RESENHA

UM BREVE RETORNO À DISPUTA ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO¹ A brief return to the dispute between universalism and relativism

Resenha: JULLIEN, François. *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016, 104 p.²

CAILLÉ, Alain³

Desde seu início, o MAUSS (Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais) tem estado em busca de um relativismo cultural aceitável. Um de seus pontos de partida - além da crítica ao utilitarismo e da referência ao Ensaio sobre o dom de Mauss - foi um apelo ao outro que fiz, com Gérard Berthoud, e, com Serge Latouche, uma crítica à ocidentalização do mundo e, portanto, às pretensões do Ocidente de impor seu universalismo em toda parte, a começar pelo universalismo da economia de mercado e o imperativo do desenvolvimento. Mas como podemos defender o ideal democrático - e a fortiori uma certa ancoragem à esquerda - enquanto professamos a ideia de igual valor ou dignidade de todas as culturas, sabendo que muitos estão longe de defender a democracia (e não vamos nem falar de igualdade entre homens e mulheres)? Deveríamos dizer que o que é bom para nós não é bom para eles - e vice-versa - e parar por aí, dizendo a nós mesmos que assim, cada um ficando em casa, as vacas serão bem cuidadas? Mas, mesmo supondo que esta posição seja, em princípio, defensável, não se esbarra no fato de que no

---

¹ Este texto foi organizado para uma discussão entre convivialistas franceses interessados sobre a noção de pluriversalismo tendo como base o livro de François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, mais nous défendons les ressources d'une culture (Paris, L'Herne, 2016).

² Mais informações do livro aqui: <https://www.editionsdelherne.com/publication/il-ny-a-pas-didentite-culturelle/>

³ Fundador do Mouvement anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS) e da Revue du MAUSS. alaincaille90@gmail.com

Enviado em: 12 Out. 2020. Aceito em: 25 Jun. 2021.

final não sabemos muito bem quem somos "nós" e quem são "eles"? Que nem "nós" nem "eles" são dotados de identidade e homogeneidade suficientes para serem facilmente identificáveis. Que existem eles em nós e nós neles.

Depois de um começo marcado por um relativismo radical mas bastante simples (simplista?), as posições maussianas ficaram finalmente refinadas e dialetizadas. Muito rapidamente S. Latouche, sensível a certas críticas, notadamente de seus amigos no MAUSS, começou a defender o que ele chamava, na esteira do filósofo hindu-catalão e hindu-católico Raimondo Pannikar, o pluriversalismo. Significante retomado no Manifesto Convivialista para expressar o desafio às pretensões do Ocidente de impor suas próprias categorias, sua única forma de ver e conceber estar no mundo, mas também acionado para enunciar alguns valores universais ou universalizáveis, nos quais os povos do mundo inteiro sejam capazes de se reconhecerem em sua luta comum contra a hubris do capitalismo rentista e especulativo. Até então eu defendia a tese do que chamei de um universalismo relativista⁴. Mas reconheço que o apelo ao pluriversalismo tem mais mérito em apontar para uma pergunta do que fornecer o início de uma resposta um tanto concreta. O mesmo se aplica à noção de universalismo relativista, que indica claramente um desejo judicioso de dialectização, mas que só a satisfaz de uma maneira amplamente retórica.

Tudo isto dito para saudar a provável importância deste pequeno livro de François Jullien, do qual não se exclui que comece a trazer respostas reais a estas questões tão delicadas, tão complexas e tão cruciais. Ou, se não as respostas reais finalmente encontradas, pelo menos a explicação da forma correta de perguntar. Mais curto e mais conciso que o trabalho anterior do mesmo autor sobre o mesmo tema, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Fayard, 2008), este último tem a vantagem da densidade e, como resultado, de uma certa obviedade imediata. Ele é impressionante porque apresenta em poucas páginas dois grandes avanços teóricos: por um lado, uma especificação esclarecedora da ideia de universalidade e, por outro, uma crítica igualmente necessária da noção de identidade e, portanto, a fortiori, de identidade cultural.

Não confundamos, para começar, diz-nos o autor, o universal, o uniforme e o

---

⁴ "Deixar o campo do racionalismo significa abandonar a ideia de que somente a interpretação particular do universal dada pelo Ocidente seria universal. Deixar o campo do relativismo significa abandonar o viés da impotência teórica e ética implícita pela asserção de que toda crença é tão plausível quanto qualquer outra e que tudo é eticamente válido. Caillé, *La démission des clercs*, 1993, *La Découverte*, coll. *L'armillaire*, p. 218.

comum. Só porque em qualquer lugar do mundo encontramos o mesmo tipo de hotéis internacionais, apreciamos a mesma cozinha, fazemos as mesmas compras e assistimos ao mesmo tipo de série de televisão, não significa que sejamos universais. Nós simplesmente estamos aí no que chamo uniforme. Para alcançar a universalidade, esta uniformidade carece de uma parte de idealidade, o dever ser (p 12). O universal procurado, ao contrário, é tanto lógico (quer pensemos na universalidade da matemática ou nas leis físicas) quanto ético, naquele mesmo lugar onde o uniforme é simplesmente factual (e em grande parte comercial). O comum, por sua vez, é político. Ele reúne não os idênticos ou similares, mas, ao contrário, os diferentes. Tem valor e viabilidade somente na medida em que permite o surgimento de sujeitos - atores sociais capazes de dizer "eu" - e a implantação da convivência" (p. 31.) (Eu preferiria dizer convivência).

Observemos imediatamente, de passagem, o quanto as palavras de François Jullien fazem eco com as do convivialismo e seus quatro princípios constituintes⁵. Visar trazer à tona os sujeitos significa aceitar o princípio da individuação legítima. Promover seu convívio no âmbito de um sistema político comum é implementar o princípio da oposição controlada, que permite "opor-se uns aos outros sem se massacrarem", no âmbito de um princípio de socialidade comum. E, no final, todas as reflexões de F. Jullien podem ser lidas como contribuições para o desenvolvimento do princípio da humanidade comum. Registramos também o quanto a profusão de palavras e a complexidade de seus enredos ou possíveis reviravoltas podem dar origem a todo tipo de confusão. Como o universal, a universalidade, o universalismo, o(s) comum(s) e todas as formas de adjetivação do comum (humanidade comum, socialidade comum, o bem comum, os bens comuns), etc., podem ser articulados e distinguidos adequadamente? O interesse das análises de F. Jullien é nos permitir identificar duas possíveis derivações conceituais e políticas: o universalismo e o comunitarismo. "O universal, diz ele, deve ser concebido em oposição ao universalismo, este último se impondo como soberano e acreditando possuir a universalidade" (p 27). O defeito constitutivo do universalismo é que lhe falta necessariamente a particularidade ou singularidade dos sujeitos concretos. "Quando acreditamos ter alcançado o universal, é porque não sabemos o que está faltando nesta universalidade" (p 26). O universalismo, ou, digamos, o mau universalismo, o universalismo totalizador, , pode assim ser visto como uma patologia da busca da

---

⁵ Os princípios de humanidade comum, socialidade comum, individuação legítima e controle da oposição.

totalidade. Simetricamente, o comunitarismo está dentro do comum político, uma patologia da diferença. O universalismo em busca da totalidade não quer ver o singular como um obstáculo ao seu empreendimento totalizante. O comunitarismo reivindica sua diferença particular sem ver que ele destrói assim aquilo que permite que as não similaridades e diferenças coexistam. Mas é exatamente isto que levanta a questão do status das noções de identidade e diferença.

A segunda contribuição essencial de F. Jullien é o questionamento de nossa maneira, herdada de Aristóteles, de pensar sobre identidades e diferenças. Para Aristóteles "é procedendo de "diferença para diferença" que chegamos "à última diferença acessando a essência da coisa que enuncia a definição" (p. 35). Na relação entre as culturas, seria assim suficiente observar todas as diferenças que as separam para definir a identidade de cada uma delas. Cada uma, portanto, seria caracterizada por todas as diferenças que as separam e que as distinguem das outros. A diferença, escreve F. Jullien, faz parte da identidade, "e isto é duplamente verdade de ambos os lados". Por um lado, inicialmente, a montante, ela pressupõe um gênero comum, uma identidade compartilhada, no limiar da qual marca uma especificação. E, por outro lado, na sua chegada..., leva à determinação de uma identidade que fixa a essência e sua definição" (p 40). Mas como não ver que esta lógica classificatória - que Cornelius Castoriadis sugeriu definir como sendo conjuntista-identitária - nos leva a um beco sem saída? Isto quando se supõe, em primeiro lugar, que as diferenças postas de lado para definir a essência em questão nada teriam a ver com as identidades retidas - a lógica da exclusão radical do terceiro - e, em segundo lugar, que o conjunto de identidades consideradas seria homogêneo e perene em sua essência. Dito de outra forma, esta forma de raciocínio sobrestima tanto as diferenças quanto as identidades, congelando-as ambas.

Ao invés de procurar diferenças - pois "pensar na diversidade das culturas inevitavelmente leva, segundo ele, a um impasse" (p. 43) - F. Jullien propõe identificar as lacunas e começar a pensar a partir dessas lacunas, do ponto de vista do "entre" que as separa - sem distingui-las e opondo-as radicalmente ao caminho da identidade - os termos colocados em tensão por sua lacuna. É a tensão entre os termos separados, em vez de diferenciados, que é fértil. Fecundidade? Este é o outro termo que F. Jullien propõe utilizar, juntamente com o dos recursos, para avaliar a riqueza de uma cultura. Agora entendemos melhor porque, como o título do livro indica, "não há identidade cultural".

Coloquemos isso de forma mais concreta. Aqueles que procurariam a identidade

cultural da França, por exemplo, rapidamente se veriam em impasse. Quando e por onde começar? Quem lembrar? A quem descartar? Vamos começar com os reis preguiçosos? com Carlos Magno? com algum de seus descendentes? Que unidade há entre Joana D'Arc, Napoleão, De Gaulle e Pétain? Ou entre Descartes e André Breton? F. Jullien se detém por um momento na relação entre Descartes e Breton, nenhum dos quais, é claro, poderia encarnar o "espírito francês". O que é interessante é precisamente a lacuna que os separa, o que existe entre eles, e o fato de cada um ser iluminado pelo outro, traz à tona o que cada um não vê. Pensar a partir da lacuna e da diferença equivale a atribuir a cada um dos termos dispersos a condição de um espelho no qual, cada um se olhando, descobre, de repente, características de si mesmo que não conhecia até então.

O mesmo se aplica às relações entre culturas estrangeiras. Nenhuma cultura pode ser caracterizada por uma identidade que seria possuída por aqueles que participam dela. Ao contrário, cada cultura oferece todo um conjunto de recursos - outros os chamariam de "repertórios" - que devem ser constantemente atualizados sempre que é objeto de tentativa de apropriação. Seu valor, portanto, não provém de sua identidade, que não pode ser encontrada, mas de sua fertilidade. Que fertilidade? Nosso autor talvez não seja suficientemente preciso sobre este ponto. Entendamos que estamos falando de uma fertilidade em uma viagem em direção ao universal e na criação de sujeitos e pontos comuns políticos. E, deste ponto de vista, o abandono da linguagem da identidade e dos valores revela-se precioso. Valores "exigem conversão ou pelo menos aprovação". Além disso, os valores se contradizem e até mesmo são exclusivos: se eu aderir aos "valores cristãos", terei dificuldade de aderir aos valores ateus. Mas os recursos não são mutuamente exclusivos; eu posso me beneficiar de ambos" (p 64). E Jullien acrescenta: "É assim que vou falar dos recursos em vez das 'raízes' cristãs tantas vezes invocadas" (ibidem). Os recursos" participam da "promoção existencial do sujeito" (p 65).

Podemos medir o caminho percorrido graças a estas especificações do universal e à renúncia do discurso da diferença de identidade, o que imediatamente faz com que a invocação habitual do "respeito pelas diferenças" pareça estranhamente inapropriada e errada. Vamos citar o autor detidamente. "A diferença, aliada à identidade, isola as culturas e as "essencializa". É a diferença que nos prende no impasse do universalismo ou do relativismo. [...]. Pois, ou se coloca a diferença cultural como segunda, e portanto a identidade como primeira (a da natureza humana ou da "base comum"); mas esta unidade-identidade colocada em princípio é a que é projetada a partir de minha própria

perspectiva cultural, em outras palavras, é apenas uma produção do meu etnocentrismo: não deixei minhas categorias culturais, que considero universais desde o início. Tal é o universalismo fácil. Ou, no caso contrário, colocamos a diferença cultural como a primeira, cada cultura recaindo sobre o que seria sua identidade, e então só podemos confinar as culturas em mundos, "isto é, o culturalismo lançando as bases para um relativismo preguiçoso que não procura superar a si mesmo. Isto nada mais é do que a figura invertida do falso universal" (pp. 72-3). E F. Jullien conclui: "Diferentemente da diferença que permite que cada um dos termos recaia no seu próprio lado, em seu isolamento, é a diferença que, ao comparar e manter em tensão o que separou, só ela pode efetivamente produzir algo comum: um comum que é ativo e intensivo. Pois no intervalo aberto por espaço, cada um, entrando em relação com o outro, dispõe de sua auto-suficiência, transborda o recinto de seu próprio eu" (pp. 73-4).

Graças a estas análises de F. Jullien, corremos menos riscos de nos perder. No entanto, ainda não chegamos ao final de nossas perguntas e do caminho que nos espera, e ainda é de se esperar que ele realmente conduza a algum lugar. A conclusão da manifestação é um apelo ao diálogo (Dia, em grego, significa tanto a lacuna como o caminho, p. 85) e à tradução. Exceto pelo recurso a um *globish* que só faz sentido no uniforme e não no universal, o diálogo "só pode ocorrer no idioma de ambos, ou seja, entre esses idiomas: no espaço aberto pela tradução" (p 88).

Não temos como discordar. Entretanto, a questão permanece de saber quem é chamado a entrar nesse diálogo e sobre o que ele deve tratar. Nem todos têm a vocação de se tornar François Jullien e de provar ser capaz de avaliar o grau de tradutibilidade ou, pelo contrário, de intradutibilidade de uma determinada noção ocidental para o chinês, por exemplo, e vice-versa. Traduzir, sim, certamente, mas de qual idioma ou cultura para qual outro, e para que propósito⁶? E, além disso, o que é uma cultura? F. Jullien nos convenceu de que não existe uma identidade cultural. Mas provavelmente não é suficiente

---

⁶ Esta é a pergunta que fiz há muito tempo a Michel Callon, que atribuiu ao sociólogo o papel exclusivo de tradutor. "Indo ao encontro dos atores que se dão o motivo deste trabalho de desapego e apego, apegando-se a eles para facilitar seu desapego e desprendendo-se deles quando são apanhados em seus novos apegos, esta me parece ser a única moral a seguir", escreveu ele. Critiquei esta moralidade e este imperativo epistemológico dizendo: "Nunca realmente lá, sempre em outro lugar e apenas em outro lugar, tal seria a forma moderna do sociólogo sem vínculos, do pós-moderno *Intellektual freischwebender*" (A. Caillé, "Engagement sociologique et démarche idéaliste-typique", *Sociologie du travail*, 1999, reimpresso em A. Caillé, *La sociologie malgré tout*, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2015, p236. Esta crítica não se aplica à F. Jullien, pelo menos não como está, mas mencionei-o para lembrar o risco de fazer a tradução aparecer como uma solução milagrosa. Não especificado, rapidamente se revelaria uma tradução indeterminada e interminável.

substituir a ideia de identidade pela ideia de recursos. Pois teremos que nos perguntar, por exemplo, que recursos a cultura francesa e a cultura chinesa oferecem, respectivamente. Mesmo que saibamos o que é uma cultura, teremos que encontrar uma palavra para designar o que faz com que essa cultura seja francesa e não algo mais. Ou seja, não é sua identidade, um termo que agora é proibido, mas o que então? Sua existência, seu ser específico?

O mais importante, porém, não está ali, não é a ausência de uma palavra, mas a motivação para a tradução. Por que queremos traduzir uma noção em vez de outra? Com que finalidade? Vimos a resposta de F. Jullien: a fim de assegurar a *promoção existencial do sujeito* e encorajar o surgimento de um comum político que possa ser compartilhado entre pessoas não semelhantes. Mas de duas coisas uma. Ou, como a princípio pode parecer provável, estamos tratando aqui especificamente de valores ocidentais - a valorização do sujeito individual e da democracia - e não vemos então como e de que forma escaparíamos do ethno e do eurocentrismo, de uma forma fácil de universalismo; ou, então, esses ideais são provavelmente encontrados mutadis mutandis em todas as culturas e então, não estamos mais apenas na tradução, mas na busca de algumas invariantes mínimas da condição humana. Esta foi basicamente a aposta de Mauss, um autor hiper-relativista se é que alguma vez houve, já que para ele o que caracteriza as culturas e as torna valiosas é a sua arbitrariedade, mas admitindo, no entanto, que existiria na dádiva - ou, mais precisamente, na tripla obrigação de dar, receber e retribuir - o que ele chamou de "pedra da moralidade eterna"? Uma rocha que, embora seja apresentada em formas culturais históricas muito diferentes, é, no entanto, remanente, assim como as questões que ela levanta. No mínimo, digamos que ela existe em todos os lugares e sempre. E sem dúvida o mesmo vale para o desejo de ser reconhecido como sujeito e para a aspiração democrática.

Mas, portanto, é necessário reabilitar ou dar mais reconhecimento a Raimondo Pannikar do que F. Jullien fez em seu *De l'universel...* (op.cit.pp. 136-7). É verdade que a maneira pela qual o R. A Pannikar tentou estabelecer a existência de uma equivalência funcional entre os direitos humanos ocidentais e o dharma hindu não foi totalmente convincente. Entretanto, não há nada que impeça uma tentativa de fazer melhor. Mas talvez esta seja a tarefa de uma sociologia geral finalmente (re)encontrada, de inspiração

liberiano-maussiana!

De todo modo, precisamos ainda de uma palavra para designar a busca de um verdadeiro universalismo, que se separa do universalismo fácil. O Pluriversalismo é sem dúvida o melhor, até novo aviso.