

O FIM DA HISTÓRIA OU O FIM DA PICADA

José Arthur Giannotti

RESUMO

Em que sentido é possível falar no fim da história? Por certo essa não é uma hipótese a ser testada empiricamente. O autor examina como Francis Fukuyama tenta dar sentido a essa questão transcendental e procura mostrar como ele cai na rede da metafísica, entendida como a zona de confusão entre proposições da essência e proposições empíricas. Por fim, indaga sobre a possibilidade de retomar esse problema repensando certos temas marxistas.

Palavras-chave: história; filosofia da história; neoliberalismo; marxismo.

SUMMARY

In what sense may we speak of the end of History? Surely this is not a hypothesis than can be tested empirically. This article examines how Francis Fukuyama tries to give substance to this transcendental question, by arguing that Fukuyama falls into a metaphysical web, which may be understood as a grey area between propositions of essence and empirical propositions. Finally, the article raises the possibility of addressing this problem by rethinking certain issues in Marxism.

Keywords: philosophy of history; neo-liberalism; Marxism.

I

Nenhuma constatação empírica poderá decidir se a história chegou a seu fim. Como esta idéia teológica do Juízo Final pode ser pensada pela Filosofia? A meu ver, unicamente no interior daquele sistema filosófico que monte uma lógica capaz de encontrar um absoluto no fluxo da temporalidade. A astúcia de Francis Fukuyama¹ é retomar a interpretação de Hegel, feita por Alexandre Kojève, para defender a tese de que a democracia liberal, sistema político desejado por todos os povos civilizados do presente, constituiria o ponto final dum processo de reconhecimento. Para o pensamento anglo-saxão, isto é a glória, na medida em que a democracia formal e o liberalismo econômico encontrariam, na tradição que lhes é mais adversa, o defensor mais arguto. Com este trunfo, os ideólogos neoconservadores montaram uma verdadeira operação de *marke-*

Este ensaio serviu de base para uma apresentação no ciclo de conferências "A Experiência do Século", organizado pela Prefeitura de Porto Alegre.

(1) Fukuyama, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rocco, 1992.

ting para transformar Fukuyama num grande pensador, numa referência necessária àqueles que, como nós, sul-americanos, estamos ficando à margem da história.

Acontece que a interpretação hegeliana de Fukuyama, embora apoiada em Kojève, não resiste a uma análise cuidadosa. Não cabe enveredar por uma interpretação talmúdica dos textos hegelianos, apenas vale a pena lembrar, como exemplo, que pensar a história a partir da dialética do mestre e do escravo, como se este confronto pudesse imediatamente ser traduzido em conflito de classes, desatenta no fato de que essa dialética está inserida no movimento da autoconsciência, onde a luta pelo reconhecimento só poderia resultar no Saber Absoluto. Nesse processo somente ocorre um movimento de formação do Espírito, nunca uma História implicando constituição do Direito e do Estado racional.

Essa grosseira simplificação do pensamento hegeliano permite a Fukuyama ordenar os acontecimentos históricos em função de dois vetores, o desenvolvimento das ciências e a luta pelo reconhecimento entre as consciências-classes. Ambos lhe emprestariam a lógica necessária para decretar o fim da história, na medida em que não é mais possível pensar outro objetivo para a humanidade, além da implementação da democracia liberal.

É sintomático que Fukuyama insista no desenvolvimento da ciência, cujo pretense progresso linear lhe dá um dos fundamentos da linearidade da história. O conhecimento científico constituiria um patrimônio da humanidade, a que todos têm acesso se desenvolverem uma estratégia adequada. O problema é como essa estratégia vem a ser compatibilizada com a democracia liberal. Fukuyama salta então do conhecimento para o reconhecimento do outro, cuja origem ele vai buscar no conceito platônico de *thymos*, que poderia ser grosseiramente traduzido por auto-estima².

(2) Op. cit., p. 208.

Se, na verdade, a ciência parece espalhar-se como mancha de óleo, isso não acontece com a tecnologia. É difícil negar que o capitalismo contemporâneo não se estrutura na base do monopólio da invenção científica, principalmente num momento em que o *gap* entre invenção e tecnologia se torna cada vez mais diminuto. Em suma, uma visão dinâmica da ciência contemporânea mostra que as grandes empresas estão sempre na frente da corrida tecnológica. De sorte que cada vez mais se fortalece a tendência a formar barreiras à divulgação do conhecimento científico. Não é à toa que, na atual luta pela legislação internacional das patentes, os Estados Unidos pretendem que se patenteiem tanto os métodos quanto os produtos. Desse modo, o uso duma proteína, por exemplo, ficaria irremediavelmente restrito, mesmo que se descobrissem novos métodos para produzi-la.

Diante desse fato, a posição de Fukuyama é estranhamente ambígua. Retoma o exemplo dos tigres asiáticos, sistematicamente martelado pelo pensamento conservador, para tentar nos convencer de que uma política protecionista sempre produz resultados perversos. Não tem pejo de afirmar que:

o longo declínio da Argentina, retornando do desenvolvimento ao subdesenvolvimento, pode ser atribuído diretamente à adoção da política de substituição de importação, em resposta à crise mundial da década de 1930³;

(3) Op. cit., p. 141.

nem de ridicularizar o "mercantilismo, a teoria da dependência e mais uma multidão de miragens intelectuais", por terem privado os povos duma visão clara da lógica da ciência moderna⁴. Com isso fica desclassificado todo o esforço, feito por esses países, no sentido duma industrialização moderna alavancada pelo Estado que, se, na verdade, hoje encontra seus limites, não deixou de constituir um passo importante no caminho da industrialização. Em contraparte, reconhece que

(4) Op. cit., p. 143.

existem suficientes provas empíricas de que os autoritarismos modernizadores orientados para o mercado apresentam melhor desempenho econômico do que os regimes democráticos⁵.

(5) Op. cit., p. 161.

O autoritarismo, contudo, tem pouca relevância, na medida em que, mesmo no caso dos tigres asiáticos, em vez de seu sucesso ser atribuído ao planejamento e a políticas industriais, como pretendem os últimos defensores da teoria da dependência, ele se explica claramente pelo capitalismo, maior grau de competição nos mercados internos e integração nos mercados internacionais⁶. Em resumo, samba do crioulo doido, uma vez que, no lugar duma análise do papel do Estado, de sua importância e de seus limites no processo de desenvolvimento, aparece uma vocação universalizante para a história. Como acontece muitas vezes, a análise filosófica, meramente conceitual, vem servir para cobrir as deficiências duma análise empírica.

(6) Op. cit., p. 137.

Sem qualquer ironia da história, cabe muito mais a Fukuyama do que a Hegel esta crítica de Marx:

O efetivo vem a ser fenômeno, mas a Idéia não tem outro conteúdo do que esse fenômeno. Também a Idéia não possui outro fim do que o lógico: "o ser para si do Espírito infinito e efetivo"⁷.

(7) Marx, K. *Werke*, I, p. 208.

Todas as ambigüidades de fato e de conceito são reduzidas a um esquema teleológico, unidirecional e triunfante do progresso da ciência e do mútuo reconhecimento dos povos sob a forma da democracia liberal. À medida, porém, que avançam os conceitos, a análise dos fatos se vê substituída pelo mero jogo de palavras. Sob este aspecto, Fukuyama reproduz o erro tradicional da metafísica, tal como tem sido apontado pelos filósofos, de Kant a Wittgenstein: atribuir aos fatos propriedades dos

conceitos. Exemplo mais flagrante dessa confusão é sua apropriação do termo *thymos*, que passa a designar

*algo parecido com um inato senso humano de justiça, e como tal é a sede psicológica de todas as virtudes nobres como desprendimento, idealismo, moralidade, auto-sacrifício, coragem e honradez*⁸.

(8) Fukuyama, F., op. cit., p. 214.

Trata-se duma psicologia racional ou duma hipótese a ser verificada empiricamente? Parece-me muito mais um triste exemplo de ingenuidade filosófica.

II

Não se pode, contudo, negar a Fukuyama o mérito de recolocar na ordem do dia uma questão digna de ser pensada. Contra o relativismo e o culturalismo hoje dominantes, obriga-nos a indagar se não existiria uma experiência concreta que pusesse fim a ilusões do passado e abrisse, para a humanidade como um todo, perspectivas de emancipação. A falência do socialismo e com ela a perda de sentido duma escatologia de fundo religioso não nos convidariam a procurar fechar um ciclo da história, ou a própria história, a fim de que, libertos dessas mitologias, pudéssemos enfim ocupar-nos de rearrumar o cotidiano dentro dum quadro já conquistado e aceito por todos? Não nos enganemos, o conservadorismo de Fukuyama pretende ser um canto de vitória sobre o marxismo, uma inversão de sua escatologia, por conseguinte um elogio do capitalismo, cujas mazelas só poderiam ser curadas pelo exercício purificado duma economia de mercado e da democracia liberal.

Se, em última instância, o marxismo é o alvo que Fukuyama pretende atingir, cabe, entretanto, perguntar de que marxismo se trata. Se é o marxismo-leninismo, essa ideologia de religiosidade leiga, cujo projeto de emancipação se costurava com intolerância e muito cinismo, é preciso convir que estaria se deliciando em pisotear um leão desdentado. Não há dúvida de que esta é uma visão que nós, ainda nos identificando como intelectuais de esquerda, somente agora conseguimos firmar. Foi duro nosso aprendizado de que o marxismo muitas vezes funcionou como ópio dos intelectuais, como nos alertava Raymond Aron. Vários de nós passamos nossas vidas combatendo as simplificações e os dogmatismos escolásticos do marxismo-leninismo. Mas nessa luta, poucas vezes logramos ultrapassar o terreno já demarcado pelo dogmatismo do adversário. Como intelectuais, freqüentemente repetimos o cacoete bem brasileiro de requeijar a mesma comida, segundo as modas vindo de Paris ou, mais recentemente, dos Estados Unidos. Assim tivemos um marxismo positivista, depois hegeliano,

depois estruturalista, depois diferente e agora analítico. Não seria mais conveniente ficar com o positivismo, com o hegelianismo, com o estruturalismo, com a filosofia da diferença ou com a filosofia analítica, sem outros adendos?

No entanto, a experiência do falimento do socialismo não extingue em nós a experiência das contradições do capitalismo. E da mesma forma que não somos mais ingênuos a ponto de acreditar que todo e qualquer crime de Stalin ou de Mao nada mais seria do que desvio dum modelo perfeito, não cabe imaginar que os crimes do capitalismo moderno derivam da má aplicação da receita.

Em geral, o marxismo como ideologia foi marcado pela enorme incapacidade de ver. Discutiu quantos modos de produção caberiam na ponta duma agulha, mas não seguiu de perto a revolução por que passou o capitalismo nos últimos anos, nem mesmo a progressiva derrocada dos países do Leste europeu. Esta cegueira para a diversidade, para a ambigüidade e para a indeterminação marcou-o indelevelmente durante todo o século XX. Mas escapa dela o pensamento neoconservador? Também ele não pretende encastrar num velho esquema as ricas experiências conflitantes da modernidade? Não é todo o pensamento contemporâneo, da esquerda e da direita, que se enrijeceu num dogmatismo totalitário, que a qualquer custo pretende calcar em moldes antigos a novidade fulgurante das experiências do presente? Também não cabe cair no exagero do lado oposto. Salientar a multiplicidade e a diferença, sem analisar como a diferença e o mesmo se reportam a regras, e sem colocar o problema de como tais regras são seguidas, tudo isso resulta na mesma rigidez, onde a análise de conceitos substitui a análise dos fatos. Longe de mim condenar a análise dos conceitos, mas não convém misturar os dois planos. Mas quando ainda se tenta enfeixar a rica diversidade das experiências deste século num desenvolvimento linear, não há como transformar tudo em salada. Fukuyama é o avesso de Politzer ou de Garaudy, mas enquanto estes tinham por trás o Partido, ele tem por trás o Departamento de Estado.

III

Se não nos é possível saltar sobre as barreiras de nosso século, tentemos, ao menos, refletir sobre o que tem nos acontecido. Pois bem, aceitemos a inevitabilidade duma economia de mercado, parcial ou total. O que entendemos, entretanto, por mercado? Nada mais confuso do que o emprego desse conceito. Baseando-se na definição weberiana de que uma ação é economicamente orientada quando seu sentido subjetivo está atravessado pelo desejo de obter certas utilidades, muitos autores passaram a empregar indiscriminadamente esse conceito de mercado nas mais diferentes acepções, como se fosse adequado para estudar qualquer esfera da vida social.

Antes, porém, de tentar emprestar-lhe uma significação mais precisa, cabe decidir para que será ele empregado. Se se pretende explicar um tipo de economia em que todos os fatores, inclusive o trabalho, assumem a forma de mercadoria, então o conceito de mercadoria é anterior ao conceito de mercado, ou pelo menos um se define pelo outro. Mas, deste ponto de vista, o conceito de mercado não pertence à economia, tal como a entendemos hoje, pois esta não se impõe como tarefa compreender uma formação histórica determinada; ao contrário, imagina uma situação muito abstrata e a-histórica onde os indivíduos ajustariam suas expectativas de troca. Nada nos impede de partir, por exemplo, do conceito weberiano de ação econômica e assim definir um preço no cruzamento das curvas de oferta e de demanda. Se a intenção, porém, for *histórica* e procurar circunscrever aquele período em que tudo o que entra e o que sai do círculo da economia assume a forma mercantil, então não há como evitar o conceito de mercadoria e, como ele, o de valor, como aquela relação que um objeto de uso mantém com *todos* os seus valores de troca. Noutras palavras, desde que se queira elucidar como se torna possível a mercantilização da força de trabalho, vale dizer, como o trabalho adquire uma objetividade *sui generis* que lhe permita ser objeto de compra e venda — isso naquele contexto em que todos os fatores de produção assumem a forma de mercadoria —, então esta forma se impõe como elemento simples do sistema da riqueza social, por conseguinte o conceito clássico de valor trabalho.

Cabe ter todo o cuidado em demarcar o plano dessa análise. Não se está simplesmente tentando conceitualizar o fenômeno do assalariado, que existe desde os tempos da Antiguidade. O que se quer é capturar sua forma enquanto elemento dum jogo exclusivo de mercadorias, isto é, um fenômeno datado em que *todo* trabalho se abstrai das condições necessárias para o seu exercício. Não há dúvida de que estes conceitos de mercadoria e de valor são imprestáveis para quem deseja calcular o produto interno bruto, o desenvolvimento das multinacionais, o comércio internacional contemporâneo e assim por diante. Mas é inevitável para quem procura compreender a natureza duma ação social baseada numa forma peculiaríssima de trabalho. Não vamos cair no engano de pedir a um sistema conceitual o que ele não pode dar, ou saltar indiscriminadamente dum jogo de linguagem para outro.

O que ainda nos ensina hoje a teoria do valor trabalho? Antes de tudo, como uma forma de relação do homem com a natureza, por ser mediada pelo esquema da troca, objetiva-se de tal modo que os trabalhos efetivos são mediados por um tempo social, isto é, por um padrão abstrato, que beneficia os trabalhos mais e penaliza os menos produtivos. Em virtude da troca generalizada, um valor de uso se exprime num equivalente geral, de sorte que, no âmbito duma forma de expressão, retira-se de cada ato efetivo de trabalho a medida de seu esforço.

Voltemos, pois, a Marx e a sua explicação do conceito de valor. Importa é que várias mercadorias sejam equiparadas a um *equivalente geral*. Neste ponto, a genialidade de Smith e Ricardo reside no fato de mostrarem que

esse equivalente é gerado pelo próprio movimento das mercadorias, quando uma delas sai do circuito para representar a trocabilidade pressuposta, em vista da qual todos os produtos são criados. E na tradição de Fichte e Hegel, Marx propõe que esse equivalente, representando o comum a todos os produtos, se constitua como medida abstrata, mas substancializada e *posta* pelas próprias relações de troca. Em suma, se existe muita metafísica nessa constituição dum objeto sensível-supra-sensível, é porque as relações sociais capitalistas estão maculadas por um pecado original de se medirem por uma abstração ilusória. Tudo se passa como se, na falta dum padrão concreto, dum metro, que pudesse ser efetivamente manipulado, os agentes operassem com suas expectativas formadas no curso de suas trocas anteriores. Até este ponto não há nada a estranhar. Ocorre, porém, que a quantidade e a qualidade dos produtos passam a ser determinadas pela capacidade de cada um ser simplesmente trocado por outros, independentemente das reais necessidades dos agentes. O quiproquó metafísico faz com que as necessidades somente se socializem e possam ser satisfeitas se passarem pela mediação das trocas monetárias, mais concretamente, de trocas que permitam a extração dum excedente. Notável é que essa confusão metafísica não é feita por um analista qualquer, mas reside no fundo numa forma de sociabilidade que confere ao produto uma espécie de pecado original. E somente ele permite que a exploração do excedente se faça sob o manto dum contrato igualitário.

O máximo que a justiça liberal pode propor é que esse excedente seja repartido de tal sorte que os menos privilegiados tenham vantagens comparativas com o crescimento da produção. Ora, além de essa idéia moral carecer de instrumentos efetivos para sua implementação, a saber, de que Estado se necessita para promover o desenvolvimento e a igualdade, deixa ainda intacto o automatismo que se forma com o fetichismo da mercadoria e do capital. Como submetê-lo às necessidades efetivas dum população? Como liberar este homem que o próprio capitalismo criou da alienação que marca o seu trabalho?

Não estaria, porém, esse mesmo automatismo comprometido com o próprio desenvolvimento do capitalismo? Um dos enganos de Marx é pensar que haveria uma taxa objetiva da exploração da mais-valia, isto é, que na venda da força de trabalho seu valor ficaria abaixo do valor produzido por ela, numa proporção que se fixaria, graças ao próprio movimento do mercado de capitais. Ora, se há dificuldade de compreender como se forma essa taxa no contexto mais amplo dum capitalismo concorrencial, parece-me ainda mais difícil sustentar essa tese quando os trabalhos se tornam de tal forma heterogêneos, que excluem uma medida comum, principalmente considerando ademais que o monopólio da invenção cria um sistema de inovação tecnológica em que as indústrias de ponta gozam sempre do privilégio de poderem lançar novos produtos antes que a nova técnica atinja a periferia dum setor.

Não passa numa mistificação a idéia de que a ciência contemporânea seja um patrimônio da humanidade a que todos têm acesso. O *gap* entre o

novo conhecimento e o novo produto se tornou muito pequeno, de sorte que se esfuma a diferença entre ciência e tecnologia. Assim sendo, as empresas tratam de guardar segredo de suas invenções. Mas se o sonho marxista de encontrar uma medida objetiva da exploração não pode mais ser mantido, se agora a repartição do excedente permanece fora do automatismo da economia, por conseguinte constantemente dependendo da negociação das partes interessadas, de novo surge a necessidade do Estado como árbitro de questões que, de um lado, dizem respeito a políticas que podem resultar numa alteração dos padrões de acumulação de riqueza, de outro, que venham resolver conflitos trabalhistas. Seja como for, o que importa é definir quais são as funções dum Estado moderno capaz de contrabalançar os efeitos perversos do capital operando sem freios. Ora, toda essa discursão sobre o fim da história simplesmente desvia a atenção de nossa tarefa teórica e prática mais imediata.

O que de fato soçobrou foi aquela utopia de que seria possível resolver os problemas de nossa miséria e de nosso subdesenvolvimento construindo uma sociedade comunista. Os métodos de planejamento central, que tentaram suprimir o mercado de capitais e certos setores do mercado de trabalho, apenas lograram, enquanto tiveram êxito, desenvolver rapidamente forças produtivas. Isso, por sua vez, provocou reclamos pela descentralização e democratização política, pondo em xeque a própria idéia dum planejamento rígido. Hoje, quando o maior perigo consiste em permanecer fora do movimento global da economia e o desemprego e o subemprego rondam a todos como um pesadelo, quando, como tem dito Fernando Henrique Cardoso, o pior mal é ser despojado da oportunidade de ser explorado pelo capitalismo, não há tarefa teórica mais urgente do que reformular a teoria da dependência, tratando de estudar qual seria o novo movimento autônomo das economias periféricas e que novo tipo de Estado elas requerem.

Suponhamos, porém, que o livre desenvolvimento numa economia de mercado, associada a um bom liberalismo, possa resolver nossas mazelas atuais. É de notar que essa hipótese supõe uma concepção desenvolvimentista da história, segundo a qual o progresso se espraiaria continuamente do centro para a periferia, sem que esta possua uma estruturação *sui generis* formando-se no confronto com a metrópole. Mostrar que isso não ocorre foi o grande mérito da teoria do imperialismo e de sua sucessora, a teoria da dependência. Ainda, porém, que tudo isso fosse negado, restaria responder ao desafio que nos coloca o problema da alienação, vale dizer, que tipo de sociedade queremos construir, uma sociedade onde o trabalho adquira sentido para o trabalhador. Não se trata simplesmente de forjar outra utopia, mas de subverter o cerne das relações capitalistas de produção, levando em conta o que o capitalismo já nos legou. Mesmo que se suponha que elas sejam as mais eficazes para acumulação de riquezas, não é por isso que vamos nos cegar diante das contradições que enfrenta o capitalismo mais avançado. Em suma, não é porque falharam as economias centralmente planejadas que vamos abdicar de avaliar as possibilidades disponíveis dum mundo melhor, capaz de resolver impasses inerentes ao capitalismo.

Não foi à toa que sublinhei o ponto de partida de Marx, que vê na mercadoria a forma elementar da riqueza capitalista. Meu interesse é frisar que, a despeito das extraordinárias modificações do capitalismo contemporâneo, uma doença corrói o cerne das atuais relações de trabalho. Não estaria, porém, errado o diagnóstico dessa doença, enquanto teirmos em encontrar sua causa na mercantilização da força de trabalho? O próprio desenvolvimento do sistema capitalista não destruiu essa tese? Se o valor é antes de tudo uma questão de medida do trabalho, se no sistema capitalista, tal como foi descrito por Marx, essa medida é feita pela ilusão de que os trabalhos sejam homogêneos, isto é, compostos duma unidade elementar, não desapareceria o próprio problema, quando se constata que se torna impossível procurar uma única medida para esse trabalho? Não, de forma nenhuma, pela simples razão de que o ato concreto de venda e compra da força de trabalho só pode ocorrer como caso duma regra, pressupondo que o trabalhador não tenha outra escolha a não ser trabalhar para outrem, já que existe separado das condições do exercício desse trabalho. No mundo capitalista, só importa a mercadoria como forma elementar da riqueza dum sistema de produtores independentes, se esta abstração serve para iluminar a relação básica entre o capital e o trabalho, isto é, quando o trabalhador não tem outra escolha do que se empregar, direta ou indiretamente, para um capitalista. No entanto, se a troca entre ambos perde até mesmo a homogeneidade da medida ilusória, não é por isso que a questão da medida não se coloca desde o início, pois somente por ela a não escolha do trabalhador se apresenta como a liberdade de poder trabalhar para qualquer capitalista, somente por ela a relação assume a forma de contrato.

Não há mal algum em se medir na base duma ilusão necessária. Assim julgam os tribunais que, embora reconhecendo a irracionalidade dos comportamentos cotidianos, tomam como paradigma deles as ações duma abstração: o homem justo e racional. O que ameaça no fetichismo da mercadoria, por conseguinte no fetichismo do capital, é, em primeiro lugar, a desumanização das relações sociais que se mostram como relações entre coisas, a fim de poderem se apresentar como relações contratuais e livres; em segundo lugar, graças a essa transposição, que os trabalhos efetivos passem a ser coordenados em vista duma medida que, ao invés de promover um processo de racionalizar a justiça social, promove o ocultamento dum padrão que universaliza interesses particulares.

Deste ponto de vista, o desafio proposto pelo capitalismo não pode ser resolvido apenas quando se determinam critérios para uma justa distribuição de bens e quando se inventam instituições compensatórias, capazes de propiciar o bem-estar social. No que respeita ao fetichismo da mercadoria, o bem distribuído já possui em si mesmo um poder maligno de destruição. A regra pela qual as mercadorias são equacionadas não nasce na cabeça do investigador, mas se inscreve no próprio comportamento dos agentes. A despeito de o mercado do trabalho estar clivado de fato em regiões especializadas, de cada corporação defender com unhas e dentes o caráter *sui generis* de cada saber respectivo — diferença que justifica a incomparabi-

lidade de cada trabalho específico em relação aos outros disponíveis no mercado —, todos os trabalhadores possuem de direito o acesso a tais conhecimentos práticos ou teóricos. Por mais corporativas que sejam as sociedades contemporâneas, ainda não se voltou ao tempo das guildas. Desse modo, a primeira intenção da instituição mercado de trabalho caminha no sentido de homogeneizar e compatibilizar esses trabalhos. Esse vetor, porém, se vê impedido, conforme tais conhecimentos somente são apropriados e incorporados pelo trabalhador como técnica pessoal, graças à freqüentação dum local de trabalho particular. É somente quando convive junto a um sistema tecnológico implantado que o apropria como se fosse sua segunda natureza. Desse modo, a intenção institucionalizada não se cumpre. Ao invés de serem igualados e simplificados, os atos de trabalho são diferenciados e isolados, de sorte que perdem sua medida social, escapam do processo que os socializaria no nível da própria atividade econômica. E assim se perde a diferença entre o trabalho efetivo e o trabalho ilusório, entre o fazer e o fazer de conta. Mais do que a petrificação de relações sociais aparece hoje em dia um fenômeno de falsificação delas: não cumprem o que prometem. Em poucas palavras, as atuais relações capitalistas de produção são atravessadas por uma moralidade duvidosa, de sorte que o próprio sentido da socialização pelo trabalho é posto em xeque. Tanto do lado do capital, que monopoliza a invenção, quanto do lado do trabalhador, que trata de monopolizar o saber absorvido no serviço, de ambos os lados a sociedade capitalista perde aquela comunidade que lhe daria seu metabolismo com a natureza.

Este não constitui um obstáculo que possa ser vencido por uma ética do trabalho. Na medida em que esta unicamente atua no nível das ações individuais, não logra resolver um problema que se coloca precisamente no nível da socialização delas por intermédio de seu produto. Uma aula de filosofia, ou uma consulta do médico, por exemplo, não encontram os limites de sua efetividade unicamente por causa de intenções mais ou menos honestas dos agentes, mas, sobretudo, por causa da forma de objeto que adquirem para o aluno ou para o paciente. Essa mercadoria pode parecer extremamente valiosa mais por seus vícios do que por suas virtudes. E não é apenas na esfera dos serviços que essa contradição se manifesta, pois uma boa parte dos atuais objetos de consumo possui uma obsolescência programada, de sorte que também eles prometem mais do que realizam.

IV

Essa imoralidade congênita do capitalismo contemporâneo coloca questões políticas interessantíssimas. Parece-me correto apontar para a tendência de todas as sociedades procurarem imitar o modo de produção vigente nos países mais desenvolvidos. Sob este aspecto forma-se o ideal duma história universal unificando todos os povos numa sociedade de

consumo. Ao mesmo tempo, porém, reforçam-se as diferenciações étnicas e os movimentos particularistas da sociedade civil, como exemplificam os movimentos de nacionalismo regional, ou ainda aqueles movimentos feministas ou de homossexuais e assim por diante. De um lado, assistimos, portanto, à tendência homogeneizadora duma sociedade ideal de consumo de massa, alienada num consumo que não respeita as ações que o facultam; de outro, à fragmentação provocada pelo particularismo das etnias e pelos movimentos sociais. Fukuyama pretende que esse conflito se resolve no processo de reconhecimento dos povos enquanto democracias. Mas o que significa hoje a palavra democracia?

Não há dúvida de que forma um ideal querido por todos, mas poucos atentam no conteúdo dele, a saber, nas formas de representação que nutrem o seu funcionamento, particularmente naquelas formas que permitam representar perante a Lei as diferenças da sociedade civil e como, nesse processo de representação, se altera o próprio sentido da Lei. Permanece na sombra a questão fundamental de representar as desigualdades que se encontram aquém do jogo político-partidário. Se, de fato, a democracia formal se apresenta como o ideal mais perfeito de sistema político capaz de satisfazer nossos anseios de liberdade e de igualdade, é precisamente por causa de sua abstração, vale dizer, de sua indeterminação a respeito das formas de representação a serem nele incorporadas. Democracia nada mais significa hoje em dia do que *res publica*, coisa pública, tal como deve ser apropriada por todos nós, para que não seja mais tomada como coisa.

Numa sociedade de ampla maioria de assalariados e de massa, isto é, constituída de indivíduos isolados do *demos* e separados de suas efetivas condições de trabalho, não é de esperar que o Estado, na qualidade de espelho onde todos eles se vêem refletidos, possa apresentar uma figura que fosse a imagem da hierarquia do sangue ou da honra. A tarefa primordial desse Estado é, com efeito, assegurar as liberdades dos indivíduos atomizados, mas isso só será possível, assim o creio, se também incorporar projetos coletivos que voltem a emprestar sentido aos trabalhos individuais, hoje vegetando na margem do real e do imaginário. Isso porque o processo de dissolução das individualidades sociais, que o capitalismo contemporâneo tende a levar às últimas consequências, coloca para todos nós o desafio de demarcar a diferença entre o público e o privado, notadamente como o ato privado de trabalho se torna público, graças à sua integração num sistema de solidariedade onde cada um possa sobreviver física e socialmente. A imoralidade congênita das atuais formas de trabalho capitalista, quando na maioria das vezes o ideal é fazer de conta que se trabalha, põe em xeque a própria natureza de nosso ser social. É difícil imaginar que outras formas de socialização possam compensar este mal estar, este mal ser, que afeta cada um de nós ao assistirmos ao enervamento de nosso bem fazer.

Desse ponto de vista, a demanda pela democracia tanto pode vir a ser um esforço de resolver as contradições do presente, quanto um modo de ocultá-las; em particular se for exclusivamente posta em termos de cidadania. Longe de mim desconsiderar a importância da luta pela cidadania plena,

notadamente num país como o nosso. Temo, porém, que limitando nosso horizonte unicamente a este plano estejamos deixando na sombra uma velha questão que a tradição socialista levantou desde seus primórdios: a questão do sentido das relações sociais metabolizando seu contato com a natureza, numa sociedade em que elas aparecem coisificadas e naturais. E como o capitalismo (ou o pós-capitalismo) contemporâneo oculta essa questão, precisamente quando iguala o fazer com o fazer de conta, parece-me que ao reformulá-la estamos simplesmente reencontrando uma brecha para sermos anticapitalistas e não soçobramos diante da ideologia neoliberal. Ainda com a vantagem de não cair no logro de tomar esse ideal democrático como uma espécie de fim da história, pois se, no seu formalismo, não incita a pensar como se resolvem as questões levantadas pelos processos de representação e pela forma necessária de Estado, não fecha nem abre qualquer período global da humanidade. Pelo contrário, ao propor o receituário do liberalismo e da democracia formal, deixando na sombra até mesmo as condições de sua aplicabilidade, opera tão só num plano ideológico. Mais do que pensar o fim da história, isso nos conduz ao fim duma picada, ao fim duma vereda, que antes de ser ponto final, sugere o cruzamento de múltiplas rotas possíveis.

Para quem reconhece essa falta de sentido em nossa própria vida cotidiana, em particular nas operações mais íntimas do trabalho, a principal tarefa é, pois, tentar resolver este problema crucial de encontrar medidas efetivas de como nossa ação social fere a natureza. Seria possível retomar o projeto marxista de desalienar graças à própria supressão do mercado da força de trabalho? Esse ideal de homem livre, que se efetuará quando o assalariado oprimido atingisse o máximo de sua alienação, quando se revoltasse contra o capital que o formaliza em capital variável, ainda carrega traços duma lógica hegeliana, em que a supressão das contradições se liga ao movimento de manifestar do Absoluto. Nessas condições, a passagem duma categoria para outra se faz por uma espécie de dedução que atua como se fosse o desenrolar dum novelo. O conceito posterior já deve estar incluído no conceito anterior, de sorte que o processo de conhecimento e desenvolvimento do sistema sempre apresentaria uma forma circular contínua.

Essa estrutura é muito evidente n'*O capital*. Graças ao fetichismo da mercadoria, o sistema capitalista se desenvolveria automaticamente, o capital circunscreve o espaço lógico de suas categorias possíveis, de sorte que sua superação somente poderia ocorrer por uma espécie de deiscência, em que o futuro nasce do passado como Minerva da coxa de Júpiter. Tocamos no fulcro da escatologia marxista, no fundo lógico que sustenta o ideal de supressão do Estado e de substituição da política pela administração racional. Ora, se esse modo de conceber a dedução torna-se muito difícil de ser sustentado nos dias de hoje — uma discussão que escapa ao âmbito deste artigo —, mesmo que se reconheça que um sistema simbólico seja atravessado por uma intenção de adequação e de aperfeiçoamento, vale dizer, por um vetor de racionalidade, fica difícil pensá-lo buscando sua determinação

completa, de sorte que os problemas que dele resultassem já encontrariam nele mesmo as condições de sua resolução. Daí ser impossível pensar a história como se todas as contradições dum determinado modo de produção pudessem aglutinar-se num ponto, que explodiria revolucionariamente para dele fazer saltar o novo. O ideal duma revolução total e completa, que deixaria para trás o reino da necessidade e instalaria o reino da liberdade, está superado lógica e praticamente. Do ponto de vista lógico, somos obrigados a conviver com a multiplicidade de sistemas formais, para dizer imprecisamente a mesma coisa; do ponto de vista político, somos obrigados a ser tolerantes e reconhecer que nenhuma das partes pode guardar em si mesma o segredo do futuro.

O marxismo se pensou como uma parte-total, teoria e prática que, constituindo um partido político, fosse ao mesmo tempo aquele segmento da sociedade que traria em seu bojo uma sociedade inteira, transparente e sem classes. Sob esse aspecto foi derrotado teórica e praticamente. No entanto, a despeito de todas as lições que nos legou o liberalismo, não é por isso que haveremos de soçobrar no seio do neoconservadorismo, cuja hegemonia ideológica hoje parece nos cercar de todos os lados. Basta exigir dele que apresente soluções para os problemas do capitalismo contemporâneo, que não repitam o dogmatismo tradicional, cujo eixo é uma concepção de história segundo a qual esses problemas resultam da má aplicação do receituário liberal. Dessa ótica, Fukuyama é o paradigma do intelectual a ser contestado, pois concentra em si mesmo os erros do dogmatismo, seja neoliberal, seja marxista.

V

Segue-se a necessidade de se abandonar de vez a idéia dum acontecer que, embora sem procurar sua determinação completa, ainda contenha em si vetores que conduzam à sua globalização? Deve-se tomar por história apenas um tipo de discurso sobre os acontecimentos, isolado de qualquer experiência, que na verdade não é propriamente uma experiência, que demarque certos limites do que imprópriamente poderia ser chamado de mundo do espírito? Voltemos a Marx, cujas distinções podem alertar nosso pensamento e disparar alguma especulação talvez inconseqüente.

É preciso ter o cuidado de distinguir o movimento de vir a ser dum modo de produção e seu movimento conceitual, o desdobrar de suas categorias. Como se explica essa distinção? Examinemos um exemplo do próprio Marx: a fuga dos servos do campo para a cidade constituiu um fator imprescindível para a formação do capitalismo europeu, mas tal pressuposto, não sendo repostado por ele, não lhe confere uma determinação essencial. Somente aquelas determinações que o próprio sistema está reiteradamente recriando formam o arcabouço de sua duração presente⁹. Ora, cada uma das categorias circunscreve um espaço de possibilidades,

(9) Cf. *Grundrisse*, p. 375.

onde as soluções para seus empecilhos podem ser encontradas. Desse modo, a mera troca de mercadorias coloca problemas que podem ser resolvidos pela invenção da moeda, os obstáculos encontrados para a distribuição dos produtos criam a possibilidade da cisão entre capital industrial e comercial e assim por diante. Note-se, em primeiro lugar, que nem sempre a ordem categorial obedece à ordem propriamente histórica, já que, por exemplo, o capital comercial é temporalmente anterior ao capital industrial. O que nos importa é que as instituições do capitalismo, as regras e suas condições reiteradas de existência, formam uma presença da qual todos nós participamos de diversos modos. Obviamente essa objetivação só é possível por causa da reificação das relações sociais de produção, na base do fetichismo.

É precisamente este desdobramento da presença que tem a virtude de incorporar relações antigas de produção, como momentos de relações mais complexas. As estruturas do capitalismo presentificam o passado, enervam suas peculiaridades a fim de interpretá-lo a partir de seu próprio ponto de vista. Interpretação teórica e prática, já que o sistema corrói todos aqueles que vai encontrando no caminho de sua expansão, a fim de precisamente separar o trabalhador de suas condições de trabalho, de sorte que todos os seres humanos se tornem disponíveis, como assalariáveis, à exploração capitalista. E se estes reagem, introduzindo em seus poros antigas formas de produção, é porque de agora em diante suas autonomias relativas se vinculam, em última instância, ao movimento geral do capital. O caráter errático deste não suprime sua capacidade de corrosão. Como indica o final da *Introdução à Crítica da economia política*: a história universal não existiu sempre, deve ser considerada como produto. De quê? Do próprio modo de produção capitalista neste seu movimento corrosivo de qualquer alteridade. Tudo se passa como no domínio da História da Arte. A estátua grega, a máscara africana, a pintura rupestre ou o vitral das catedrais, cada um desses objetos inseridos em suas próprias culturas não constituíam originariamente objeto de arte pela arte, tal como o entendemos hoje em dia. Adquirem essa determinação conforme vão sendo integrados no museu imaginário, para empregar um bonito conceito de Malraux; conforme esses objetos de finalidade sem fim se dispõem para um olhar e uma prática que, desinteressados mas plenos de emoção, perpassam de uma peça para outra. Do mesmo modo, a capacidade do sistema capitalista de dissolver todas as relações sociais diferentes dele cria um espaço homogêneo onde qualquer forma de passado encontra seu lugar.

No entanto, o museu imaginário possui seus limites. Quando Marcel Duchamp toma um objeto cotidiano e o isola no espaço duma exposição, mostra-nos simplesmente que a constituição do espaço homogêneo da arte não se sustenta, se não for de novo crivada pela peculiaridade *sui generis* de cada obra, de seu traço de genialidade, capaz de criar seu próprio espaço a partir de sua individualidade insubstituível. A meu ver, um engano de muitos artistas contemporâneos consiste em estetizar a estante de painéis ou pás de Duchamp e imaginar que um objeto de arte se resolve na descoberta

duma regra, expor esse objeto como simples caso dela, sem atentar no fato de que a regra compreendida não carece mais desse caso. Nada mais insano do que repetir uma exposição desses objetos de Duchamp, como se fossem trabalhos de Carpaccio ou de Matisse. Em termos kantianos, o objeto de arte pertence ao domínio do gênio, numa racionalidade que brota numa individualidade peculiaríssima e não se consome na indiferença do entendimento.

Não ocorreria o mesmo *mutatis mutandis* com a história universal, o movimento pelo qual a diversidade das temporalidades das instituições e dos produtos de cada cultura são integrados na temporalidade categorial da expansão do capital? Se este, na verdade, confere unidade a todos eles, apenas prepara o trabalho do historiador, a fim de que, além de reconhecer o que eles possuem de comum ao serem reconhecidos como resultados do metabolismo social do homem com a natureza, ainda deve abrir a fenda pela qual sublinha a originalidade e a especificidade de cada solução encontrada.

No entanto, além desses discursos, não seria possível procurar uma experiência comum a todos os homens deste fim de século, funcionando como uma espécie de tênue *back-ground*, todavia capaz de costurar o bastidor a partir do qual se torna possível nosso mútuo entendimento? Desenhariam fatos muito gerais que se impõem a todos nós enquanto condições indispensáveis para nossas falas e para nossas práticas. Parece-me que todos os povos que foram atravessados pela necessidade dum consumo de massa, precisamente porque tiveram suas peculiaridades dissolvidas pela capacidade homogeneizadora e pasteurizadora do capital, passaram a contar com uma segunda natureza, tecnológica e informatizada, maleável aos desígnios humanos, desde que sejam respeitados seus limites. Em termos marxistas: na medida em que as forças produtivas, desenvolvidas pelo capital, passaram a incorporar nelas mesmas o conhecimento científico; notadamente, na medida em que a própria força produtiva do homem se conforma socialmente pelo saber que ele tem de si mesmo, cada indivíduo já está pré-socializado enquanto membro dessa "comunidade natural". Neste nível mais elementar, seu maior interesse consiste em vencer os obstáculos que os outros colocam a uma participação coletiva, já que neste processo de sociabilidade insocial grupos se aglutinam para manter seus privilégios às custas da exclusão de outros. Existe luta até mesmo nos bastidores da sociabilidade. Não haveria aqui uma experiência limite a que nos induz a ilusão duma história universal, que, pretendendo determinar-se completamente, consiste apenas num remeter a uma segunda natureza que o próprio capitalismo já criou? Se investigações nessa linha têm sentido, teria então cabimento pensar no fim duma pré-história, pois a unificação possível de todos os seres humanos, fincando os pés num terreno já arroteado pelas práticas científicas, torna viável outras formas de sociabilidade. Desde que não se imagine que isto se resolva num problema exclusivamente científico, que desde logo deixa de lado o conflito dessa sociabilidade insociável. De sorte que o problema maior surge quando se quer pensar como este conflito originário vem a ser tratado por diversas práticas políticas.

VI

A palavra "tempo" pode assumir ao menos dois sentidos de linhagens diversas; de um lado, diz respeito à cronologia, à maneira de dizer o tempo, de como os fenômenos se sucedem uns aos outros, graças à aplicação reiterada duma unidade de medida; de outro, aquele que fala da própria duração como fenômeno vivido. Uma das grandes dificuldades de se pensar a noção de tempo reside no fato de ser muito difícil empregar uma cronologia sem que sua linguagem se contamine com o tempo mencionado. Ocorre uma espécie de fetichização do tempo, cuja forma se impregna duma vivência. Isso também acontece com certos nomes próprios que não podem ser mencionados sem que de imediato lhe sejam associadas características dos portadores desses nomes. Não se pronuncia "Bach" sem que esteja presente a aura de sua música, nem "França" sem a imagem de seu mapa atual ou lembranças de sua paisagem. Do mesmo modo, ao falarmos de "tempos modernos", estamos caracterizando um modo de ser dum determinado período histórico; ao citar "1500" pensamos na descoberta do Brasil e assim por diante.

Hoje em dia, o calendário cristão se impõe para todas as partes do globo. Mesmo povos que cuidam de guardar suas identidades culturais sucumbem, no trato internacional, a esse parâmetro universalizante. Se os judeus, por exemplo, utilizam calendário próprio para marcar suas festas religiosas, é através do nosso que se reportam às perseguições do século XV ou ao genocídio da II Guerra Mundial. Essa hegemonia do calendário gregoriano é sintoma da hegemonia das nações que se tornaram hegemônicas depois do advento do capitalismo, mas também é a maneira pela qual os vários povos ajustam suas próprias temporalidades à temporalidade do vir a ser do capital. O desenvolvimento dele constitui assim como uma espécie de bastidor a que se reportam os diversos acontecimentos. O tempo do capital fagocita outros tempos. Além do mais, o acontecer contemporâneo possui um caráter *sui generis*: o que escandaliza, o que é intrigante, se contrapõe a uma solução racional possível. É difícil assistir à fome da Etiópia sem pensar que esse genocídio poderia facilmente ser evitado se houvesse maior equilíbrio na distribuição da riqueza entre as nações, pois há terras abundantes e conhecimentos de sobra para sanar esse crime contra a humanidade. E a catástrofe se converte em crime precisamente porque paira no ar a viabilidade duma solução. Não é possível se defrontar com uma epidemia sem evocar os conhecimentos e as tecnologias capazes de restaurar a saúde pública. O escândalo da Aids não me parece ser suscitado por nossa incapacidade de curar a doença (nisto, o câncer está no mesmo plano), mas, de um lado, porque atinge o sexo, cuja relação entre vida e morte é demasiadamente conhecida; de outro, porque se sabe que mudanças de hábitos sexuais poderiam controlar a epidemia. De sorte que tudo parece indicar que o intrigante na história, o acontecimento interessante, é muito mais aquele que desafia nossas certezas de poder do que propriamente aquilo que estimula o particular interesse teórico do historiador, voltado ao

desdobramento temporal desta ou daquela instituição. Vivemos num mundo em que o conhecimento científico e tecnológico disponível é mais do que suficiente para resolver os grandes desafios que enfrenta hoje a humanidade como um todo. Já se sabe como saciar a fome crônica de populações inteiras, como controlar as epidemias e oferecer um padrão razoável de saúde pública para todos.

A isso se acrescenta ainda o fator globalizante operado pela mídia, que adentra o mundo privado para expor os acontecimentos mais diversos e mais diferentes, como se ocorressem numa única tela, deixando a impressão de que tudo o que ocorre — a morte dum soldado na Guerra do Golfo ou a bravura dum estudante que barra o avanço dum tanque na Praça da Paz Celestial —, tudo isso passasse a pertencer a um mesmo mundo de experiências vividas comuns. Se é bem verdade que o recorte da notícia obedece a interesses muito particulares duma empresa, que visa mais o lucro do que informar a população, também é preciso lembrar que a concorrência entre essas empresas é fator que tende a completar a notícia, não só revirando-a de vários pontos de vista, mas, além disso, tratando de emprestar-lhe novos recortes.

É nesse sentido que se pode falar hoje em dia numa experiência histórica comum. Se para croatas e bósnios o ano de 1992 é muito mais denso do que para os paraguaios, todos eles estão imersos no mesmo halo de temporalidade, de um lado, porque adotam a mesma cronologia; de outro, porque, embora vivendo diferentes momentos do mesmo ano, estão continuamente reportando tais vivências ao parâmetro comum duma sociedade de consumo, apoiada numa mesma base científica e tecnológica possível. Essa determinação recíproca de contar e de viver o tempo torna-se, entretanto, sobremaneira carregada pelo fato de os povos e os grupos sociais tentarem se apropriar do mesmo modo da segunda natureza, onde se assenta uma forma de vida, cada vez mais homogênea e pasteurizada, tal como é constituída pelo sistema capitalista. Sérvios e croatas podem engalfinhar-se até a morte, mas os jovens de ambas as nações tratarão de usar o mesmo tênis da moda, todos eles empenhados em arrancar seus pés da inteireza do corpo, em transformar o sapato num objeto feiticeiro, capaz de incorporar ao mesmo tempo a última tecnologia do conforto e um *design* que absorve tanto a força espetacular do atleta, quanto a celebridade passageira conquistada num estádio colorido. Conforto social a todo custo, chulé que passa despercebido por todos, a não ser talvez por aqueles meninos pobres e marginais que roubam e matam por um tênis importado.

O tênis e o *video-game*, a roupa de grife e o automóvel constituem exemplos de objetos simbólicos dum processo de diferenciação social que tem como pressuposto um processo produtivo que resulta tanto em objetos de consumo de massa, quanto num espaço de locomoção física e simbólica, cujos delineamentos marcam os comportamentos coletivos. É neste sentido que o desenvolvimento capitalista tende a situar todos os homens no quadro duma mesma humanidade, mesmo se para isso lhe seja necessário relegar uma parte deles a uma situação sub-humana.

Em vista de tais parâmetros, um acontecimento se torna histórico se lhe vem a ser perigoso, se ameaçar uma imagem de mundo fluida mas já constituída. É nesse sentido que se pode dizer que a política contemporânea é uma forma de evitar a história como mudança radical, porquanto o que vem a ser histórico já traz em si mesmo a inércia do *status quo*. O sucesso jornalístico duma idéia como o fim da história parece-me ligado a essa estruturação do próprio devir histórico contemporâneo, que se torna intrigante precisamente ao surgir como ameaça a ser erodida. No que se lastreia a atual hegemonia do pensamento neoliberal a não ser nessa experiência comum de que a humanidade aspira a uma mesma forma de vida? Mas para isso é preciso que ele deixe na sombra as contradições dos processos que levam a essa homogeneização e pasteurização ideais, que coloque na margem o velho tema da Crítica da Economia Política e da Sociologia clássicas — isto, é o trabalho, suas divisões e resultados —, para ver o mundo contemporâneo do ponto de vista da restauração, da negação de tudo o que possa a vir a ser histórico enquanto transformação radical das bases capitalistas desse mundo. No entanto, se a escatologia marxista foi derrotada teórica e praticamente, se o ideal dum novo homem acima da divisão do trabalho perdeu qualquer pertinência, quando se assume a necessidade de certas formas de mercado, não é por isso que o trabalho deixou de ser problema. Pelo contrário, ao perder sua medida com o advento do capitalismo, que, com a última revolução industrial, destrói até mesmo a ilusão necessária dessa medida, permanece como fulcro duma reflexão que problematiza como os trabalhadores podem vir a se entender na base de suas relações de trabalho desvairadas. Não é à toa que a questão da racionalidade preocupa a todos, pois implica a possibilidade de melhor integrar nossos conhecimentos com uma prática onde a invenção volte a ser disponível para todos, por conseguinte, que venha a ser capaz de satisfazer necessidades coletivas, sem que essas coletividades estejam necessariamente no mercado. Em vez da utopia do homem inteiriço, muito além de qualquer marca deixada pela divisão do trabalho, caçador de manhã etc., não cabe colocar o ideal dum trabalhador limitado, mas que participe de instituições capazes de universalizar o resultado de seu labor? Em poucas palavras, não é o momento de recomençar a pensar no Estado do Bem-Estar Social, como forma de encontrar um padrão permitindo distinguir o fazer e o fazer de conta, precisamente na medida em que o fazer tem como pressuposto o bem-estar de todos?

José Arthur Giannotti é pesquisador do Cebrap. Já publicou nesta revista "A sociabilidade travada" (Nº 28).

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 34, novembro 1992
pp. 31-48
