

A Latinidade como Paradoxo

TEXTOS DE REFERÊNCIA

A Latinidade como Paradoxo

Sergio Paulo Rouanet



Academia
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2001

© Sergio Paulo Rouanet
Brasil, 2001

Académie de la latinité — Siège Amérique latine

Secrétariat général

Rua da Assembléia, 10, 42^o andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: www.alati.org

E-mail: alati@alati.org

Secrétariat exécutif à Paris

25 rue Château Landon 75010 Paris. Tél./Fax: 33.1.40.35.08.20

E-mail: nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr

Gostaria de tomar como fio condutor desta palestra o próprio título do nosso seminário, “Vozes Universais da Latinidade”.

É um título extremamente sugestivo, que pode ser interpretado de duas maneiras.

Ele pode referir-se às características universais da comunidade dos países latinos. É uma situação de fato, realmente existente hoje, e não o eco nostálgico de uma universalidade passada. Essa comunidade é de um ecumenismo realmente impressionante. Constitui quase um microcosmos do mundo. Creio que somos hoje cerca de 34 países, que em grande parte constituem 34 particularidades distintas, com histórias diferentes, com composições raciais múltiplas, com religiões que vão do animismo ao islamismo e ao cristianismo, em suas três variedades, a católica, a protestante e a ortodoxa. A universalidade, aqui, tem um sentido descritivo, e não conceitual ou normativo. Ela exprime simplesmente a extensão geográfica e cultural da cultura latina no mundo contemporâneo.

Mas a universalidade pode ter também um sentido conceitual, e é nesse sentido que pretendo debater o tema da la-

tinidade. Nesse registro, o atributo “universal” pertence de pleno direito ao conceito de latinidade. Nada mais paradoxal. Pois à primeira vista a latinidade é uma idéia puramente identitária, e toda identidade separa e delimita. A identidade latina é o que nos distingue dos povos não-latinos, como a identidade lusófona é o que distingue os brasileiros dos seus vizinhos de língua castelhana. Como a germanidade ou a negritude, a latinidade reivindica uma diferença, demarca uma fronteira. Mas introduzir na latinidade o atributo da universalidade significa dizer que essa coisa particular que chamamos latinidade se define por sua universalidade. É essa dialética do particular e do universal que gostaria de explorar aqui.

Que a latinidade é algo de particular constitui um desses truísmos que há muito tempo passou ao domínio das verdades indiscutíveis. Aceitamos implicitamente que existe uma alma latina, uma inteligência latina, uma forma latina de ver e de sentir, de dizer e de pensar. Poucos se dão conta de que essa autodefinição da latinidade deriva de uma idéia muito pouco latina, que usualmente é expressa numa palavra alemã: é a idéia herderiana de *Volksgeist*, fundamento da visão historicista do mundo, segundo a qual todo povo tem um repertório próprio de crenças e valores, que não podem ser transferidos a outros povos. Basta dar ao conceito de *Volk* uma extensão mais ampla e latinizar o conceito herderiano, traduzindo-o para uma fórmula mais eufônica e menos bárbara — por exemplo, *Genius populi* —, e teremos creden-

ciais perfeitamente respeitáveis para falar num “espírito” latino. O conteúdo desse espírito varia evidentemente de autor para autor, ao sabor dos modismos intelectuais ou das respectivas opções políticas.

Num certo momento, Mussolini viu no fascismo a encarnação mais perfeita desse espírito. Maurras acreditava sobretudo numa especificidade francesa e afirmava com grande fervor que jamais um meteco poderia compreender um verso de Racine. Mas acreditava também na missão civilizadora da latinidade como um todo, cujo valor máximo era o primado da autoridade.

A barbárie faz círculo em torno da latinidade européia — escreveu ele. — Ficaremos um pouco mais protegidos contra o ataque dos bárbaros quando o princípio da ordem e da autoridade for reconhecido e saudado pelos homens do Rio e de Buenos Aires, de Bucarest e do Quebec.

A tese da singularidade radical do espírito latino é muitas vezes defendida a partir das características da língua latina. De novo, esses autores se movem na esteira de um autor não-latino, Wilhelm Humboldt, para quem cada língua é uma realização do espírito do povo, uma tentativa de concretizar, à sua maneira, as potencialidades desse espírito. Cada uma delas tem uma unidade, determinada por uma forma que lhe é própria. Humboldt sustenta que existe uma relação dialética entre língua e civilização: cada língua é produto de uma civilização, cada civilização é produto de uma língua. As sutilezas da inteligência ática guardam uma

relação de correspondência com os matizes da gramática grega, mas é a língua grega, também, que explica certas características negativas da vida pública de Atenas, como o facciosismo e a propensão à retórica. O que não é o caso do latim, cujo laconismo e concisão refletem a austeridade da Roma republicana.

A etnolingüística de Sapir e Whorf descende em linha reta dessa filosofia da linguagem. Baseando-se no estudo de várias línguas indígenas norte-americanas, Sapir afirma que o homem percebe o mundo através de sua língua. Para ele, o estudo completo de um sistema lingüístico daria acesso à estrutura cognitiva dos seus usuários e explicaria exhaustivamente a diversidade das culturas. Influenciado por Sapir, Whorf estudou o hebraico e as línguas do México e da América Central, assim como o idioma Hopi. Suas conclusões são semelhantes às de Sapir: a língua condiciona a cultura. As idéias que um povo formula derivam dos limites e possibilidades de sua gramática e portanto diferem das concepções formuladas por outro povo regido por outras categorias gramaticais. Por exemplo, a percepção do tempo por parte de várias nações indígenas americanas depende diretamente do seu sistema de tempos verbais.

É nessa mesma trilha que Anatole France fez a apologia do latim. Para ele,

a parte mais bela do sangue francês é constituída pelo leite da loba romana. Todos que entre nós pensaram com vigor aprenderam a pensar em latim. Não exagero ao dizer que se ignorarmos o latim ignoraremos a soberana clareza do discurso. Todas as línguas são

obscuras ao lado do latim. A literatura latina é mais própria que qualquer outra para formar os espíritos.

É claro que a literatura inglesa e a alemã são belas e profundas, prossegue Anatole, mas como poderá um colegial compreender as idéias nebulosas de Shakespeare, que erram no *Hamlet* de modo mais espectral que o fantasma do rei nas muralhas de Elsinor? E quantas brumas no *Fausto*, essa obra-prima do mais luminoso dos gênios teutônicos! Comparem com as *Décadas*, de Tito Lívio, onde tudo está ordenado, que não nos perturbam jamais, onde o pensamento é tão regular, que nos dão lições tão serenas de patriotismo, de dedicação, da religião dos antepassados!

Não cabe aqui discutir a validade ou não dessas várias teorias. Em alguns casos a especificidade latina pode ter sido exagerada, como certamente ocorreu com Anatole France, numa fase em que elogiar a *clarté latine* em face da nebulosidade alemã era um gesto de patriotismo, depois da derrota de 1870, ou de Maurras, que via na latinidade apenas um argumento a favor do autoritarismo profascista que ele advogava. Mas sentimos intuitivamente que de fato há algo de específico e de singular na mentalidade romana e não negamos que de algum modo essa singularidade esteja ligada à língua. O que me parece é que entre esses traços específicos existe algo que raramente é visto: a vocação de universalidade. Roma tinha ao mesmo tempo o gênio do particular e uma aspiração incoercível para o universal, num entrelaçamento dialético em que o particular não somente não se opu-

nha ao universal mas era constituído em sua essência mais íntima pela abertura com relação ao universal.

Tomemos o que diz Umberto Eco sobre o que ele chama o *modus cogitandi* do latim, sua maneira própria de organizar a realidade e de torná-la compreensível para o pensamento. Para ele, essa maneira pode ser definida pelo verso de Horácio:

*Est modus in rebus: sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere recto.*

Seria o pensamento do limite, do *limes*, da fronteira, tanto no sentido espacial — Roma é tudo aquilo que está dentro de limites definidos politicamente — quanto no sentido temporal — uma vez lançados os dados, o Rubicon não pode mais ser transposto, o que foi feito não pode mais ser desfeito, e nem os deuses podem fazer com que o acontecido tenha deixado de acontecer. Sem dúvida, a idéia do limite está contida no poema de Horácio. Mas o que Eco não vê é que esse pensamento não é somente o pensamento da clausura, mas também da abertura. Se ele exclui o que ultrapassa os limites, desdobra, dentro deles, um espaço infinito de liberdade. É o que diz o poeta: a sabedoria consiste em não ir além dos limites, *ultra*, mas também em não ficar aquém deles, *citra*. Vale dizer que uma atitude de retraimento, de autoconfinamento no solo, no torrão natal, no meramente local, traduz uma atitude provinciana, de recusa diante dos possíveis abertos por um *limes* ele próprio plástico, potencialmente em processo de expansão contínua. A melancolia

virgiliana de um pastor expulso da gleba contém outro lado, a euforia diante da descoberta do novo. “Nos patriae fines et dulcia linquimus arva: nos patriam fugimus.” É preciso ver nesse verso não somente a angústia de quem abandona a pátria mas a euforia de quem parte à conquista do mundo, a saudade dos *fines* paternos, mas também a esperança de refazer a vida além desses *fines*. Acho pouco convincente, também, o que Umberto Eco diz das fronteiras temporais. Ele ilustra essa idéia com a invenção especificamente latina do ablativo absoluto, que segundo ele estabelece uma seqüência temporal irreversível. Por exemplo, na frase de César “prima luce productis omnibus copiis, duplice acie isntituta, auxiliis in mediam aciem coniectis, quid hostes consilli caperent expectabat”, Eco vê uma ordem imutável de ações que não pode ser invertida. Primeiro César fez saírem as tropas, depois ele as dispôs em duas colunas, depois colocou as tropas auxiliares no meio e finalmente esperou os movimentos do inimigo. Com perdão de Eco, não me parece que o original latino consagre a inalterabilidade dessa ordem de modo mais claro que o fariam as línguas modernas. São essas, pelo contrário, pelo uso mais freqüente de advérbios e locuções adverbiais como *depois*, *depois que* etc., que estabelecem além de toda dúvida a ordem temporal das ações. E é a série de ações descritas pelos ablativos absolutos que pode ser objeto de permutações, porque não há limites adverbiais explícitos que fixem essa ordem de modo inequívoco.

Mas, deixando de lado as fronteiras temporais, parece-me claro que as espaciais são pensadas de tal maneira que permitem delimitar um espaço particularista intrinsecamente aberto ao universal. É uma particularidade universal. Contradição em termos? Digamos que seja um oxímoro. É um oxímoro constitutivo, que funda a latinidade enquanto unidade do particular e do universal.

Se é assim, estamos diante de uma situação paradoxal, em que a identidade se define pela ausência de identidade fixa, porque qualquer demarcação rígida faria com que o mundo latino passasse a ser o que ele não é — uma particularidade entre outras — e deixasse de ser aquilo que ele realmente é — uma via de acesso ao universal.

É essa propriedade que torna tão problemático o patriotismo latino de Maurras e de alguns pensadores contemporâneos. É essa característica que nos impede de pensar a latinidade como uma civilização. O conceito de civilização latina tem conotações históricas que fazem da latinidade o contrário do que ela autenticamente é, transformando-a num espaço de clausura, e não de liberdade. Isso ficou claro no uso que o fascismo fez do conceito de civilização latina.

Por isso, é com um certo alívio que notamos que Samuel H. Huntington não fala em civilização latina. Tanto quanto posso entender, estamos dispersos entre quatro civilizações: a ocidental, a latino-americana, a ortodoxa e a africana. Mas não precisamos ficar aflitos com isso, como almas penadas que não sabem em que corpo vão encontrar hospitalidade. Essa condição de ectoplasmas nos dispensa de seguir os

conselhos que Huntington prodigaliza às diferentes civilizações e aos Estados que as integram. Por exemplo, a Turquia é aconselhada a abandonar a herança secular de Atatürk, se quiser transformar-se no país-núcleo da civilização islâmica, e os Estados Unidos são instados a voltarem aos valores austeros dos pioneiros, se quiserem manter seu papel de liderança na civilização ocidental. Empalideço um pouco quando imagino o que ele recomendaria aos países latinos, se eles houvessem tido direito a uma civilização própria. Mas suponho que ele sugeriria duas coisas igualmente incompatíveis com nosso conceito de latinidade aberta, um protecionismo cultural *à outrance*, que impediria o resto do mundo de chegar até nós, e severos controles à difusão de nossas idéias, o que nos impediria de chegar ao resto do mundo. As duas recomendações estariam na lógica da ideologia historicista subjacente à tese de Huntington, segundo a qual o que vale numa civilização não pode ser transposto para outras civilizações. Em conseqüência, diriam os historicistas, não podemos importar culturas alheias, porque isso destruiria a nossa, nem exportar para outras civilizações nossas opiniões sobre a liberdade e a dignidade da pessoa humana, porque elas correspondem exclusivamente aos valores da *nossa* cultura. Se levarmos a sério nosso oxímoro constitutivo — o de sermos uma particularidade universal —, creio que devemos fazer exatamente o contrário. Devemos abrir-nos à absorção seletiva de culturas alheias, evitando qualquer tipo de xenofobia, e nisso não posso deixar de concordar com Jorge Luís Borges quando diz que “a latinidade é um falso problema, sobretudo quando é dirigida contra os outros”. Eu prefiro corrigir a frase, dizendo que ela só é um falso problema quando dirigida contra os outros. É

pior que um falso problema, é uma impossibilidade lógica, porque uma latinidade chauvinista é a negação de si mesma.

Nem sempre os filhos da loba foram fiéis a esses ensinamentos. Seu universalismo foi muitas vezes sinônimo de imperialismo, mas de modo geral seu horizonte foi um horizonte universal. Para tomar apenas alguns exemplos, foram dois países latinos, Portugal e Espanha, que dilataram, no século XVI, as fronteiras do mundo, projetando-se em três continentes. Foi um país latino, a França, que no século XVIII falou em nome da razão universal, válida para todos os países e em todos os tempos, e cuja revolução produziu uma Declaração Universal dos Direitos do Homem. Felizmente, o Brasil nunca teve nem terá qualquer ambição expansionista, mas o universalismo é intrínseco à sua formação histórica. Nosso país é racial e culturalmente quase um resumo do mundo, um país que não é tanto multicultural como transcultural, em que a Europa se mulatiza, em que uma santa da Ásia Menor, Santa Bárbara, se transforma em uma figura de terreiro, Iansã, e em que Maria Padilha, amante de D. Pedro, o Cruel, de Castela, rodopia todas as noites na Bahia, sob o nome de Pomba-Gira.

Voltando a nosso oxímoro, podemos perguntar-nos em que medida essa interpenetração do universal e do particular pode ter alguma relevância contemporânea.

Creio que a maneira latina de conceber a dialética do particular e do universal pode fornecer-nos indicações valiosas em duas questões interligadas, de extraordinária atualidade.

A primeira questão tem a ver com dois fenômenos complementares que estão ameaçando a humanidade: a globalização e a particularização. A globalização — o avanço

aparentemente inexorável do capitalismo além de todas as fronteiras nacionais e culturais — tende a sabotar as diferenças, e a particularização — a pulverização do mundo em etnias, culturas e nacionalidades autárquicas — as transforma em barricadas.

A globalização e a particularização estão se aliando para revolucionar o próprio conceito de humanidade, tal como a temos conhecido pelo menos desde a Ilustração: agregado de diferenças sobre um fundo comum a todos os homens. Enquanto síntese das diferenças, a humanidade está sendo erodida pela globalização; enquanto repertório de valores comuns, pela particularização. Com algum exagero retórico, podemos dizer que a globalização destrói os homens, e a particularização destrói o Homem.

São dois horrores simétricos. A resposta ao pesadelo da homogeneização total não pode ser o pesadelo da retribalização do mundo. E no entanto é o que está acontecendo, com o renascimento do nacionalismo, com a política das etnicidades, com o fundamentalismo religioso.

Para enfrentar esses dois fantasmas, podemos imaginar um sistema que concilie o universalismo com o particularismo, num mundo em que o universal não fosse nivelador e em que o particular não fosse anárquico. Precisariamos, em suma, de um modelo em dois níveis. No primeiro nível, haveria uma superestrutura política comum, baseada em princípios e normas aplicáveis a todos os atores. No segundo nível, haveria uma ampla diversidade cultural, em que todos

os atores seriam livres para adotar seus próprios estilos de vida, sujeitos unicamente aos limites impostos pelo nível universalista. Teríamos, assim, um mundo suficientemente unificado para coordenar os particularismos selvagens e suficientemente diversificado para impedir que a polifonia cultural seja silenciada.

Pois bem, foi Roma, a mãe da latinidade, que forneceu as bases desse modelo em dois níveis. Partindo de sua característica fundadora, a de ser uma particularidade universal, ela combinou as duas dimensões por um sábio exercício de engenharia política. O que era universal, em Roma, era o Estado. Em todo o império, havia uma ordem política comum, com garantias e obrigações iguais para todos os cidadãos. Mas a cultura era pluralista. Desde que as leis do império fossem respeitadas, todos os povos tinham o direito de praticar seus próprios usos, de falar sua própria língua, de adorar seus próprios deuses.

Essa coexistência da unidade política e da variedade cultural vem desde as origens míticas da cidade. Segundo Tito Lívio, Remo pulou as muralhas que seu irmão tinha erguido, “novos transilit muros”, e por isso Rômulo o matou, anunciando que faria o mesmo a quem imitasse esse exemplo, “quicumque alius transiliet moenia”. O fratricídio se justificava, porque o muro delimitava aquilo mesmo que constituía a essência de Roma, o espaço cívico em que as leis eram discutidas e promulgadas. Pulá-lo significava negar a própria Roma. Mas, culturalmente, Roma era porosa.

Adaptando uma velha distinção que remonta a Santo Isidoro de Sevilha, podemos dizer que a *civitas*, instância política da cidade, era rodeada de muros, mas que a *urbs*, lugar da vida privada, era aberta. Não havia oposição entre elas, e sim complementaridade. Era a soberania da *civitas* que garantia a abertura da *urbs*. Não era o povo que constituía o Estado, era o Estado que transformava num só povo um aglomerado de indivíduos culturalmente heterogêneos. Rômulo reuniu a multidão e deu-lhe leis, pois só as leis teriam podido amalgamar essa massa num só povo, “*coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat*”.

O conceito de homogeneidade étnica era profundamente alheio à tradição romana. Assim, o próprio Rômulo aumentou a população da cidade com todos os povos vizinhos, qualquer que fosse sua língua ou religião, “*ex eo finitimis populis turba omnis, sine discrimine*”. Foi ele quem planejou o rapto das Sabinas, dando mais uma prova da permeabilidade cultural do *limes* romano. Conhecemos a história do judeu de Tarso, Paulo, que, apesar de ser mais versado em grego e aramaico que em latim, foi tratado com toda consideração pelos magistrados assim que declinou sua condição de cidadão romano: “*ego civis romanus sum*”. Essa tolerância com a variedade cultural se continuou no Baixo Império. Basta lembrar a *Constitutio Antonina*, o edito de 212 AD, com que Caracalla concedeu direito de cidadania a todos os habitantes do império, independentemente de sua religião ou nacionalidade.

Em sua época de florescimento máximo, o império romano era uma constelação de *urbes* — os milhares de povos das mais diversas culturas e etnias, espalhados pela Europa, Ásia e África — garantidas pelas leis de Roma, a *civitas* universal. O universalismo da *civitas* tornava possível a diversidade das *urbes*.

É importante frisar essa abertura cultural, porque ela é uma originalidade romana, e não existia entre os gregos. Eles não tinham nem unidade territorial nem política, mas faziam questão de afirmar sua unidade cultural. Sua identidade era dada pela língua, através da qual eles se demarcavam dos não-gregos, dos bárbaros.

A interação do universal e do particular não foi apenas praticada no sistema político de Roma, foi também teorizada por seus pensadores.

O caminho tinha sido preparado pelos estóicos gregos, como Crisipo, para quem a humanidade devia ser vista como um só Estado, do qual homens e deuses eram cidadãos e que era regido por uma Constituição fundada na razão, que permitia distinguir entre o bem e o mal. Ao mesmo tempo, o estoicismo reconhecia que os homens viviam em cidades concretas, governadas pelo costume, que variava de uma localidade para outra. Conseqüentemente, todos estavam sujeito a duas leis. A lei da cidade deveria, sempre que necessário, ser revista à luz da lei da razão, mas isso não significava o fim da diversidade, porque os costumes mais variados podiam ser todos igualmente racionais.

No entanto, foi um romano, Cícero, quem formulou com mais clareza essa idéia:

Existe de fato uma lei verdadeira, a reta razão, que se aplica a todos os homens, que é conforme à natureza, que se aplica a todos os homens, que é imutável e eterna. (...) Revogar essa lei pela legislação humana é moralmente ilegítimo. (...) Nem o Senado nem o povo podem absolver-nos da obrigação de respeitar essa lei. (...) Ela não estabelecerá uma norma em Roma e outra em Atenas, nem será uma hoje e outra amanhã (...), mas será válida para todas as nações e todas as épocas.

Como seus mestres estóicos, Cícero estava operando em dois planos. Num deles, está a ação política dentro da *civitas*, através das instituições próprias a cada cidade, em função de interesses e necessidades locais; em outro plano, está a lei da natureza, *vera lex naturae congruens*, que deve ser levada em conta pelos Estados individuais e em caso de conflito sobrepor-se a eles.

Como se sabe, esse modelo das duas cidades foi seguido por outro romano, Santo Agostinho, e está na base da filosofia moral de certos pensadores contemporâneos, como Karl-Otto Apel, para quem todos nós pertencemos a duas comunidades, uma comunidade virtual sem fronteiras, na qual há condições ideais para uma argumentação livre e igualitária, e uma comunidade empírica, sujeita a distorções internas e externas e a assimetrias de riqueza e de poder.

E a latinidade de hoje? Está ela preparada para assumir, nesse ponto, o legado de Roma?

Até certo ponto isso já aconteceu. Foi no mundo latino que o paradigma romano experimentou uma ressurreição parcial. É esse paradigma que está na origem do conceito francês de nação, em oposição ao conceito alemão. Para Sieyès, a nação surge quando a maioria da população — o Terceiro Estado — se põe de acordo em torno de objetivos comuns e implanta, por uma decisão fundadora, um novo modelo de governo e sociedade. Foi o sentido da Festa da Federação, no Campo de Marte: provençais, bretões e normandos renovam, consciente e racionalmente, criando uma nação nova, vínculos de solidariedade nacional que tinham sido impostos pela História e aceitos heteronomicamente. O político cria o social, amalgamando povos de todas as origens.

O conceito alemão, baseado em Herder, é bem diferente. A nação não é a crença na liberdade, é a catedral gótica, a música tradicional, a epopéia popular. Ela não é fruto de um contrato, e sim o resultado de laços afetivos que vêm do fundo dos tempos e são transmitidos de geração em geração. Ela é produto da História, e não de uma razão constituinte. Em vez de criar a nação, o homem é criado por ela. Para o modelo alemão, a unidade cultural do povo é decisiva. Ela é secundária para o modelo francês. A nação é uma comunidade de cidadãos regida pelos princípios universalistas contidos na Constituição, e não uma comunidade de destino organizada em bases particularistas, segundo critérios de consangüinidade e cultura. Como em Roma, o povo é definido politicamente, e não culturalmente. Sem dúvida, na

prática o modelo francês resultou num centralismo excessivo, num jacobinismo nivelador que pretendeu refazer o mapa cultural da França a partir de Paris. Nisso, Roma foi mais generosa. O que é preciso salientar, entretanto, é que esse modelo representa uma recusa radical do conceito de Estado étnico, que hoje em dia está revivendo de modo tão sinistro em territórios do antigo bloco socialista. De modo geral, a mesma recusa existe nos outros países latinos, como ocorre em meu país, profundamente adverso a um conceito de nacionalidade fundado no sangue, e que se constituiu a partir da mescla de todas as raças e culturas. Em suma, o modelo romano sobrevive no francês, e esse passou a ser em grande parte um modelo latino.

É curioso observar que a comunidade constituída pelos países latinos já representa em grande parte a concretização do modelo em dois níveis: pluralismo das culturas e universalismo dos princípios. Os países que a compõem têm línguas e religiões diferentes. Ao mesmo tempo, depois da guinada antitotalitária dos anos 90, todos aderimos hoje a um ideário político idêntico, baseado nos postulados universalistas da democracia e dos direitos humanos.

Mas não se trata, evidentemente, de dizer que cabe aos países latinos resolver prática ou conceitualmente os dilemas da globalização e da particularização, o que seria uma forma insidiosa de chauvinismo ou mesmo de providencialismo: *gestae Dei per latinos*. Trata-se, isto sim, de refletir sobre o modelo latino dos dois níveis, e essa reflexão pode e

deve ser feita por pensadores e estadistas de todas as procedências culturais.

Salvo engano, esse modelo parece ser totalmente atual hoje, e isso tanto dentro como fora das sociedades nacionais.

Dentro das sociedades nacionais, ele permite pensar a questão do multiculturalismo. Os vários grupos e minorias culturais podem coexistir dentro de cada sociedade, desde que se subordinem a um núcleo político comum, incorporada numa Constituição democrática. A diversidade cultural é assegurada, com a condição de que todos os grupos respeitem um núcleo mínimo de normas e princípios de validade transcultural. É o que as teorias liberais americanas baseadas em John Rawls definem como a prioridade do “justo” sobre o “bem”: as normas universais de justiça, contidas na Constituição, devem prevalecer sobre as várias concepções do bem defendidas pelas diferentes culturas.

Mutatis mutandis, o mesmo modelo seria válido em âmbito internacional. A médio ou longo prazos, pode-se esperar que as Nações Unidas evoluam em direção a uma democracia mundial. Ela se caracterizaria por uma sociedade civil atuante, um Executivo eficaz, um Poder Legislativo capaz de produzir o que Kant chamava um *jus cosmopolitanum*, cujos titulares fossem indivíduos, e não Estados, e tribunais competentes para aplicar esse direito. As diferenças nacionais poderiam coexistir nessa democracia mundial do mesmo modo que as diferenças culturais coexistem, em tese, numa democracia nacional: todas as formas de vida poderiam des-

dobrar-se livremente, desde que obedecessem a uma instância política comum consubstanciada numa Constituição universal que assegurasse a indivíduos, culturas e nações o direito à auto-realização plena, consistente com o direito à auto-realização de outros indivíduos, culturas e nações.

A segunda questão, intimamente ligada à primeira, tem a ver com o problema das identidades, que hoje está incendiando o mundo. O que está ocorrendo, a meu ver, é que em toda parte esse ser plural que é o homem está sendo forçado a assumir uma identidade única. Nossa personalidade é naturalmente composta por várias identidades: a familiar, a profissional, a lingüística, a religiosa etc. No mundo pós-comunista, o pluralismo das identidades foi sendo substituído por uma só identidade: tornamo-nos apenas sérvios, ou apenas muçulmanos, ou apenas bengalis. O resultado é o fundamentalismo — político, religioso, cultural —, mil variedades de um fanatismo proteiforme.

Daí a importância, hoje em dia, de uma concepção multiidentitária que impeça o terrorismo da identidade única e deixe subsistir um espaço para a mais importante de nossas identidades, nossa identidade enquanto seres humanos.

Michael Walzer sugeriu que um modo de “civilizar” o particularismo seria integrá-lo em molduras pluralistas mais amplas. Num congresso sionista dos anos 30, David Ben-Gurion disse o seguinte:

Pertencemos a vários círculos. Como cidadãos palestinos, estamos no círculo de uma nação que aspira a uma pátria; como traba-

lhadores, estamos no círculo da classe operária; como filhos de nossa geração, estamos no círculo do mundo moderno; e nossas camaradas estão no círculo do movimento das mulheres trabalhadoras que lutam por sua emancipação.

Basta acrescentar um último círculo, o do gênero humano como um todo, e teremos o quadro completo do verdadeiro universalismo, que nada tem de abstrato, porque resulta da superposição de várias identidades.

Cada círculo facilita um descentramento, um sair de si, uma internalização de pontos de vista alheios, uma apropriação de sucessivos papéis, até chegarmos ao papel mais geral, o do “Outro generalizado”, na linguagem de George Herbert Mead, a perspectiva da humanidade como um todo.

Teríamos, no Brasil, que assumir várias identidades: a negra, a indígena, a portuguesa, a européia. Muitas delas, por sua vez, se constituíram pela mescla de identidades, a local e a de além-mar. Precisaríamos reviver essa experiência de divisão, de alma partida, a mesma que foi vivida pelo escravo, sob a forma do banzo, saudades da África; pelo colonizador, sob a forma do que Capistrano de Abreu chamou de transoceanismo, saudades de Portugal; pelo cristão-novo, exilado no Brasil, “super flumina Babylonis”, sob a forma do marranismo, saudades das “pedras brancas de Jerusalém”; pela nossa elite intelectual, sob a forma do que Mário de Andrade chamou, sarcasticamente, de doença de Nabuco, saudades da cultura francesa quando estamos no Brasil, e saudades do Brasil quando estamos à beira do Sena.

Mas, entre todas as nossas identidades, a latina assume uma significação especial, porque afinal somos um país latino. A todas essas saudades, soma-se a saudade do Lácio, nostalgia dolorosa de prados e ovelhas, de Tíro tocando flauta à sombra de uma faia. Foi a cultura latina que tornou pensável o tema da identidade dupla, a identidade que todo habitante do império tinha como cidadão romano, sujeito a um direito comum a todos, o *jus civile*, e a que tinha como natural de sua própria cidade, sujeito ao *jus gentis suae*. E essa cultura constitui em si mesma uma referência identitária fundamental, um dos principais círculos concêntricos em que devemos nos inserir, se quisermos fazer uma síntese do particular e do universal que corresponda à realidade de nossa formação latina.

Rousseau escreveu que se sentia romano e tinha a fantasia de imitar Mucio Scaevola, segurando um prato escaldante. Não é difícil sentir-se romano: basta mergulhar na literatura clássica. Lendo a *Eneida*, estamos lendo sobre nós mesmos. A queda de Tróia é também a nossa queda, e aprendemos com o piedoso Enéias a transformar o incêndio de Ílion na fundação de Roma, vencendo todas as adversidades: “*tantae molis erat romanam gentem condere*”. Buscamos em Tácito ensinamentos para nossa vida cívica e aprendemos com Suetônio a detestar os tiranos. Para nosso horror, descobrimos que Calígula é nosso contemporâneo. Surpreendemo-nos tomando partido na guerra civil entre Pompeu e César e quase partilhamos o entusiasmo dos jaco-

binos por Brutus, o tiranicida, quando assistimos ao colapso das instituições republicanas.

Sim, sentir-se romano é fácil, porque é um simples exercício de imaginação cultural. Mais difícil é imitar os romanos, não em suas proezas militares, que não nos interessam, mas em sua capacidade de organizar politicamente a diversidade e de tornar juridicamente possível o pluralismo. Quanto mais audíveis se tornarem as vozes universais da latinidade, mais cedo chegaremos a esse objetivo.