

# A América Latina entre o macondismo e o moralismo

## América Latina entre el macondismo y el moralismo

## Latin America between *macondismo* and moralism

<https://doi.org/10.15332/25005375.7656>

Artículos misceláneos

Ronie Alexandro Teles da Silveira\*

Citar como:

Da Silveira, R. A. T. (2022). A América Latina entre o macondismo e o moralismo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(127), 65-83.

<https://doi.org/10.15332/25005375.7656>



### Resumo

Muitas das interpretações acerca das relações da América Latina (AL) com os processos de modernização adotam o *macondismo*. Essa perspectiva afirma que a AL é refratária à modernidade em função de sua especificidade. Em geral, os críticos ao *macondismo* adotam uma perspectiva moralista que afirma que a AL não apresenta nenhum tipo de obstáculo à modernidade. Assim, o fracasso na sua implantação na AL diz respeito ao modo como as ações e as políticas são realizadas. Do lado do *macondismo*, afirma-se a existência de uma matéria avessa a transformações modernizadoras. Do lado do moralismo, ratifica-se a existência de um meio transparente e receptivo. Neste artigo, sugiro adotar um ponto de vista intermediário dentro desse espectro que se apresenta como um quadro tensionado. As forças relevantes dentro dele dizem respeito às limitações culturais, por um lado, e à força disciplinadora dos processos de modernização, por outro. Esse ponto de vista parece mais propício à elaboração de um discurso pertinente com relação à AL.

**Palavras-chave:** América Latina, modernidade, macondismo, moralismo, cultura.

---

\* Doutor. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Sul da Bahia, Bahia, Brasil. Correio eletrônico: [roniefilosofia@gmail.com](mailto:roniefilosofia@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3046-655X>

## Resumen

Muchas de las interpretaciones acerca de las relaciones de América Latina (AL) con los procesos de modernización adoptan el *macondismo*. Esta perspectiva afirma que AL es refrataria a la modernidad en función de su especificidad. Por lo general, los críticos al *macondismo* adoptan una perspectiva moralista que ratifica que AL no presenta ningún tipo de obstáculo a la modernidad. Así, el fracaso en su implantación en AL se refiere al modo cómo las acciones y políticas se realizan. De parte del *macondismo*, se afirma la existencia de una materia contraria a transformaciones modernizadoras. De parte del moralismo, se afirma la existencia de un medio transparente y receptivo. En el artículo, sugiero adoptar un punto de vista intermedio dentro de este espectro que se presenta como un cuadro tensionado. Las fuerzas relevantes dentro de este se refieren a las limitaciones culturales, por una parte, y a la fuerza disciplinadora de los procesos de modernización, por otra. Este punto de vista parece más propicio a la elaboración de un discurso pertinente en cuanto a AL.

**Palabras clave:** América Latina, modernidad, macondismo, moralismo, cultura.

## Abstract

Many of the interpretations about Latin America's (LA) relationship with modernization processes adopt *macondismo*. This perspective asserts that LA is a refractory to modernity because of its specificity. In general, critics of *macondismo* adopt a moralistic perspective that confirms that LA does not present any kind of obstacle to modernity. Thus, the failure in its implementation in LA refers to the way in which actions and policies are carried out. On the part of *macondismo*, the existence of a matter contrary to modernizing transformations is affirmed. On the part of moralism, the existence of a transparent and receptive means is affirmed. In this article, I suggest adopting an intermediate point of view within this spectrum, which is presented as a stressed overall picture. The relevant forces within it refer to cultural constraints, on the one hand, and the disciplining force of modernization processes, on the other. This point of view seems more conducive to the elaboration of a relevant discourse on LA.

**Keywords:** Latin America, modernity, *macondismo*, moralism, culture.

## O macondismo

O *macondismo* é uma tese acerca das peculiaridades da América Latina que pode ser ilustrada pelo realismo fantástico de García Márquez (1985). Na verdade, o macondismo é uma crença bastante difundida entre os intelectuais latino-americanos. Sua presença tanto pode ser identificada em autores como Martínez

Estrada (1953), Paz (1992) e Rodó (2012) como se encontra dispersa em nossa mentalidade e postura política sem ser claramente formulada. As crenças e valores macondistas tendem a ver a América Latina como um mundo que escapa aos processos de modernização em função de sua constituição específica. Nesse sentido, elas se apresentam como uma explicação acerca da situação atual da América Latina, particularmente no que diz respeito à modernização.

Entendo que a modernização é uma forma de introduzir a racionalidade na vida, de tal forma que os processos existenciais, a relação de um ser humano com os demais e com a natureza passam a ser mediados por prescrições universais. É verdade que a modernidade é um processo complexo que pode até mesmo ser descrito como *modernidades* (Eisenstadt, 2013), a depender da perspectiva analítica adotada. Porém, de um ponto de vista geral que adoto aqui, a característica principal desses processos é produzir a subordinação de elementos particulares sob uma estrutura universal — operação tipicamente racional. Nessa direção, a modernidade constitui-se como espécie de desfecho desejável dos processos de racionalização.

A operação típica da racionalização equivale à imposição de ordem a uma dada diversidade por meio da subordinação dos seus elementos. Uma simples conceituação já se constitui como o ato de subordinar seres particulares a categorias e, portanto, de ordená-los sob elementos universais. Sabemos que as pessoas nem sempre adotam padrões de racionalidade estritos, lidando frequentemente com conceitos difusos (Mervis e Rosch, 1981). Ainda assim, é inegável a força exercida pelos processos de racionalização em várias instâncias de nossa vida. Nesse sentido, a modernidade é uma época em que a racionalização intensificou aquela atitude de subordinação da diversidade, tornando-se uma forma determinante da estrutura cultural no Ocidente.

De forma mais particular, podemos dizer que a modernidade política afirma a validade da lei sobre as várias instâncias de uma sociedade, obtida por meio da figura hegemônica do Estado nacional. Ou, no mesmo sentido, que a modernidade epistemológica adota condições homogêneas para se obter o conhecimento e impor um domínio humano sobre a natureza, independentemente das condições em que as investigações ocorrem etc. A modernização é a expressão da absorção gradual da racionalidade pelas várias dimensões da cultura. Aos diferentes estágios de modernização, correspondem distintas etapas da assimilação da racionalidade no ambiente social. Sinteticamente, a modernidade consiste na racionalização da vida — mesmo que ela jamais tenha existido na sua plenitude e estejamos apenas diante de uma metáfora extremamente eficaz (Eisenstadt, 2013).

Observa-se ainda que a subordinação envolvida na modernidade não elimina a diversidade ou a reduz à homogeneidade. Ao contrário, ela cria as condições para que a diversidade propriamente dita se estabeleça, na medida em que estabelece os parâmetros comuns necessários para isso. Sem a subordinação, não há diversidade, pois não há parâmetros comuns de comparação e avaliação. Não há compatibilidade possível entre elementos absolutamente distintos, só entre aqueles que podem ser comparados de uma forma ou de outra. E isso exige justamente algum elemento comum. Assim, a diversificação só pode ocorrer no interior de um sistema relativamente unificado em que já domina alguma subordinação capaz de oferecer uma plataforma homogênea de valores. Portanto, a diferenciação é um estágio avançado da modernidade, e não seu contrário.

Feito esse rápido esclarecimento sobre a modernidade e a modernização, podemos agora retornar ao macondismo. Para ele, a América Latina seria ontologicamente avessa à modernização. Nosso subcontinente consistiria em uma forma de vida que recusaria os processos de subordinação implicados pela modernidade.

“*Macondo sería la metáfora de lo misterioso, o mágico-real, de América Latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos*” (Brunner, 1996, p. 315). Haveria uma espécie de aversão entre o que a América Latina é e a modernidade, já que o que somos constitui sempre uma “*situación excepcional*” (Maíz, 2012, p. 228), sempre irreduzível à razão ou não subordinável a ela. Trata-se de uma espécie de incompatibilidade entre naturezas distintas.

Um macondista acredita que a América Latina possui uma natureza tal que impede que ela possa absorver plenamente os procedimentos modernos. Trata-se de alegar uma “*heterogeneidad cultural de los latinoamericanos*” (Von der Walde, 1996, p. 12) com relação ao Ocidente moderno. Em função do efeito perturbador dessa heterogeneidade, faz sentido falarmos em uma modernidade latino-americana incompleta, periférica (Sarlo, 2003) ou simplesmente impossível. O macondista é:

aquel que no quiere renunciar a hacer de América una tierra de portentos prometidos. Tierra de sueños y utopías; nuevo mundo desde donde surgirá una “*racionalidad alternativa*” para Occidente, despojada del carácter instrumental, calvinista y faustiano de la racionalidad de la modernidad. (Brunner, 1996, p. 316)

Como se pode ver, não está fora de mira do macondismo a proposição de padrões de modernidade alternativos, desde que eles sejam compatíveis com a realidade

mágica da América Latina. Em último caso, é a especificidade ontológica desta última que determina o que poderemos e o que não poderemos ser.

Volek (2007) acredita que a adoção do macondismo deve ser compreendida como uma estratégia escapista para lidar com o fracasso civilizatório da América Latina no século XIX, após os processos políticos de independência nacional. Esse fracasso civilizatório pode ser detectado na constatação de que adotamos a modernidade apenas sob uma modalidade formal e discursiva, enquanto “en la práctica institucional política y económica [...] se mantuvieron estructuras tradicionales y/o excluyentes” (Larrain, 2018, p. 1).

Diante dessa situação de fracasso, seria de se esperar que os intelectuais — esses racionalizadores da vida — indicassem as limitações existentes e oferecessem alternativas que tornassem efetivamente possível um processo de modernização plena, superando as resistências. Ou seja, seria razoável esperar que nos tornássemos responsáveis por assumir o ônus de conduzir adiante a modernização, fazendo as adaptações necessárias de acordo com os obstáculos próprios da América Latina e, se fosse o caso, de cada país ou região — como, por exemplo, parecem propor Bravo e Martín (2010). Porém, o macondismo preferiu tomar uma direção divergente.

Al no haber encontrado reconocimiento y respeto en el mundo real, América Latina parece buscarlos —y encontrarlos— en el mundo ilusorio del “macondismo” y del “realismo mágico”. El macondismo aparece como el reverso cultural —embellecido por las ficciones literarias— de la modernidad limitada, frustrada o fracasada en el continente. (Volek, 2007, p. 134)

Na prática, isso significa que se abdicou da possibilidade de realizar a modernização em função de dificuldades que se apresentaram durante as tentativas do século XIX. Desse ponto de vista, o macondismo é um subterfúgio inventado para lidar com nossa incapacidade para assumir plenamente as condições existentes na América Latina e conduzi-la a uma efetiva modernização.

Ele seria uma estratégia defensiva adotada pela impotência e incapacidade dos latino-americanos diante do desafio da modernização. Isso envolve uma opção pela fuga e pela negação diante daqueles elementos tradicionais que deveriam ser efetivamente enfrentados e substituídos pela modernização. O macondismo é uma evasão literária das ex-colônias, através da construção de um mundo ilusório em que podemos eliminar a tensão entre a tradição de nossas sociedades e nosso desejo de nos tornarmos europeus. Ele é uma fuga para um mundo ilusório em

que abdicamos da modernidade e, ao mesmo tempo, preservamos uma autoimagem elevada de nós mesmos.

## **O fundamento moral da modernidade**

Observa-se, entretanto, que a atitude de manter o rumo dos processos de modernização mesmo em face das resistências concretas que se apresentaram — postura sugerida por Volek (2007) — é uma disposição que só faz sentido do interior da própria modernidade. De fato, a perseverança é uma atitude moderna no sentido de envolver a fixação de uma direção do comportamento que visa à subordinação de um determinado domínio. Sem essa disposição perseverante, não há como se obter um ordenamento unificado sob um valor, não há como subordinar o mundo segundo leis universais, não há como racionalizar.

De fato, a racionalização supõe a adoção dessa disposição rígida da vontade para levar adiante o processo de subsunção da multiplicidade sob um único valor. A integração do múltiplo só pode se realizar através do impulso dessa disposição ética. Se a modernização pode ser apresentada como se constituindo como um conjunto de ações fundadas no pressuposto epistemológico do ordenamento da multiplicidade, esse passo ainda requer outro, ainda mais fundamental: a disposição ética da perseverança. Podemos notar aqui a necessidade de um elemento ético sem o qual os dispositivos integradores típicos da modernidade não podem operar. Isto é, no fundo da modernidade, encontra-se o elemento ético da perseverança, requisito de todo ímpeto racional e ordenador da multiplicidade.

Estritamente falando, podemos identificar a modernidade com essa disposição ética, já que ela é sua condição mais fundamental. A racionalização é uma consequência do domínio efetivo exercido pela vontade perseverante, dessa disposição de superar a dispersão e obter a unidade e a síntese. Com efeito, se há um elemento central da modernidade, é essa disposição da vontade que visa à integração completa da diversidade. Sem tomar pé nesse pressuposto ético, a modernidade perderia seu impulso original mais básico — seu instinto cultural para as sínteses, por assim dizer.

Esse aspecto ético da modernidade aparece claramente formulado por Descartes (2002; 1902) quando ele afirma a necessidade da adoção do método para a obtenção da verdade. Se todas as verdades podem se tornar acessíveis ao ser humano, inclusive as mais difíceis de serem obtidas, isso depende de nos colocarmos em uma marcha cautelosa e contínua, de tal forma que a ordem das razões possa ir se revelando paulatinamente. Se nossa vontade fraquejar durante o

trajeto, ficamos no meio do caminho, sem obter as verdades mais distantes e básicas, aquelas que potencialmente possuem maior poder explicativo. Somente uma vontade rígida e determinada pode ser capaz de obter sucesso nesse tipo de empreitada epistemológica, na medida em que só ela pode fornecer as condições necessárias para submeter todo o conhecimento existente a uma crítica e reorganizar a totalidade do âmbito epistemológico sob uma nova ordem inteiramente racional. Uma vontade robusta e orientada não é um elemento secundário nesse contexto.

Esse aspecto moral de conotações ascéticas, requerido pela empreitada modernizadora, também pode ser encontrado no pensamento de Bacon (1999), um dos sintetizadores das bases da ciência ocidental. O processo de purificação espiritual requerido pela ciência e expresso na eliminação dos ídolos que obstruem o caminho para a verdade equivale àquele mesmo tipo de requisição ética prévia. Sem uma firme disposição da vontade, não é possível eliminar os ídolos que obstruem o caminho para o conhecimento verdadeiro. O trabalho de purificação com relação aos ídolos é preliminar à investigação propriamente dita. Isto é, o esforço moral é um requisito anterior ao trabalho propriamente epistemológico. Sem aquele, este não existiria.

De um ponto de vista interno à modernidade, a falta de perseverança é um defeito. E esse defeito indica uma fragilidade do caráter (Silveira, 2015). Afinal, são os elementos fixos do caráter que permitem adotar um rumo invariável nas ações e, por meio de seu efeito contínuo, obter a integração do comportamento. Por isso, a constituição do caráter é uma virtude fundamental para a modernidade, já que, sem ela, os processos de integração tendem a ficar a meio termo e não se concretizam. A ligação do caráter com a racionalização da vida é clara: sem sua presença, não se obtém a perseverança na ação.

O *sujeito*, portanto, é um indivíduo dotado de caráter ou unificado sob determinado valor. Ele é um indivíduo integrado sob si mesmo, *sujeitado* e, portanto, moderno. Nesse caso, a partir de um olhar retrospectivo, podemos ver que o arquipélago da individualidade dispersa foi colonizado por uma unidade autoimposta e desse processo emergiu o sujeito propriamente dito. Só a racionalização do indivíduo pode produzir a sua sujeição por meio de uma disposição unificadora. É esta última que gera a subjetividade e impõe ao indivíduo um rumo de ações constante. A disposição ética para a unificação e para a síntese — a perseverança — encontra-se em todas as iniciativas da modernidade.

Observa-se que, ao contrário do indivíduo, o sujeito exige a dimensão psíquica da profundidade, na medida em que é ela que permite as operações de subordinação de elementos inferiores pelos superiores. Nesse caso, o superior é um valor integrador, o operador das sínteses graduais que integram os elementos particulares e relativamente inferiores. Sem essa diferença entre os níveis, sem hierarquia e profundidade, não é possível arregimentar os elementos esparsos da individualidade e ordená-los sob si. A profundidade torna-se necessária como uma espécie de espaço em que a hierarquização requerida pela integração subjetivante pode se estabelecer.

## O moralismo

Não passa despercebido, então, que aquela crítica de Volek (2007) ao macondismo só é possível de ser formulada de dentro do conjunto de valores modernos — como afirmei anteriormente. Isto é, ela só faz sentido se supormos a validade da virtude da perseverança e, por decorrência, da própria modernidade. Em último caso, é o conjunto de valores modernizadores que nos diz que a postura recomendável a ser adotada é a da perseverança. O que não é aconselhável é fazer concessões a uma excepcional ontologia latino-americana — base do macondismo —, porque isso agride a perseverança e institui um regime de exceções. Ou seja, trata-se de uma crítica orientada por valores morais modernos que indicam que conjunto de ações deveria ser adotado pelos latino-americanos que visam à promoção da modernidade.

Entendo que esse tipo de crítica é *moralista*. Com esse termo, refiro-me ao fato de que essa crítica ao macondismo consiste, em última instância, em um juízo moral. Por certo, ela é o resultado de uma avaliação que se exerce a partir do pressuposto de que a modernização deveria guiar as ações dos latino-americanos interessados na modernidade da América Latina.

Vimos que, para Volek (2007), a adoção de um discurso macondista é uma espécie de compensação sublimada pelo fracasso prático da modernização latino-americana, uma verdadeira “*racionalización del fracaso*” (p. 140). Para ele, não há nada de excepcional com relação à nossa situação cultural, cuja experiência é, inclusive, compartilhada por outras sociedades atuais ou passadas. Ao contrário, a insistência acerca de uma excepcionalidade latino-americana já seria, ela mesma, uma justificativa de que lançamos mão para compensar nossa falta de disposição para levarmos adiante a modernização. Parece mais cômodo adotar a estratégia de alegar que o fracasso é motivado pelas limitações ontológicas de uma



especificidade latino-americana do que assumir o ônus de reconhecer que estamos diante de algum tipo de incapacidade ligada ao modo como tentamos ser modernos. Ou seja, parece mais confortável atribuir o fracasso às circunstâncias do que ao próprio agente.

O macondismo seria, portanto, um sinal não apenas de nosso fracasso prático com relação à modernização, mas também de nosso fracasso ético em admitirmos que se trata efetivamente de um fracasso. Ele ocultaria o que somos de nós mesmos e criaria um véu para compensar nossa incapacidade de transformar a América Latina. Essa crítica afirma que o problema é que não temos aquelas disposições vigorosas do caráter e que temos sido incompetentes no trato com os processos de modernização — e incompetentes com nossa incompetência.

O significado moral da tese de Volek (2007) se torna evidente: o macondismo que adotamos decorre de uma fragilidade na consolidação do caráter latino-americano. Tudo considerado, o problema fundamental está ligado à fragilidade de nossa vontade e àquela incapacidade para manter um curso de ação no meio das adversidades da modernização. O problema vincula-se à nossa falta de perseverança.

Observe que essa crítica ao macondismo consiste em um círculo vicioso, uma tautologia em que a conclusão que se obtém equivale ao que é afirmado desde o início. Com efeito, a crítica de Volek (2007) obtém seu apoio a partir de um quadro de valores modernos, na medida em que se trata de indicar que o macondismo consiste basicamente em desistir da modernização diante das dificuldades práticas que ela envolve. Ou seja, trata-se de um defeito moral especialmente não moderno: a falta de perseverança na racionalização da vida. O ponto nevrálgico é o seguinte: a América Latina não se modernizou porque possui uma vontade fraca. Logo, o problema da modernização é um problema de caráter, uma questão de moralidade.

A plataforma de valores que permite a avaliação negativa acerca da falta de caráter baseia-se no reconhecimento implícito de que a perseverança é uma virtude superiora — à ação errática, por exemplo. De fato, essa plataforma supõe que a virtude se encontra do lado heroico da constância de caráter e o defeito moral do lado da inconstância e da oscilação do comportamento.

Esse tipo de avaliação moralista não é uma novidade. Manuel da Nóbrega (2006), um jesuíta que veio para o Brasil em 1549 a fim de catequizar os indígenas, diante das dificuldades aqui encontradas, afirmou que “Huma cousa tem esses [índios] pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os

converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis” (p. 5). Ou seja, o obstáculo que impedia a devida conversão dos índios ao cristianismo era a ausência de um solo firme em sua alma, uma condição ética robusta, que permitisse que a semente da cristianização germinasse, crescesse e frutificasse. O solo não possuía a consistência necessária para permitir que os novos valores fossem adotados como integradores de uma personalidade agora cristã. Não existiam as condições para que se estabelecesse um domínio efetivo da personalidade por parte desses valores.

O defeito indicado por Nóbrega é o da ausência daquele requisito ético que permite que determinado valor funcione como elemento agregador da diversidade. Ou seja, ele se refere ao fato de que os indígenas não possuíam profundidade psíquica, de tal forma que tanto se convertiam como se desconvertiam com a mesma facilidade. Observe que ele não se refere a algum sentimento de repulsa dos índios pelos valores cristãos, como se eles fossem incompatíveis com suas crenças religiosas anteriores. Esse não é o problema. A dificuldade reside, ao contrário, na ausência de caráter, em uma existência calcada na superficialidade e não na profundidade moderna da vontade (Silveira, 2017).

Nessas condições psicológicas, simplesmente não é possível que o processo de conversão frutifique ao longo do tempo, já que a vontade é frágil e as disposições psicológicas oscilam. Assim, do mesmo modo que o gentio se convertia ao cristianismo, ele retornava a suas crenças originais, sem que isso envolvesse resistência ou incompatibilidade entre as crenças monoteístas cristãs e suas práticas politeístas preexistentes. A vontade oscilava entre esses extremos sem que se estabelecesse um domínio pleno.

O problema relevante, a questão sensível que Volek (2007) visa em última instância, é exatamente a mesma: se trata de indicar que o macondismo expressa o defeito moral da inconstância, de não nos decidirmos verdadeiramente por manter um rumo modernizante em nossas ações e em nossas políticas públicas, por adotar um rumo civilizatório e racionalizante persistente de nossa cultura. É esse defeito moral que gera a fuga macondista da realidade, como expressão de uma incapacidade para encarar as dificuldades de nossa situação. Daí também emana certa conotação psicanalítica da crítica de Volek, no sentido de o macondismo ser interpretado como compensação, como uma hipótese *ad hoc* que nos salva de encarar nossa falta de caráter, como um gesto de acomodação defensiva diante do fracasso — uma torção nos valores para permanecermos confortavelmente instalados em nossa maneira de ser.

O que julgo pertinente destacar aqui é que esse padrão de crítica tentada por Volek é uma encenação contemporânea de um velho discurso colonial. Mas a questão que me parece digna de atenção não é que o discurso seja velho, porque ele poderia ser tão velho quanto verdadeiro — e nós tão equivocadamente resistentes quanto os indígenas do século XVI.

O que me parece revelador é que essa modalidade de discurso moralista é *ineficiente* — como todo moralismo. E a ineficiência do moralismo advém de que a crítica que ele é capaz de formular é sempre externa, na medida em que se exerce a partir de um conjunto distinto de valores com relação àqueles que são criticados. Como há uma diferença de grandes proporções entre esses dois conjuntos de valores, a crítica que se obtém afirma somente incompatibilidade e incompreensão. De fato, o que o moralismo efetivamente expressa é uma desconsideração pela lógica interna daquilo que ele critica, tal é a distância analítica que ele adota. O moralismo não se ocupa em estabelecer um horizonte hermenêutico mínimo que torne possível o contato entre seu próprio sistema de valores e aquele que é objeto de sua crítica. Daí sua irrelevância cultural e sua inoperatividade prática.

A inutilidade desse tipo de procedimento *crítico* encontra-se inscrita já na distância inicial adotada e que o separa daquilo que é criticado. Na verdade, o moralismo equivale a uma mera declaração de incompreensão e não a uma crítica propriamente falando. A incompreensão apenas indica aquilo que constitui a diferença entre o conjunto de valores a partir dos quais se critica e aqueles que são criticados. Somente em função de oferecer uma ocasião reveladora de seus próprios valores é que a crítica moralista pode se mostrar marginalmente proveitosa. De fato, o que o moralismo expressa é sempre ele mesmo e nisso consiste sua limitação: ele é incapaz de entabular um diálogo efetivo. Em função dessa incapacidade crônica, a tendência é que suas críticas não promovam alterações em nenhum estado de coisas e se mostrem propícias apenas a expressar alguma forma de indignação pessoal.

## **Opacidade e transparência da América Latina**

A despeito das aparências, não tenho interesse em defender o macondismo das críticas do moralismo. Por isso gostaria de tomar uma direção diferente a partir desse ponto. Julgo que ambos as perspectivas acerca da América Latina estão equivocadas. Não creio que o macondismo faça sentido, assim como não acredito

que críticas moralistas sejam promissoras no que diz respeito a se obter uma melhor compreensão da América Latina.

O limite a que uma crítica moralista pode chegar é revelar uma diferença inconciliável de pontos de vista — e apenas isso. Assim, o que se nota é que esse tipo de crítica se exerce de dentro de valores modernos com respeito à América Latina. Isso resulta em uma tautologia de princípios ou em uma crítica exterior que não está capacitada para alterar o estado de coisas vigentes. Ela exprime uma falta de capacidade para se conectar com um sistema de valores estranho ao seu ponto de partida e assume a forma de um dogmatismo estreito.

Em sentido contrário, o limite a que o macondismo pode chegar é a outra tautologia, dessa vez invertida, que justifica o que somos em função do que somos. Ou seja, a América Latina não teria se modernizado porque ela não pode se modernizar. O limite definitivo de nossas ações e nossas políticas modernizadoras encontra-se dado pelas propriedades ontológicas da América Latina. A postura correta, diante desse quadro, seria adotar uma atitude contemplativa, voltada para aquilo que já somos. Isso que somos seria um limite além do que não podemos ir. As ações positivas que poderiam ser realizadas seriam somente reparadoras no sentido de eliminar aquilo que não se mostra compatível com o que somos. Em último caso, tudo começa e termina na afirmação do conjunto de valores que já possuímos, de tal forma que nenhuma alteração substantiva pode ocorrer também nesse caso.

Ambos os pontos de vista nos deixam exatamente onde estamos e nenhum deles parece expressar um ponto de vista que permita operacionalizar ações e políticas modernizadoras e que façam sentido para a América Latina. Um deles nos torna contemplativos ou restauradores do passado e o outro nos torna indignados, mas igualmente incapazes de promover mudanças.

Creio que o problema central do macondismo sejam suas alegações realistas. Ele supõe a existência de uma ontologia latino-americana que seria incompatível com os processos de modernização. Entretanto, já sabemos que não há muito sentido em alegações realistas na medida em que não existe a possibilidade de termos acesso direto a qualquer ontologia preexistente. Tudo a que podemos ter acesso é ao conhecimento de que dispomos e não à própria realidade. Kant (2001) tornou evidente esse tipo de limitação das possibilidades do conhecimento humano.

A questão sensível com o realismo é a suposição errada de que poderíamos comparar nosso conhecimento com a própria realidade. Na verdade, não dispomos nunca da realidade como um critério contra o qual poderíamos avaliá-lo. Para

obter tal critério exterior, teríamos que ser capazes de chegar a ele por fora de nossas habilidades epistemológicas. E isso claramente não faz nenhum sentido. De fato, não podemos contornar tais limitações com vistas a obter um conhecimento apropriado da realidade, tal como se supõe que ela seja em si mesma, porque não podemos deixar de conhecer do ponto de vista dos seres humanos. Então, não há um conhecimento da realidade em si mesma, apenas conhecimento da realidade segundo nossas capacidades humanas para conhecer. Tudo o que podemos fazer nesse caso é lidar com a realidade segundo a maneira como ela aparece para nós de uma perspectiva humana — e não como ela supostamente seria para si mesma.

Isso não implica nenhum tipo de relativismo subjetivista, mas algo bem mais ameno: um relativismo do ponto de vista dos seres humanos. A realidade a que podemos ter acesso é aquela que já foi apreendida por nosso conhecimento, ou seja, uma *realidade para nós*. Assim, tudo o que podemos fazer é comparar o conhecimento já consolidado de que dispomos com novas propostas epistemológicas. A realidade em si mesma, se é que ela existe, é algo com que não podemos contar para fazer avaliações com relação à propriedade ou impropriedade de nossos conhecimentos.

Nesse sentido, as alegações do macondismo caem no vazio visto que não se pode apresentar efetivamente um conteúdo do que seria a América Latina em si mesma. Tudo o que pode ser dito acerca dela são proposições que visam descrevê-la tal como ela *aparece para nós*. Não há algo que seja a América Latina para si mesma, um conteúdo obtido sem a intervenção humana que poderia funcionar como um critério de avaliação exterior a todas as interpretações humanas acerca dela. O que temos são somente essas interpretações e tudo o que pode ser feito de maneira significativa é compará-las umas com as outras.

Nessa direção, a fragilidade do macondismo é prometer uma ontologia que ele não pode nos apresentar. Mesmo se concedêssemos ao macondismo que a modernização é incompatível com a América Latina em função do que ela essencialmente é, jamais obteríamos dele o conteúdo do que ela é em si mesma. Em último caso, os macondistas terão que apelar defensivamente para um conteúdo ontológico que sempre escapa a nossas interpretações, como um horizonte que se afasta na mesma proporção em que caminhamos em direção a ele. É desnecessário enfatizar que um horizonte que se afasta sempre não pode se tornar um critério de avaliação contra o qual poderíamos contrapor os processos de modernização.

O macondismo contém uma promessa nunca realizada: uma ontologia latino-americana. Ela é uma miragem que caminha sempre para longe de nós. Então, em último caso, trata-se de uma ontologia evanescente: alegada, porém jamais apresentada — sugerida, mas nunca exibida. Uma América Latina fantasmática e telúrica.

O realismo macondista possui ainda outro elemento dificilmente aceitável. Ele diz respeito a interpretar eventos culturais de maneira substantiva. A afirmação de que a modernização é incompatível com a América Latina supõe não somente uma realidade, mas uma realidade imóvel. Se a tese do macondismo se limitasse a defender posições realistas, ainda assim poderíamos conceber que isso não compromete inteiramente a possibilidade da modernização da América Latina. Afinal, poderíamos compatibilizar hipoteticamente a defesa de uma ontologia latino-americana própria com sua mutabilidade, logo com a possibilidade da modernização. O problema mais significativo do macondismo é a defesa do caráter substantivo da América Latina e, portanto, a afirmação implícita de que ela não pode ser alterada.

O moralismo possui justamente o defeito contrário. Com efeito, ele supõe que a América Latina não possui nenhum tipo de especificidade que poderia produzir dificuldades com relação à modernização. Isto é, não tratamos com nenhum tipo de limitação própria quando tentamos modernizar a América Latina. Não há nada que se apresente como um obstáculo típico dessa região do planeta e que poderia, em função disso, opor-se de maneira especial à modernidade.

As limitações com relação à efetiva modernização latino-americana dizem respeito exclusivamente à maneira como esse processo é conduzido por nós. A partir daqui, abandonamos o terreno ontológico e adentramos no plano ético. As limitações à modernização não estariam ligadas àquilo com que se lida, mas com a maneira como se lida. Como vimos antes, é a fragilidade da vontade dos latino-americanos e sua falta de constância na ação que se apresentam como problemáticos para uma efetiva modernização.

Como se pode notar, a ênfase do moralismo recai no caráter e, mais genericamente, no modo como as ações e as políticas são realizadas. A América Latina aparece nesse contexto como uma condição cultural insignificante, já que ela não interpõe ao problema da modernização nenhum tipo de obstáculo especial — ao contrário dos agentes latino-americanos. Ela aparece aqui como uma massa amorfa, como um meio transparente e inteiramente receptivo, como a matéria informe sobre a qual pode se projetar a criatividade do demiurgo modernizador.

Se tomarmos como referência a alegação ontológica do macondismo, veremos que o moralismo se encontra no outro extremo do espectro da flexibilidade cultural. De um lado, estamos diante da alegação de que nada pode ser feito em termos de modernização em função da opacidade da substância latino-americana e de que tudo o que for tentado nesse sentido fracassará em função de encontrar aqui uma resistência ontológica, um mundo dotado de uma constituição própria. De outro, estamos diante da alegação de que tudo pode ser feito em termos de modernização diante de um meio inerte e transparente que não opõe nenhuma resistência à ação. Nesse caso, todo fracasso no que diz respeito à modernização dos países latino-americanos tem de ser colocado na conta de nossos problemas morais.

### **A matéria flexível da América Latina**

Apresentada dentro desse espectro de posições — que vão de uma substância imóvel e opaca, do lado macondista, à matéria informe e transparente, do lado moralista —, parece-me que podemos obter uma perspectiva mais promissora acerca da modernização da América Latina.

Não creio que faça muito sentido endossar uma posição substancialista quando lidamos com fenômenos humanos — e talvez até mesmo com relação ao reino mineral. Não me refiro necessariamente à historicidade que pode não ser, de fato, uma característica de todas as sociedades. Refiro-me apenas à mutabilidade que parece se constituir como marca de qualquer sociedade humana, mesmo aquelas consideradas como tradicionais.

Uma sociedade é o resultado de um conjunto de relações humanas que se consolidam em instituições e que tendem inegavelmente a gerar núcleos de permanência cultural. Isso é uma reação esperada diante do sentido devastador da temporalidade. Porém, isso não implicou (até o momento) em nenhuma circunstância conhecida, na supressão estrita da temporalidade. As instituições sociais, os costumes, crenças e valores tendem a estabilizar a sociedade, mas não a petrificá-la em uma substância atemporal. Nenhuma sociedade totalitária parece ter apresentado até agora tal grau de eficiência, em que pese o uso abusivo e sistemático que possa ter feito da violência.

Com isso apenas pretendo ilustrar que as alegações do macondismo não constituem um conjunto de crenças promissoras, simplesmente porque ignoram a fluidez das sociedades humanas. Se instituições, hábitos, crenças e valores não possuem uma modalidade substantiva de existência, isso não significa que eles

não produzam efeitos. É inegável que as criações de uma sociedade funcionam como limitadores com relação àquilo que pode ser feito, sentido, acreditado, experimentado etc. Ou seja, a cultura funciona como um mecanismo de produção de condições de possibilidades para estilos de vida. Viver em uma cultura implica sair do campo das possibilidades infinitas do que poderia ser uma vida humana e adentrar no plano mais particular do que pode ser uma vida no interior de uma dada sociedade.

Nesse sentido, a cultura é uma espécie de abertura que torna possível um mundo em particular. Ela tanto abre um conjunto de possibilidades quanto delimita um campo de visão específico — como uma janela, por exemplo. Desconsiderar o efeito restritivo de uma dada sociedade com relação aos processos de modernização também não parece fazer sentido — e isso me parece ser a principal deficiência do moralismo. Reconhecer que a cultura latino-americana interpõe limitações aos processos de modernização não envolve o reconhecimento de uma substancialidade própria. Isto é, reconhecer a *presença de condições culturais* da América Latina não requer a afirmação de uma ontologia própria nem implica afirmações substancialistas.

O que estou propondo é adotar um ponto de vista intermediário no interior daquele arco que vai da inflexibilidade cultural do macondismo à matéria infinitamente plástica do moralismo. Assim, podemos reconhecer que existem limitações ligadas aos sistemas de crenças e sentimentos vigentes na América Latina, mas que isso não impossibilita necessariamente a modernização. O quadro-geral da situação da modernização da América Latina poderia ser descrito como um cenário tensionado em que os processos de modernização exercem uma energia que é diferencialmente recebida e reelaborada.

No Brasil, país que conheço um pouco melhor, essas diferenças são inegáveis. Quando nos deslocamos de Sul a Norte, por exemplo, podemos notar claramente as diferenças nos padrões culturais de reelaboração de elementos modernos. Os enclaves de imigração europeia fazem sentir sua influência mais no Sul do que no Norte (Silveira, 2015). Esse único e simples exemplo, por si só, já nos obriga a reconhecer que a América Latina não interpõe aos processos de modernização uma oposição substantiva, assim como não se comporta como uma matéria amorfa e infinitamente maleável. Ela não é meramente mimética com respeito à modernidade, “*sino que responde a una lógica interna*” (Morse, 2005, p. 11). Essa lógica interna expressa limitações e condições que lhe são próprias.



Ao adotar esse quadro marcado por tensões diferenciadas, devemos evitar a representação — talvez muito conveniente, porém falsa — de que se trate de uma oposição entre elementos internos e externos. Para o bem ou para o mal, a matéria flexível que nos constitui já é o resultado da influência dos valores modernos. Ou seja, a cultura latino-americana não é flexível a partir de hoje. Isso significa que o que somos nesse momento já se apresenta como um resultado de interações diversas, de outras tensões passadas, de incorporações diversificadas de valores europeus, africanos e autóctones — a depender de cada caso. Não se trata, portanto, de uma tensão estática, mas de uma tensão que se opera sobre outras tensões passadas — resolvidas ou não. Podemos, então, falar de um “*continuum cultural*” (Barbero, 1998, p. 34) constituído por tensões passadas e presentes.

Isso também não significa que só é possível compreendermos esse quadro tensionado se adotamos um ponto de vista comprometido com cada situação. O meu raciocínio não implica demonstrar que não há algo como a *América Latina*, já que só circunstâncias culturais muito mais particulares poderiam ser bem compreendidas. Creio que generalizações são possíveis dentro desse quadro-geral marcado pela tensão entre elementos modernizadores e tradicionais — desde que consideremos que a *tradição* já se constitui como resultado de tensões anteriores.

Pontos de vista mais ou menos gerais são legítimos a depender daquilo que já prevalece como consensual no interior de diferentes modalidades de conhecimento. Não será alguma suposta condição do objeto de investigação que limitará ou orientará a adoção exclusiva de uma perspectiva mais ou menos genérica sobre a América Latina. Isso diz respeito às práticas científicas — que também podem ser passíveis de alteração de acordo com suas próprias circunstâncias políticas internas. Não faz sentido opor problemas relativos ao objeto e problemas relativos à perspectiva epistemológica — nos termos de Barbero (1998), por exemplo. As limitações ligadas ao objeto de estudo são, na verdade, sempre limitações decorrentes da perspectiva epistemológica. Portanto, minhas afirmações não afirmam que as interpretações da situação latino-americana exigem um padrão específico de generalidade — nesse caso, um padrão particularista.

Minha preocupação aqui foi destacar as possibilidades que se abrem se evitarmos os debates entre as posições extremas do macondismo e do moralismo. Nenhuma delas parece propícia a criar oportunidades de nos compreendermos melhor e, quem sabe, de agir de maneira pertinente com relação ao que temos sido. O macondismo nos leva a adotar posturas rígidas em função de suas alegações substancialistas. O moralismo nos conduz a aceitar o peso moral da incompetência

e do fracasso como ponto de partida. Se adotarmos uma posição intermediária, que assume a relativa flexibilidade da cultura latino-americana, podemos nos colocar em melhores condições de estabelecer um discurso e uma ação pertinentes com relação ao mundo em que nos encontramos. Se isso pode ou não conduzir à alguma modernização, essa é uma questão prática que não pode ser resolvida de antemão por intelectuais omniscientes.

## Referências

- Bacon, F. (1999). *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Editora Nova Cultural.
- Barbero, J. (1998). Modernidades y destiempos latinoamericanos. *Nomadas*, (8), 20-34. <https://doi.org/10.31819/9783964564818-006>
- Bravo, A. e Martín, J. (2010). Modernidad y modernización en América Latina: una aventura inacabada. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26(2), 1-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118916020>
- Brunner, J. J. (1996). Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana. *Escritos: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 13-14, 301-333. [http://emas.siu.buap.mx/portal\\_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/37/1/301-333.pdf](http://emas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/37/1/301-333.pdf)
- Descartes, R. (2002). *Règles pour la direction de l'esprit* (Jacques Brunschwig, Trad.). Librairie générale française.
- Descartes, R. (1902). *Discours de la méthode et essais*. Edition Adam et Tannery.
- Eisenstadt S. N. (2013). América Latina y el problema de las múltiples modernidades. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 218, 153-164. [https://doi.org/10.1016/s0185-1918\(13\)72293-1](https://doi.org/10.1016/s0185-1918(13)72293-1)
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura* (M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão, Trad.). Calouste Gulbenkian.
- Larrain, J. (2018). *Modernidad e Identidad en América Latina*. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2013/01/130115.pdf>
- Maíz, C. (2012). ¿Excepcionalidad o especificidad? Sendas problemáticas de la identidad latinoamericana. *Universum*, 27(2), 223-236. <https://doi.org/10.4067/s0718-23762012000200013>
- Márquez, G. G. (1985). *Cien años de soledad*. Editorial Oveja Negra.
- Martínez Estrada, E. (1953). *Radiografía de la pampa*. Losada.
- Mervis, C. e Rosch, E. (1981). Categorization on natural objects. *Annual Review on Psychology*, 32, 89-115. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.32.020181.000513>
- Morse, R. (2005). Ciudades “periféricas” como arenas culturales. *Bifurcaciones*, 3, 1-17.
- Nóbrega, M. da. (2006). *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Metalibri.
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodó, E. (2012). *Ariel. El camino de Paros*. Capital Intelectual.

- Sarlo, B. (2003). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*. Nueva Visión.
- Silveira, R. A. T. (2017). A filosofia latino-americana da superficialidade. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 38, 116, 47-72. <https://doi.org/10.15332/25005375/3332>
- Silveira, R. A. T. (2015). *Apresentação do Brasil*. Ronie Aleksandro Teles da Silveira.
- Volek, E. (2007). Anverso y reverso del laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo. *Cuadernos del CILHA*, 9, 131-143.
- Von der Walde, E. (1996). Aproximación al debate sobre la modernidad en América Latina: proyecto de la modernidad y aperturas postmodernas. *Revista de La Facultad de Artes y Humanidades*, 1-15. <https://doi.org/10.17227/01234870.5folios5.16>