na passagem do século XIX a o XX a principal ameaça começou a emanar das “classes perigosas” do mundo não europeu. A Primeira Guerra Mundial – que inaugura a era da catástrofe – abalou radicalmente o duvidoso projeto civilizacional europeu e mudou os termos do problema. Se a estabilização da Revolução Francesa pôde ficar a cabo da ordem britânica, uma ordem branca e proprietária, o mesmo não se poderia dizer do mundo abalado pela Grande Guerra e seus desdobramentos: os povos do mundo todo tinham de ser formalmente incluídos no grande projeto do reformismo racional. O fim do conflito alçou ao primeiro plano dois profetas: Woodrow Wilson e Lenin. Ambos propuseram duas versões de um projeto de engenharia social racionalmente planejado e uma visão secular de futuro que sempre foi, no limite, escatológica. O fim da história estava ao alcance do homem: bastava triunfar sobre o bloco rival. A conturbada década de 1930 abriu caminho para a segunda rodada de destruição que, precisamente por conta do alto poder de destruição gestado na era da catástrofe permitiu o desabrochar de uma nova rodada da ilusão do desenvolvimento: a falsa oposição entre os campeões da *revolução liberal* (Walter Lippmann) e da Revolução Socialista (entendida sobretudo como desenvolvimento das forças produtivas e mitigação dos direitos de propriedade) *intensificou e acelerou a difusão do capitalismo*. O paradoxo é que a possibilidade objetiva da destruição do mundo pela rivalidade nuclear associada à uma visão escatológica conferia sentido às ações mais insanas. Leninistas e americanistas operavam de forma análoga à guerra fratricida entre os adeptos da reforma e os da contrarreforma, querendo salvar um mundo que eles estavam ajudando a destruir. A diferença é que a falsa disputa entre a URSS e os EUA intensificou a dissolução dos espaços autárquicos e acelerou a acumulação do capital, especialmente ao acelerar, pela rivalidade *militar*, o progresso técnico nas zonas passíveis ao emprego bélico.

Frente a isto 1968 representou o primeiro grande abalo às estruturas de legitimação do capitalismo e, especialmente, de sua geocultura. A caixa de pandora foi aberta. A despeito da ampla heterogeneidade das forças e orientações em luta, a revolução de 1968 sinalizou uma rejeição radical à hegemonia dos EUA e à “velha esquerda” que, curiosamente, se autoproclama “New Left”.¹⁵ A sua chegada ao poder envolveu uma estratégia de duas etapas. Primeiro o acesso ao Estado dentro da institucionalidade capitalista para depois promover as transformações radicais. Como em 1848, os profetas do desenvolvimento da era dourada pediram paciência aos condenados da terra. O fato de a segunda fase da profecia nunca ter se consolidado ajuda a explicar boa parte da revolta. Mas há muito mais do que isso. O que Wallerstein qualifica como rejeição à hegemonia americana é, na verdade, o que foi rotulado por alguns descontentes como a famigerada “revolta contra o Ocidente”. Em certo sentido, era uma revolta. Mas não algo obscurantista, como os modernos mais desesperados costumam qualificar. O seu sentido era outro: os saberes que sobreviveram à ocidentalização forçada do mundo passaram a reivindicar um lugar ao sol.

Enquanto um evento 1968 já terminou. Mas não os seus desdobramentos. Parte da herança de 68 se esterilizou em uma nova tradição que já podia ser notada no início da década de 1970. O componente dionisíaco também se transmutou em um elemento do sistema: a contracultura se

(15) Cf. “1968, Revolution in the World-System: theses and queries” in: *The Essential Wallerstein*. Nova York: New Press, 2000.

converteu em um meio de vida lucrativo e hipócrita. Mas o seu legado vai muito além dos aspectos que foram capturados pelo sistema, especialmente se levarmos em conta as ilusões que o terremoto de 68 destruiu. Embora a ideia ainda persista entre alguns fanáticos oportunistas, a tese de que o “proletariado industrial” deve ser a classe dirigente da revolução foi despedaçada. O estilização do campo da luta foi um efeito positivo, a despeito das dificuldades em se organizar grupos heterogêneos com pautas identitárias geralmente conflitantes. Mas hoje é impossível ocultar o sexismo e o racismo estrutural como um problema político fundamental, isto é, que exige uma solução própria. Não se resolve esta questão com políticas de crescimento amparadas em mecanismos redistributivos.

O fato é que as transformações concentradas entre 1968 e 73 destruíram o acordo tácito que situava o reformismo liberal no centro do palco das disputas ideológicas que estruturavam até então a geocultura do sistema-mundo moderno. É neste período que o neoliberalismo e a franja anarcocapitalista – me recuso a designar essa corrente como libertária – passou à ofensiva para, no futuro próximo ganhar a primazia enquanto uma racionalidade centrada na concorrência entre atores disputando recursos escassos. Mas, como recentemente explicitou Wendy Brown, do ponto de vista dos principais ideólogos associados ao neoliberalismo isto representou uma vitória pírrônica. O resultado não foi uma ordem global competitiva regulada por instituições supranacionais em Estados livres da manipulação econômica e norteados por um marco legal impessoal (o mítico *rule of the law*).¹⁶ A tendência dominante hoje aponta para uma direção muito distinta: a norma hoje é o reforço do poder de controle das grandes corporações sobre o mercado em meio à consolidação de regimes autocráticos baseados no compadrio, com uma retórica nacionalista que, contudo, trabalha a favor das redes plutocráticas que afirmam combater.

O liberalismo reformista ajudava também a manter dentro do campo conservador a supremacia das vertentes que se orientam pela prudência e pela ideia de imperfeição humana. Esta grande família de pensadores conservadores crê que a sociedade é o produto de múltiplas sedimentações e, sobretudo, da lenta consolidação de hábitos que levam um período longo para se cristalizar. É difícil desconstruí-los: as grandes instituições e práticas que resistem à prova do tempo geralmente conseguem se regenerar. Mas um abalo significativo pode, de fato, por tudo a perder. Um conservador deste tipo pode se levantar frente ao que considera uma ameaça fundamental aos seus valores e tradições, mas sempre de forma prudente e moderada, e demarcando esferas onde ninguém – e muito menos o Estado – poder invadir. Logo, esta reação nunca ocorre ao estilo dos conservadores fanáticos que acreditam na possibilidade de uma sociedade perfeita. Eles se julgam os portadores diretos de valores transcendentais que, pela sua pureza, podem ser implementados a qualquer custo. Pior: como estes valores são considerados *naturais*, uma política de terra arrasada iria por si só destruir o artificialismo imposto à sociedade pelos “progressistas” e, deste modo, abrir espaço para a regeneração espontânea dos valores conservadores. Por mais paradoxal que esta expressão possa parecer, eles estão dispostos a apostar tudo em uma revolução conservadora.

A Crise geral da Modernidade

A crise final do sistema-mundo moderno impacta *todos* os seus elementos constitutivos. Como já foi apontado, os limites ecológicos e humanos ao processo de acumulação se tornam

(16) Cf. Wendy BROWN *Nas Ruínas do Liberalismo* Santos: Politéia, 2019, p. 18-22.

evidentes. O Estado e suas instituições perdem crescentemente a legitimidade, fato que sobreleva o papel das máfias (ou milícias, na confusa e equivocada terminologia que ganhou fama no Brasil) como elemento de organização nas zonas mais opacas da sociedade. Wallerstein afirma categoricamente que, tal como o banditismo na aurora da modernidade, a máfia como forma de sociabilidade não é um vestígio ou uma resistência tradicional externa ao capitalismo, mas consiste em um elemento intrínseco ao sistema-mundo moderno. Ela depende das principais instituições estatais (o dinheiro fiduciário, infraestrutura básica, etc.) e, deste modo, não têm nem capacidade e nem interesse de substituí-las. Logo, as organizações mafiosas não querem derrubar o sistema, pois fazem parte dele. A sua importância crescente – expressa pelo modo como o “submundo” penetra nas instituições oficiais do Estado – caminha a par com o reforço do clientelismo e dos sistemas paraestatais de autodefesa. Estes fenômenos devem ser vistos como um sinal de desagregação acelerada do sistema-mundo capitalista, mas não como elementos “externos” ou resquícios do passado. O miliciano é tão capitalista quanto o lunático dono da Havan.

Outro sinal importante de declínio envolve a progressiva substituição das utopias otimistas típicas da modernidade – progresso, razão, sustentabilidade, etc. – por distopias e visões escatológicas de cunho religioso, onde a busca pela sociedade justa em terra é substituída pela espera do apocalipse, onde os puros serão arrebatados e quem sobrar será julgado em meio a choro e ranger de dentes. Para o crente da modernidade, o resultado não deixa de ser irônico. A luz da razão cede lugar ao fogo do inferno como o destino final da humanidade. Isto nos leva a um elemento chave. As tecnologias da informação contemporâneas elevaram a interconectividade e, deste modo, favoreceram a consolidação de uma sociedade fortemente interconectada pela mídia e marcada por diversas perspectivas conflitantes. Este fenômeno representa uma nova fonte de crise das estruturas do saber e de legitimação do sistema-mundo moderno que, de forma um pouco apressada, costuma ser rotulada como pós-modernismo. Partindo de Frederic Jameson, Wallerstein destaca com precisão o que parece constituir um grande paradoxo: a corrosão da noção de alteridade e a expansão da razão em domínios como a psicanálise¹⁷ fez com que a própria noção de *irracionalismo no sentido antigo* (de incompreensível) desaparecesse. *Tudo* se tornou racional (i.é. explicável). Logo, que legitimidade especial repousa nas ciências sociais estabelecidas? No projeto político das elites? Que capacidade possui um especialista que as pessoas comuns não podem deter? Esta última indagação se mostrou a realmente decisiva nas trincheiras da guerra cultural contemporânea, onde a tirania dos especialistas tem sido combatida pela verborragia de conservadores fanáticos e destrambelhados.

Não resta dúvida que este ataque frontal aos pilares da modernidade explicita a *arbitrariedade* dos monopólios sociais, tal como eles se constituíram no longo século XVI e se consolidaram com a cristalização da geocultura do sistema-mundo capitalista. Mas esta investida não indica como superar esta condição. É evidente que as estruturas atuais do saber estão inevitavelmente comprometidas. Restaurá-las é impossível dado o grau avançado de putrefação e, mesmo que fosse exequível, esta

(17) A psicanálise passou a tratar os comportamentos que nos parecem estranhos e irracionais como se fossem explicáveis, isto é, como uma espécie de tentativa de fuga inconsciente de algo que causa dor desespero. Neste sentido, toda patologia psíquica é racional *do ponto de vista do psicótico*, fato que abriu uma importante brecha para o avanço do relativismo total associado – geralmente de forma imprecisa – ao pós-modernismo. A terapia envolve precisamente tentar entender as idiossincrasias do paciente e, a partir daí, conduzi-lo a tornar consciente as fontes do seu desespero e dor para que elas possam ser efetivamente tratadas. Como algo só pode ser descrito como racional se existirem outras coisas que possam ser descritas como irracionais, esta expansão da ideia de racionalidade *demole* o conceito de racionalidade formal abstrata. Tudo é sempre racional do ponto de vista do indivíduo.

empreitada não seria interessante de um ponto de vista emancipatório. É deste prisma que, contra a difundida noção de “desconstruir”, Wallerstein propõe *impensar as ciências sociais* como uma forma de evitar o niilismo pós-moderno e suas ciladas. Em “A Herança da Sociologia, a promessa da ciência social”, apoiando-se parcialmente em Bruno Latour, ele destaca o que é realmente essencial nesta querela: tanto os antimodernos quanto os pós-modernos, embora de pontos de vista distintos, aceitam o terreno de adversário, isto é, de que existiu de fato uma modernidade que descolou o Ocidente da “tradição” e, deste modo, se converteu no ponto de referência geral para o progresso. Saber que *jamais* fomos realmente modernos é, portanto, um elemento importante para a reflexão e para a ação política radical, assim como para a tentativa de construir um saber realmente *geral*.

Os antimodernos lutam para regenerar o passado, resistindo contra a suposta diluição da honra e das tradições postas em marcha pelo “globalismo”. Mas há dois tipos de conservadorismo em luta. Quando se desperta uma vaga conservadora nunca se sabe qual deles irá preponderar: aquele arraigado na prudência e no ceticismo (Burke) ou uma perigosa visão messiânica e redentora que, mediante um líder carismático comandando uma seita de fanáticos, crê na possibilidade de utilizar o Estado para destruir os obstáculos à regeneração da nação. O primeiro tipo de conservador – o único que é diretamente compatível com a geocultura do sistema-mundo moderno – crê que a sociedade é o produto de múltiplas sedimentações e, sobretudo, da lenta consolidação de hábitos que levam um período longo de tempo para se cristalizar. É difícil desconstruir esta camada espessa da experiência humana: as grandes instituições e práticas que resistem à prova do tempo geralmente conseguem se regenerar. Mas um abalo significativo pode, de fato, pôr tudo a perder. Um conservador deste tipo pode se levantar frente ao que considera uma ameaça fundamental aos seus valores e tradições, mas sempre de forma prudente e moderada, e demarcando esferas onde ninguém – e muito menos o Estado – pode invadir. Logo, esta reação nunca ocorre ao estilo dos conservadores que acreditam na possibilidade de uma sociedade perfeita: estes se julgam os portadores diretos de valores transcendentais que, pela sua pureza, podem ser implementados a qualquer custo. Pior: como estes valores são considerados *naturais*, uma política de terra arrasada iria por si só destruir o artificialismo imposto à sociedade pelos “progressistas” e, deste modo, abrir espaço para a regeneração espontânea dos valores conservadores. Ao identificar a modernidade como o adversário e propor um retorno *a outro tempo*, os conservadores radicais caem na cilada e, deste modo, legitimam o seu suposto adversário. Mas se tornam muito perigosos: são propensos a colocar fogo no mundo para purificá-lo.

Já os pós-modernos, curiosamente amparados no ceticismo que modera os conservadores modernos, acreditam que são os únicos que entenderam que a modernidade acabou e, o que é mais importante, que não há nada além dela. A eliminação da tensão racionalidade/irracionalidade – *tudo é, em algum grau*, e de um certo ponto de vista, racional – é tomada *não como um questionamento*, mas como uma verdade eterna universal que, na prática, não passa da mais suprema das grandes narrativas que, pelo menos no plano da retórica, eles pretendem destruir. Sem ter ciência desta contradição a única saída intelectual para um pós-moderno é a galhofa. Do topo da torre de marfim os pós-modernos dão risada – com alguma razão, contudo – dos seus patéticos colegas que ainda insistem nas ilusões da modernidade (desenvolvimentistas são mesmo engraçados, pois lutam raivosamente contra moinhos de vento em nome de um mundo que já morreu e de uma perspectiva de futuro que não mais existe). Por outro lado, em *off*, desprezam os populares que precisam ganhar a vida a qualquer custo, geralmente usando a muleta da superstição pré-moderna para sobreviver à

miséria da realidade imediata que se impõe aos trabalhadores precarizados. Em suma: encarnam um nihilismo *fashion* que no final das contas é simplesmente desprezível.

Perspectivas Emancipatórias

A neutralidade valorativa que a ciência sempre reivindicou para si está sob ataque cerrado. Isto é um fato. Frente a esta situação podemos sucumbir ao assalto em bloco dos reacionários e solipsistas ou, alternativamente, explorar o potencial libertador que a destruição deste grilhão pode proporcionar. A crise das certezas, na medida em que ela abala os fundamentos da geocultura do sistema-mundo moderno, é algo que deve ser celebrado. Este abalo abre caminho para reformular radicalmente a questão da objetividade e da própria ideia de verdade. Já na introdução de *The Modern World-System I* Wallerstein insistia que a objetividade pouco tem a ver com o método ou com a forma de institucionalização do saber. Toda sociedade que concentra a produção e a validação do saber em poucas mãos produz visões enviesadas, que beneficiam os grupos proeminentes e ocultam as formas de exploração e as fontes de privilégio social. Pouco importa se este papel é conduzido por sacerdotes ou cientistas. Só é possível se aproximar da objetividade no âmbito do conjunto do sistema social, distribuindo o investimento social, prestígio e as formas de deliberação e de validação dos saberes *proporcionalmente* entre todos os grupos sociais, em um movimento incessante de revisão sistemática dos postulados socialmente produzidos. É evidente que, enquanto indivíduos ou grupos, alguns possuem saberes mais especializados do que os demais sobre áreas delimitadas de interesse. Mas nenhum indivíduo ou grupo *tem todo o saber necessário para tomar decisões* que afetam significativamente os demais grupos, sem que eles sejam consultados. As habilidades e o escopo da inteligência são parciais e, portanto, precisam ser efetivamente combinados e é precisamente a forma desta integração que pode resultar em uma vida social mais ou menos igualitária, mais ou menos coercitiva. Levando tudo isto em conta não fica difícil concluir que somente uma democracia social radical fundamentada no vínculo entre a igualdade e a liberdade pode ser objetiva. Nunca chegamos nem perto disto. Na verdade, parece que estamos cada vez mais distantes deste horizonte.

Immanuel Wallerstein insiste com veemência que todas essas constatações só fazem sentido se formularmos nossos questionamentos e utopias à luz de uma *incerteza permanente*. Não se trata, portanto, de conceber a incerteza como uma cegueira momentânea que pode ser superada definitivamente pela “ciência” ou qualquer outra institucionalização do saber orientada pela ideia de perfectibilidade. O fracassado projeto da modernidade e todas as experiências totalitárias e fundamentalistas tiveram na perfectibilidade – e seu portador: a razão, o líder carismático, etc. – o seu horizonte. Por outro lado, a incerteza também não deve ser vista como um obstáculo insuperável ao conhecimento e às práticas sociais justas, tipo de visão explorada por cínicos e sofistas. A ideia de perfectibilidade e de falibilidade absoluta são péssimos guias para a ação social. Logo, tendo isto em vista, a incerteza deve encarada tanto como uma limitação das nossas ambições quanto uma fonte de curiosidade, espírito crítico, imaginação, criatividade (não só humana, *mas de toda a natureza*) e ousadia. O fim da ideologia do progresso automático derruba consigo as falsas ilusões que sempre se mostraram funcionais para mitigar a polarização inerente ao sistema-mundo moderno. Tanto a patética esperança keynesiana de regulação do capitalismo quanto a farsa pseudomarxista de que é necessário desenvolver as forças produtivas para chegar ao reino da liberdade e da prosperidade só tem guarida entre burocratas do conhecimento e no seio dos parasitas que ocupam as estruturas

partidárias. Limpar o terreno é o primeiro passo para se avaliar os riscos as possibilidades que se abrem a nós em uma era de transformações fundamentais.

Considerações Finais

Não há uma “cultura” em geral. As ideias e visões de mundo são parte integrante da realidade social e, portanto, só faz sentido pensar a cultura de um sistema histórico particular. Todo sistema-mundo consolidado ganha uma certa consciência de si e, desde então, passa a desenvolver aparatos intelectuais ou ideológicos que o justificam e facilitam a sua reprodução. Mas a geocultura é também um espaço de luta social, pois é neste terreno que se engendram os movimentos antisistêmicos. A grande peculiaridade da geocultura do sistema-mundo moderno é que ela se baseia em uma teoria do progresso – i.é, por um apetite por mudanças incessantes (pelo menos no plano formal) e pelo “novo” – que se apresenta como *universal*. E, por conta disto, ela espelha e reforça a acumulação incessante de capitais que, por sua vez, comanda a tendência à mercadorização do conjunto da vida social. Um processo como este gera tensões agudas e recorrentes. No entanto, a despeito das diversas sublevações radicais que o sistema enfrentou, a fé no progresso sempre acabou sendo restaurada. Mesmo a trágica “era da catástrofe” (1914-45) foi sucedida pela renovação das esperanças. Frente à desolação da fome e da guerra, um novo horizonte de expectativas foi prometido, um mundo onde o desenvolvimento das forças produtivas criará oportunidades para que os condenados da terra sejam efetivamente integrados no mundo do progresso. Essa fé começou a perder fôlego depois de 1968 e, hoje, só persiste entre tolos e cínicos. A deterioração da geocultura legitimadora do sistema-mundo moderno sinaliza o grau avançado da crise que vivemos. O que virá em seu lugar? A proliferação de distopias que prefiguram um mundo violento, segregacionista, totalitário e radicalmente mercadorizado são um sintoma do espírito do tempo. Mas somente este futuro é plausível? Provavelmente não. Uma crise é também uma oportunidade de construir novos mundos. E é precisamente isto que nos obriga a *impensar* as formas do saber e as práticas a elas correspondentes forjadas pela geocultura do capitalismo. A “cultura” é, neste sentido, o campo de batalha decisivo.