

# Cosmopolitismo e a miopia humanista\*

*Cosmopolitanism and the humanist myopia*

CAROLINE SURANSKY\*\*

HARRY KUNNEMAN\*\*\*



**RESUMO** – Em vista da tensão entre a enorme relevância do cosmopolitismo, por um lado, e a situação prática preocupante do nosso planeta, por outro, o texto defende que o projeto cosmopolitista carece de novos horizontes de inspiração. Em busca de tal horizonte, o texto enfoca a relação entre humanismo e cosmopolitismo, em particular as consequências, para o projeto cosmopolitista, daquilo que os autores denominam “miopia humanista”. Essa miopia surge da crença de que “lá no fundo” todos os seres humanos estão primariamente orientados para formas benevolentes, empáticas e dialógicas de se vincular com os outros. Isso leva a uma negligência sistemática das propensões dos seres humanos para formas indiferentes, malévolas e violentas de relacionar-se com os outros. O estudo argumenta em prol de um humanismo crítico, objetivando uma visão cosmopolita de uma sociedade mundial mais justa e sustentável, mas de igual forma crítica com relação às diferentes manifestações da miopia humanista.

**Palavras-chave** – cosmopolitismo; miopia humanista; humanismo crítico

**ABSTRACT** – In view of the tension between the great relevance of cosmopolitanism on the one hand and the worrisome practical situation of our planet on the other hand, the text argues that the cosmopolitan project is in need of new horizons of inspiration. In search for such a horizon, the text focuses on the relation between humanism and cosmopolitanism, in particular on the consequences for the cosmopolitan project of what the authors have termed the ‘humanist myopia’. This myopia springs from the belief that ‘deep down’ all human beings are primarily oriented towards benevolent, empathic and dialogical forms of bonding with others. This leads to a systematic neglect of the propensities of the human beings for indifferent, malevolent and violent forms of relating to others. The study argues in favor of a critical humanism, holding on to a cosmopolitan vision of a more just and sustainable world society, but also critical with regard to the manifestations of the humanist myopia.

**Keywords** – cosmopolitanism; humanist myopia; critical humanism

## INTRODUÇÃO

Considerando os muitos problemas prementes enfrentados pela humanidade no novo século, a ideia de cosmopolitismo parece ter maior relevância e urgência do que jamais antes. Em realidade, porém, a sociedade mundial de hoje está muito longe de ser uma cosmópole. No sentido de orientação individual e de estruturas institucionais em todo o mundo, o desenvolvimento

global aponta para a dominância de forças econômicas perturbadoras, a crescente importância política de conflitos nacionais, religiosos e étnicos, um quadro político e práticas econômicas orientadas para um etos cosmopolita e uma sociedade mundial mais justa. Como diz Jürgen Habermas, um dos firmes defensores do projeto de uma sociedade mundial cosmopolita, “Ainda não se sabe se conseguiremos vencer a condição atávica do ‘vale tudo’ darwinista-social que continua a

\* Traduzido com permissão dos editores de “Cosmopolitanism and the humanist myopia”, originalmente publicado em ROVISCO, Maria; NOWICKA, Magdalena (Ed.). *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Farnham: Ashgate, 2011. Copyright © 2011.

\*\* PhD em Educação pela Universidade de Durban – Westville, África do Sul (agora chamada University of Kwa Zulu-Natal). Diretora do Kosmopolis Institut, na Universidade de Estudos Humanistas, Utrecht (Holanda). *E-mail*: <cs@uvh.nl>.

\*\*\* PhD em Filosofia pela Universidade de Amsterdam (Holanda). Professor de Filosofia Prática na Universidade de Estudos Humanistas, Utrecht (Holanda). *E-mail*: <hk@uvh.nl>.

*Artigo recebido em abril de 2011 e aprovado em abril 2011.*

predominar nas relações internacionais, até o ponto em que o capitalismo, desencadeado globalmente e tornado selvagem, possa ser domado e canalizado de maneiras socialmente aceitáveis” (HABERMAS e MENDIETA, 2007). É urgente dominar essa questão, ainda mais que, em nossa época, o desenvolvimento de uma sociedade mundial cosmopolita pede relações aceitáveis e sustentáveis social e ecologicamente. Em vista dessa tensão entre a grande relevância e a urgência de um etos cosmopolita, por um lado, e a situação prática preocupante do nosso planeta e de seus habitantes, por outro, parece que o projeto cosmopolita necessita de novos horizontes de inspiração. Em busca de tal horizonte, enfocaremos a relação entre humanismo e cosmopolitismo, em particular, nas consequências, para o projeto cosmopolita daquilo que denominamos de “miopia humanista”. Essa miopia nasce da crença de que “lá no fundo” todos os seres humanos estão orientados primariamente para formas benevolentes, empáticas e dialógicas de se vincular com os outros. Isso leva a uma negligência sistemática das propensões e capacidades dos seres humanos para formas indiferentes, malévolas e violentas de relacionar-se com os outros. Além disso, essa miopia está ligada a uma visão da política como um esforço dialógico-deliberativo e com uma perspectiva sobre ciências e tecnologia como recursos neutros e objetivos, negligenciando a função crucial preenchida por instituições políticas e práticas tecnológicas para organizar e legitimar redes de exploração econômica e submissão política.

Em vista das consequências negativas dessas manifestações da miopia humanista para o projeto cosmopolita, discutiremos a favor de um humanismo *crítico*, atendonos a uma visão cosmopolita de uma sociedade mundial mais justa e sustentável, mas também crítica com relação às diferentes manifestações da miopia humanista. Como pano de fundo para o argumento, começamos com um exemplo da miopia humanista e suas consequências para o projeto cosmopolita.

Este exemplo diz respeito a uma formulação clássica da ideia de cosmopolitismo: o modelo do círculo de identidade, formulado pelo filósofo estóico Hiérocles no segundo século D.C. Como um estoico tardio, em seu trabalho ressoam fortemente os princípios gerais da cosmologia estoica e suas raízes na filosofia cínica de Diógenes e Zenão (LONG, 2001). À pergunta sobre a sua origem, Diógenes famosamente respondeu “Sou um *kosmopolites*”. Essa resposta assinalou não apenas seu desdém pelas leis e convenções locais, mas também sua convicção de que a natureza humana em geral e a razão humana em particular transcendem todas as formas de comunidade política e suas leis concomitantes. Como nos lembra A.A. Long (2008), essa visão era normativa, antes de ser descritiva. A cidade mundial de Diógenes “deve

ser considerada a comunidade dos sábios, um ideal de pessoas iluminadas, unidas não por vínculos locais ou relacionais, mas pelos valores comuns que compartilham – um grupo que compreende necessitar da natureza humana para se aperfeiçoar”. Segundo o citado autor, “à luz das centenas de cidades-estado gregas, altamente ciosas de sua autonomia”, essa ideia deve ter parecido pouco provável para a maioria dos contemporâneos de Diógenes, embora fossem também “Pan-helênicos em muitos dos seus costumes e senso coletivo de superioridade em relação aos ‘bárbaros’” (Idem). Escrevendo quase cinco séculos depois, Hiérocles pôde basear-se na expansão da cultura helenística após as conquistas de Alexandre o Grande, na influência unificadora do Império Romano e, naturalmente, no trabalho dos ilustres filósofos precursores, notadamente Cícero e Sêneca (SCHOFIELD, 1999). Hiérocles elaborou seu trabalho com base na ponderosa metáfora de círculos concêntricos, cunhada por Cícero para articular o ideal de cosmopolitismo. Cícero distinguiu três comunidades em expansão – a família, as sociedades políticas e a comunidade de todos os seres humanos; Hiérocles, por sua vez, colocou o indivíduo no centro desses círculos concêntricos. O seu conceito central é *oikeiosis*: amorosamente fazer com que algo se torne nosso, apropriar-se de alguma coisa. Esse processo começa com a apropriação de e reconciliação consigo mesmo, o amor de si mesmo ao qual nos leva a razão. Essa apropriação amorosa do eu encontra seu complemento na apropriação amorosa de outros, “*syngenike*”, começando com a nossa família próxima e estendendo-se a parentes mais distantes, a comunidades políticas e, finalmente, a todos os seres humanos. Com diz Elisabeth Asmis:

Ao colocar o indivíduo no centro, Hiérocles mostra que o crescimento da sociedade é a continuação do processo de *oikeiosis* que começa com o indivíduo. A auto-apropriação acompanha a apropriação social. No desenvolvimento social não apenas tornamos as coisas “nossas”, mas também as tornamos “comuns”. O termo de Hiérocles, “*syngenike*”, sugere que há um reconhecimento de grupos cada vez maiores de “parentes” ou de famílias, que se estendem até o parentesco com toda a raça humana (ASMIS, 1996).

Essa ideia de extensão da empatia a círculos mais amplos de seres humanos ecoa fortemente a visão cosmopolita de Cícero a respeito de círculos cada vez mais largos de ligação, começando com a própria pessoa e seus parentes próximos. Segundo Hiérocles, essa extensão pode ser realizada desenhando nos círculos mais largos em direção ao centro, numa série de passos, nos quais o círculo seguinte é tratado como o mais próximo, por exemplo, designando pessoas situadas a um círculo a mais de distância também como “irmãos”. Baseado

em Diógenes, Zenão e Cícero, Hiérocles proporciona uma articulação clássica de uma ideia central à maioria das formas subsequentes de humanismo. Todos os seres humanos são considerados capazes de desenvolver uma relação compreensiva, empática consigo mesmos, e estender essa relação a outros seres humanos próximos. Os vínculos estreitos que assim emergem podem ser subsequentemente estendidos a círculos cada vez mais largos de seres humanos, até uma comunidade política mundial.

Esta formulação clássica de uma convicção humanista central também mostra a miopia concomitante. O profundo desprezo dos gregos pelos “bárbaros”, o papel crucial de potência militar e superioridade estratégica nos projetos unificadores de Alexandre o Grande e dos imperadores romanos e, por último, mas não menos importantes, as correntes assimétricas de mão de obra, bens e representações culturais do mundo em geral, entre a periferia e o centro dessas formas de comunidade política, todos desaparecem de vista no enfoque humanista sobre uma apropriação amorosa do si mesmo e dos outros, como base para o final desenvolvimento de uma verdadeira cosmópole humana (WALLERSTEIN, 1974, 2004). Na obra dos pensadores influentes pós-modernos, pós-estruturalistas e feministas, a análise crítica da crença humanista na capacidade de empatia dos seres humanos, e a miopia concomitante, levam a uma desqualificação radical do humanismo e das esperanças humanistas por uma sociedade mundial cosmopolita (FOUCAULT, 1979; LYOTARD, 1988; BRAIDOTTI, 1991; ROSE, 1996). Aos nossos olhos, contudo, tal desqualificação gera uma “miopia pós-moderna” complementar pelas capacidades empáticas e dialógicas dos seres humanos e sua significância potencial pelo projeto cosmopolita. Em vez de desmascarar totalmente as esperanças humanistas por uma sociedade mundial cosmopolita, pensamos, com Edward Said (2003), que se pode criticar o humanismo em nome do próprio humanismo e, assim, lutar por um rejuvenescimento do projeto cosmopolita com a ajuda de um humanismo autocrítico.

No que resta do nosso argumento, apresentaremos três indicações que mostram um humanismo crítico, além da miopia humanista que emergiu da nossa pesquisa e ensino na Universidade de Humanística de Utrecht nas duas últimas décadas. A primeira indicação trata dos limites da noção moderna de autonomia e da importância da contenção pacífica. A segunda, trata do papel das relações de poder econômico, tecnológico e cultural em escala mundial e da importância de uma sociedade civil global. A terceira, refere-se a novas formas de reflexividade crítica concernentes ao papel de interesses econômicos e políticas que conformam o desenvolvimento científico e tecnológico em escala mundial.

## O CASO DA HUMANÍSTICA

A Universidade de Humanística é uma pequena universidade ligada ao movimento humanista (bastante influente) nos Países Baixos, um dos mais secularistas do mundo, e é totalmente financiada pelo Estado holandês. O ensino e a pesquisa na nossa universidade são explicitamente guiados por “valores humanos”, conforme articulado principalmente dentro das tradições filosóficas humanistas e as ciências sociais críticas, mas também dentro de tradições literárias e das grandes tradições espirituais. Contudo, nossa pesquisa também é informada pela prática do aconselhamento humanista e de profissões afins, pelas experiências e retroalimentação de clientes nos domínios sociais onde são empregados conselheiros humanistas – tais como hospitais, prisões, exército e lares de idosos –, por instituições educacionais e pelo mundo empresarial, lidando, por exemplo, com programas de responsabilidade social.

Assim, desde o início, a perspectiva humanista que dominou nossa pesquisa e nosso ensino foi conformada por duas perspectivas diferentes. Por um lado, uma perspectiva que está firmemente enraizada no humanismo moderno, especialmente nas noções de autonomia, racionalidade e solidariedade, conforme articuladas na ética de Kant, na psicologia humanista e no trabalho de pensadores contemporâneos como Jürgen Habermas. Por outro lado, também foi conformada por outra influência que, até certo ponto, corrigiu a miopia humanista que “herdamos” do humanismo moderno. A influência que se contrapõe tem origem nas perguntas e nos desafios específicos que confrontam os conselheiros humanistas no seu trabalho com clientes.

## PERGUNTAS LENTAS

O aconselhamento humanista foi desenvolvido nos Países Baixos da década de 1950 em diante, começando em prisões e em diferentes armas do exército holandês, de lá se disseminando para hospitais (psiquiátricos), lares para idosos e instituições educacionais. Assim, como profissão, o aconselhamento humanista está ligado às instituições pan-ópticas e formas de poder “governamentais”, explicitamente abordadas por Foucault e seus seguidores (FOUCAULT, 1979, 1998; ROSE, 1990). Todavia, dentro dessas instituições, o aconselhamento humanista está posicionado à margem das estruturas de poder oficiais e trabalha em “espaços livres”, levando em conta as influências que se contrapõem às formas pan-ópticas de poder lá dominantes. Essas influências opositoras se originam do caráter específico das questões existenciais tratadas pelos conselheiros humanistas e seus clientes. Essas perguntas podem ser metaforicamente

caracterizadas como “perguntas lentas” e agrupadas em torno de dois pontos focais (KUNNEMAN, 2005). Primeiro são conectadas com a fragilidade dos corpos humanos e a vulnerabilidade da psique humana que se manifestam precipuamente em experiências de tristeza, finitude e perda de controle, ligadas, por exemplo, à extrema pobreza, a lesões, a doenças e à perspectiva da morte. Por outro lado, perguntas lentas também podem estar ligadas a experiências de indiferença, maus-tratos e violência, tendo origem em outros ou em nós mesmos. Daremos a tais perguntas o nome de “perguntas lentas”, pelos motivos que relacionamos a seguir. Primeiro, porque acompanham a humanidade desde o início da nossa história e não mudaram tanto assim no longo decorrer da civilização humana. Em segundo lugar, falamos de perguntas lentas porque não podem ser adequadamente abordadas com a ajuda de intervenções técnicas “rápidas”. Tais remédios “rápidos” muitas vezes deixam “resíduos” existenciais e morais, que não podem ser absorvidos por meios técnicos e conhecimentos. Um exemplo seria o diagnóstico de câncer de mama e a decisão de amputar um seio e aplicar quimioterapia ao câncer. Mesmo se isso nos levasse a um processo de cura rápida no registro somático, apesar de tudo também geraria perguntas lentas, ligadas, por exemplo, a preocupações sobre a volta do câncer, a tristeza pela beleza perdida, e a tensões e readaptações em relacionamentos neuróticos. O mesmo vale para experiências dolorosas de indiferença ou violência de parte de outras pessoas, e também por sentimentos de responsabilidade fracassada e culpa por nossos próprios atos de violência ou falta de cuidado em prol de outros. Uma primeira característica definidora de perguntas lentas é, assim, o confronto com os limites de soluções técnicas, rápidas, e a necessidade de “dar um jeito para resolver”, aplicar-se ao “trabalho de elaboração do luto”, tentar reescrever a nossa história de vida até certo ponto e considerar maneiras alternativas de levar uma vida significativa. Uma segunda característica definidora de perguntas lentas é o emaranhado de questões existenciais e dilemas morais. Em muitos casos, as perguntas lentas de uma pessoa geralmente implicam desafios morais para outras, porque vêm à frente de perguntas sobre cuidado e responsabilidade ou indiferença e deserção.

Ao enfrentarem tais perguntas lentas, ao lado dos seus clientes em hospitais, lares de idosos, prisões e exército, os conselheiros humanistas não têm muito a oferecer em matéria de remédios rápidos ou perícia técnica. Refletindo sobre o seu trabalho como conselheira humanista em um grande hospital, Elly Hoogeveen formula a linha base do seu trabalho da seguinte forma:

Não se deve abandonar um cliente; nem mesmo quando o outro comunica que todo o mundo deve ir embora.

Como conselheiro, é possível sentir-se desesperado com alguém assim, porque não se recebe nada de volta. Ainda assim, é também importante, nessa situação, desempenhar a qualidade de ficar com o outro – mesmo que se tema ser rejeitado. A outra pode então sentir que eu me relaciono ao grande impasse no qual ela se encontra, onde eu também poderia estar. Essa forma de relacionamento pode, talvez, ajudar o outro (HOOGEVEEN e JORNA, 1997).

Em alguns casos, a aceitação do “impasse total” no qual se encontram os clientes e a oferta de ficar com o outro no seu esforço de dar um jeito e encontrar “palavras reais” para a sua situação pode levar ao surgimento de um novo significado e, mesmo, uma certa cura. Hoogeveen Jorna descreve esse surgimento da seguinte maneira:

Para minha surpresa, com espanto e admiração, vejo como as pessoas repentinamente confessam algo para si mesmas, que a vida também tem outro lado além desse lado grotesco e nojento com o qual se confrontam em sua situação. E depois se vê o surgimento de certa cura. Cada vez que se vê isso, é quase arte (HOOGEVEEN e JORNA, 1997).

Aos nossos olhos, tais confrontos com perguntas lentas também têm um potencial crítico, porque mostram os limites da visão do mundo dominante individualista e racional, que projeta o nosso mundo como um campo de controle tecnológico ilimitado, a serviço de valores autonomamente definidos de indivíduos livres e independentes. O confronto com perguntas lentas acarreta a consciência de que não se pode escolher livremente, que o nosso destino na vida, em último recurso, não pode ser controlado com meios tecnológicos e, além do mais, a pessoa *depende profundamente* de outras para tentar arrancar um significado da situação na qual se encontra. Nesses termos, esse confronto também aponta os limites do humanismo moderno, especialmente o seu enfoque unilateral sobre a liberdade individual, a autonomia e o desenvolvimento pessoal com base no progresso científico e controle tecnológico.

## NÓS DESFAZEMOS UNS AOS OUTROS

Nossa reflexão sobre a natureza e implicações críticas de perguntas lentas foi ainda estimulada pelo trabalho de Judith Butler (2004), especialmente o seu livro *Precarious Life*. Uma das metas mais importantes do seu livro é esclarecer uma dimensão da vida política “que tem a ver com a nossa exposição à violência e a nossa cumplicidade nela, com a nossa vulnerabilidade à perda e a tarefa do luto”. Segundo Butler, é precisamente nessas condições para a vida política que um novo fundamento pode ser encontrado para a comunalidade. Com essa finalidade,



ela desenha a possibilidade de uma nova teoria política, não mais baseada na ideia de indivíduos autônomos, mas sim no caráter precário dos seus vínculos emocionais e existenciais com outros. Essa nova teoria política não desiste da ideia de autonomia e direitos políticos individuais, mas sim tenta esclarecer suas limitações inerentes como descrições daquilo que somos como seres humanos.

Segundo Butler (2004), somos corpos socialmente constituídos, que não são apenas apegados a outros e assim correm o risco de perder outros, mas também “expostos a outros [e] correndo risco de violência em virtude daquela exposição”. A autora analisa o caráter especial daqueles vínculos em vista de duas maneiras pelas quais o caráter constitutivo dos nossos vínculos com outros nos atinge com maior força: no luto e no desejo. Na perda, e no luto que inevitavelmente a acompanha, sentimos que há algo maior do que o nosso próprio plano consciente, nosso próprio projeto, nosso próprio conhecimento e escolha. Em tais momentos, não há mais um “eu”, que existe independente de um “você”, situado em algum lugar oposto ao “eu”. Em vez disso, através da perda de um outro importante, vivenciamos uma forma de perda do *self* também. A dor pela perda de outro ser humano mostra o caráter constitutivo dos nossos vínculos com outros. O nosso “gerenciamento” da nossa própria vida é perturbado, diz Butler, e a noção de que somos autônomos e temos tudo sob controle torna-se duvidosa. Todavia, essa ausência de controle sobre “nossos” vínculos com outros não deve ser entendida como um risco a ser evitado a qualquer custo. Ao contrário, como escreve Butler em uma frase fascinante: “Sejamos francos. Somos desfeitos uns pelos outros. E, se não o somos, estamos perdendo alguma coisa”.

Nesses termos ocorre uma mudança no centro de gravidade do humanismo moderno: aqui não é mais de central importância para isso o sujeito autônomo e sua liberdade de escolha, e sim os vínculos constitutivos e o envolvimento mútuo entre indivíduo – que se originam no seu enredamento como seres frágeis e desejosos – e todas as perguntas lentas que vêm desse enredamento. Uma elucidação mais detalhada dessa complexidade relacional – que foi de grande ajuda para vencermos a miopia humanista pelo papel central do poder e agressão nas relações entre seres humanos – pode ser encontrada na obra de Jessica Benjamin, que liga a tradição do pensamento psicanalítico e feminista a *insights* da teoria crítica e pós-moderna.

### CONTENÇÃO PACÍFICA

O ponto de partida de Benjamin é proporcionado pela ideia freudiana de que os sujeitos humanos não conseguem deixar as outras pessoas em paz. Segundo

Benjamin (1998), “o sujeito [...] assimila constantemente o que está fora de si. O ego não consegue deixar o outro ser uma entidade externa independente [...] porque está sempre incorporando o outro, ou exigindo que o outro seja como o *self*”. Por meio de projeções e identificações mútuas, os sujeitos tentam neutralizar a perda e a falta de controle que resultam do fato de que outros não satisfazem as suas demandas automaticamente. Benjamin interpreta as dificuldades que enfrentamos ao suportar a independência de outras pessoas em termos do desejo de onipotência sobre outros importantes, como uma subcamada emocional profunda de contato humano:

Com onipotência queremos dizer não meramente um desejo, mas um estado mental. Nesse estado somos incapazes de compreender que a outra pessoa não quer o que nós queremos, nem fazer o que dizemos. Violência é o perímetro externo da tendência menos dramática do sujeito de forçar o outro a ser ou querer o que o sujeito quer, de assimilar o outro a si mesmo, ameaçá-lo (BENJAMIN, 1998).

Seguindo Donald Winnicott, ela interpreta essa busca de onipotência como uma forma de destruição da diferença representada pelo outro. Essa diferença é difícil de suportar; a sua realidade é assustadora; afinal, aceitá-la significa desistir da nossa onipotência e autonomia.

Nesse momento, Benjamin introduz uma distinção marcante entre, por um lado as construções intrapsíquicas das pessoas envolvidas, que destroem a diferença do outro, e, por outro lado, a intersubjetividade que poderá emergir quando pudermos reconhecer a diferença incontornável do outro. Em um movimento conceitual que, aos nossos olhos, é de importância decisiva para um humanismo crítico, Benjamin encontra o ponto de partida para essa intersubjetividade em agressão e negatividade. A experiência de intersubjetividade apenas pode emergir quando, na troca entre ego e alter, este último contém as projeções e identificações agressivas do ego em relação ao alter de maneira pacífica. O cerne dessa contenção pacífica é que alter defende o seu direito de diferir daquelas projeções e identificações e rejeita-as explicitamente, mas, ao mesmo tempo, indica que valoriza o relacionamento com o outro e deseja continuá-lo. A questão decisiva é, então, naturalmente, se o ego é capaz de “tomar de volta” a sua onipotência, e aceitar a oferta de alter de continuar o relacionamento com base no reconhecimento da diferença do outro. Visto dessa forma, o surgimento da intersubjetividade não pode ser controlado ou dirigido por qualquer um dos dois: é o resultado de um processo de cocriação que irrompe através do confinamento das próprias construções intrapsíquicas de um indivíduo, permitindo que o outro se torne visível com a qualidade de ser autenticamente diferente:

A diferença do outro deve existir do lado de fora. Apenas a externalidade do outro que sobrevive à destruição permite uma representação do outro como simultaneamente fora de controle e não ameaçador, apenas o outro de fora pode ser amado. É, em última análise, esse prazer na descoberta de alguém para amar que compensa o colapsada identidade (BENJAMIM, 1998).

Nossa reflexão sobre as experiências de conselheiros humanistas com perguntas lentas, combinada com *insights* de Judith Butler e Jessica Benjamin, nos dá uma primeira indicação sobre a direção de um humanismo crítico e uma possível renovação do etos cosmopolita. Suas análises apontam para além da miopia humanista, sem cair vítima de uma “miopia pós-moderna” complementar. A ideia de que “lá no fundo” todos os seres humanos são orientados primariamente para formas benevolentes, empáticas e dialógicas devincular-se aos outros é substituída pela ideia de que mal podemos suportar a diferença, que não podemos deixar uns aos outros em paz, que forçosamente desfazemos uns dos outros. Mas esse potencial agressivo também fornece um ímpeto para a contenção pacífica da onipotência, não apenas nas relações pessoais, mas também nos conflitos políticos.

Concluindo este subtítulo, queremos ilustrar este ponto crucial por meio das intervenções de Edward Said em um conflito político que, em sua repetitividade amarga, talvez mais do que qualquer outro dos muitos embates violentos da nossa época, vai contra as esperanças subjacentes ao projeto cosmopolita: o conflito continuado entre Israel e a Palestina. Tudo o que Said escreveu sobre esse assunto controverso pode, plausivelmente, ser interpretado como um esforço sincero de conter *pacificamente* manifestações de onipotência israelense, que ele encontrou pela primeira vez em 1948, quando sua família foi levada ao exílio da Palestina (SAID, 1979, 1994, 2003). Em vez de juntar-se aos coros igualmente onipotentes de odiosos críticos de Israel, Said mantém a ideia de um “estado binacional do qual Israel e Palestina sejam partes, em vez de antagonistas na história do outro e na realidade subjacente” (SAID, 2003). Na sua conferência sutil sobre “Freud e o não europeu”, Said enfoca a insistência de Freud de que Moisés, ele próprio, era um “não europeu”, um egípcio. Assim, na pessoa do seu pai fundador, a “identidade judaica” é caracterizada desde o início por uma diferença interna, uma “fissura constitutiva”, como diz Said, que parece estar tristemente ausente da atual legislação israelense: “Muito diferente do espírito dos lembretes deliberadamente provocadores de Freud de que o fundador do judaísmo não era judeu, e de que o judaísmo começa no monoteísmo egípcio, não judeu, a legislação israelense se opõe, reprime e até mesmo cancela a abertura cuidadosamente mantida de

Freud, para fora da identidade judaica, na direção dos seus antecedentes não judaicos” (SAID, 2003).

Na análise crítica de Freud sobre “o homem Moisés”, Said assim discerne uma ideia que, aos seus olhos, tem uma relevância cosmopolita profunda: o “caráter irremediavelmente diaspórico de identidades sem casa” (SAID, 2003). As diferenças representadas pelo outro, poderíamos dizer, talvez, não possam ser mantidas fora de nós, nem fora das nossas identidades pessoais, nem fora das nossas comunidades. Segundo Said, “na nossa era de vastas transferências populacionais, de refugiados, exilados, expatriados e imigrantes”, isso “não precisa ser visto como uma característica apenas judaica [...] pode também ser identificada na consciência cosmopolita, não resolvida, errante, diaspórica de alguém que está tanto dentro como fora de sua comunidade” (SAID, 2003). Esta análise do relacionamento entre uma consciência cosmopolita e a capacidade de desidentificar com e criticar identidades unitárias poderosas ressona fortemente a análise de Benjamin sobre a nossa dependente estrutura dos *outros*, para a contenção da nossa onipotência. O reconhecimento do potencial agressivo dos seres humanos e das dificuldades que temos em respeitar diferenças, assim, proporciona uma primeira indicação para além da miopia humanista e em direção a um humanismo crítico. Ao mesmo tempo que reconhece esse potencial agressivo, tal humanismo crítico também mantém aberta a possibilidade de uma intersubjetividade – embora frágil – que possa emergir da contenção pacífica de onipotência.

### INSIGHTS PÓS-COLONIAIS

As opiniões de Edward Said proporcionam uma ponte para a segunda indicação no sentido de um humanismo crítico que queremos esboçar. Nossa consciência desta segunda indicação foi aprofundada pelo nosso envolvimento prático com outra organização humanista nos Países Baixos, a *Hivos*: Instituto Humanista para a Cooperação com Países em Desenvolvimento (Humanist Institute for Cooperation with Developing Countries). *Hivos* trata, em especial, de direitos humanos e do desenvolvimento de sociedades civis fortes no Sul ([www.hivos.nl](http://www.hivos.nl)). Com o apoio da *Hivos*, a Universidade de Humanística fundou o Instituto Kosmopolis em 2004, dedicado à pesquisa e educação sobre as possibilidades e os impedimentos do desenvolvimento do cosmopolitismo. Em 2007, essa instituição iniciou, juntamente com a *Hivos*, um “Programa de Conhecimento” internacional sobre a *Promoção do Pluralismo (Promoting Pluralism)*. Contra o pano de fundo de discussões e controvérsias mundiais concernentes aos direitos humanos e o papel de uma sociedade civil vital quanto às supostas ameaças do “fundamentalismo”, esse programa de conhecimentos reúne acadêmicos,

profissionais de desenvolvimento baseado na sociedade civil e ativistas da Índia, da Indonésia, da Uganda e dos Países Baixos. Geram e compartilham conhecimentos sobre diferentes, frequentemente contestadas, formas de diversidade, coexistência e conflito em comunidades locais e sua interdependência com desenvolvimento econômico e político nacionais e internacionais.

Nossas experiências nesse “programa de conhecimento”, ajudaram-nos a ver que a segunda manifestação da miopia humanista – a miopia em relação a formas globais de poderes econômicos, tecnológicos e culturais – é ainda mais difícil de vencer do que a primeira. Baseado em uma comparação entre a China e a Europa, François Jullien nos alerta de que duas armadilhas precisam ser evitadas nesse tocante: “a primeira é ‘humanismo fácil’, o nosso humanismo, construído com base na crença em categorias universais; a segunda é um ‘relativismo preguiçoso’, que pensa que cada cultura tem as suas próprias peculiaridades, que corre o risco de envolver e fechá-la dentro de sua identidade” (JULLIEN, 2003, p. 17). Nossas experiências no programa de conhecimento nos dão a consciência de que a ideia de “pluralismo” poderia ser facilmente absorvida dentro de um humanismo preguiçoso e a crença acrítica, concomitante, da validade universal das nossas convicções mais profundas.

Significativamente, o Programa de Conhecimento Promovendo o Pluralismo (Promoting Pluralism Knowledge Program) começou com o título dado inicialmente pelos holandeses, “Resistindo aos Fundamentalismos”. Contudo, esse nome foi contestado por participantes de locais pós-coloniais. Eles discutiram que na sequência do 11 de setembro o uso do termo “fundamentalismo” tinha começado a ser fortemente criticado, pois era frequentemente usado no debate público ocidental para descrever posições extremas assumidas em nome do Islã, e por demais rapidamente associada ao terrorismo. “Fundamentalismo” como um rótulo para o programa foi, assim, rejeitado, pois era provável que impedisse um verdadeiro diálogo com aqueles que poderiam ser considerados “diferentes”, assim indo de encontro ao objetivo central do programa. A rejeição do termo “fundamentalismo” significava um confronto sério com o nosso pensamento humanista “fácil” sobre universalismo e “alteridade”, e aceitarmos como normais muitas das estruturas econômicas e políticas que organizam e gerem a “diferença” em escala mundial, com base em relações fundamentalmente assimétricas. Desde o início, tornou-se assim aparente que muitos conceitos-chave do programa, que continham em si pressuposições sobre democracia, não podiam ser considerados noções “neutras” ou “universais”. Por isso, enquanto a “promoção de pluralismo” possa ter começado com base em um conceito presumivelmente universal da “boa vida”, suas pressu-

posições universalistas acabaram sendo problemáticas em um contexto político global complexo.

Um exemplo destacado de tal pressuposição universalista problemática é proporcionado pela ideia de que a modernização e secularização sejam inseparavelmente ligadas. Projetos de pesquisas locais no programa de pluralismo, especialmente na Indonésia e na Índia, mostraram que a ideia de secularismo é contestada, como uma preocupação contemporânea de que a política e a religião sejam fundamentalmente ligadas, e o sagrado e o secular sejam ligados nas vidas públicas e privadas das pessoas (MANSCHOT e SURANSKY, 2009).

Num seminário sobre o papel do Estado secular, Kakarala, coordenador do programa de pluralismo na Índia, baseou-se na obra de Nandy (2007), quando discutiu:

[...] se o problema com o secular é, em primeiro lugar, ser entendido como parte do problema com o qual se identifica a modernidade, e, em segundo lugar, o secular é sempre algo que está associado com o estado como categoria, é interessante considerar que alguns estudiosos pós-coloniais acreditam que esse é o problema central. Para Nandy, por exemplo, o conflito religioso na Índia não pode ser abordado e/ou substancialmente resolvido, a não ser que se faça uma dissociação do ponto de vista predominante, de que somente o Estado deve prover a solução. Em outras palavras, se o secularismo, semelhante ao conceito francês *laïcité*, é estado cêntrico. então se espera do Estado que seja proativo sendo socialmente apartidário, e que use suas forças neutras para efetivamente mitigar a violência inter-religiosa. Contudo, o que acontece com aquela normatividade, se por um tempo longo e persistente o Estado não agir como deve? Penso que essa é uma questão que causa perplexidade em todos aqueles que vivem em sociedades pós-coloniais (KAKARALA, 2009).

Os diálogos críticos com participantes do Sul nesse programa de conhecimentos, e sua “contenção pacífica” de formas fáceis de humanismo, nos deram uma manifestação, em pequena escala, da sociedade civil globalizada retratada por um dos mais famosos estudiosos humanistas dos nossos tempos, Jürgen Habermas, como um poder necessário que se contrapõe à influência mundial do capitalismo global. No seu trabalho anterior, Habermas mais ou menos considerou as sociedades iguais a estados nacionais e se concentrou em fortalecer os processos comunicativos e deliberativos dentro do contexto dos Estados nacionais (HABERMAS, 1975, 1984, 1987). Na sua obra posterior, a partir dos anos 1990, ele fica cada vez mais impressionado (e até certo ponto deprimido) pela diminuição da influência das nações-estado e pelo poder sempre crescente das forças de mercado globais, operando em âmbito transnacional, com base na sua

própria lógica sobrepujante de acúmulo ilimitado de valor para os acionistas (BORRADORI, 2003; HABERMAS, 2001). Consequentemente, Habermas tem prestado cada vez mais atenção à necessidade de um “poder opositor”, operando igualmente em escala mundial. Em uma discussão crítica com a visão cosmopolita de Kant, de uma sociedade mundial regida por leis universais baseadas nas capacidades racionais de um indivíduo autônomo. Habermas defende a extensão gradual de sociedades civis nacionais como um contexto social cada vez mais amplo para a deliberação e argumentação pacíficas. Construindo com base na sua teoria de ação comunicativa, Seyla Benhabib (1996) analisou as sociedades civis como redes deliberadas nas quais todos os afetados podem ter o direito de articular o seu ponto de vista. É através da interligação dessas múltiplas formas de associações, redes e organizações que resulta uma “conversa pública” anônima. É de central importância para o modelo de democracia deliberativo que ele privilegie tal esfera pública de redes e associações de deliberação, contestação e argumentação, presas entre si e sobrepostas.

Aos olhos de Habermas, o surgimento gradual de uma sociedade civil transnacional dentro da Comunidade Europeia, por mais frágil e contestada que seja, dá um exemplo concreto, apontando ao possível surgimento de uma sociedade civil plural abrangendo o globo (BENHABIB et al., 2006; HABERMAS e MENDIETA, 2007).

Aos nossos olhos, essa noção de uma sociedade civil global que funciona como um poder de oposição à influência de uma economia de mercado capitalista global proporciona uma segunda indicação no sentido de um humanismo crítico. A continuação do desenvolvimento de uma sociedade civil global avança não apenas por formas transnacionais de cooperação entre movimentos seculares e espirituais críticos, mas também pelos novos riscos globais e as concomitantes formas de interdependência que a humanidade enfrenta no século XXI. Esses riscos globais podem ser vistos como possíveis forças de contenção nas relações internacionais. Dessa maneira, Ulrich Beck, em seu livro *Cosmopolitan Vision*, diz:

A experiência cotidiana da interdependência cosmopolita não é um caso de amor de todo o mundo com todo o mundo. Surge num clima de ameaças globais aumentadas, que cria uma pressão inevitável em prol da cooperação. Com a conceitualização e o reconhecimento de ameaças em escala cosmopolita, é criado um espaço compartilhado de responsabilidade e agência, que abrange todas as fronteiras e divisões nacionais que pode (embora não precise) fundar uma ação política entre estranhos de maneiras análogas à política nacional (BECK, 2006, p. 23).

## UM TERCEIRO MODO DE CONHECIMENTO

A referência de Beck a novas ameaças globais em “escala cosmopolita” e a pressão em prol da cooperação que flui dessas ameaças criam uma ponte para a terceira indicação de um humanismo crítico que queremos esboçar. Essa indicação aborda criticamente a miopia humanista em relação ao conteúdo *politicamente* carregado da perspectiva dominante sobre o conhecimento científico e progresso tecnológico, especialmente a cegueira em relação à contribuição ativa da ciência e da tecnológica às ameaças em escala cosmopolita considerada por Beck. Sob esse aspecto, a história do humanismo moderno é caracterizada por uma tensão contínua entre uma corrente racionalista, que enfoca a racionalidade científica, e o progresso humanista, que enfoca tradições culturais, valores e entendimento hermenêutico. Há 50 anos tornou-se muito conhecido o fato de que C.P. Snow (1998) analisou as tensões entre essas duas correntes como uma cisão entre duas culturas. Embora muitos estudiosos humanistas deplorem essa cisão, de modo geral tendem a ver uma diferença fundamental entre uma explicação causal objetiva e as “ciências duras” por um lado, e um entendimento hermenêutico orientado para valores nas “ciências moles” por outro. Dessa maneira, contudo, também correm o risco de aceitar a visão dominante das ciências “duras”, a saber, que o conhecimento científico tem um caráter neutro, objetivo e universal e que, de alguma forma, está “acima” ou além da política. No quadro da pesquisa na Universidade para Humanística, sobre aspectos sociais e políticos da biotecnologia (DERKX e KUNNEMAN, 2011), analisamos criticamente essa suposta neutralidade, com base, entre outros aspectos, na distinção entre dois modos de produção de conhecimento introduzidos por Gibbons, Nowotny e Scott (GIBBONS et al., 1994; NOWOTNY et al., 2001). O primeiro modo de produção de conhecimentos, designado como Modo 1, é orientado para perguntas e problemas definidos dentro de disciplinas acadêmicas específicas, que atuam como único árbitro da qualidade de respostas propostas. A produção de conhecimento do Modo 2, ao contrário, é orientada para a solução de problemas *práticos*, ligados a necessidades sociais e prioridades econômicas e políticas, tais como desenvolvimento de novos medicamentos, chips de computador mais rápidos ou sistemas de armamentos mais “eficazes”. A ciência do Modo 2 é caracterizada por seu caráter transdisciplinar e pelo caráter dinâmico e heterogêneo das comunidades de pesquisas envolvidas. Mais importante, é “monitorada” por múltiplos interessados diferentes, que definem a adequação de possíveis soluções para os problemas práticos em jogo, a partir de diferentes perspectivas, envolvendo interesses e valores divergentes. Segundo Gibbons et al., a maior parte



do trabalho científico passou do Modo 1 ao Modo 2: é orientada para a solução de problemas práticos, tem um caráter inter e transdisciplinar e é caracterizada por formas mistas de controle de qualidade que (frequentemente) refletem interesses e valores conflitantes (NOWOTNY et al., 2001; NOWOTNY et al., 2005).

Segundo esses autores, a importância crescente de interesses econômicos e políticos, na conformação do desenvolvimento de ciência do Modo 2, provoca novas formas de reflexividade social no desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Aos nossos olhos, tais novas formas de reflexividade social são de grande importância para o projeto cosmopolita. Na sociedade mundial de nossos dias, o desenvolvimento real de pesquisas científicas e inovações tecnológicas é conformado mais por interesses econômicos e políticos orientados para a maximização de lucros e salvaguarda de interesses nacionais estreitos do que por preocupações pelas diferentes formas de exclusão social, injustiça e degradação ecológica que nos confrontam em escala mundial. Embora a pressão “de fora”, por exemplo, através de intervenções críticas por organizações baseadas na sociedade civil e movimentos sociais nessa situação unilateral seja necessária e importante, acreditamos que um etos cosmopolita tem de ser fortalecido *dentro* das próprias ciências. Para estimular esse desenvolvimento, introduzimos a ideia de uma terceira forma de produção de conhecimento, que suplementa criticamente os dois modos de produção de conhecimentos analisados por Gibbons et al. (KUNNEMAN, 2005, 2010). O conhecimento do Modo 3 diz respeito a respostas profissionais significativas aos desafios *morais* que confrontam cientistas e engenheiros, mas também gerentes e funcionários públicos dentro do contexto da produção de conhecimentos do Modo 2. É de central importância para a ideia de conhecimento do Modo 3 o elo entre considerações políticas e morais e o *conteúdo* de soluções tecnológicas e arranjos organizacionais. Um bom exemplo da importância de tais elos diretos é proporcionado pelas iniciativas críticas no domínio da agrobiotecnologia. Muitas pesquisas realizadas por grandes empresas internacionais nesse campo buscam aumentar a produtividade e a resistência de culturas para alimentos contra os pesticidas, mas também obter uma integração mais tranquila nas cadeias de produção global por meio da engenharia genética de culturas locais. Segundo Guido Ruivenkamp, pesquisador na Universidade de Wageningen, com o qual cooperamos estreitamente, são desenvolvidos produtos dentro da atual agrobiotecnologia, tais como novas enzimas, “que permitem aos agricultores adaptarem os produtos agrícolas àqueles métodos de conservação globalmente organizados que reforçam o desacoplamento dos produtos agrícolas do consumo local de alimentos

[...] ligando-os ao mercado internacional através do qual, subsequentemente, os produtos agrícolas e alimentares são reconectados ao contexto local” (RUIVENKAMP e JONGERDEN, 2011). Em uma resposta crítica a essa forma de produção de conhecimento do Modo 2, impulsionada exclusivamente pelos lucros, surgiram redes locais de cientistas e agricultores que se opõem criticamente a esse desenvolvimento. Sua “rede específica ao lugar”, como diz Ruivenkamp,

busca desenvolver sementes que reconectem as sementes às potencialidades para o desenvolvimento [...] por meio do reestabelecimento da relação entre o desenvolvimento da cultura local e produção e consumo de alimentos locais. Um exemplo é o desenvolvimento do enriquecimento de variedades locais de demacundee milho com zinco e ferro, em Gana, para o que foram tomadas medidas de apoio específicas para relacionar o cultivo local dessas culturas ao consumo de pratos nacionais, tais como waakye e kenkey, estimulado por um programa nacional de merenda escolar (RUIVENKAMP e JONGERDEN, 2011).

Esse exemplo ilustra muito bem o elo direto entre considerações morais e políticas por um lado e o *conteúdo* de soluções tecnológicas e arranjos organizacionais por outro. Assim como as novas enzimas que facilitam formas específicas de conservação de alimentos, representam, concretamente, a dependência dos agricultores locais em relação a corporações internacionais e mercados globais, a política cooperativa, o compromisso social e a sensibilidade ecológica que caracterizam as redes específicas de um local, destacadas por Ruivenkamp, são concretamente *incorporadas* ao desenvolvimento de variedades de batatas resistentes a pragas, com base nas variedades locais. Consideramos de grande importância para o rejuvenescimento do projeto cosmopolita repensar a noção “do político”, ligado à ideia de uma cosmópole, e incluir o conteúdo político dos desenvolvimentos científicos e tecnológicos nos domínios da cosmopolítica. Na sociedade mundial de hoje, o etos cosmopolita não deve apenas ser desenvolvido e fortalecido no contexto de uma sociedade civil global, mas também, e até mesmo especialmente, dentro das ciências e dentro dos muitos domínios profissionais nos quais os riscos globais que nos confrontam em escala cosmopolita têm de ser tratados de forma humanitária.

## CONCLUSÃO

O ponto de partida para o nosso argumento é a miopia humanista que flui da ideia de que todos os seres humanos são capazes de desenvolver uma relação de empatia consigo mesmos e com outros próximos e que

podem estender essa relação a círculos cada vez maiores de seres humanos, até uma comunidade política mundial. Atualmente, está cada vez mais claro que o projeto cosmopolita tem de mobilizar recursos mais complexos do que as capacidades de empatia e dialogia dos seres humanos, que até agora formaram a espinha dorsal do etos cosmopolita. Aos nossos olhos, esse etos também deve incluir a coragem de enfrentar – em lugar de reprimir – perguntas lentas, conter manifestações inevitáveis do desejo de onipotência e, por último, mas não menos importante, aceitar a contenção pacífica da nossa própria onipotência. Com esta finalidade, esquematizamos três indicações além da miopia humanista, com base em nossas experiências na Universidade de Humanística e ancoradas na psicanálise feminista, no pensamento pós-colonial e na ideia de uma sociedade civil global, complementadas pelo desenvolvimento de conhecimentos do Modo 3. Ao continuar a explorar a direção dada por essas três indicações, esperamos contribuir para um humanismo crítico, que possa renovar criativamente uma visão cosmopolita de uma sociedade mundial mais justa, mais humanitária e sustentável, porque “possui” em vez de repudiar o seu próprio envolvimento em relações de poder.

### REFERÊNCIAS\*

- Asmis, E. 1996. The stoic on women, in *Feminism and Ancient Philosophy*, edited by J.K. Ward. New York: Routledge, 68-95.
- Beck, U. 2006. *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. 1996. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, S., Honig, B., Kymlicka, W., and Waldron, J. (eds.). 2006. *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, J. 1998. *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Borradori, G. 2003. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Oxford: Polity.
- Butler, J. 2004. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. Verso Books.
- Derckx, P. and Kunneman, H. (eds.). 2011. *Towards a Lingua Democratica for Genomics*. Dordrecht/Boston: Springer (forthcoming).
- Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. 1998 (1976). *The History of Sexuality, Volume 1: The Will to Knowledge*. London: Penguin.
- Gibbons, M., Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzman, S., Scott, P., and Trow, M. 1994. *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Habermas, J. 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action, Volume 2: The Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 2001. *The Postnational Constellation*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. and Mendieta, E. 2007. *A Postsecular World society? An Interview with Jürgen Habermas*. available at: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html> (accessed January 24, 2011).
- Hoogeveen, E. and Jorna, T. 1997. Samenvallen met leven. ton jorna in gespek met elly hoogeveen, in *Door eenvoud verbonden*, edited by T. Jorna. Utrecht: Kwadraat, 28-44.
- Jullien, F. 2003. China as philosophical tool. François Jullien in conversation with Thierry Zarcone. *Diogenes*, 50(4), 15-21.
- Kakarala, S. 2009. Rethinking the secular: – possibilities and challenges – a response to Abdulahi Ahmed an Naím. *Pluralism Working Papers Series, Paper no. 1*.
- Kunneman, H. 2005. *Voorbij het dikke-ik*. Amsterdam: SWP/ Humanistics University Press.
- Kunneman, H. 2010. Viable alternatives for commercialized science: the case of humanistics, in *The Commodification of Scientific Research. Science and the Modern University*, edited by H. Radder. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 307-36.
- Long, A.A. 2001. *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press.
- Long, A.A. 2008. The concept of the cosmopolitan in Greek and Roman thought. *Daedalus*, 50-8.
- Liotard, J. 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manschot, H. and Suransky, C. 2009. The hidden dimension of the secular: rethinking humanism in an age of religious revitalism. *Pluralism Working Papers Series, Paper no. 2*.
- Nandy, A. 2007. Closing the debates on secularism, in *Crisis of Secularism in India*, edited by A. Needham, R. Rajan, and S. Rajan. Durham, NC: Duke University Press, 107-12.
- Nowotny, H., Scott, P.K., and Gibbons, M. 2001. *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Nowotny, H., Pestre, D., Schmidt-Aßmann E., Schulze-Fielitz, H., and Trute, H.-H. 2005. *The Public Nature of Science Under Assault: Politics, Markets, Science and the Law*. Berlin: Springer.
- Rose, N.S. 1990. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London and New York: Free Association Books.

\* As referências foram mantidas de acordo com o texto original, que, em alguns aspectos, se diferenciam das normas adotadas pela ABNT, mas que indicam todos os elementos necessários ao leitor. (Nota da Editora)

Rose, N.S. 1996. *Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ruivenkamp, G. and Jongerden, J. 2011, forthcoming. From prescription to reconstruction: opportunities for subpolitical choices in biotechnological and genomics research, in *Towards a Lingua Democratica for Genomics*, edited by P. Derkx and H. Kunneman. Amsterdam and New York: Rodopi.

Said, E. 1979. *The Question of Palestine*. New York: Times Books.

Said, E. 1994. *The Politics of Dispossession*. New York: Vintage Books.

Said, E. 2003. *Freud and the Non-European*. London and New York: Verso.

Schofield, M. 1999. *The Stoic Idea of the City* (enlarged edition). Chicago: The University of Chicago Press.

Snow, C.P. 1998 (1959). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I.M. 1974. *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

Wallerstein, I.M. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press.

(Traduzido do inglês por Hedy Lorraine Hofmann)