

ESPECIAL

O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau¹

Bento Prado Jr.²

“Leitores vulgares, perdoem-me meus paradoxos. É preciso fazê-los quando se reflete, e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos”. Nesta frase, Rousseau não se limita a repetir a oposição tradicional entre opinião e razão; aqui, esta oposição não mais se deixa captar sobre o fundo da hierarquia dos modos de conhecimento. O leitor vulgar não é o insensato, mas o leitor *presente*, o público real a quem se endereça *também* o discurso de Rousseau. Também, porque ao provocar esse leitor presente, Rousseau não deixa de invocar um leitor possível ou futuro, uma “geração melhor”, animada por “preconceitos contrários”: “A questão, resolvida com tanta desenvoltura em nosso século, será melhor discutida num outro, quando o ódio em que se mantém o público deixar de ser fomentado: e quando, em gerações melhores, a presente for reduzida a seu justo preço, seus juízos formarão preconceitos contrários: será então uma vergonha ter sido por ela louvado, e uma glória ter sido odiado”.

O Paradoxo de hoje *talvez* venha a ser uma evidência comum no futuro, como *parece* já ter sido no passado. A idéia de preconceito não se recorta negativamente no elemento intemporal da verdade, como o olhar da carne ou limite da luz natural; preconceito significa aqui apenas uma forma de inserção no discurso coletivo. Paradoxo e preconceito figuram assim dois ritmos diferentes na pulsação de um discurso anônimo e a crítica é a inscrição da diferença. Mas que só se torna

1 Originalmente publicado em: *Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio*, São Paulo: Brasiliense, n. 1, p. 9-12, 1976.

2 A publicação deste texto nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* é uma homenagem ao professor Bento Prado Jr. (1937-2007), que integrava o Conselho Editorial da revista. Os editores dos *Cadernos* agradecem a Raquel de Almeida Prado por permitir a reprodução integral do texto.

necessária na situação da adversidade, no século infeliz – quando, no limite, o discurso inatural já se tornou inútil: “Eu me explicarei: mas isto será ter o trabalho mais inútil ou o mais supérfluo: pois tudo que direi só poderia ser compreendido por aqueles a quem não é necessário dizê-lo”.

A denúncia do preconceito não é uma calma operação epistemológica, mas uma operação que podemos legitimamente chamar de *crítica da ideologia* – sem que essa crítica venha associada à fé na proximidade ou na iminência do Bom Século. Percorrendo a contra-corrente o discurso do século, a escrita de Rousseau está de alguma maneira condenada ao mal entendido. Desde início, o paradoxo tende a parecer “puro” paradoxo, jogo verbal e provocação gratuita. Daí a necessidade de alertar constantemente o leitor, de explicitar as regras da crítica: a difícil necessidade de *explicar* o paradoxo, de fazê-lo atravessar o elemento adverso do preconceito, onde fatalmente tende a dissolver-se.

Que nós possamos interpretar a oposição entre paradoxo e preconceito como oposição entre crítica e ideologia, é o que mostra a leitura do *Prefácio de Narciso*. O texto parte da figura mais visível do paradoxo – como explicar que o autor do *Discurso sobre as ciências e as artes* assine também peças de teatro? Não é apenas o leitor imediato que tende a esvaziar a virulência do paradoxo; os intérpretes mais bem dispostos e distantes, hoje, são levados a desqualificar o argumento do *Prefácio* e, mais ainda, a própria sinceridade do Autor. Onde Rousseau afirma sua plena coerência, lê-se a confissão da contradição. Releiamos o último parágrafo do texto, onde o problema é formulado na sua maior acuidade:

Aconselho portanto aqueles que buscam tão ardentemente críticas para me endereçar, a melhor observar minha conduta, antes de me acusar de contradição e de incoerência [...]. Enquanto isso, escreverei livros, farei versos e música se, para tanto, tiver talento, tempo, força e vontade: continuarei a dizer mui francamente todo o mal que penso das letras e daqueles que as cultivam, e acreditarei não valer menos por isso. É verdade que poderão dizer algum dia:

Esse inimigo declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou, peças de teatro; e esse discurso será, eu o confesso, uma sátira muito amarga, não de mim mesmo, mas de meu século.

Só haverá confissão de contradição se a última frase, com a estranha partilha de responsabilidades que ela implica, com a oposição entre o autor e seu século, não abrigar uma significação positiva. Mas é justamente essa disjunção que o *Prefácio* torna pensável, através de uma nova exposição do primeiro *Discurso*. Uma nova exposição onde se torna claro que a crítica das ciências e das artes não é uma crítica metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico. Rousseau começa por esboçar uma espécie de simulacro do primeiro *Discurso*, isto é, sua versão banalizada e corrente: a única superfície do texto que o olhar dos contemporâneos foi capaz de percorrer:

A ciência não é boa para nada e só produz o mal, pois ela é má por natureza. Ela é tão inseparável do vício como a ignorância o é da virtude. Todos os povos letrados sempre foram corrompidos; todos os povos ignorantes foram virtuosos: em uma palavra, só há vícios entre os sábios, só é virtuoso quem não sabe nada. Só há portanto um meio de voltarmos a ser honestos: é prescrever rapidamente a Ciência e os sábios, queimar nossas bibliotecas, fechar nossas Academias, nossos Colégios, nossas Universidades, mergulhar novamente em toda a barbárie dos primeiros séculos.

Antes de examinar o alcance deste texto, é preciso sublinhar que, com esta simplificação extrema de suas teses que lhe rouba qualquer significação, Rousseau não facilita sua tarefa, caricaturando seus opositores. Essa interpretação se encontra, *telle quelle*, sob as penas mais ilustres, como mostra a carta de Voltaire, cuja ironia não basta para esconder a maciça ingenuidade que a carrega:

Quando se lê vossa obra, dá vontade de andar de quatro patas. Como, todavia, perdi esse hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo essa postura natural àqueles que dela são mais dignos do que vós, ou do que eu mesmo.

A leitura de Voltaire coincide, ponto por ponto, com o simulacro do primeiro *Discurso*: em ambos os casos, é a mesma operação de redução que está em ação. As proposições críticas são interpretadas como positivas, universal-afirmativas, e a genealogia do presente histórico é rebaixada à condição de visão moral do mundo. Toma-se como verdade material e descritiva o que é o momento de uma análise, estende-se como norma universal o que é um passo na interpretação dos valores *em situação histórica*. A crítica da ideologia nas ciências e nas artes não deve ser confundida com a proscrição metafísico-moral da ciência e da arte. Não é, com efeito, das ciências e das artes no absoluto, em sua profunda identidade numênica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento intra-histórico, *aqui* e *agora*, no circuito da inter-subjetividade, de seu desempenho como figuras do jogo do Poder.

É o que transparece na oposição que o *Prefácio* estabelece entre a ciência “considerada de maneira abstrata” e a “louca ciência dos homens”. Esta distinção parece remeter-nos à problemática do ceticismo, ao abismo que separa o entendimento infinito de Deus, idêntico à verdade, do entendimento finito do homem, condenado ao não-saber. Ela prepara, todavia, uma reflexão que caminha numa direção bem diferente, onde se trata menos do erro e do não-saber, do que do horror de um certo uso da não-verdade assim como da própria verdade.

A loucura das ciências do homem, denunciada pela ciência do homem, teria bem pouco alcance se correspondesse apenas a uma *hybris* do entendimento, pura ilusão, e não fosse carregada por cumplidades seculares. O verdadeiro objetivo da crítica de Rousseau é a *modernidade*, a mesma que aparece adjetivada nas expressões: Estado moderno, Ciência moderna:

Nossos escritores consideram todos como a obra-prima da *política* de nosso século as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis, e outros liames que reforçam entre os homens os nós da sociedade pelo interesse pessoal, colocando-os todos numa mútua dependência, dando-lhes interesses comuns e obrigando cada um deles a conspirar pela felicidade dos outros para realizar sua própria felicidade.

O discurso do interesse bem compreendido, essência da política moderna, nova maneira de assegurar a coesão da sociedade – tudo isso não nos faz lembrar o discurso inaugural dá sociedade civil? Vê-lo-emos adiante. Ao texto que acabamos de citar, Rousseau acrescenta uma pequena nota, onde é dito:

O que lamento é que a Filosofia afrouxe os liames da sociedade que se formaram na estima e na benevolência mútua e lamento que as ciências, as artes e *todos os outros objetos do comércio* reforcem os liames pelo interesse pessoal. Com efeito, não se pode reatar um desses liames sem que o outro não se desate ao mesmo tempo. E não há, nisto, contradição alguma.

Do mesmo modo, a crítica do teatro francês é a crítica política de um teatro de classe que, à sua maneira, afrouxa os liames da sociedade, ao contrário do teatro grego, onde a cidade inteira podia reunir-se efetivamente e meditar seu próprio destino exposto sobre a cena. Os liames que o teatro tece, em Paris, são bem estreitos, mas tiram toda sua coesão da malha mais universal que dissolvem. É o que observa St. Preux:

Os próprios espectadores tornaram-se tão delicados que temeriam comprometer-se na Comédia como numa visita, e não se dignariam a ir ver em representação gente de condição inferior à sua. Ter um *Carrosse*, um *Suisse*, e um *Maître d'hôtel*, é ser como todo mundo. Para ser como todo mundo, é preciso ser como muito pouca gente [...]. É única-

mente para eles que são feitos os espetáculos. Eles aí se apresentam, ao mesmo tempo, como representados no meio do teatro e como representantes dos dois lados; são personagens na cena e comediantes nos bancos. É assim que a Esfera do mundo e a dos autores se estreita; e é assim que a cena moderna não abandona mais sua tediosa indignidade.

Ocultação da diferença, a operação do teatro consiste em limitar a representação e a assegurar, por isso mesmo, a dominação. Mais uma obra-prima da política moderna.

Vemos assim qual é o peso do século – tanto mais que ele impõe, com a sua linguagem, um horizonte incontornável. De resto, podemos dizer, antecipando um pouco, que o século *é* a sua linguagem. O pensamento crítico não pode deixar de passar pelas malhas dessa linguagem, respirar a atmosfera do preconceito ou da ideologia; mesmo se sua tarefa é dissolver essa trama, é inevitável que comece por situar-se dentro de seu espaço, pois não pode falar de um lugar absolutamente outro e não dispõe de outra linguagem. Mas, se escrever significa, deste modo, apoiar-se sobre a linguagem, torcê-la numa nova direção, subverter a ideologia, dizer só pode ser *contra*-dizer. É guardando a diferença entre contradição e *contra*-dicção que devemos reler a conclusão do *Prefácio de Narciso*, de que partimos:

É verdade que poderão dizer algum dia: Esse inimigo declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou peças de teatro; e esse discurso será, eu o confesso, uma sátira muito amarga, não de mim mesmo, mas de meu século.

* * *

Percorrendo a nova exposição do primeiro *Discurso* no *Prefácio de Narciso*, pudemos atribuir um sentido mínimo às noções de ideologia e de crítica. Não há dúvida, com efeito, de que a crítica rousseuniana visa

menos à inércia do erro, do que ao poder de dissimulação do discurso, sua capacidade de encobrir a diferença que atravessa o social. Resta agora sugerir – e isto talvez seja mais interessante – como a estratégia da crítica é comandada por uma filosofia da linguagem.

Que entendemos por *poder de dissimulação*? Num primeiro momento, essa expressão significa apenas a eficácia da mentira. A mentira é, com efeito, uma figura essencial da arqueologia da desigualdade exposta no segundo *Discurso*. Nós a reencontramos em todas as *plaques tournantes* da História como motor da multiplicação da desigualdade. Não é jamais a violência que instaura a diferença; a violência só pode desenrolar-se de forma pura, como *resultado*, ao termo do processo ou no fim da História. Lembremos o astucioso discurso do rico que, ameaçado pela generalização do estado de guerra, acena com a possibilidade da sociedade civil:

Unamo-nos para impedir a opressão dos fracos, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence [...]. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, associemo-las num único poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns, e nos mantenha numa concórdia eterna.

Mas, menos interessante de que a mentira em si mesma, é a cumplicidade que, por assim dizer, ela encontra entre aqueles que quer enganar. Aqui não estamos mais diante da pura ingenuidade daqueles que acreditaram na proposição “isto é meu”, enunciada pelo primeiro que teve a idéia de cercar um terreno. Por que cumplicidade?

Era preciso muito menos que o equivalente desse discurso para convencer homens grosseiros facilmente sedutíveis, que aliás tinham muitas questões a resolver entre si para poder dispensar Árbítrios, e demasiadas ambições para poder dispensar, por muito tempo, Senhores. Todos se precipitaram em direção dos grillhões, acreditando assegurar a

própria liberdade pois, tendo razões suficientes para sentir as vantagens de um estabelecimento político, não tinham suficiente experiência para prever perigos; os mais capazes de pressentir os abusos, eram precisamente aqueles que pensavam em tirar proveito e mesmo os sábios viram que era necessário sacrificar uma parte de sua liberdade à conservação da outra, como um ferido que deixa cortar um braço para salvar o resto do corpo.

Não é apenas o rude entendimento que se deixa enganar e a astúcia se reencontra dos dois lados da mentira. Há algo como um desejo de submissão e, mais ainda, um sábio cálculo, o interesse bem compreendido, por parte de quem se deixa ludibriar. E é nesse sentido que podemos falar de discurso *coletivo* ou *anônimo* para designar a espessura do curso da ideologia. Embora a ideologia recubra e esconda o interesse do rico ou do poderoso, ela serve também, ao menos em parte, aos interesses do pobre e do oprimido. Nesse sentido, podemos dizer que a ideologia não é apenas o discurso dos Senhores do Tempo, mas, mais propriamente, o discurso da sociedade dividida. A consistência desse discurso está dada na co-pertinência dos inimigos a um mesmo horizonte, na *colaboração* que a polêmica esconde. A crítica não consiste portanto em apontar o interesse *real* através da ilusão do discurso, mas em trazer à luz a sintaxe única que permanece idêntica a si mesma, por sob a tempestade do confronto entre os partidos adversos. Nem é por outra razão que Rousseau recusa, em seu século, a alternativa entre Fanáticos e Filósofos e denuncia o grão de fanatismo que se abriga no próprio coração da Filosofia. O projeto da *Nouvelle Héloïse*, reconciliar os espíritos fortes com os devotos, pressupõe apenas isso: solapar, de lado a lado, o discurso que os torna cúmplices no maniqueísmo que os opõe. Da mesma maneira, formular corretamente a questão da introdução do teatro em Genebra, é recusar os próprios termos da monótona querela que só opusera, até então, os irmãos inimigos, *les gens d'église et les gens du monde*. A crítica da ideologia não traça a linha que separa, no interior do Século, o Bom do Mau Discurso, ela aponta, para além dos conflitos que eclodem na superfície, para a lógica profunda que articula

uma forma de linguagem a uma forma de sociabilidade, para o estilo do Século em sua plena contingência.

Mas, para compreender essa cumplicidade dos discursos inimigos, é necessário ver nela a expressão de uma outra cumplicidade, mais profunda, que liga, de maneira indissociável, a forma da linguagem à forma da sociedade. Se há “ideologia”, para Rousseau, não é porque a linguagem repete passivamente a dinâmica dos “interesses”; todos os interesses são *ditos* e a trama que estabelecem entre o desejo e as coisas não precede sua própria expressão simbólica. Numa palavra: o discurso não vem recobrir um universo social *já estruturado em silêncio*. É aqui que intervêm, como fundamento último, a filosofia da linguagem e a decisão de, contra Condillac, recusar o engendramento da linguagem a partir da noção contraditória de uma sociabilidade afásica. Quando Rousseau apela para a hipótese teológica para dar conta da origem da linguagem – Deus dá a linguagem aos homens –, é preciso entendê-lo negativamente: a forma da linguagem é contemporânea da forma da sociabilidade e as línguas são o espelho, não das coisas como queria Condillac, mas das *formas de governo*. A ideologia não é uma representação falsa ou invertida do real, mas a *verdade* da formação histórica que a carrega e que ela, por sua vez, *institui*.

É tão sólida, assim, a ideologia – já que a linguagem não é mais frágil ontologicamente do que a coisa –, que a idéia do “fim da ideologia” não teria o menor cabimento na perspectiva de Rousseau. O mesmo já não ocorre com a crítica da ideologia, desde sempre frágil e vulnerável. Tanto mais que a história das línguas e das formas de governo tende a dar um novo estatuto ao universo da linguagem, onde tudo se altera. No fim da História, o Rei está nu, toda dissimulação deserta o campo do discurso: fim do Discurso e curso da Barbárie real. Como sempre, já é o momento de reler o último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública ocupa o lugar da persuasão? Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para

dizer – *assim o quero*. Qual é o discurso, pois, que resta fazer ao povo reunido? Sermões. E qual o interesse daqueles que o fazem, em persuadir o povo, se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua última forma: nelas nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo, senão *dai o dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos dispersos – tal a primeira máxima da política moderna.

Julgar é preciso... (considerações sobre o pensamento de Hannah Arendt)

Augusto Bach¹

Resumo: Este artigo pretende iluminar algumas das mais famosas e amplamente discutidas idéias de Hannah Arendt, tais como a banalidade do mal, a natureza do terror totalitário, espaço público, sua distinção entre pensamento e ação, na tentativa de compreendermos sua concepção de história e de juízo político. Será este último a ponte entre o pensamento e a ação política? Meu esforço neste ensaio é o de mostrar como Arendt esteve preocupada, desde o início de sua obra, com a procura de um modo de vida político autêntico que ainda não foi devidamente compreendido até mesmo pelos mais sensíveis de seus comentadores. Eu também me detenho acerca da importância de sua idéia de juízo reflexivo, noção muito fecunda que permanece, todavia, bastante alusiva.

Palavras-chave: política – filosofia – Hannah Arendt – juízo.

*“O mundo inteiro é um palco. E nós
meros atores!” (Shakespeare)*

“Eu é um outro!” (Rimbaud)

*“Eu não sou eu nem o outro
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte do tédio
Que vai de mim para o outro”
(Mário de Sá Carneiro)*

¹ Pesquisador associado ao Centro de Lógica e Epistemologia e História da Ciência da Unicamp. E-mail: augustobach@yahoo.com.br

Hannah Arendt é uma das grandes “outsiders” do pensamento político do século XX, apresentando ao mesmo tempo originalidade em suas ponderações e aversão a ortodoxias. Numa época marcada pela subordinação do pensamento às determinações de índole econômica e social, ela fez questão de reafirmar o valor de uma política marcada pela contingência, pela pluralidade e singularidade dos acontecimentos históricos, revoluções. Mantidos em posição praticamente indissociável, os problemas políticos e econômicos costumam definir os critérios maiores dos programas políticos e das soluções econômicas propostas desde o início de nossos tempos modernos. Assim, quer seja o Estado de bem-estar social ou o Estado mínimo de credo liberal, todas as teorias políticas da modernidade se preocupam com a segurança e a garantia do indivíduo reduzindo o domínio público aos interesses da esfera privada e das necessidades humanas. Na contramão dessa corrente, ao invés de abordar classicamente a temática do poder como uma questão de armas e recursos estratégicos nacionais, a atenção depositada no humanismo cívico por Hannah Arendt, bem como sua aposta na questão da liberdade como “razão de ser da política”, fez com que o poder fosse visto antes como o resultado de pessoas atuando em concerto. De sua recusa do modelo liberal de pensamento político, da social-democracia e até mesmo do socialismo, segue-se a resistente afirmação da liberdade e da autonomia da esfera política diante das reiteradas tentativas filosóficas de sua definição. Reservando a cada fenômeno descrito uma porção de ausência de significado, que faz corpo com o modo imprevisto de seu aparecimento, Hannah Arendt rejeita-se a conceber o acidental ou o eventual mediante determinismos históricos. Da análise que operou dos acontecimentos que marcaram a história da civilização ocidental, ou seja, do encontro de seu pensamento com algo de exterior, imprevisível e contingente, surge a gênese de suas principais obras, exercícios de pensamento emergentes da própria concreitude de eventos políticos; ensaios cujo nascimento está concatenado fenomenologicamente ao efetivo histórico e concreto. Único marco por onde poderiam obter orientação num mundo marcado pela ausência de *telos*. Este breve artigo, por sua vez, terá o intuito de delimitar as características maiores de sua obra à luz das indagações que oferece como

resposta ao apelo de pensamento proporcionado pelos acontecimentos políticos do século XX.

I. O acontecimento histórico e a realidade dos apátridas

O modo de organização totalitário da sociedade, consumado no século XX nos campos de concentração de Auschwitz e do Gulag, foi o acontecimento central em torno do qual Arendt delineou inicialmente sua reflexão. Para ela, essa forma inédita de organização que declara abertamente a dispensabilidade dos seres humanos protagonizou a experiência de um mal radical que abriu seu pensamento à questão da condição humana em face do mundo. *Ipsa facto*, se a novidade trazida por suas cogitações consiste em responsabilizar o totalitarismo pela inserção de um mal cuja radicalidade é a raiz mesma de seu pensamento, podemos conjecturar que ele não figure em sua obra apenas como mais um acontecimento injusto e cruel que venha se somar à longa série de violações históricas praticadas pela humanidade. Transgressões diante das quais, aliás, seria preciso tão somente responder mediante a aplicação de sanções jurídicas retiradas do arcabouço do direito internacional ou das respectivas constituições nacionais. Ocorre não obstante para Hannah Arendt julgar a questão introduzida pelo horror totalitário como uma ruptura sem precedentes históricos no mundo que habitamos. Na medida em que essa forma de governo assume o aspecto supérfluo da pessoa humana – fonte de legitimidade jurídica – é o próprio arcabouço da tradição e do pensamento jurídico que passa a não mais fornecer as normas para a ação futura e os conceitos para o entendimento objetivo dos acontecimentos passados. É com expressiva força que ela destaca, não apenas um novo tipo de crime, mas outrossim um novo tipo de criminoso a aparecer em nossa história sob a luz do terror totalitário. Este mal inserido no mundo do século XX atingiu proporções incomparáveis com o mal com que estávamos historicamente familiarizados, motivado por razões econômicas, ideológicas, subjetivas. Um mal que ela designa como “radical” na pretensão não apenas de distingui-lo dos horrores cometidos por outros regimes políticos ao longo

dos séculos, mas também de indicar que ele não se esgota, quer seja no objetivo de extermínio enquanto tal quer no possível sadismo de alguns de seus executores. Sem contar o fato de que se politicamente o extermínio de classes praticado carecia de sentido, ele foi também desastroso para a economia tanto soviética como nazista; assim como nenhum dos imensos sacrifícios impostos à vida humana pelo regime de terror fora justificado por uma *raison d'état*, na acepção antiga do termo. Caso quisermos fazer então a devida justiça à estranheza e imprevisibilidade de sua aparição em nossa cultura, motivações de índole pessoal e subjetiva como a usura, a simples vontade de poder ou tendências psicológicas sádicas não poderão ser apontadas como seus fatores determinantes, encarando-o como um efeito histórico passível de objetivação.

Pois a análise arendtiana dos antecedentes históricos que se cristalizaram no evento totalitário tem, acima de tudo, como primeiro corolário romper a clássica aliança entre a razão e a necessidade históricas. Ao contrário do que estaríamos propensos a admitir, uma grande causa não resulta necessariamente em grandes efeitos, bem como uma causa irrisória possa estar na origem de efeitos cuja dimensão desafia o alcance de nossa subjetividade. Vê-se que aos estatutos filosóficos da contingência e do particular concreto é restituída a dignidade que outrora lhes havia sido retirada em benefício da necessidade e da universalidade filosóficas. Na concepção política arendtiana, a contingência está distante de significar o mero acaso ou o arbitrário, mas indica antes a fissura aberta na capacidade humana de determinar em juízo a necessidade causal da objetividade do fenômeno histórico. Com efeito, a afronta à qual sua obra responde como sua preocupação principal consiste em dizer que as categorias tradicionais do juízo herdadas historicamente já não conseguem integrar o sentido da novidade representada por tamanho acontecimento. Em lugar de ser facilmente determinável, o sentido deve aparecer para Arendt na história em alguma região que escape quer à racionalidade das leis necessárias que transcendem as decisões humanas, quer ao domínio subjetivo e soberano do homem. O caráter contingente dos eventos históricos aponta, pois, em direção da falta de um fundamento firme e estável para o sentido que se produz e ao próprio caráter indeterminado desse sentido, cujo futuro não se encontra

garantido teleologicamente por nenhuma lei necessária que o conduza a um porto seguro.

Destarte, qualquer concepção da dignidade humana que dependa da pressuposição de um progresso moral da cultura foi simplesmente dissolvida por esses eventos. A assunção do primado da coletividade nacional acerca do indivíduo em sua singularidade e a tese totalitária posta em prática de que os indivíduos, em sua superficialidade, não detêm mais direitos mas tão somente deveres em relação aos governantes possibilitaram uma situação que rompe com um legado de pensamento jurídico iniciado por Kant; com toda uma tradição que assinalava um processo histórico de conquistas de direitos em prol da convivência coletiva. A humanidade, desse modo, se encontra manifestamente desamparada no século XX diante da desproporção entre a amplitude incomensurável de um mal efetivamente introduzido pelo sistema totalitário e a pena possível a ser aplicada com o intuito de se restabelecer o *status quo* preexistente. O ineditismo da ruptura histórica se introduz justamente quando a lógica de organização da sociedade escapa ao bom senso e a qualquer concepção razoável de justiça que permita assegurar novamente um mundo comum a todos. Refém de circunstâncias sombrias que se prolongam como a abertura de uma ferida narcísica que se recusa a cicatrizar, produzidas num século cujas conseqüências se revelam não tão breves assim como possa sugerir o eminente historiador Hobsbawn, cabe ao homem da contemporaneidade a tarefa “prometeica” de reconquistar, mediante sua força moral, a dignidade perdida em um mundo tornado subitamente inabitável. Sob este viés, o *leitmotiv* do pensamento arendtiano se aproxima deveras da realidade vivida pelas *displaced persons* estudada nas *Origens do totalitarismo*. O drama vivenciado por aqueles apátridas que durante as duas grandes guerras perderam suas casas, o nicho social em que cresceram e estabeleceram o direito de um lugar no mundo, não deixa de biograficamente fazer ecos à preocupação arendtiana que, todavia, não se esgota em um simples diagnóstico da apatridia humana. Mais ainda: a calamidade sofrida por aqueles que perderam o estatuto jurídico de cidadania nacional sem poder sequer recorrer ao princípio de legalidade civil, *status civitatis*, não é coisa nova em nossa história. Desde a época imperialista, num

mundo em que milhões de indivíduos podem ser descartados sem razões aparentes, e no qual padecem do desconcertante fato de não terem utilidade alguma na globalizada economia mundial, a dignidade humana mais parece ser atributo de um luxo do qual só podem gozar os mais afortunados. Por essa razão, o novo do enigma totalitário a ser decifrado por Arendt consiste na impossibilidade de encontrarmos uma nova morada em nosso mundo. A circunstância vivida pelos *displaced persons* não só se depara com a inviabilidade de recuperar um lugar apropriado em suas respectivas nacionalidades, bem como também na família mundial da comunidade internacional de nações; seja ela a antiga Sociedade das Nações ou a hodierna Organização Mundial das Nações, vulga ONU. Todas as conexões possíveis com o Direito Público Nacional ou Internacional revelam-se como que perdidas *ad aeternum* àqueles que não acham mais seu lugar de direito na família das nações. Diante de tal conjuntura angustiante daqueles que perderam seus lares, suas ocupações e a própria língua, nem mesmo o apelo ao “direito de ter direitos” – ao estatuto de uma “*branca igualdade*” tal como protagonizada pelos personagens do cineasta Kieslowski – seria capaz de nos fazer *imaginar* a condição *desumana* daqueles que se deparam com o simples fato de não mais existirem sequer leis civis para eles. Na medida em que estão desprovidos de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham prerrogativas e obrigações, o tratamento que recebem dos *Outros* não depende mais daquilo que fizeram ou deixaram de fazer. Assim como o personagem polonês Karol em *A igualdade é branca*, sem casa, sem emprego e que, impossibilitado de apelar na mesma língua pela qual era julgado, recebia numa nação estrangeira a sentença de divórcio de seu casamento com *Dominique*, a situação desconcertante dos apátridas diante de um mundo no qual se vêem lançados é a tonalidade básica dos acordos trágicos arranjados pelo totalitarismo. Suas demandas, suas razões, seus cantos de cisne não são sequer escutados por qualquer tribunal de justiça. Refugiados sem lar, pessoas das quais foram retiradas o amparo em comunidades políticas e, portanto, desprovidas de igualdade e do “direito a ter direitos”.² A única saída possível que se abre a tantos personagens – sejam eles reais ou cinematográficos – é a de tentar retornar,

ainda que sob as condições mais desumanas imagináveis, à sua pátria de origem; com o intuito de resgatar o sentido de suas opiniões e a efetividade de suas ações.

Pois bem, visto que a reconciliação possível, de fato e de direito, com um mundo que não mais podemos compreender e habitar, esgarçado pelo crime totalitário, não é passível de ser elaborada dentro dos moldes preestabelecidos por nosso próprio passado; não nos encontramos em condições aptas a julgar a magnitude e a monstruosidade desse evento histórico apelando aos conceitos que a nossa própria tradição nos delega para sua efetiva compreensão. Quiçá pudera haver balança universal para compararmos diferentes pesos e diferentes medidas, não fosse a própria desmedida (*hybris*) protagonizada pelo mal radical totalitário que impede de preenchermos novamente a lacuna entre o passado e o futuro. Na inexistência de uma intuição intelectual e independente de toda a experiência que permitisse a Hannah Arendt libertar-se dos grilhões da finitude, seguindo os passos do idealismo alemão e do pensamento filosófico alemão antecedentes à cultura de Weimar, restam apenas os exemplos retirados da “História e da Poesia, através das quais... ‘abre-se para nosso uso um campo de imaginação’ completamente diverso”. (Arendt 5, p. 307). Destarte, mais distante de se aproximar de Hércules, personagem trágico cujo heroísmo residia em sua força física, o *leitmotiv* do pensamento arendtiano antes se parece com o caso do sublime personagem bíblico Jó; este Karol que, mesmo perdendo tudo, não perde a dignidade de ao menos tentar reconquistá-la.

2 Acerca da condição jurídica dos *displaced persons* infelizmente tão cotidiana em nossa época segue-se a afirmação de um juiz da Suprema Corte norte-americana, Warren: “A cidadania é o direito básico do homem, uma vez que é nada menos do que o direito a ter direitos. Tire este bem inestimável e restará um apátrida, humilhado e degradado aos olhos de seus compatriotas. Ele não tem direito à proteção jurídica de nenhuma nação, e nenhuma nação asseverará direitos em seu nome. Sua própria existência está na dependência do Estado em cujas fronteiras ele estiver. Nesse país o expatriado irá presumivelmente gozar, quando muito, apenas direitos limitados e privilégios de estrangeiros, e, como estrangeiro, estará inclusive sujeito à deportação e, desse modo, privado do direito de afirmar quaisquer direitos.” (apud Lafer 7, p. 162).

II. O acontecimento histórico e sua compreensão

Se não podemos, portanto, apelar para nossa tradição a fim de avaliarmos nosso passado e nosso presente à luz do futuro, restabelecendo, assim, o fio contínuo da tradição e da história, é porque nos encontramos sob a conjuntura em que “a nossa herança não é precedida por nenhum testamento”, para retomar a tão famosa citação de Char efetuada no Prefácio de *Entre o passado e o futuro*.

O problema, contudo, é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro. Por longos períodos em nossa história, na verdade no transcurso dos milênios que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando afinal rompeu-se o fio da tradição (*com o advento do totalitarismo*), a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma precondição peculiar unicamente à atividade de pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é um fato de importância política. (Arendt 5, p. 40, parêntesis nosso).

A descontinuidade introduzida por tal acontecimento demanda, se quisermos salvaguardar o sentido da dimensão mundana desse mal radical, uma outra atitude política que se tornou o domínio privilegiado a partir do qual se exerceu o questionamento de Hannah Arendt: a liberdade humana. Liberdade de um pensamento que se encontra só face ao acontecimento histórico e que deverá ele mesmo formar a regra geral que desnudará o sentido particular. Não será à toa que ao fim de sua obra, em *A vida do espírito*, Arendt tomará como objeto de consideração

“a mais política das capacidades espirituais humanas”: a faculdade de julgar; isto é, “a faculdade que julga particulares sem subsumi-los sob regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras”. (Arendt 2, p.144). Em outras palavras, liberdade daquilo que Kant denominou juízo reflexivo.

Enquanto teórica do político, preocupada com as origens dos fenômenos históricos, seu esforço orienta-se para pensar o acidental nesses últimos fora do espaço legado pelo arcabouço conceitual da tradição. Da sua tomada de consciência da irreducibilidade dos fenômenos históricos como o totalitarismo, segue-se a adoção de uma *epoche* cética de quem recusa o dogmatismo das filosofias da história e a tentativa de captar a experiência por trás de qualquer possível abstração filosófica que, por sua vez, já falsificaria o real sentido desse acontecimento.³ Esse impulso fenomenológico de captar a experiência por trás das abstrações faz parte do próprio esforço hermenêutico arendtiano de compreensão e imaginação das catástrofes políticas geradas pelo século XX. A composição e a escrita de seus ensaios, nesse sentido, acompanham o processo de compreensão do evento histórico. Numa rápida abordagem, poderíamos dizer que seu pensamento político esgota-se na leitura fornecida do acontecimento histórico; mas é verdade dizer também que seus escritos não se limitam apenas a contribuições à discussão pública, mas fazem parte de um diálogo sem fim consigo mesma que para Arendt constitui a vida do espírito.

Para que possamos, todavia, julgar, na ausência de qualquer regra universal previamente dada, o pensamento deve procurar refletir o sentido do acontecimento sem contornar a sua particularidade e contingência, confrontando-se ao contrário com elas como o lugar de onde o sentido tem origem, lendo em seu aparecimento a significação que se abre para o mundo. Longe de passar ao largo do que em cada acontecimento excede a dimensão causal, ou seja, seu caráter monstruoso e chocante, a tentativa arendtiana é a de iluminar o horror sombrio desse

3 “Em todos esses exercícios, põem-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer.” (Arendt 5, p. 41).

acontecimento com sua compreensão. Não somente porque tais crimes possam se repetir na história, mas pela necessidade de obtermos uma verdadeira reconciliação com esse mundo. Nesse sentido, toda a retomada crítica que opera da tradição ocidental de pensamento visa, sobretudo, examinar as condições políticas que permitam assegurar novamente um mundo comum impedindo assim o genocídio totalitário como uma possibilidade futura. Só assim deixaremos de nos sentirmos estrangeiros em nossa própria casa e voltaremos a reconstituir um senso comum estético esgarçado pela *hybris* totalitária.

Para tanto, a preocupação central trazida à baila por suas indagações não passa pela procura de qualquer possível sanção penal internacional a ser aplicada àquilo que não mais podemos conhecer, mas tão somente julgar. Na inviabilidade de sustentarmos juridicamente, consoante a moderna Filosofia do Direito, a correspondência entre uma sanção e seu crime sem precedentes, caberá doravante ao homem a tarefa de emitir um juízo, a partir de sua subjetividade particular, que de direito reivindique ser também ele universal. A impossibilidade de sustentar-se um princípio de correspondência entre a norma e o fato constatada por Arendt é tributária da distinção estabelecida por Kant entre a faculdade de pensar – que ele Kant chamou *Vernunft* (razão) – e a faculdade de cognição – chamada *Verstand* (intelecto). Se não logramos mais apelar a um critério que estabeleça tradicionalmente a adequação entre a coisa julgada e nossa faculdade de entendimento (*adaequatio intellectus et rei*), é porque nos encontramos sob a circunstância histórica de que nossa própria tradição já não nos fornece a intuição correspondente ou a chave esquematizadora para sua inteligibilidade. Na ruptura provocada pelo totalitarismo, depara-se com um chamado ao pensamento acerca da questão de sua significação, e não sobre sua verdade, que as categorias tradicionais do juízo já não conseguem integrar. Essa diferença entre verdade e significação, corolário essencial da distinção kantiana entre razão e intelecto, revela-se decisiva para qualquer investigação que se debruce acerca do sentido dos acontecimentos históricos e ambicione reconciliar-se novamente com o mundo.

O caso do funcionário de campos de concentração Eichmann é exemplar a esse respeito e recebe da pena de Arendt uma análise que

excede a capacidade da imaginação humana de esquematizar cognitivamente a relação entre o mal exercido e a possível determinação de sua pena legal. Pois se o crime burocrático e sem precedentes de que participaram ele e seus superiores não é proveniente de uma prévia decisão subjetiva, obtida por meio de cumplicidade e combinação recíprocas, mas se deve apenas à obrigação jurídica de obedecer à lei nacional de um Estado nazista fundado em princípios criminosos, a questão que se impõe com força maior é a de compreendermos como, no III Reich alemão, o mal deixara de ser tentação individual ou conspiração grupal para se constituir em legalidade: estrita obediência à lei positiva cujos fins são patentemente injustos. Sob este viés, Eichmann e seus compatriotas seriam ironicamente apenas bons cidadãos que respeitavam as leis públicas. Se é que a figura retórica da ironia seja capaz de nos fazer imaginar a dimensão inumana de tal horror e o paradoxo com que se confrontam até mesmo nossos melhores juristas: a *reductio ad Hitlerum*. De toda maneira, a inadequação proporcionada pela ruptura totalitária entre os conceitos do positivismo jurídico – essa tentação moderna de transformar a prudência e a arte do direito em ciência retornando a um ideal clássico de razão que identifica o Direito à lei – e o mal efetivamente praticado revela a ruptura e o ineditismo de uma dominação que assume a descartabilidade humana assassinando em escala industrial os “elementos” indesejáveis da sociedade. Na medida em que o crime cometido por Eichmann, por ser *hostis humani generis* (inimigo de gênero humano),⁴ esgota a legalidade humana ao cometer um ato contra a própria humanidade – situando-se para além da experiência – a estrutura de ordenação jurídica não se encontra apta mais a integrar uma pena que seja logicamente proporcional à violação praticada sem correr o risco de se tornar ela, outrossim, inumana. Numa palavra: ela perde sua coerência. Dado o ineditismo da questão, não há conceitos e categorias no arcabouço da tradição que o subsumam. Com seu enforcamento,

4 O crime cometido por Eichmann pode ser caracterizado como inimigo do gênero humano na medida em que arrogava-se o direito de determinar quem deveria e quem não deveria habitar o mundo. Ao se recusar dessa maneira a dividir o espaço público da terra como outros povos ou outras nações, antes de prefigurar-se um delito contra as minorias, seu ato constitui uma afronta à ordem internacional porque, segundo Arendt, deseja erradicar a diversidade e a pluralidade que caracterizam a melhor faceta do gênero humano.

o mal não é reparado e estamos longe de reconciliarmo-nos com algo que se situa entre o monstruoso e o sublime: a “impunibilidade” dos indivíduos que participaram dessa empresa de destruição do humano sem ao menos temer e tremer.⁵ Todavia, malgrado todas essas circunstâncias, para Arendt o túmulo de Abraão não pode estar vazio. Lá devem restar mais do que ossos! A relatividade que introduz na explicação causal da história não implica privar-se da obrigação ética de julgar a história e a política. Pelo contrário, significa a tentativa de dar as condições para uma compreensão outra do acontecimento histórico entendida como ato de liberdade de quem julga; ou seja, de assumir seu lugar no mundo. Entre o “objeto” passado que devemos avaliar e o futuro no qual nos projetamos consoante nossa liberdade, há a lacuna do presente, momento de retiro “shakespeariano” do palco do mundo como seus espectadores, necessário para nossa reinserção no mundo dotada de sentido como seus atores. A mundaneidade, ou seja, o enraizamento no mundo da *vida activa* é a condição indispensável sem a qual o pensamento não pode mover-se para sua liberdade. Dentro desse contexto, o privilégio concedido por Arendt a uma atividade do espírito – o juízo – adquire toda sua importância. O juízo nada mais é que o pensamento em sua origem fenomenal, compreendida como a raiz empírica, particular e contingente da experiência em que temos acesso ao modo transcendental de abertura do espírito ao mundo.

Assim sendo, a questão do sentido é sempre uma indagação sobre o sentido particular de um acontecimento, uma ação qualquer. E se o malefício cometido por um Eichmann se coloca como inacessível a nossa experiência, isso se deve ao fato justamente de ter sido praticado na demissão subjetiva ou em seu próprio bloqueio da liberdade de julgar. Quando Arendt destaca a irreflexão de um Eichmann e sua incapacidade para a reflexão, obviamente que ela não está em busca da isenção dos atos ilícitos que ele cometera, mas da compreensão (*Vernunft*) do

5 “Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois de sua efetividade ter se tornado coisa do passado. Nenhum castigo jamais possui poder suficiente para impedir perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reparação é mais provável do que poderia ter sido sua emergência inicial.” (Arendt 4, p. 295-296).

tipo de mentalidade que possibilitou a manifestação de indivíduos como ele, assim como também da ocupação do espírito que poderia contribuir para que tais personagens como Eichmann, Stálin e Hitler não encontrassem mais oportunidades para repetir aquilo que fizeram. Seu medo num mundo futuro em que a dignidade humana não mais exista está pautado no fato empírico de que os campos de concentração atualizaram tal mundo na medida em que visavam destruir a base da dignidade humana: a individualidade entendida como a capacidade de iniciar (de que o homem seja o primeiro termo de uma nova série causal no mundo, diria Kant) permanecendo afastada do determinismo da natureza e do automatismo do comportamento. Para que não estejamos fadados a reproduzir a mesma ação trágica desses “heróis”, num mundo em que a capacidade para a espontaneidade humana esteja erradicada, preciso se faz a Arendt intervir com a atividade e responsabilidade de sua subjetividade e pensamentos. Caso contrário, a *reductio ad Hitlerum* do Direito permanecerá uma possibilidade aberta em nosso futuro. Em suma, a preocupação de Arendt não é com o réu, o “culpado”, e a impunitabilidade de sua “ação subjetiva”, mas com a cidadania mundana perdida: nós. De acordo com suas palavras, “a compensação efetivada nos casos criminais é de natureza inteiramente diferente; é o corpo político em si que exige ‘compensação’, e é a ordem pública que foi tirada do prumo e tem de ser restaurada, por assim dizer. Em outras palavras, é a lei, não a vítima, que deve prevalecer.” (Arendt 4, p. 282).

III. Compreensão *versus* conhecimento da história

Era, portanto, necessário repensar o mundo para fazê-lo novamente compreensível e habitável, tornando-nos mais uma vez capazes de formar sobre a realidade histórica um juízo que constitua mais do que um juízo de conhecimento. Daí a distinção arendtiana retomada de Kant entre a procura da verdade, entendida como questão científica (*Versand*), e a busca do significado (*Vernunft*) compreendida como problema de natureza hermenêutica e filosófica; bem como importância do estudo do juízo como reflexão sobre o particular, para o qual, devido à

corrosão da tradição, não existe mais o conceito universal. Quando aquilo que acontece no mundo não encontra respaldo em nosso pensamento, surge uma crise, uma ruptura, cujas conseqüências são imprevisíveis, mas que em qualquer caso podem transformar literalmente a própria condição humana da existência e sua conseqüente relação com o mundo. É por isso que Hannah Arendt insiste na fatualidade da existência como fio condutor de suas opiniões políticas, opondo-se à caracterização do homem apenas por sua faculdade de pensar. O próprio mal totalitário, nesse sentido, fora caracterizado como absoluto em sua tendência mesma de assimilar o homem a uma lei da natureza expurgando sua liberdade e contingência em nome de uma ideologia determinística da história. Ora, quando em *A condição humana*, em seu último capítulo, Hannah Arendt resolve diagnosticar a era moderna como o momento histórico em que os homens foram arremessados não de volta ao mundo mas para dentro de si mesmos, é a filosofia cartesiana – reduzida já a uma mera operação de conhecimento – a responsabilizada como epígona dessa tentativa de reduzir as experiências com o mundo e outros homens às experiências do homem consigo mesmo. Inédito privilégio concedido por nossa cultura ao conhecimento de si em detrimento do cuidado ético para consigo, diria Michel Foucault a respeito dessa transformação do senso comum num sentido interior tão característico da era moderna.⁶ A conseqüente perda de senso comum e a alienação do mundo que daí se seguem permitiram ao paradigma mecanicista da ciência moderna colocar a natureza sob as condições de uma mente cognitiva e matemática libertando-se das condições fornecidas pela experiência terrena.⁷ A razão e o poder do entendimento, doravante, limitar-se-ão a prever as conseqüências num jogo da mente

6 Conferir o curso de Michel Foucault em 1982 intitulado “A hermenêutica do sujeito”.

7 “Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos. O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum.” (Arendt 1, p. 296).

consigo mesma que ocorre justamente nesse seu fechamento em relação à toda realidade mundana que a permeia. Com esse desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece com ele a possibilidade de transcender-se o mundo em pensamentos e conceitos. “Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las.” (Arendt, 1, p.283). É notório observar que a moderna matemática libertou o homem não apenas das grades da experiência terrestre, mas também o seu poder de entendimento dos grilhões da finitude. Nesse sentido, as recentes conquistas da técnica, resultado da busca frenética de conhecimento desprovido de senso prático, são corolários da separação moderna entre ciência e senso comum, de que a verdade científica não precisa ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano. É bem verdade, outrossim, que não seria muito difícil encontrarmos, nessa mesma linha, afinidades entre os filósofos-reis de Platão, o positivismo de Comte, as burocracias tecnocráticas de nossos governos e as ideologias revolucionárias como aspiração comum do pensamento político ocidental em substituir a incerteza da pluralidade de possíveis da esfera pública pela via de mão única das verdades evidentes que possibilitam juízos determinantes. Enquanto as verdades racionais seriam obtidas mediante a retirada do pensamento para fora do mundo comum (*inter homines esse*), num contato solitário do sujeito espectador com a representação teatral dos seus objetos, o senso comum lidava com verdades retiradas de experiências sempre particulares que eram, não obstante, capazes de partilharem as experiências dos outros e de se tornarem objeto de debate entre *doxas* diferentes.

Pois bem, o imperativo ético de julgar nada significa para Arendt senão a partilha persuasiva do mundo com outrem que impede as diferentes perspectivas de se encerrarem em si próprias constituindo mundos privados (*inter homines esse desinere*). A suspeita de Arendt em relação aos filósofos e sua retirada do mundo, da pressuposição filosófica que aquilo que se pensa e percebe objetivamente faz idêntico sentido para os outros (na medida em que esse pensamento filosófico pode fazer sentido somente para si próprio), apela antagonicamente para uma

idéia que afirma a existência de direito, para além dos respectivos pontos de vista subjetivos, de um ponto de encontro possível, algo como um universal.⁸ Livre jogo entre imaginação e compreensão à procura de uma harmonia possível sem juízo final.⁹ Na esteira justamente das intuições exemplares de Arendt requeridas em momentos que demandam uso prático dos conceitos, podemos dizer que se a postura solipsística do filósofo assemelha-se exemplarmente da afirmação do poeta francês Rimbaud: “Eu é um outro”; a suposição arendtiana de um senso comum, que é condição de possibilidade da comunicação entre as diversas parcelas de sentido representadas por opiniões divergentes, mais se aproxima dos versos do poeta português Mário de Sá Carneiro: “Eu não sou eu nem o outro. Sou qualquer coisa de intermédio: Pilar da ponte do tédio que vai de mim para o outro”. Eis aqui o sentimento de um absurdo sombrio sendo repensado fenomenologicamente à luz da terceira *Crítica* e do sentimento estético do belo kantiano.

Admitindo-se pois que exista uma racionalidade na história, ainda que esta não se encontre ao lado de uma necessidade causal, pode-se procurar por uma outra forma de apreensão da história diferente da previsibilidade determinística. É evidente, todavia, que se deva e que se possa certamente relacionar os acontecimentos com determinadas leis gerais, estabelecer comparações com fatos análogos do passado na busca de sua compreensão. Mas reduzir-se a tanto consistiria em recuar do fardo que se abre à reflexão contemporânea. Explicações que visem abreviar o sentido dos acontecimentos passados à luz de suas causas, bem como previsões futurísticas exclusivamente baseadas no cálculo

8 “O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem conseqüências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa ‘fé perceptiva’ – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos.” (Arendt 2, p. 37).

9 Curiosamente devemos designar a compreensão arendtiana como um jogo entre a razão e a imaginação, ao contrário do que kantianamente estaríamos propensos a pensar como sendo um jogo entre o entendimento e a imaginação; tal como estabelecido na *Crítica do juízo* de Kant acerca do juízo de gosto. Evidentemente essa questão custará a abertura de muitas páginas e de vários dias dedicados ao estudo da função de julgar no pensamento arendtiano.

probabilístico e na dedução lógica – como se a verdade pudesse ser retirada da arte de fazer os dados confessarem – são vistas não apenas por um Einstein mas também pela autora, em sua rigorosa e solitária exigência de pensar, como uma recusa do pensamento; isto é, como uma negação de confrontar-se com o real que resiste à abstração dedutivista e probabilística. Precisamente porque o real não se apresenta com uma transparência que possibilite silogisticamente a construção de premissas para conclusões lógicas. Pois é justamente a contingência da política que frustra a previsão determinante. Por trás do uso exclusivamente lógico dos “experts” tecnocráticos da ação, Arendt detecta um bloqueio em relação a esse outro modo de ser do pensamento: o juízo, mais reflexivo e menos determinante, menos sujeito à confortável coerência lógica e mais aberto, portanto, à liberdade: a afirmação de um juízo de valor acerca do mundo.¹⁰

Abrindo-se um inusitado parêntese, podemos dizer que esse excesso de pensamento cuja lógica confia em traduzir o domínio da ação em equações de pensamento; um legado platônico talvez, denunciado por Arendt como uma demissão da responsabilidade do sujeito em sua tarefa de pensar o mundo em suas indeterminações e ambigüidades; foi curiosamente ironizado em um *cartoon* bastante familiar a algumas gerações a quem foi legada a mesma herança sem testamento de René Char. Falo aqui da relação estabelecida entre os famosos personagens

10 “Kant insistiu, contudo, na *Crítica do juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’ e ao qual denominou uma ‘mentalidade alargada’ (*eine erweiterte Denkungsart*). A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das ‘condições subjetivas pessoais’, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público. E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar. Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros.” (Arendt 5, p. 274-275).

de Walt Disney: o coioite e o papa-léguas. Ora, a quem devemos atribuir o epíteto de coioite hoje em nossos dias senão ao humanista ingênuo que depois dos fenômenos totalitários é capaz de continuar ainda a acreditar no poder constituinte dos cálculos e previsões numéricas? Lembrando que o personagem do coioite nada era senão aquele que teleologicamente procurava conquistar sua presa, o papa-léguas, mediante uma série infinita de elocubrações cinéticas e dinâmicas que, ao cabo de cada episódio, não reconduziam senão à sua própria demissão subjetiva como determinante objetivo dos eventos. Sob outras palavras, a finalidade do feitiço virando contra o feiticeiro, refém das próprias teias que tecera. Já o papa-léguas, por sua vez uma presa inteiramente adaptada ao seu meio, não passava de um acéfalo cuja linguagem era tão somente capaz de pronunciar os célebres: *bip, bip!* A graça desse desenho animado certamente não residia no caráter jocoso de chistes satíricos tão presentes, por exemplo, no antigo e saudoso *Pica-pau*. Pelo contrário, ela residia no efeito irônico da repetição cáustica do desastre que recaía sobre a presunção narcísica do coioite em determinar a lei de causalidade necessária aos eventos, bem como na inexistência própria ao personagem da pressuposição de um senso comum estético. O humanista ingênuo de nossos tempos consiste nada mais do que no juízo constitutivo desses coioites da história que insistem na convicção de que o sentido dos acontecimentos históricos seja passível de determinação mediante o cálculo probabilístico; na ignorância de que novos eventos não cessam de ocorrer apelando ao intérprete o uso de uma outra faculdade humana: a faculdade do julgar que podemos observar tão ausente em nossos singelos coioites da história: doutores em filosofia, história, direito, matemática ou economia cujos títulos foram obtidos, decerto, em *Harvard, Cambridge, Columbia* etc... Freud explica!

Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente num mundo onde nada de importante acontece poderia tornar-se realidade o sonho dos futurólogos. Previsões do futuro não são mais que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, projeções de ocorrências que prova-

velmente desvanecem se os homens não agem, ou quando nada de inesperado acontece; toda ação, qualquer que seja, e todo acidente, necessariamente destroem por completo o modelo em cuja estrutura a previsão decorre e se evidencia. [...] O perigo é que essas teorias não somente são plausíveis, pois retiram sua evidência de tendências atuais realmente discerníveis, mas também que, por causa de sua solidez interior, possuem um efeito hipnótico; põem a dormir nosso bom senso, que outra coisa não é senão nosso órgão mental de percepção, compreensão e trato com a realidade e o concreto. (Arendt 3, p. 97).

Voltando mais especificamente ao objeto de nosso inquérito, ao se abrir para a intervenção do intérprete em seu poder de julgar, um acontecimento histórico como o mal radical pode ser reapropriado de uma outra maneira possibilitando ao homem uma aceitação daquilo que era anteriormente visto como chocante, sublime, colossal ou monstruoso, dado o caráter histórico de imprevisibilidade de seu aparecimento no mundo. Longe de conferir ao Holocausto o estatuto de um “mal sublime” impossível de se converter em objeto de discurso, o que, aliás, contribuiria para sua despolitização,¹¹ excessivamente grande, e que não poderia ser compreendido ao situar-se para além das experiências políticas contemporâneas, a postura de Arendt não se priva de formular um juízo ético e efetivo acerca do totalitarismo. Daí porque à designação de filósofa, Hannah Arendt sempre preferira a de teórica da política. Na tentativa de refazer um senso comum político desaparecido desde o início da tradição moderna, seu trabalho de pensamento distingue-se das características próprias ao ato de filosofar: a reflexão especulativa sobre as verdades metafísicas. Enquanto a filosofia protagonizaria o ponto de vista universal e contemplativo sobre as coisas eternas, imutáveis, o juízo político de sua teoria não pode deixar de ser um juízo sempre sobre o particular contingente conferindo aos fatos e opiniões uma nova

11 Essa é a postura assumida por Slavoj Žižek (cf. Žižek 10, p. 84).

dignidade ontológica.¹² Não são as idéias da razão, diante das quais a faculdade da imaginação fracassa em seu poder de apresentação (Deus, a alma e o mundo em sua totalidade), que constituem o objeto de preocupação de suas análises; mas tão somente os antecedentes históricos que culminaram na forma cristalizada de poder totalitário e na lógica de funcionamento dos campos de concentração. Redesenhar os contornos desse processo é a tarefa que a sua teoria política, dirigida por uma “imaginação amedrontada”, deve providenciar. Compreender a imprevisibilidade histórica desse mal significa que a faculdade humana de julgar deverá, no esgarçamento do tradicional senso comum, apelar a tal imaginação na tentativa de poder se debruçar sobre seus horrores.

Se é verdade que os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Mas a recordação não pode levar a isto mais do que o pode o relato incomunicativo da testemunha ocular. Em ambos há uma tendência de fugir da experiência... Somente pode dar-se ao luxo de continuar a pensar em horrores a imaginação amedrontada dos que, embora provocados por esses relatos, não foram igualmente feridos na própria carne; daqueles que, conseqüentemente, estão a salvo do pavor bestial e desesperado que, após a experiência do horror verdadeiro e presente, paralisa inexoravelmente tudo. (Arendt 6, p. 491-492).

12 “Seja como for, o conflito entre a verdade e política surgiu historicamente de dois modos de vida diametralmente opostos – a vida do filósofo, tal como interpretada primeiramente por Parmênides e, depois, por Platão, e o modo de vida do cidadão. As flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos. Por conseguinte, o contrário da verdade era a mera opinião, equacionada com a ilusão; e foi esse degradamento da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; pois é a opinião e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder.” (Arendt 5, p. 289).

No lugar, inclusive, da banalidade de um mal radical praticado por Eichmann, Hannah Arendt nos convida ao longo de sua obra a imaginar em cena a ação da palavra livre e o cenário de um mundo público a ser reconquistado mediante a criatividade original de cada ser humano. Ora, fato curioso, é precisamente aqui que se precipita a leitura do professor Gérard Lebrun e sua perturbação diante da proposta arendtiana de um espaço público como domínio da liberdade e criatividade do novo (Lebrun 8). Seguindo sua interpretação, longe de estar filosofando a “golpes de martelo” essa “grande dama weimariana” estaria apenas apelando à faculdade de nossa imaginação a capacidade de harmonizar-se outra vez com nosso entendimento e com o mundo depois de cometido o crime totalitário. Sua “arqueologia corrosiva” da modernidade estaria a serviço de uma concepção anacrônica e inacessível, representante dos ideais da razão, ao imaginar uma comunicação transparente de uma comunidade sem trevas ou mal-entendidos. Nesse sentido, como é de praxe a muitos críticos de Arendt, Lebrun sugere ainda que esse tipo de subversão do pensamento político moderno estaria refém não somente da noção idílica de uma “idade de ouro” da política representada pela Grécia Antiga, mas também do terreno do universalismo e dos filósofos do *sujeito ampliado*.

Dialogar no “espaço público”, pensar em comum e se situar cada um no ponto de vista de todos os outros, esses temas kantianos, retomados por eles, bastam para mostrar que as duas obras têm a mesma fonte. Arendt, como Habermas, não nos faz deixar o terreno do universalismo e dos filósofos do *sujeito ampliado*. Os dois são epígonos do “grande racionalismo.” (Lebrun 8, p. 58-59)

Ora, se é correto afirmarmos que Hannah Arendt colocou seu projeto na esteira do pensamento kantiano de um *sujeito ampliado* ao fazer do gosto uma categoria política de pensamento, não é menos verdade dizer que sua proposta de um juízo reflexionante se insere dentro do domínio relativo à vida do espírito, e não como uma das condições relativas à *vida activa*. Seria preciso compreender, nesse sentido, como a

faculdade de julgar tem por função justamente a preparação para a ação na ágora, servindo de ponte entre as esferas do pensamento e da ação. Mas será mesmo o juízo o elo faltante entre a vida do cidadão da *polis* e a vida do espírito? Se, de fato, Hannah Arendt chegou mesmo a encorajar em algumas passagens de seus *Ensaio*s tal esperança ao se referir à faculdade de julgar como a mais política das atividades do homem, uma aproximação imediata entre pensamento e ação é sedutora justamente àqueles que desejam assimilar o *leitmotiv* arendtiano a uma política “racionalista”, tal como poderia ser observada na teoria crítica de Habermas e em sua proposta de uma ação comunicativa. Se assim fosse, Hannah Arendt estaria tão ligada à razão clássica “quanto continua estando Jürgen Habermas”. Não obstante, dado que essa ligação é deveras problemática, será preciso abrir um outro trabalho a fim de livrarmos a pena arendtiana do lugar em que a inseriu a cáustica arqueologia de Lebrun. Gostaríamos de poder desencorajar a tendência, entre muitos, de encarar sua teoria do juízo como o momento de síntese de sua filosofia política, o momento em que a abertura entre o pensamento e a ação seria finalmente encerrada; ou seja, *aufhebung*. O problema é que nossa imaginação também soçobra, não obstante a validade de todos os exemplos. *Ipsa facto*, permanecerá ainda válida a asserção lebruniana de que uma “teleologia idealista” pressupõe o *leitmotiv* de que a liberdade é “o motivo por que homens convivem politicamente organizados.” (Lebrun 8, p. 59). Nada mais hostil ao espírito e à letra de suas indagações!

No que tange à “miopia” confessa do professor em imaginar tal “‘mundo público’ ideal”, para finalizarmos esse artigo, quiçá seja ela resultado do esquecimento de que para Hannah Arendt apenas diante do fenômeno do sublime e dos ideais da razão a imaginação do homem fracassaria ao tentar se libertar dos grilhões da finitude, mas jamais em reconquistar a dignidade da condição humana: ambição mesma de seu pensamento. Quando Arendt, portanto, deseja novamente conferir conteúdo positivo à *vida activa*, ao invés de apenas contrapor a comunidade política moderna ao seu contramodelo antigo, ela irá buscar na raiz de nossa própria tradição as origens da separação entre a *vida contemplativa* e a *vida activa*. Acreditamos que a chave-mestra de sua obra

possa ser encontrada no diagnóstico que operou da tradição e a época moderna. E isso já é razão suficiente para que jamais façamos dela um “epígono do ‘grande racionalismo’ que não se pergunta por que a razão clássica foi a grande provedora da desrazão ideológica de nosso século”. A enfática separação entre dois modos de atividades opostas – as puramente políticas e as puramente fabris – e a platônica inversão de posições entre a contemplação e a ação bastam para ela como divisão entre dois mundos cujos *modus vivendi* revelam-se radicalmente reversos: o da tradição e aquele que se revela por trás dela.

On Arendt's Thought

Abstract: This article intends to highlight some of Arendt's most famous and widely discussed ideas, such as the banality of evil, the nature of totalitarian terror, public realm, her strict distinction between thinking and acting, in order to understand her conceptions of history and political judgement. Is the latter the bridge between the activities of thought and political action? My effort in this essay is to show how Arendt was looking for an authentic way of political life, since the beginning of her work, which still fell beyond the scope of her most sensitive commentators. I also address what, precisely, Arendt meant by her idea of a reflexive judgement, an idea that has proved enormous suggestive yet which remains elusive.

Key-words: politics – philosophy – Hannah Arendt – judgement.

Bibliografia

1. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
2. _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Editora da UFRJ, 1992.
3. _____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

4. _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo, Diagrama & Texto, 1983.
5. _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
6. _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
7. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
8. LEBRUN, Gerard. A liberdade segundo Hannah Arendt. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
9. VILLA, Danna Richard. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
10. ZIZEK, Slavoj. *Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de uma noción*. Trad. Antonio Gimena Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2002.

A consumação do progresso – sobre a ética e a filosofia da história kantiana

João Roberto Barros II¹

Resumo: O ponto que nos cabe analisar no texto que se segue é um encontro entre as reflexões éticas e histórico-filosóficas concernentes à teoria kantiana da moral. Será tratada com atenção a questão do progresso moral como uma trajetória assintótica, ou seja, uma lenta e gradual aproximação do objetivo que se busca. Serão expostas também as nuances do conceito de sumo bem e seu enquadramento na temática desse texto.

Palavras-chave: progresso moral – trajetória assintótica – sumo bem.

1. Progresso moral: uma trajetória assintótica

A Filosofia da História desenvolvida por Immanuel Kant pode ser conectada coerentemente com sua Ética e sua Filosofia Política, ambas pertencentes ao campo prático? Se a resposta for positiva, como isso se dá dentro do corpus kantiano? Quais as conseqüências advindas de tal aproximação? São justamente essas questões que serão abordadas neste texto. Passaremos, primeiramente por uma breve exposição da fundamentação moral desenvolvida por Kant, e em seguida faremos uma digressão acerca do encontro dessa área com a Filosofia da História do autor em questão.

¹ Mestre em Filosofia pela Unisinos, São Leopoldo/RS (CAPES, 2006) e editor associado da revista *Controvérsia* (www.controversia.unisinos.br), periódico especializado em textos filosóficos. E-mail: joaofilosofo@hotmail.com

A *FMC*, primeira obra ética do período crítico de Kant, é dividida em três seções que são organizadas da seguinte maneira (Aquino 1, p. 35): na Primeira Seção é adotado o método analítico partindo do conhecimento moral comum² para dali extrair princípios filosóficos; na Segunda Seção Kant ainda procede pelo método analítico fazendo a transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; e na Terceira Seção é adotado o método sintético através do qual Kant tenta fundamentar um princípio moral universal transitando da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática.

A Primeira Seção é iniciada colocando a boa vontade como a única coisa boa em si mesma, isto é, que não remete seu valor a nenhuma referência exterior. Ao contrário, ela é o critério universal para julgar se as ações são moralmente boas. Todavia, a vontade absolutamente boa não está ao alcance imediato de seres racionais finitos que têm sua vontade afetada por inclinações sensíveis em sua base. Para que os seres racionais finitos possam, então, proceder moralmente é preciso que a razão obrigue a vontade a se adequar à lei moral, prescrevendo-lhe um dever para com essa lei. Por não ser absolutamente boa, a vontade do sujeito racional finito é constrangida pela razão a se prostrar respeitosamente à sua lei. Esse vínculo de adequação da vontade para com a lei inicia-se pelo sentimento de respeito (Kant 10, p. 31). Através desse sentimento é que a vontade tributa à virtude, fruto da lei racional, o valor que ela merece e não fica presa a interesses outros ao escolher o fundamento de determinação de sua ação, caindo na armadilha da satisfação de seus desejos e anseio pelo bem-estar, sendo escravizada por móbeis empíricos que não concedem nenhuma base sólida para o exercício de uma liberdade plena,

2 É importante ressaltar o diálogo com Hutcheson, filósofo da corrente conhecida por *Common Sense*, e também citar a célebre frase do Vigário de Savóia: "não é preciso ser sábio para ser homem"; duas posições bem difundidas no tempo de Kant. Ele chega a citar Hutcheson em uma nota dizendo o seguinte: "Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se tem de ligar, com Hutcheson, o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo." (Kant 10, p. 88: BA 92). Veremos que Kant se recusa a fundamentar uma ética pautada em bases empíricas e almejando a felicidade, privilegiando princípios racionais *a priori* e visando o cumprimento do dever.

liberdade essa completamente alinhada com os anseios da razão de se fazer efetivamente prática.

Passando à Segunda Seção, aquele vínculo entre a vontade e a lei é posteriormente expresso por um imperativo (= universal) categórico (= necessário)³ que expõe uma obrigação da vontade para com a lei em forma de mandamento. Assim se expressa Kant: "não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na intenção" (Kant 10, p. 52).

A forma desse mandamento é um imperativo porque a vontade não pode simplesmente escolher algo conforme à razão, isto é, objetivamente correta mas subjetivamente contrária à lei. O imperativo garante que o mandamento da razão seja obedecido não só de maneira exterior, objetivamente, mas também de maneira interior, subjetivamente. Somente assim uma vontade finita pode ser considerada absolutamente boa e então capaz de ensejar ações morais no mundo dos fenômenos. Isso se faz necessário, no dizer de Kant, porque enquanto uma vontade não estiver completamente adequada à forma da lei que possibilita um agir moral no mundo dos fenômenos, leia-se também não contraditório, ela não será livre, e não será livre porque estará sendo afetada em sua base por motivações empíricas próprias de uma vontade finita.

Na Terceira Seção, Kant passa a utilizar um método sintético e se pergunta como é possível um juízo sintético *a priori* prático. Ou em outras palavras: como é possível um imperativo categórico que emane única e exclusivamente da razão sem nenhuma influência das contingências do mundo dos fenômenos para que possamos fundamentar uma moralidade sob uma pedra angular que esteja postada no sujeito racional finito? A liberdade, então, será caracterizada como a capacidade de iniciar no mundo dos fenômenos uma série de ações sem estar regida pelas leis naturais, mas única e exclusivamente pela lei da razão, que é a lei moral, pois o princípio último da razão prática é dado *a priori* e não está condicionado pela série causal característica das leis da natureza.

3 Note-se aqui a parecença entre os juízos sintéticos *a priori* da razão pura no campo epistemológico e o único juízo sintético *a priori* da mesma razão no seu uso prático: o imperativo categórico.

Podemos, então, distinguir dois passos no caminho percorrido na *FMC*: (1) a tentativa de estabelecer a autonomia da vontade, salvaguardando-a da influência dos móveis sensíveis ao determinar suas ações (Kant 10, p. 74-75); e (2) a fundamentação de um princípio que emane única e exclusivamente da razão para fundamentar as ações de maneira livre em um mundo onde as leis da natureza regem os movimentos de maneira universal, para que se possa conceber a humanidade como única espécie da qual seus indivíduos têm a faculdade de iniciar uma série de ações por si mesmos.

Tendo como ponto de partida para a validação das leis o pressuposto de um hipotético estado de natureza que precedeu o estado civil, pode-se apresentar três soluções para a resolução dos constantes conflitos entre as liberdades: (1) separando-se totalmente os indivíduos a liberdade é máxima, mas a humanidade não progride por permanecem eles em estado de brutalidade;⁴ (2) a admissão de um déspota para suprimir a causa do conflito, com a desvantagem de estar também anulando a liberdade e impedindo o progresso; (3) crer em um justo acordo das liberdades supondo um contrato recíproco. Realizando o acordo entre as liberdades antagônicas, a constituição republicana dá forma a uma sociedade justa que é a expressão da idéia de um progresso da humanidade.⁵

Empreendemos um caminho que vai no sentido de conceber a história como o campo em que acontece um desenvolvimento moral da humanidade.

O próprio Kant afirma que

somente nela [na sociedade] (...) o desenvolvimento de todas as suas disposições pode ser alcançado pela humanidade (...): assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder

4 Recordemos a célebre afirmação de Aristóteles: "(...) um homem que por natureza (...) não fizesse parte de cidade alguma, seria *desprezível* [bruto] ou estaria acima da humanidade [deus] (...)" – grifo nosso (Aristóteles 4, p. 16). Aristóteles é um célebre autor, que fundamenta sua Ética fazendo um paralelo com as ciências exatas. Nesta passagem, podemos averiguar o uso do raciocínio matemático para a elaboração do argumento: "o justo (...) é uma das espécies do gênero 'proporcional' (a proporcionalidade não é uma propriedade apenas das quantidades numéricas, e sim da quantidade em geral)" (Aristóteles 3, p. 96).

irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana (...).⁶ (Kant 11, p. 10)

Assim sendo, a constituição republicana é encarada como uma ferramenta moralizadora levando em consideração que é fruto da razão humana e, portanto, é utilizada para a progressiva adequação do arbítrio aos princípios racionais e ao fomento da moral no seio da sociedade.

Contudo, essa tarefa moralizadora da constituição somente pode ser bem explanada e compreendida se enveredarmos na seara da Filosofia da História kantiana, na qual, em 1784, o progresso moral é o fim último da humanidade. Antes, contudo, vamos abordar o que Kant nos fala de

5 Antes, contudo, de continuarmos a expor e defender um progresso moral da humanidade na história por intermédio da instauração de um corpo legal, queremos colocar em cena um argumento que vá em direção oposta, afirmando que o progresso histórico é eminentemente exterior. Citemo-lo: "(...) o progresso da história não leva à consumação da moralidade (...). Porque na história se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso "interior", em um desenvolvimento da disposição moral. (...) A fundação de estados de direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade." (Höffe 6, p. 274-275). A promoção da moralidade através de uma constituição republicana e cosmopolita é expressamente rejeitada sob a acusação de se tratar de uma "tendência totalitária" (Ibidem, p. 235); trata-se apenas da coexistência da liberdade externa que lhe é peculiar, sem consideração do âmbito interno. Höffe ainda acrescenta uma reflexão sobre o papel do Estado que vale mencionar: "contrariamente à idéia predominante hoje em dia, para Kant, o Estado social e de bem-estar não representa a justiça política. (...) ele nunca deve ser desenvolvido em detrimento do Estado de Direito. Assim que o Estado abandona ou reduz a sua função de garantir a liberdade em favor da promoção da felicidade, ele se torna injusto." (Ibidem, p. 237) Isso se deve, ao nosso ver, ao fato de sua Filosofia Política estar perfeitamente congruente com os princípios expostos na *CRPr*; quais sejam, a liberdade é fundamentada unicamente levando em consideração seu aspecto formal e desconsiderando o empírico. Do âmbito formal extraímos os conceitos *a priori* da razão, isto é, universais, que nos levam ao exercício da liberdade e da moralidade; do âmbito empírico, que tem os sentidos como via de acesso, apenas extraímos aspectos contingenciais próprios da felicidade e do bem-estar, levando-nos à escravidão por parte das paixões.

6 "(...) da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit (...): so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte vürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein (...)" (Kant 13 p. 39). Em *Paz*, encontraremos a seguinte afirmação: "(...) a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (...), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à *lei* facilita muito o *desenvolvimento da disposição moral* ao respeito pelo direito." (Kant 7, p. 158, grifo nosso). Nesta última obra fica evidente a separação entre ética e política.

proveitoso para nosso tema já na sua primeira grande obra do período crítico. Passaremos, então, a explicar melhor esses pontos.

A constituição legal de uma sociedade tem seu modelo em uma idéia da razão que deve ser seguida mesmo que assintoticamente (Aramayo 2, p. 177).⁷ Uma idéia da razão é, já na *CRP*, definida como aquilo que nunca é objeto da experiência, mas “que a razão conduz a partir de conclusões extraídas da experiência e mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico”⁸ (Kant 9, p. 308). Kant esclarece que nem a moral, nem a política devem ser tomadas por modelos empíricos, pois o crivo da razão é tão sublime que todo e qualquer fato que se apresente no mundo fenomênico é apenas uma aproximação daquilo que a razão nos prescreve em tão alto grau. Todas as experiências de virtude ou de legislação podem servir de exemplo para apurar cada vez mais a mira no alvo almejado e iluminar o caminho para a retidão nesse obscuro mundo de fenômenos opacos e insossos em que vivemos nossas experiências.

Contudo, o modelo, aquilo a que a razão mira e nos coloca como uma necessidade prática a ser perseguida por todo o sempre e diuturnamente sem cessar, esse é uma idéia da razão que, apesar de não ter uma realidade objetiva, possui uma realidade prática de grandeza imensurável. O simples fato de não haver um correspondente empírico para essa idéia não lhe tira o brilho e não lhe transforma em um sonho fugaz de um visionário; ela desempenha um papel fundamental para a razão à medida em que corresponde ao padrão de avaliação, de aproximação ou afastamento de toda perfeição moral (Kant 9, p. 310) ou legal, das quais não temos nunca a medida exata.

Kant salienta que todo projeto de constituição política e todas as leis têm nessa idéia necessária da razão seu parâmetro de liberdade entendida como a melhor coexistência de cada um com todos os outros (Kant

7 O termo *assintótico* é emprestado da matemática e significa uma aproximação ao infinito entre uma linha reta e uma curva sem nunca chegarem a um encontro, mesmo considerando uma distância entre elas menor que toda quantidade finita determinada; podemos tomar como exemplo o que acontece nos trilhos de um trem, os quais observamos ao longe e, mesmo tendo a impressão que se cruzam em um ponto distante, sabemos que nunca chegam a sequer se tocar.

8 “[...] die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisst [...]” (Kant 13, p. 320).

9, p. 310). A dificuldade em alcançar tão longínquo objetivo não deve causar desânimo nem servir de pretexto para que a ela deixemos de perseguir, pois ela é justamente o fundamento e o “*maximum* como um arquétipo para (...) a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível.”⁹ (Kant 9, p. 311). Ressaltamos ainda que, independentemente do grau de perfeição a que a humanidade se encontre, ou muito próxima de sua realização por nós querida ou separada profundamente por um fosso sem fim de mazelas, essa idéia não deixa nunca que se coloquem limites a sua realização, já que estamos lidando com a liberdade e desta não podemos duvidar no que tange ao seu poder de alcance e vigor para superar obstáculos por mais reais e presentes que sejam.

Kant faz, na *CRP*, a seguinte colocação a qual transcrevemos abaixo:

quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (...) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e imutável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretense modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos os objetivos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo.¹⁰ (Kant 9, p. 310: A 315, B 371-372)

Logo em seguida a essa passagem o filósofo faz menção à República de Platão no campo político como também um modelo segundo o qual

9 “(...) dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen.” (Kant 13, p. 325: A 317, B 374).

as leis têm de ser elaboradas para que a liberdade de todos possa coexistir de maneira harmoniosa.

Tanto os exemplos éticos, de virtude, como os políticos, de legislação, não podem ser erigidos a um patamar de máxima grandeza ou encarados como fronteiros em última instância. Eles são apenas ocorrências temporais e momentâneas que são avaliadas pelos modelos da razão postados em muito mais alto grau.

A nocividade de confundir esses exemplos leva a duas conseqüências prejudiciais para a humanidade: (1) os indivíduos racionais e finitos, considerados singularmente, ficam desmotivados na busca e consecução de seus fins por enxergarem os fatos ocorridos e julgá-los como o único modo de proceder possível no mundo; e (2) em seu conjunto, a humanidade perde um referencial mediante o qual se guia e pelo qual mede a grandeza de suas ações e, o mais importante, perde a esperança em uma melhora progressiva no decorrer da história, pois não tem mais um modelo a seguir, um ideal a ser alcançado pelo seu esforço próprio, caindo na desilusão e na desgraça frutos da perda de confiança na capacidade da razão de se fazer prática mediante princípios *a priori*.

É pelo modelo pelo qual julga os exemplos que se apresentam frente ao sujeito que a humanidade pode contar com uma progressiva aproximação à idéia da razão que se faz tão presente e pela qual balizamos nossa conduta. Nesse contexto, os exemplos¹¹ são ilustrações que servem

10 "Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (...), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Ding machen. Dagegen wird ein jeder inne, dass, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste tun." (Kant 13, p. 323).

11 No alemão há dois termos, *Exempel* e *Beispiel*, que são traduzidos igualmente para o português por *exemplo*. Façamos a diferenciação: "o exemplo (*Exempel*) é um caso particular de uma regra prática, enquanto essa regra apresenta uma ação como praticável ou impraticável. Ao contrário, o exemplo (*Beispiel*) é somente o particular (*concretum*) representado como contido no universal segundo conceitos (*abstractum*) e não passa de uma expressão teórica de um conceito." É dessa última acepção que vamos nos servir para dar prosseguimento as nossas reflexões (Cf. Menezes 15, p. 241, nota 114). No texto em alemão é usada a palavra *Beispiel*, em contraposição à *Muster*, que corresponde à "modelo", também encontrada na tradução para o português usada em nossa pesquisa.

para sensibilizar os sujeitos e para serem julgados mediante o *maximum* daquela idéia que se quer alcançar. Mesmo "o bom exemplo não deve servir de modelo, mas apenas de prova" para mostrar que é possível praticá-lo (Menezes 15, p. 243). Tais exemplos podem ser comparados e experimentados tendo em vista a progressiva melhora com o decorrer das experiências. Podemos fazer um paralelo com a Matemática que se utiliza de modelos e medidas que não se apresentam *in concreto* no mundo, mas que nem por isso devem deixar de ser utilizados; o mesmo acontece no campo moral e político (Menezes 15, p. 244).

Não é por não encontrarmos modelos perfeitos na experiência de como devem ser as leis que devemos deixar de almejá-los e persegui-los conforme a idéia *a priori* da razão que se nos apresenta de maneira perene. É pelo hábito de sempre mirar nas estrelas quando se trata do como proceder em sociedade que a humanidade pode se aproximar cada vez mais do perfeito cumprimento tanto das leis políticas como, por conseqüência, da lei moral que emana já anterior e independentemente de toda experiência.

O reconhecimento de que há muito por progredir ao fundamentar as ações e ao dirimir os conflitos que diuturnamente se nos fazem presentes não nos pode desanimar, pois temos o dever de estar sempre fitando as mais sublimes idéias da razão que sempre nos dão a esperança, que nos fazem acreditar que o porvir pode ser melhor, pode vir a ser a realização daquele *maximum* que temos sempre conosco.

Nessa trajetória, o objetivo é que progressivamente a razão vá efetivando aquilo que já carrega como idéia e com isso vá convertendo as intenções do sujeito agente, e também da humanidade considerada como espécie. Com isso, transformando uma natureza bárbara e tosca em um diamante cada vez mais lapidado e polido conforme os ditames racionais é possível viabilizar a consecução de uma comunidade de agentes imbuídos das mais retas intenções. O objetivo é consumir uma sociedade na qual as liberdades possam coexistir realmente conformes à constituição republicana e cosmopolita, em um primeiro instante, e também, posteriormente, segundo princípios éticos.

A sabedoria ao reconhecer as atuais limitações livra a humanidade da revolta e do inconformismo e lhe propicia a esperança e a confiança

para a cada alvorada deixar-se renovar pelas idéias grandiosas da razão em seu esplendor que faz crer e perseguir um porvir conforme seus retos princípios. Não é tendo os exemplos como parâmetro que a humanidade conseguirá consumir os objetivos de uma sociedade regida por um corpo de leis que regule a liberdade de todos de maneira excelente e também indivíduos procedendo cada vez mais por princípios racionais ao fundamentar suas ações, mas sim fazendo a comparação com as idéias, os modelos da razão que são dados *a priori* (Menezes 15, p. 243).

Para que a humanidade alcance assintoticamente seu fim, desenvolvendo plenamente suas disposições naturais de caráter moral, é necessário considerar um devir histórico marcado por uma profunda influência da política na organização da humanidade (Aramayo 2, p. 178-179). A Filosofia da História cumpre no plano político o papel de “estabelecer as condições de possibilidade para a meta prática que se persegue” (Aramayo 2, p. 181); ainda que não seja dotada de uma certeza no âmbito teórico, é reguladora no campo prático e completamente compatível com as idéias da razão, fazendo a humanidade crer que não persegue uma mera ilusão mas trabalha para um projeto realizável (Aramayo 2, p. 180-181). A tarefa da humanidade, como sujeito do devir histórico, é o desenvolvimento das disposições naturais orientadas a um melhor uso da razão, progredindo pouco a pouco e conscientemente por seu próprio esforço à consecução de uma sociedade que administre um corpo de leis universalmente (Cf. Kant 11, p. 10).

Podemos observar que “é um erro (...) pensar que a Filosofia da História está fora de uma [solução] moral pelo fato de seu horizonte utópico (...) ser um horizonte eminentemente [referido ao campo legal]” (Aramayo 2, p. 140). É através das leis que Kant vislumbra um processo paulatino que passa pelo ajuste das liberdades exteriores no seio de uma sociedade visando, em última instância, a consecução da moralidade no proceder diário dos indivíduos. O estabelecimento de um sistema legal que possibilite a mútua convivência dos arbítrios abre as portas para que, com o exercício pleno de sua liberdade, os indivíduos possam perseguir os ideais da razão que se fazem sempre presentes em cada iniciativa prática.

Não obstante a razão lançar mão de idéias para fazer seus intentos no âmbito prático e não cair no ostracismo, falta-nos expor como se procede esse recurso e quais suas implicações.

Podemos perceber, após a exposição desses argumentos, que partindo do campo racional puro, passando pela esfera prática (Ética e Filosofia Política) e chegando à Filosofia da História, relativamente ao período que temos como foco, há como assinalar uma continuidade dos intentos kantianos ao escrever seus textos e indicar uma preocupação perene quanto à história da humanidade. Uma preocupação em reconhecer uma trajetória de progressivo assentamento de princípios racionais puros na conduta efetiva dos indivíduos e que tal feito pode desembocar na frutificação, mesmo que em uma estação longínqua, de uma sociedade cada vez mais pautada por princípios racionais e executora de uma liberdade sempre plena, conforme aos princípios universais da razão.

2. O sumo bem

O postulado do sumo bem pode ser caracterizado de três maneiras no âmbito da filosofia prática kantiana: (1) na ética é encarado como a união entre virtude e felicidade, ou seja, a reta conduta moral acompanhada da consumação de quereres e aspirações do indivíduo não estritamente racionais; (2) na Filosofia da História é caracterizado como o perfeito desenvolvimento das disposições morais consideradas no âmbito da espécie e não apenas do indivíduo; e (3) no campo político é tido como a paz perpétua entre os Estados (Cf. Aramayo 2, p. 94).

Não obstante essas três caracterizações e suas nuances que têm sua função dentro de cada campo da teoria kantiana, queremos explicar sobre a congruência do postulado do sumo bem com a filosofia moral kantiana tomada em seus princípios.

É importante que a consideração do sumo bem não extrapole as fronteiras de uma teoria moral delineada a tão altos esforços e com cuidado marcado pelo rigor e critério na fundação de seus alicerces conceituais. Tal postulado é considerado por razões morais e somente pode

sê-lo se não estiver em contradição com outras verdades (Cf. Lindstedt 14, p. 138).¹²

Sigamos, então, o texto da *CRPr* para buscar mais esclarecimentos. Kant declara que a razão carece, no seu uso teórico, de

(...) uma perspectiva sobre uma superior e imutável ordem das coisas na qual já agora nos encontramos e na qual doravante podemos ser instruídos (...) a prosseguir a nossa existência em conformidade com a suprema destinação da razão. (...) Como razão prática pura ela procura para o praticamente condicionado (...) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem.¹³ (Kant 8, p. 176)

E que lei é o único fundamento determinante do sumo bem. Vejamos:

A lei é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (...) ele (...) abstrai de toda a matéria (...) Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o objeto total de uma razão prática pura (...), nem por isso ele deve ser tomado por seu fundamento determinante e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção.¹⁴ (Kant 8, p. 178)

12 "A postulate of pure practical reason is a principle that one must premise, for moral reasons, to be true even though pure speculative reason can only confirm that such a postulate is not contradictory to other known truths."

13 "(...) eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge (...) und in der unser Dasein der Höchsten Vernunftbestimmung gemäss fortzusetzen wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können. (...) Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten (...) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts." (Kant 13, p. 235).

A consideração do sumo bem não só é congruente com a lei moral e a liberdade,¹⁵ como somente se faz presente por conta da efetivação da moralidade nesse mundo, ou seja, sob a pressuposição de que a lei moral e a liberdade, que a consubstancia, são efetivamente influentes no mundo sensível. Kant também afirma que a promoção do sumo bem é um dever para todo sujeito; que o desejo por ele é comum a todos os seres humanos.

Nesse sentido, colocamos que o dever de promover o sumo bem constitui o imperativo histórico. O imperativo categórico histórico consiste na reunião das forças de todos os indivíduos, intimando "todo homem a colaborar com os outros para o progresso da humanidade e de fazer o possível para que se realize a destinação moral do [ser humano]. Porque as forças de um único indivíduo não são suficientes para a realização de um tal dever que supõe a união de todas as vontades."¹⁶ (Morais 16, p. 629).

Com essas colocações, distanciamos-nos da interpretação de que o sumo bem traga uma contradição interna entre os argumentos que o compõe. Sob a alegação de que tais premissas são: (1) a obrigação de total efetivação do sumo bem nesse mundo, sob pena de a lei moral ser considerada nula, (2) a possibilidade daquilo que é exigido e (3) o sumo bem é inalcançável completamente pela humanidade. Tal contradição é

14 "Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bolss formal ist (...) so abstrahiert es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie (...) Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft (...) so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen." (Kant 13, p. 237).

15 Logo a seguir em seu texto, Kant faz uma afirmação embaraçosa para nossos propósitos, afirmação essa que transcrevemos a seguir: "Mas é evidente se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o fundamento determinante da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia." (Kant 8, p. 179).

16 "(...) impératif catégorique historique (...)". "Cet devoir est celui qui intime à tout homme de collaborer avec les autres au progrès de l'humanité et de faire en sorte que se réalise la destination morale de l'homme. Puisque néanmoins les forces d'un seul individu n'y suffisent pas, l'accomplissement d'un tel devoir suppose l'union de toutes les volontés."

aventada como uma incongruência do argumento exposto na *CRPr* (Cf. Beck 5, p. 242 ss).¹⁷

Contudo, consideramos que a primeira premissa não é parte genuína do argumento. Em vez de ordenar a realização completa do sumo bem nesse mundo, é somente requerido o direcionamento de todos os esforços com vistas a uma promoção do mesmo, visando uma maior aproximação possível (Cf. Silber 18, p. 479).

Em uma outra passagem, Kant (Kant 8, p. 193) expressa que “(...) o sumo bem é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem que representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção.”¹⁸

Temos a percepção de que esse mandamento de contribuição dentro das possibilidades do agente racional finito não pode ser baseada na observância dos fatos corriqueiros, deixando de lado a potencialidade da razão de se fazer cada vez mais presente. Os limites dessa busca e promoção devem ser delineados pela grandeza da liberdade e da lei moral, esta servindo de padrão (*standard*) daquilo que está por vir (Cf. Silber 18, p. 481-482 e Philonenko 17, p. 454).¹⁹

Vemos, então, que a promoção do sumo bem é perfeitamente congruente com os princípios e diretrizes estabelecidos pela crítica da razão prática. O emprego de esforços para irmos de um grau de perfeição a outro é assumidamente plausível aos moldes críticos de Kant.

* * *

17 Beck sustenta que o sumo bem pode ser o fundamento determinante da lei moral se, e somente se, ele contiver a lei moral; aí, então, ela é fundamento de si mesma. A possibilidade e a promoção do sumo bem são necessárias à disposição moral ao considerarmos o âmbito subjetivo.

18 “(...) das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen.” (Kant 13, p. 249).

19 “The inadequacy of a moral theory based on the observation of what actually takes place does not consist merely in the fact that the observation of actuality fails to reveal the full reaches of potentiality; it consists also in the fact that the observation of what happens can never reveal freedom at all. Positive knowledge both of the fact of our freedom and of its limits can be derived solely by reference to the moral law. (...) The moral law provides us with the only standard by which we can measure the extent of our powers and consequently our freedom. Thus the moral law is the *ratio cognoscendi* of our freedom.” (Silber 18, p. 481-482).

A lei moral, a lei da liberdade, então, nos permite esperar e confiar no advento de dias melhores. Não obstante o uso de postulados como os da imortalidade da alma, de Deus, do sumo bem e do progresso, é possível admitir um bom desfecho para aquilo que o agir moral aponta sem ferir os princípios racionais práticos antes delimitados.

Conclusão

Até onde podemos chegar? Será que a lei moral não nos permite esperar e confiar no advento de dias melhores congruente com seus princípios? Em nosso entender, sim. E justamente tomando a idéia de progresso já fruto de uma reflexão traçada na *CRP* é que empreendemos esse caminho. Limitamo-nos aqui ao período que compreende o nascedouro e a consolidação do período crítico de Kant, que vai de 1781 a 1788, e procuramos elaborar uma reflexão sobre os limites da lei moral e da liberdade.

Partindo de uma introdução sobre a discussão a respeito da liberdade na *CRP* e uma fundamentação da moral na *FMC* e *CRPr*; buscamos evidenciar seus pontos de contato com sua Filosofia da História, dando enfoque às aproximações das obras críticas daquele período com obras que comumente não são alçadas ao mesmo patamar e consideradas da mesma maneira.

Não é por não estar satisfeita com o estágio de seu desenvolvimento que a humanidade deve desacreditar que as ações humanas podem seguir e serem pautadas por princípios racionais. Em relação a esse tema parece-nos que o rigoroso filósofo da moral entra no campo da história com uma prudência e uma esperança inigualáveis, como que confiante em seus fundamentos e objetos de reflexão.

Tal confiança pode ser expressa na conhecida passagem na qual é afirmada a convicção de que a humanidade não se encontrava ainda em uma época esclarecida, mas em um tempo de iluminismo. Diz Kant em *Iluminismo*, em 1784 e um pouco antes depois publicar *Idéia*: “se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora em uma época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos em numa época do Iluminismo.”²⁰ (Kant

12, p. 17) Ser um esclarecido, nesses termos, é ser guiado por princípios racionais próprios, pois o fato de o indivíduo ser dotado de racionalidade não lhe põe na condição de homem livre, é preciso que ele exerça sua faculdade e faça daí brotar suas disposições originárias.

A possibilidade da liberdade mediante a concessão da razão no seu uso puro e a factibilidade da mesma liberdade agora no âmbito prático têm, na sua militância concernente ao campo da Filosofia da História, um horizonte mais fecundo e de cores mais vivas para um conceito tão rico. A esperança que devemos depositar no alcance de seu objeto, o sumo bem, está aí esboçada. A confiança em atender uma proposta que a própria razão coloca, nos é facultada. Basta-nos trabalhar para esse intento.

The progress' fulfilment – about kantian ethics and philosophy of history

Abstract: This work intends to analyse the relation between Kantian ethical and philosophical-historical reflections. More attention to be paid to the moral progress question as an asymptotic trajectory, in other words, a slow and gradual approximation to the intended goal. Besides, the concept's nuances of highest good and its framing at the theme are approached.

Key-words: moral progress – asymptotic trajectory – highest good.

Bibliografia

1. AQUINO, Marcelo F. Sistema e liberdade – a fundamentação metafísica da ética em Hegel - I. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, 2004.

2. ARAMAYO, Roberto R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madri: Tecnos, 1992.
3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Cury. 3 ed. Brasília: EdUnB, 1999.
4. _____. *Política*. Trad. Mário da Gama Cury. 3 ed. Brasília: EdUnB, 1997.
5. BECK, Lewis White. *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
6. HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
7. KANT, I. *A paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. São Paulo: L&PM, 1989.
8. _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
9. _____. *Crítica da razão pura*. Trad., introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
10. _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.
11. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
12. _____. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11-9.
13. _____. *Werke*. Frankfurt Am Main: Shurkamp, 1956-1964.
14. LINDSTEDT, David. Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason. *Kant Studien*, Berlin, v. 90, n. 2, p. 129-147, 1999.
15. MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão/SE: EdUFS; Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.
16. MORAIS, Marceline. La vocation pédagogique de l'histoire chez Kant et son horizon cosmopolitique. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 66, n. 4, p. 603-633, 2000.
17. PHILONENKO, A. L'idée de progrès chez Kant. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 79, n. 4, p. 433-456, 1974.

20 "Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung." (Kant 13, p. 59).

18. SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. *Philosophical Review*, Texas, v. 68, n. 4, p. 469-492, 1959.

A recepção de Stirner na França ¹

Tanguy L'Aminot²

A primeira alusão a Stirner na França é anedótica, consistindo de uma notícia sobre seu casamento com Maria Dähnhardt. Esse ocorrera em Berlim em outubro de 1843, mas a *Gazette de France* o noticiou apenas em 21 de outubro de 1846, dando mais ênfase ao caráter extraordinário dessa união atéia que ao autor de *Der Einzige und sein Eigentum*. Publicado dois anos antes em Leipzig, esse livro só terá seu primeiro comentário francês em julho de 1847, na *Revue des Deux Mondes*, de autoria de René Gaspard Ernest Saint-René Taillandier, professor de literatura francesa em Montpellier, e posteriormente um especialista renomado em história e em literatura alemãs, ele buscará examinar a crise da filosofia hegeliana em seus aspectos mais extremos. Um terço de seu artigo é consagrado à apresentação de Stirner que, segundo ele, acaba com “essa série de sistemas que se encadeiam e, ao resumi-los e destruí-los todos, faz com que os compreendamos melhor” (Taillandier 33, p. 2).³ Os sistemas de Bauer, Ruge e Feuerbach, que ele examina, não são para ele nada além de uma seqüência de extravagâncias em que o radicalismo subjuga a razão. Stirner é o último elo dessa corrente e o absurdo de sua proposta permite que o leitor apreenda a decadência do pensamento filosófico alemão:

1 Texto traduzido por Marcos Ribeiro Balieiro. Revisão da tradução por Patrícia Fontoura Aranovich.

2 Pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na França. E-mail: tanguy-laminot@netcourrier.com

3 Bringt “diese verflochtene Systemenreihe zu Ende, und indem er sie zusammenstellt, sie insgesamt über den Haufen wirft, lehrt er sie uns besser begreifen”. Sobre Saint-René Taillandier, podemos ler o livro de Luc Fraisse, *Les fondements de l'histoire littéraire. De Saint-René Taillandier à Lanson* (Fraisse 11).

Vejam sobretudo que lógica, que clareza, que segurança imperturbável temos na obra do Sr. Max Stirner! Não é ele que o coração perturba no encadeamento de suas doutrinas. Homem feliz! Ele não tem escrúpulo algum, nenhuma excitação, e seu remorso é nulo. Nunca nenhum dialético foi mais bem defendido pela segura de sua natureza. Sua pena nem mesmo treme, ela é elegante sem afetação, graciosa sem *parti pris*. Quando qualquer outro se agitaria, ele sorri naturalmente. O ateísmo lhe é suspeito, por ser ainda religioso demais. Completar o ateísmo com o egoísmo, aí está a tarefa que ele cumpre. E com que facilidade, com que tranquilidade de alma! (Taillandier 33, p. 8) ⁴

O pensamento de Stirner é demente e apocalíptico e conduz apenas a um individualismo extremo. Cada um, só em meio ao deserto que criou para si, pode afirmar com uma alegria sinistra: “Eu não me apeguei a nada! É o canto lúgubre de vitória que abre e que encerra esse livro espantoso” (Taillandier 33, p. 9).⁵ Saint-René Taillandier retoma seu artigo em seus *Études sur la révolution en Allemagne*, em 1853.

Esse primeiro contato dos franceses com Stirner é, portanto, bastante negativo. O filósofo é considerado apenas um “jovem hegeliano”, e é em referência a Hegel por parâmetro que o consideram. Sua recepção, além disso, interessa a poucas pessoas: especialistas em filosofia alemã e germanófonos, já que *Der Einzige* só será traduzido dali a uns cinquenta anos.

A redescoberta de Stirner na França coincide, com efeito, com a que acontece na Alemanha a partir da década de 1880 e se beneficia do retorno individualista que é manifesta em vários países europeus. Julius

4 “Seht nur, welche Logik, welche Schärfe, welche unzerstörbare Sicherheit bei Max Stirner! Ihn erschüttert in der gewaltigen Ideenverbindung Nichts. Der Glückliche! Er hat keinen Gewissenszweifel, keine Unruhe, keinen Schmerz. Nie unterstütze einen Dialektiker besser seine natürliche Starrheit. Seine Feder zittert nicht; sie ist elegant ohne Ziererei, geschmackvoll ohne Vorurtheil. Wo ein Anderer bewegt wäre, da lächelt er ungezwungen. Der Atheismus ist ihm verdächtig als zu Religiös; den Atheismus durch den Egoismus ergänzen, diese Aufgabe löst er, und mit welcher Leichtigkeit, mit welcher Seelenruhe löst er sie!”

5 “*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt!* Das ist der trübe Siegesgesang, mit dem jenes schreckliche Buch beginnt und schließt”.

Langbehn, Nietzsche ou Stefan Georg na Alemanha, Oscar Wilde na Inglaterra, Strindberg ou Ibsen nos países escandinavos são as figuras mais evidentes dele. A partir da reedição de *Der Einzige* em Leipzig, em 1882, um eco deste é produzido na França na *Histoire de la philosophie* de Alfred Fouillé (Fouillée 10). Mas a verdadeira descoberta de Stirner pelo público francês só acontece com a publicação dos primeiros excertos de *Der Einzige* traduzidos por Théodor Randal, em setembro de 1892, nas *Entretiens politiques et littéraires*, uma revista literária mais ou menos anarquizante que publica autores de vanguarda como Stéphane Mallarmé e se fez notar em julho por ter editado, em pleno período de atentados, o provocante *Eloge de Ravachol* de Paul Adam. O título dado a esses excertos é revelador do novo olhar lançado a Stirner, já que *Der Einzige* é tratado agora “o livro libertador”. Outros excertos aparecerão nessa revista, mas também na grande publicação do simbolismo de fim de século, o *Mercur de France*, em 1894, 1895 e 1899, traduzidos, dessa vez, por Henri Albert.

Der Einzige un sein Eigentum é, por fim, traduzido em sua totalidade por R. L. Leclair e publicado em dezembro de 1899, por Stock. Essa tradução é logo seguida de uma outra, feita por Henri Lavignes e publicada nas *Editions de La Revue Blanche*. Esses dois editores, que publicam tanto Wilde como Swinburne e a literatura decadente da época, mostram que o livro de Stirner está destinado ao público letrado jovem e contestador da época. Este último está pronto a acolhê-lo e a se deleitar com ele. Longe de rejeitar Stirner como fizera Saint-René Taillandier cinquenta anos antes, os prefaciadores acentuam o caráter positivo de seu pensamento em defesa do indivíduo contra os ideais mentirosos sustentados pela Igreja ou pelo Estado. Sua leitura leva Stirner para o lado dos anarquistas. R.-L. Reclair fala dessa “terra fecunda” que Stirner desnuda e de “de sob a qual ele estende a mão, cinquenta anos antes, aos anarquistas de hoje”.

Os prefaciadores reconhecem o nihilismo de Stirner, mas querem ultrapassá-lo, com uma leitura positiva e prática de seu livro. Seu desenvolvimento é, também, uma resposta aos universitários que haviam comentado nos últimos tempos esse filósofo que seduzia muitos jovens intelectuais. Théodore Funck-Brentano, professor na École Libre de

Sciences Politiques, havia notoriamente consagrado algumas páginas de seu estudo sobre *Les Sophistes allemands et les nihilistes russes*, em 1887, a Stirner, de cuja obra ele apresentou numerosos extratos. A negação de valores próprios ao Único lhe parecia anunciar a ação dos revolucionários russos. Henri Lichtenberger, em 1894, vê em Stirner um pensador “puramente negativo”, cujas conclusões dão margem a todas as possibilidades:

Observou-se que sobre a teoria do egoísmo absoluto seria fácil basear uma filosofia idealista ao modo de Schopenhauer; talvez não fosse impossível até mesmo, partindo das premissas anarquistas de Stirner, chegar a uma teoria aristocrática como a de Nietzsche ou a de Renan, ou mesmo a qualquer sistema social burguês e capitalista análogo àquele da América contemporânea! (Lichtenberger 23, p. 241)

Stirner não indica, com efeito, o modo segundo o qual deve se organizar a futura sociedade, nem descreve os meios pelos quais o indivíduo se libertará. Se Stirner seduz alguns por seu caráter excessivo, ele assusta aqueles que aspiram a uma sociedade ordenada ou tradicionalista. Um escritor ocultista e monarquista como Joséphin Périadan, autor de um vasto afresco romanesco intitulado *La décadence latine* e fundador de salões da Rosa Cruz, retoma em 1895, no *Le livre du sceptre*, as denúncias de Funck-Brentano e Lichtenberger. Para ele, Stirner não é nada além de um tolo, cujo lugar é ao lado de Lutero, Calvino, Kant, Hegel, Schelling, Fichte, Schopenhauer, Marx, Herzen, Bakunin e alguns outros, que constituem “os dezesseis degraus da próxima guilhotina permanente” (Périadan 27, p. 206). Ele é o pai da anarquia moderna.

Essa etiqueta designará Stirner tanto para bem quanto para mal.⁶ A partir de 1904, ela será confirmada pela Universidade por meio da tese de Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, que aparece na prestigiosa coleção de Lacan: a Bibliothèque Générale des Sciences. O

6 Mencionemos, desse período, os artigos de Jean Thorel, “Les pères de l'anarchisme: Bakounine, Stirner, Nietzsche”, (Thorel 34), e de Constantin Ghérea, “Max Stirner ou l'anarchie de la pensée” (Ghérea 13).

livro será reeditado em 1928 e será a referência obrigatória dos meios libertários e letrados até as publicações de Henri Arvon. Com efeito, ele substitui Stirner no contexto filosófico de seu tempo e examina os principais conceitos de sua obra. Basch sustenta que, em Stirner, a anarquia não é a ausência de organização, mas

uma nova organização, cuja célula é o indivíduo – o Único – livre de todos os entraves das religiões, dos códigos, das morais e das convenções, manifestando todas as suas energias, revelando-se todo poderoso, criador e proprietário de si mesmo, bravo, despreocupado, cruel, amante da luta, duro com os outros e consigo mesmo, desdenhoso de toda consideração estranha a seu interesse, desprovido de qualquer escrúpulo e de qualquer respeito, associando-se livremente a Únicos libertos como ele. (Basch 2, p. V-VI)

Stirner pode ser definido como o partidário de uma moral estética e aristocrática que o opõe aos outros teóricos do anarquismo, como Bakunin ou Kropotkine. Essa concepção conduz Basch, que é judeu, defensor dos Direitos do Homem e será assassinado durante a Segunda Guerra Mundial pela Milícia, a ver no pensamento de Stirner o anúncio da seleção biológica e das práticas eugênicas, aproximando-o das teorias raciais de um Vacher de Lapouge (Basch 2, p. 279-280). Uma tal interpretação apóia-se mais na leitura nietzscheana⁷ de Stirner que era feita à época tanto quanto na influência de teorias darwinistas reduzidas falsamente à luta pela vida e à dominação do fraco pelo forte.⁸ A tradução francesa da época explica, aliás, um pouco desse deslize, e o ilustra. O capítulo de *L'Unique* intitulado “Meine Macht” é traduzido por R.-L. Reclaire como “Minha potência”, enquanto a tradução de P. Galissaire, em 1972 será “Meu poder”.

7 Albert Lévy (Lévy 22), tenta, enquanto isso, minimizar a relação de Nietzsche e Stirner.

8 O exemplo mais marcante dessa confusão entre o pensamento de Stirner e o de Darwin é dado pelos anarquistas que se entusiasmarão, então, com o livro de Félix Le Dantec, *L'égoïsme, base de toute société. Étude des déformations résultant de la vie en commun* (Le Dantec 20).

Os leitores de Stirner no começo do século são reticentes com respeito a essa filosofia. Entre os que pertencem ao mundo letrado e que deixaram alguns comentários, convém mencionar André Gide, Georges Palante e Alexandra David-Neel. O autor de *L'immoraliste* apresenta, em 10 de dezembro de 1899, um comentário à edição de Stirner feita por Lavignes. Paradoxalmente, ele vê na noção de unicidade um fenômeno gregário e adulterado: “*O Único*, do senhor Max Stirner, é legião! Único, ele só é, aliás, para si mesmo: é sua única propriedade; o Único sou eu, você, Tytine; o Único é cada um por si” (Gide 14, p. 79).⁹ Para ele, não é preciso formular o individualismo para proteger os indivíduos. Georges Palante (1862-1925) não está mais convencido do caráter aristocrático do anarquismo stirneriano, tal como havia sido percebido por V. Basch. O individualismo presente em *Der Einzige* lhe parece grosseiro e brutal, extremado e simplista:

Ao lado do individualismo stirneriano, absoluto, puramente negativo e destrutivo, igualitário no fundo, já que suprime toda hierarquia de valores intelectuais, há lugar na história das idéias para um individualismo mais amplo, mais compreensivo, mais refinado, mais complicado intelectualmente e sentimentalmente, um individualismo que chamaremos individualismo aristocrático. (Palante 26, p. 57)

Seu ponto de vista é quase o mesmo que o de Gide e ele vê, no individualismo stirneriano, “um individualismo barato que põe originalmente o nome da unicidade ao alcance de todos os homens sem exceção, e que lhes concede generosamente, quer queiram quer não, esse mínimo de genialidade” (Palante 26, p. 60). Quanto a A. David-Neel, ela encontrou na China, junto aos sábios do budismo, revolucionários mais profundos e eficazes que Nietzsche e Stirner. Um livro como o *Astravakra Gita* lhe parece áspero e “terrivelmente extremado em sua lógica implacável. Max Stirner, Nietzsche, Yang-tchou e Bhartrihari são semelhantes”, escreve ela a seu marido em 25 de março de 1913, antes de partir para Lhassa (David-Neel 8, p. 234).¹⁰

⁹ Lavignes trouxe a público sua resposta sob o título de “Lettre ouverte à M. André Gide” (Lavignes 18, p. 398-400).

Os verdadeiros discípulos franceses de Stirner durante a primeira metade do século XX foram os anarquistas individualistas, reunidos ao redor da figura de E. Armand (1872-1962). Seu verdadeiro nome era Ernest-Lucien Juin, e era filho de um antigo *communard* que não o pôs na escola e lhe deu, então, uma educação livre e aberta. Armand foi, até a sua morte, o principal representante do pensamento de Stirner na França. Ele lhe conferiu um lugar importante em seus livros, suas brochuras e seus jornais, em que ele tenta definir mais uma nova maneira de viver que uma filosofia abstrata. Seu último periódico, que surge em 1945 e desaparece com ele, é intitulado *L'Unique*. Armand se interessa por tudo que lhe parece poder contribuir para a felicidade e o florescimento da pessoa, do naturismo na sexualidade, dos esforços comunitários na alimentação e na educação. Stirner, ainda que seja a referência essencial desse individualismo anarquista, não é o único autor sobre o qual este se apóia: Tolstoi, Thoreau, Rousseau, Proudhon, Tucker, Spencer e Han Ryner são regularmente citados ou evocados. Armand está mais preocupado em reunir aqueles que aspiram a uma vida diferente fora da sociedade autoritária e ordenada que em instaurar a associação dos egoístas preconizada por Stirner. Sua concepção do contrato recíproco o conduz notavelmente a se opor ao stirneriano italiano Enzo Martucci, que preconiza o egoísmo em sua forma mais radical. Armand fez muito para manter vivo o pensamento de Stirner. Ele redigiu o verbete sobre o stirnerismo na *Encyclopédie anarchiste* editada por Sébastien Faure em 1934. Em 1948, ele reeditou a tradução de *Der Einzige* feita por H. Lavignes, escrevendo um prefácio para ela. Traduziu, ao longo de 1930, passagens de *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* e do comentário de Stirner sobre *Les mystères de Paris*, de Eugène Sue, editou excertos do livro de Mackay, publicou páginas escolhidas em suas revistas e, sobretudo, reuniu as energias daqueles que haviam descoberto *Der Einzige* e se entusiasmado com ele. Foi sem dúvida devido à sua ação que muitos autores escreveram sobre Stirner antes e depois da guerra, fora do contexto universitário e para militantes anarquistas. Entre essas obras publicadas por conta do autor, figuram o livro de François

¹⁰ Ela publica, em 1908 no *Mercure de France*, um artigo dedicado a Yang-tchou (ou Yang Zhu), intitulado “Un Stirner chinois”.

Lugghesi, *La philosophie de Stirner* (Lugghesi 24) e a brochura de Camille Spiess, *Max Stirner* (Spiess 32). Para esses individualistas, Stirner era não apenas um objeto de estudo, mas um farol que iluminava a rota que eles haviam escolhido e que traçavam, cotidianamente, no seio da sociedade burguesa. Gaetano Manfredonia escreve, com muita justiça, que o stirnerismo realmente se firmou na França depois de 1914:

Stirner, mais que qualquer outro, contribui para que o individualismo anarquista adquira uma fisionomia própria. Seu pensamento, livre do contexto histórico e social de sua redescoberta, permite estabelecer uma espécie de “ortodoxia” que fez do pensamento alemão a pedra de toque, a referência obrigatória de todas as suas formulações ulteriores. E isso a tal ponto que, em seguida, haverá cada vez mais a tendência a reduzir o conjunto das manifestações individualistas apenas à componente stirneriana, ou a falar em uma “veia stirneriana” do anarquismo, o que é manifestamente falso. (Manfredonia 25, p. 293)

Outros revolucionários, sejam de direita ou de esquerda, também utilizarão e comentarão Stirner na primeira metade do século XX. São, em princípio, os dadaístas e, depois, os surrealistas. Do mesmo modo que os dadaístas alemães, os franceses descobrirão *Der Einzige* e se entusiasmarão com ele. O pintor Francis Picabia notoriamente lerá – se acreditarmos em sua esposa (Buffet-Picabia 5, p. 37) – apenas dois autores em sua vida: Nietzsche e Stirner. Stirner, por insistir no Único enquanto criador de sua vida, era perfeitamente conveniente para os pintores e romancistas que buscavam destruir as barreiras entre o pensamento e a ação, a arte e a realidade cotidiana. André Breton, que foi arrebatado pelo anarquismo em sua juventude, foi seduzido pela revolta stirneriana, mas, em sua preocupação de associar o surrealismo ao materialismo dialético o levou por muito tempo a silenciar sobre a importância desse autor na gênese de seu pensamento. É apenas tardiamente, portanto, que aparecem textos sobre Stirner escritos pelos surrealistas. Vincent Bounoure o homenageará em dois números de *La*

Brèche, em 1963 e 1964 (Bounoure 4). Stirner é uma etapa rumo ao homem total e seu nome, vizinho do de Sade, do de Lautréamont ou do de Bataille no panteão do movimento. Sade, não tendo conhecido a oposição de Marx como Stirner, lhe é até mesmo preferido. Jean-Jacques Brochier publica, assim, um livro sobre *Le Marquis de Sade et la conquête de l'unique* (Paris: Losfeld, 1966), em que Stirner serve para destacar o romancista do século XVIII. Encontramos essa atitude também em uma surrealista como Annie Le Brun, que publicará vários livros sobre Sade, mas se contentará em homenagear Stirner ou em utilizá-lo quando ela atacar o “rebanho das feministas” em seu livro *Lâchez tout* em 1977. Ela retorna ao mesmo assunto em *A distance* em 1984 para lembrar que Stirner foi “o primeiro a mostrar o que o Único perde nesse jogo de um pensamento que não cessa de se abster de tratar o particular para ascender ao geral” (Le Brun 19, p. 15). Seria preciso falar aqui, também, do Stirner dos situacionistas, que está bastante próximo do dos surrealistas, ainda que os discípulos de Guy Debord tenham declarado sua hostilidade por estes últimos.¹¹ Podemos ver neles a mesma preocupação em conciliar aspirações individuais, literárias e artísticas com a ortodoxia marxista e as mesmas confusões. O sucesso atingido havia mais de vinte anos junto ao grande público pelo surrealismo e pelo situacionismo mostra bem que essas correntes não colocam fundamentalmente nada em questão, e até mesmo coexistem muito bem com a ideologia dominante. Até mesmo um livro agressivo como a *Anthologie de la subversion carabinée* de Noel Godin (Lausanne: L'Âge d'Homme, 1988 e 1996) não tem muito mais impacto que qualquer outro produto editorial e comercial. Todas essas obras, bem como os romances de Gerard Guégan (*La rage au coeur* ou *Pour toujours*, por exemplo) ou de B. Traven traduzidos para o francês, asseguram, por outro lado, a sobrevivência do pensamento stirneriano e são, para seus leitores, a ocasião de entrar em contato com *Der Einzige*.

À direita, encontramos muito poucas alusões a Stirner. Georges Valois, que fundou o Faisceau e é frequentemente considerado o fundador do fascismo na França, era anarquista antes de aderir às teses

¹¹ Ver “L'ennemi du peuple” em *Documents relatifs à la fondation de L'Internationale Situationniste* (Documents 9, p. 454-455).

nacionalistas. Em *L'homme qui vient. Philosophie de l'autorité*, que ele publica em 1904, Stirner não é nomeado, mas sua presença é inegável na passagem em que Valois opõe o anarquista ao socialista:

O anarquista é um homem forte, que recebe as qualidades aristocráticas do seio de sua mãe escrava, que nasce com a virtude do comando e que, encontrando-se colocado, por seu nascimento, entre aqueles que são dirigidos e protegidos, suporta impacientemente essa direção, que ele é chamado a encontrar em si mesmo, e essa proteção, que o humilha (...) Direito, justiça, legalidade, eis palavras que ele pronuncia raramente, mas “Eu”, “Eu quero”, “Minha vontade”, eis suas palavras que são como golpes de espada. “Precisamos de leis protetoras”, respondem-lhe os escravos revoltados que recriminam em nome da Justiça. Ele termina por reconhecer que não está com os seus, e que esses homens que inventaram o ardid da Justiça para atrair as simpatias das almas generosas não podem ser os irmãos de armas daqueles que não contam com nada além de sua própria força para se libertar. A partir desse momento, ele se torna o que é, um aristocrata. (Valois 35, p. 125-127)

Nietzsche e outros filósofos autoritários serão mais frequentemente evocados pela direita, mas faz-se ainda uma homenagem a Stirner em 1976 em um artigo da revista fascista *Défense de l'Occident* (Peltier 28) e em 2004 na revista da Nouvelle Droite dirigida por Alain de Benoist, *Éléments* (Becht 3).¹²

12 James Becht condena veementemente o pensamento de Stirner que, segundo ele, “elabora uma metafísica do Eu que faz desaparecer o ser sob um sendo que se quer supremo e acaba não sendo nada [...]. O individualismo é a ferida aberta deste mundo em que vivemos, qualquer que seja o aspecto sob o qual ele se apresente: libertário, anarquista, de esquerda ou de direita, libertariano, liberal, utilitarista, interessado, heróico ou, mais depreciativamente, aproveitador ou ainda procurando se fazer passar por militante da causa de outro. O individualista busca apenas atingir um só e único fim: a satisfação hedonista e egoísta de sua própria pessoa, daquele ou daquela que exalta sua excelência e tece louvores a ela em todos os lugares. Estão, portanto, na mesma condição os indivíduos provenientes de horizontes muito variados, desde o adolescente rebelde anarquista até a estrela da mídia, desde o *golden boy* novo-rico até o moleque da periferia”.

Passada a febre do início do século, Stirner terá um pequeno número de leitores na França. Se ele interessa aos anarquistas ou aos artistas de vanguarda, suscita, por outro lado, a reprovação, e até mesmo a hostilidade, daqueles que consideram o eu como detestável, ou que privilegiam o sacrifício a uma causa ou a um partido. Os socialistas e os marxistas retomam os argumentos dados por Marx em *Die deutsche Ideologie* para denunciar o caráter pequeno burguês de *Der Einzige*. Sua posição é resumida perfeitamente por Compère-Morel em seu *Grand dictionnaire socialiste*, em 1924:

Do ponto de vista social, o individualismo de Stirner não faz nada além de erigir em teoria o que se pratica sob nossos olhos no regime burguês. *O Único e sua propriedade* é um manual do perfeito burguês ou do perfeito arrivista, para o qual todos os meios são bons, desde que sirvam a seu interesse ou sua ambição. Max Stirner é o *enfant terrible* da burguesia: ele desvela sem reserva alguma o segredo de sua existência. (Compère-Morel 7, p. 893)

Podemos reencontrar um discurso idêntico até nossos dias.

Stirner terá menos leitores, já que seu livro não será reeditado na França antes de 1960. Alguns excertos aparecem em 1956 na *Revue d'Histoire Économique et Sociale* e Pauvert reedita, quatro anos mais tarde, a tradução de R.-L. Leclair. A causa desse novo interesse residia no fato de que Stirner ressuscitou para o público letrado aproximadamente em 1950, graças às páginas que Albert Camus consagrou a ele em *L'homme revolté* e à publicação, pelas Presses Universitaires de France, do livro de Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*. O autor de *L'étranger* criou um retrato caricatural e grotesco do Único e de seu criador, pintando-os com os traços dos tolos “que fazem nascer apocalipses em um casebre” e sonham apenas destruição e caos. A obra de Arvon, mais séria e muito mais bem documentada, fruto de uma tese universitária, colocou o filósofo alemão na linhagem do existencialismo kierkegaardiano, muito em moda na Europa no logo após a guerra. Arvon se declarava stirneriano, mas considerava que o marxismo

propunha uma filosofia superior ao indivíduo. Ele seria, entretanto, o comentador de referência até por volta de 1970, publicando, como se sabe, em 1973, um outro livro sobre Stirner: *Stirner ou l'expérience du néant*.

É a partir de 1968 que uma recuperação do interesse por Stirner se manifesta. Revistas que reclamam para si o individualismo anarquista, como a *Ego*, editada em Marselha por Pierre Jouventin, (números 1 a 12 de 1968 a 1971), *Pausole*, editada em Metz por T. L'Aminot e Pierre Harig (números 366 a 363 de 1975 a 1978) ou *L'Homme Libre*, editada por Marcel Renoulet em Saint-Etienne ainda hoje, revelam esse interesse. Stirner se beneficia, com efeito, da moda contestadora que leva os editores a reeditar os teóricos revolucionários e a publicar textos sobre o assunto. Em 1972, a editora L'Âge d'Homme, de Lausanne, publica uma nova tradução de *Der Einzige* (a de P. Galissaire e A. Sauge) e a completa com as traduções de vários escritos do filósofo até então desconhecidas dos leitores francófonos. A editora até mesmo dá, em um primeiro momento, o título incorreto de *Oeuvres complètes* à obra, mas ainda hoje estamos longe de dispor do *corpus* de que dispõe o leitor alemão.¹³ Ainda que tenha havido progressos em relação ao período anterior à guerra, o conhecimento de Stirner na França continua fraco, tocando um público restrito e traduzindo, por fim, a falta de interesse e a preguiça dos intelectuais no que diz respeito a ele. O trabalho de J. H. Mackay não é sempre traduzido e os autores das biografias de Stirner contentam-se em copiar informações divulgadas na biografia anterior, acumulam os erros e se negam a aprofundar a pesquisa. Lemos ainda por toda parte (mesmo em H. Arvon) que Stirner morreu devido a uma picada de mosca, enquanto Mackay havia oferecido uma exposição detalhada de sua doença e sublinhado que nada indicava que ela pudesse ter tido tal causa. O mesmo vale no que diz respeito aos comentários. Os autores

13 Os cadernos mensais Spartacus publicaram, em fevereiro de 1974, um volume intitulado *Stirner: da educação*, que propunha uma outra tradução de *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* e uma tradução de *Über Schulgesetze* que não figurava nas *Oeuvres complètes* da L'Âge d'Homme, bem como diversos estudos de Gunther Freitag e Jean Barrué. Este último publicou, pouco depois de uma coletânea molitante fotocopiada, editada e distribuída pela Fédération Anarchiste: *Max Stirner et l'éducation*. H. Arvon produziu também, com o editor universitário Aubier Montaigne, uma edição bilingüede *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* e dos *Rezensenten Stirners*, publicadas em 1974.

não se esforçam nem mesmo para conhecer o que se escreve na Alemanha, na Inglaterra ou nos Estados Unidos e, há muito tempo, contentam-se com uma abordagem impressionista e superficial do pensamento stirneriano. O livro de Pierre Vandrepote, *Max Stirner chez les indiens* (Editions du Rocher, 1994) é revelador nesse sentido: sob o pretexto de ser uma abordagem pessoal de Stirner, ele propõe uma gentil mistura que não faz progredir o conhecimento nem a compreensão acerca do filósofo. A coletânea de estudos e documentos reunidos e apresentados por Diederick Dettmeijer sob o título *Max Stirner* (Lausanne: L'Âge d'Homme, 1979), por outro lado, aparece como uma exceção e o anúncio do que poderia ser um verdadeiro estudo de Stirner na França. Os artigos que compõe esse volume dão ao pensamento stirneriano sua verdadeira dimensão. Alguns livros publicados recentemente, como o de Annabel Herzog: *Penser autrement la politique. Eléments pour une critique de la philosophie politique* (Paris: Kimé, 1997), que consagra vários capítulos a Stirner, e o de Arno Münster sobre *Nietzsche et Stirner* (Paris: Kimé, 1999) dão esperanças nesse sentido.¹⁴ O acesso aos milhares de páginas que encontramos sobre Stirner na web é, também, uma possibilidade oferecida ao leitor francês que deseja conhecer o filósofo e escapar da indigência e da mediocridade cultural francesas nesse domínio.

Stirner teria sido evocado, entretanto, por filósofos franceses de renome, mas de maneira oblíqua. Gilles Deleuze consagrou a ele algumas páginas em seu *Nietzsche e a filosofia* em 1962, e Jacques Derrida também o fez em *Spectres de Marx* em 1993, mas fizeram isso sobretudo para confrontá-los com seus respectivos filósofos. O comentário de Marx em *Die deutsche Ideologie* se interpõe entre Stirner e seu leitor na maior parte dos casos e evita uma referência direta a ele. Se por um lado Stirner teve um lugar na *Histoire de la philosophie* editada por François

14 Podemos acrescentar a esses livros dois estudos sobre Stirner, o de Gerard Raulet, "L'énergumène ete son héritage. A propos d'un Jeune Hégélien singulier: Max Stirner" (Raulei 29) e o de Alain Gigander, "Max Stirner. A idéia do povo, o povo como idéia" (Gigander 15), bem como a tese de mestrado em Filosofia de Rudy Rocher, *Max Stirner ou la quête du moi authentique* (Rocher 30). O *Marx versus Stirner* de Daniel Joubert que foi publicado em 1997 na editora L'Insomniaque é uma reedição do texto publicado anteriormente no *Max Stirner* editado por D. Dettmeijer em 1979. Stirner é examinado em sua relação com Marx, por fim, em muitos capítulos do livro de Jad Hatem, *Marx, philosophe de l'intersubjectivité* (Hatem 16).

Chatelet (Bannour 1) ou na antologia de Alain Laurent, intitulada *L'individu et ses ennemis* (Laurent 17, p. 102-119), por outro, o leitor francês que se interessa por ele por sua recepção geralmente ignora toda a *Freiwirtschaft*. O livro de Silvio Gesell, entretanto, foi traduzido para o francês após a guerra (Gesell 12), mas nem os anarquistas que se referem a Stirner nem os universitários o conhecem, ou o relacionam ao autor de *Der Einzige*. Do mesmo modo, eles ignoram a tentativa de realização dessa corrente econômica stirneriana que existiu em Lignièrès (Cher) e em Marans (Charente-Maritime) por volta de 1960.¹⁵ Ainda assim, a referência a Gesell aparece no registro das redes econômicas alternativas, mais especificamente nas publicações e nos sites de internet do Système D'Échange Local (o SEL).¹⁶ A ligação com Stirner parece, entretanto, ter-se perdido no caminho.

Atualmente, ninguém se interessa por Stirner na França, a não ser os anarquistas, por quem ele é apresentado como um pensador de seu movimento, com frequência de maneira reticente. A Fédération Anarchiste Française, principalmente, nunca escondeu seu desdém e suas reservas para com esse autor e, sem dúvida, prefere Bakunin, Kropotkin e os teóricos do socialismo libertário.¹⁷ Ainda assim, atualmente essa organização constitui o principal acesso a Stirner na França, mas é de se desejar que o leque se abra e Stirner possa aparecer verdadeiramente como um filósofo digno de nota, já que seu discurso sobre os

15 Ver Rudolf Spier, *Une Solution/Ein Ausweg* (Spier 31), que descreve a experiência e insiste na abertura econômica que ela representa. A repressão do Estado gaullista pôs fim a essa tentativa.

16 Ver por exemplo Alain Lemaître, "Silvio Gesell: une monnaie pleine d'intérêt" (Lemaître 21, p. 7) e os sites de Trock em Stock (www.trockenstock.com/argent/frame_main.html).

17 Um dos principais grupos da F.A.F., o Groupe Louise Michel, dava cursos de formação libertária e editou o seguinte sobre Stirner: Paul Chauvet, *Stirner ou l'extrême liberté* (Chauvet 6). *Le Libertaire*, editado em Havre pelo Grupo Jules Durand, edita e distribui atualmente a brochura de René Saulière, dito André Arru, *L'Unique et sa propriété de Max Stirner*. Por fim, as Editions Libertaires publicaram em 2004, na coleção "Graine Ananar", um volume sobre *Max Stirner* composto de um excerto da [mémoire de maîtrise] de Rudy Rocher mencionada acima, da reedição de um texto de Victor Roudine publicado em 1910 em seu livro *Portraits d'hier* e de um artigo de Daniel Guérin. O objetivo dessa publicação era romper com interpretações que fazem de Stirner um "precursor do liberalismo à moda capitalista", insistindo principalmente no fato de que ele é um "precursor da luta de classes e da greve geral como meios para engendrar um processo de revolução social".

poderes e os ideais que privam o indivíduo de si mesmo nunca foram tão atuais.

Bibliografia

1. BANNOUR, Wanda. Max Stirner. In: *Histoire de la philosophie*, 5. Paris: Hachette, 1973. p. 269-279.
2. BASCH, Victor. *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*. Paris: Félix Alcan, 1904.
3. BECHT, James. Max Stirner ou le vertige de la liberté absolue. *Éléments*, p. 55-58, été 2004.
4. BOUNOURE, Vincent. Le paradoxe de la communication. *La Brèche*, n. 4, p. 12-14, février 1963; n. 6, p. 50-56, juin 1964.
5. BUFFET-PICABIA, Gabrielle. *Rencontres*. Paris: Belfond, 1977.
6. CHAUVET, Paul. *Stirner ou l'extrême liberté*. Paris: La Rue, ca. 1970. 15 p.
7. COMPÈRE-MOREL. *Grand dictionnaire socialiste*. Paris: Publications Sociales, 1924.
8. DAVID-NEEL, Alexandra. *Journal de voyage*. Lettres à son mari. Paris: Plon, 1975.
9. DOCUMENTS relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste (1948-1957). "L'ennemi du peuple". Paris: Allia, 1985.
10. FOUILLÉE, Alfred. *Histoire de la philosophie*. Paris: Delagrave, 1882.
11. FRAISSE, Luc. *Les Fondements de l'histoire littéraire: de Saint-René Tallandier à Lanson*. Paris: Champion, 2002.
12. GESELL, Silvio. *L'ordre économique naturel*. Paris: Isautier, 1948.
13. GHÉRÉA, Constantin. Max Stirner ou l'anarchie de la pensée. *L'Ere Nouvelle*, août 1893.
14. GIDE, André. Lettre à Angèle, XI. *Mercur de France*. Prétexes. Paris, 1963.
15. GIGANDER, Alain. Max Stirner: l'idée du peuple, le peuple comme idée. In: VARGAS, Yves (Dir.). *De la puissance du peuple, 2: La démocratie chez les penseurs révolutionnaires*. Pantin: Le Temps des Cerises, 2003. p. 63-69.
16. HATEM, Jad. *Marx, philosophe de l'intersubjectivité*. Paris: L'Harmattan, 2002.

17. LAURENT, Alain. *L'individu et ses ennemis*. Paris: Hachette; Pluriel, 1987.
18. LAVIGNES, Henri. Lettre ouverte à M. André Gide. *La Revue Blanche*, XXI, p. 398-400, 1900.
19. LE BRUN, Annie. *A distance*. Paris: J.-J. Pauvert aux Editions Carrère, 1984.
20. LE DANTEC, Félix. *L'égoïsme, base de toute société*. Etude des déformations résultant de la vie en commun. Paris: Flammarion, 1912 (Bibliothèque de Philosophie Scientifique).
21. LEMAITRE, Alain. Silvio Gesell: une monnaie pleine d'intérêt. *Silence, Hors-Série-SEL*: pour changer, échangeons, 1998.
22. LÉVY, Albert. *Stirner et Nietzsche*. Paris: Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904.
23. LICHTENBERGER, Henri. L'anarchisme en Allemagne: Max Stirner. *La Nouvelle Revue*, juillet 1894.
24. LUGGHESI, François. La philosophie de Stirner. Bastia: Edition Princes de Tuteur, 1932, 137 p.
25. MANFREDONIA, Gaetano. *L'individualisme anarchiste en France (1880-1914)*. Thèse de Doctorat. Institut d'Etudes Politiques de Paris, 1984.
26. PALANTE, Georges. *Les antinomies entre l'individu et la société*. Paris: Félix Alcan, 1913.
27. PÉIADAN, Joséphin. *Amphithéâtre des sciences mortes*. Le livre du sceptre. Politique. Paris: Chamuel, 1895.
28. PELTIER, Michel. Stirner, l'anarchiste solitaire. *Défense de l'Occident*, n. 136, p. 46-51, mars 1976.
29. RAULEÍ, Gérard. L'énergumène et son héritage. A propos d'un Jeune Hégélien singulier: Max Stirner. In: DAVIET-TAYLOR, Françoise; GANGL, Manfred; PETIT-EMPTAZ, Anne-Sophie (Org.). *Entre la quête de l'absolu et le principe de réalité*. Mélanges en l'honneur de Jean-Marie Paul. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 405-421.
30. ROCHER, Rudy. *Max Stirner ou la quête du moi authentique*. Mémoire de Maîtrise de Philosophie. Université de Reims, 2004.
31. SPIER, Rudolf. *Une Solution/Ein Ausweg*. Dusseldorf: L. Schwann, 1961, 43 p.
32. SPIESS, Camille. *Max Stirner*. Nice: Editions Athanor, 1949, 8 p.

33. TAILLANDIER, Saint-René. Max Stirner. Die gegenwärtige Krisis der Hegel'schen Philosophie. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Hermann Jellinek (1847). *Stirneriana*, n. 12, februar 1999.
34. THOREL, Jean. Les pères de l'anarchisme: Bakounine, Stirner, Nietzsche. *Revue Bleue*, n. 51, 1893.
35. VALOIS, Georges. *L'homme qui vient: philosophie de l'autorité*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1923.

Direitos Humanos e soberania popular

Clélia Aparecida Martins¹

Resumo: O texto é uma análise sobre a corrente crítica à relação entre direitos humanos e soberania popular no século XX, uma interpretação segundo a qual direitos humanos significam cada vez mais intervenção estatal e, em concomitância, seguem uma proceduralização da democracia. Ao contrário dessa posição, constatamos que direitos humanos, no momento atual, são impensáveis sem planejamento estatal, sem experts e funcionários estatais para efeito de sua implementação. Isso, se compromete a idéia clássica de soberania popular que supõe legislação política por parte do povo, não a anula de fato: desde que não se pretenda manter a pureza clássica desse conceito, não parece ser incoerente pensar os direitos humanos, quando garantidos pelo Estado, como um meio, provavelmente o mais importante, de consolidação da vida democrática de um povo. Logo, se a concretização dos direitos humanos não admite ou não é acompanhada pela legislação do povo, é inegável, contudo, que é uma potencializadora de sua expressão, com o que, em decorrência, a relação entre Estado e sociedade civil não se manterá estática, podendo sofrer influências dos portadores de direitos.

Palavras-chave: direitos humanos – soberania popular – Estado – sociedade civil – democracia.

O objeto de análise deste texto é a relação entre direitos humanos e soberania popular. O pressuposto básico que o norteia é que há uma interdependência entre ambos, a qual sobrevive mesmo com a mundialização das economias (globalização) e com a burocratização dos Estados e do próprio direito. Na primeira parte exporemos uma crítica que

¹ Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP-Marília. E-mail: cleliamartins@bol.com.br

essa relação sofre no período atual. Numa etapa subsequente, delimitaremos conceitualmente a relação aqui focada e a abordaremos a partir da teoria do discurso, cuidando para que os direitos humanos não reivindicuem “um primado sobre a soberania popular”, nem esta sobre eles (Habermas 2, p. 301; trad. p. 293). Por fim, com base no já referido pressuposto, trataremos de demonstrar como aquela interdependência é sustentada nos tempos atuais, e de apontar uma implicação disso, a saber, a impossibilidade de endossar posições saudosistas ou reivindicadoras de um retorno ao século XVIII.

I

Uma das mais contundentes críticas à relação entre soberania popular e direitos humanos é tecida por Igenborg Maus. Sua crítica a esta relação foca, principalmente, o conceito de soberania popular, o qual, segundo ela, “não é algo idêntico a monopólio estatal do poder, e sim o contrário disso”, ou seja, soberania é soberania “na mão do povo”, cabendo-lhe “função idêntica à da legislação”, a qual “compete exclusivamente ao povo, isto é, aos não funcionários do monopólio do poder, tanto que todo emprego do poder estatal deve ser controlado por meio do vínculo da lei com o aparato de Estado e dirigido simplesmente pela base social” (Maus 6, p. 285).²

Entrementes, Maus entende que, na realidade atual, prevalece um contexto bastante diferente desse, mantendo-se o princípio de soberania referido não ao povo mas sim “à dicotomia entre funcionários políticos e não funcionários”, embora tal princípio ainda esteja vinculado a “duas correntes assimétricas contrárias”, sobre as quais deve-se “fundamentar o *continuum* entre os direitos humanos e a soberania popular em geral”: uma relativa à “subordinação de todos ao monopólio do poder estatal (desarmamento da sociedade)”, e outra corrente referida à

² Faremos uso aqui do texto de Maus de 1999, porém, cabe observar que a interpretação constante nele não destoa da presente em outros de sua autoria, tais como: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994); *Freiheitsrechte und Volkssouveränität – Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte (Rechtstheorie, 26, p. 507-562, 1995); Verrechtlichung, Entrechtlichung und der Funktionswandel der Institutionen (in Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus. München: Wilhelm Fink, 1986, p. 322-323).*

“subordinação do aparato de Estado à soberania legisladora do povo”, daí por que a “assim denominada democratização do direito de escolha, no momento que se impõe com direito à voz universal e igual, ocorre prontamente a favor do princípio de soberania popular” (Maus 6, p. 290). No entanto, enquanto “fator de estrutura formativa das constituições modernas”, a soberania popular é “limitada” de tal modo “que desaparecem seus elementos oriundos da consciência coletiva”, e com isso “como princípio da alocação do poder político” ela acaba por não ter

força, tanto que não é mais restaurada por meio de permanentes e grandes inclusões da população e nem mesmo por meio da introdução de procedimentos diretos democráticos (cujas produções legais tampouco podem se vincular ao aparato de Estado) (Maus 6, p. 290).

Como “não existe uma base social ampla” que possa “controlar democraticamente um monopólio do poder instituído para a efetivação dos direitos humanos,” então o “*continuum* entre direitos humanos e soberania popular é elevado por meio de uma globalização da política” e “são usurpados em igual medida, pela centralização global, a concretização social específica dos princípios universalistas dos direitos humanos e a faculdade de auto-organização democrática” – fenômeno sobre o qual a Declaração dos Direitos Humanos da ONU exerceu certo papel – tanto que “o processo de autonomia de aprendizado das populações no sentido de um direito de autodeterminação do (Estado)-Povos é percebido hoje... como um fato de estorvo para a imposição sem atrito dos direitos humanos”, e, no lugar desse processo de aprendizagem, o que se tem é a “institucionalização de uma política mundial” de direitos humanos, cujo significado é o isolamento e a destruição da relação entre eles e a soberania popular (Maus 6, p. 292).

Para Maus também as leis básicas constitucionais inserem “os direitos fundamentais como armas contra o princípio da soberania popular”; no caso alemão, a “resolução das leis fundamentais diz: proteja os direitos básicos do povo contra o povo por meio do Tribunal Constitucional

da República”, ou seja, há um fenômeno em que aquela clássica concepção de soberania, vinculada ao povo, perdeu seu sentido de ser, posto estar agora nas mãos do poder judiciário, e a esse processo de “transição de um elemento central da soberania popular para a justiça, como prova a quase religiosa veneração ao Tribunal Constitucional da República” nada há que bloqueie ou resista: o consentimento da população é total, tanto que “a ‘independência’ da justiça – como também a liberdade de resistência no tratamento com os textos da lei e da constituição – e em geral o domínio do sistema político pela justiça constitucional da república” são aceitos pela população “como substitutos da democracia” (Maus 6, p. 280). Desse modo, temos que o “predomínio dos direitos fundamentais em todos os discursos presentes do direito, está diretamente ligado à decadência de sua perspectiva de liberdade”, já que tanto “na prática atual das constituições, como na política internacional dos direitos humanos” eles são efetivados “de modo contrário a todos os princípios clássicos do direito” (Maus 6, p. 289).

Maus partilha certa posição corrente (na qual também podem ser incluídos Hubber, Böckenförde, Ridder, Preuss) segundo a qual, no século XVIII, não havia tensão entre soberania popular e direitos humanos, pois aquela era entendida como *conditio sine qua non* da garantia desses. Já no século XX, o desenvolvimento das constituições se consumou no nível internacional, simultaneamente com a destruição dos princípios clássicos do direito, retratada principalmente com a decadência das perspectivas do direito à liberdade, fenômeno que tem relação com a maior presença e domínio dos direitos básicos em todos os discursos contemporâneos do direito. Com isso teve-se a dissolução da relação entre direitos humanos e soberania popular, o que significou, em relação à percepção de direitos à liberdade, o controle das bases sociais pelo aparato de Estado e a imposição de sua perspectiva a esse respeito. Como os direitos fundamentais já não são mais defendidos “pela soberania democrática, mas garantidos pela expertocracia da justiça de um tribunal superior”, acaba por se perder, de fato, a “dimensão da liberdade, que devia ser protegida pelo conceito clássico de democracia oriundo da *Aufklärung*”, sendo os indivíduos tão-somente o “material da efetivação dos direitos fundamentais praticada pelo Supremo Tribunal” (Maus

6, 282, 292). Daí, conforme Maus, o século passado ter sido caracterizado pela destruição da relação entre direitos humanos e soberania popular, pelo que se torna compreensível o fato de agora a garantia de liberdade não estar “ligada, segundo a teoria da soberania popular... ao antagonismo entre poderes parcialmente soberanos, mas ao antagonismo entre soberania legislativa do povo e soberania legal,” entendida esta como “a concentração estatal do poder pelo aparato manipulador do Estado em geral...” (Maus 6, p. 286).

Devido aos direitos humanos fundamentais terem perdido seu fim de defesa, a “partir de seu vínculo com a realização, como sempre ensaiada, do princípio de soberania popular”, eles existem “como normas de consentimento” para o exercício da política, e nisso também está resumida a atual problemática das constituições, visto que “o judiciário e o executivo usurpam a base da argumentação supra-positiva legal, ou, em geral, perseguem as estratégias de resolução legal”. Sendo assim, em vez da base social controlar o aparato de Estado, ocorre justamente o contrário, “ela é controlada a partir da perspectiva do aparato estatal...” (Maus 6, 289, 282-283). Somado a isso, dado que a “política do Estado-social paternalista” (tal como ele ainda existe como Estado social), de Estado de segurança e de prevenção “pode apenas levemente prescindir da mediação do consenso,” então o “executivo exerce sua auto-procuração por meio da ‘política de direitos fundamentais’” (Maus 6, p. 282).

Num movimento circular, o que ocorreu no interior do Estado potencializa-se no nível internacional: tem-se a promoção dos direitos humanos por um executivo mundial, voltado à imposição deles por meio de um controle democrático. Esse fenômeno, estendido para além dos âmbitos de cada país, na dimensão internacional, representa uma política global de direitos humanos, pela qual tem-se a definição de direitos à liberdade como meras normas de permissão, e que os isola do monopólio estatal do poder (Maus 6, p. 279). Tal linha de interpretação conclui que direitos humanos significam cada vez mais intervenção e, em concomitância, seguem uma proceduralização da democracia (Maus 6, p. 292).

Essa concepção crítica da soberania popular, subordinada ao aparato administrativo estatal no âmbito nacional e a um poder executivo mundial, não está presente apenas na visão de Maus. Também no pensamento de Habermas ela existe:

direitos de liberdade e participação podem significar igualmente a renúncia privatista de um papel de cidadão, reduzindo-se então às relações que um cliente mantém com administrações que tomam providências. A síndrome do privatismo da cidadania e o exercício do papel de cidadão na linha dos interesses de clientes tornam-se tanto mais plausíveis, quanto mais a economia e o Estado, que são institucionalizados através dos mesmos direitos, desenvolvem um sentido sistemático próprio, empurrando os cidadãos para o papel periférico de meros membros da organização (Habermas 3, p. 105, trad. p. 109, v. I).

Tem-se, desse modo, a “tensão entre um alargamento da autonomia privada e cidadã, de um lado, e a normalização... do gozo passivo de direitos concebidos paternalisticamente, de outro”, tensão esta que “está introduzida no próprio status de cidadãos das democracias de massa do Estado social” (Habermas 3, p. 105, trad. p. 109, v. I).

No entanto, como veremos mais detalhadamente no tópico seguinte, para Habermas essa problemática não impede a existência da relação entre soberania popular e direitos humanos. Já Maus, ao contrário, parte precisamente de tal problemática para concluir a inexistência de tal relação.

II

A teoria habermasiana do discurso pretende explicar como os direitos humanos surgem da vontade do legislador soberano democrático. O princípio da soberania popular expressa-se nos direitos à comunicação e à participação que garantem a autonomia pública dos cidadãos, com o que é estabelecido um procedimento que, a partir de suas

características democráticas, fundamenta a suposição de resultados legítimos. Esse nexos interno existente entre os direitos humanos e a soberania popular consiste em que aqueles institucionalizam as condições de comunicação para formar a vontade pública de maneira política e racional, porquanto por serem “direitos humanos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição” (Habermas 2, p. 300, trad. p. 292). Ademais, a validação da soberania popular “provém das interações entre a formação da vontade institucionalizada de maneira jurídico-estatal e as opiniões públicas culturalmente mobilizadas”, sendo a base dessas interações localizada nas associações “de uma sociedade civil igualmente distante do Estado e da economia” (Habermas 2, p. 291, trad. 283).

Para “fazer jus à intuição de *equi primordialidade* entre os direitos clássicos de liberdade”, que garantem a autonomia privada dos cidadãos, e “os direitos políticos do cidadão”, isto é, os direitos de comunicação e participação que asseguram o exercício da autonomia política, foi necessário a Habermas tornar mais precisa a “tese de que os direitos humanos possibilitam a práxis de autodeterminação” dos cidadãos (Habermas 2, p. 298-300, trad. p. 290-292). Ora, a possibilidade de precisão dessa tese inviabiliza a interpretação sobre a quebra da relação entre soberania popular e direitos humanos na contemporaneidade:

Nas sociedades complexas, com sistemas parciais diferenciados horizontalmente e interligados, o efeito protetor dos direitos fundamentais não atinge apenas o poder administrativo, mas também o poder social de organizações superiores. Além do mais, o efeito protetor não pode mais ser entendido como algo meramente negativo, como defesa contra ataques, uma vez que fundamenta também pretensões a garantias positivas (Habermas 3, p. 301-304, trad. p. 305-308, v. I).

Uma vez que os direitos humanos não se impõem à vontade soberana do povo, já que são deduzidos dos procedimentos do discurso e não estão à disposição do legislador ou dependem de seu arbítrio, eles

surtem como condições de possibilidade do sistema jurídico a partir das quais é possível o próprio sistema de direitos (Habermas 2, p. 301, trad. 293). Com isso, a vontade institucionalizada de maneira jurídico-estatal exige necessariamente que o “sistema de direitos” deva ser concretizado por meio das “realizações de um Estado que dirige reflexivamente, que prepara infra-estruturas e afasta perigos, que regula, possibilita e compensa” (Habermas 3, p. 304, trad. 306-307, v. I), haja vista o processo democrático ter como base “a suposição de racionalidade” que se apóia necessariamente “em um arranjo comunicativo muito engenhoso: tudo depende das condições sob as quais se podem institucionalizar juridicamente as formas de comunicação necessárias para a criação legítima do direito” (Habermas 2, p. 300, trad. p. 291).

Mediante os discursos racionais, os próprios cidadãos podem participar no processo de elaboração das normas como autores do direito ao qual se submetem, posteriormente, como destinatários. Com isso, a idéia de soberania popular existe atrelada a de intersubjetividade: “as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica” (Habermas 3, p. 670, trad. p. 315, v. II), e isso tanto indica a complexidade que envolve a relação entre soberania popular e direitos humanos, como também aponta para o fato de estarmos em um círculo: aquele mesmo processo democrático referido é que confere força legitimadora ao processo de criação do direito e decorrente legitimação dos seus princípios.

Daqui pode-se depreender que se a idéia de uma autolegislação, segundo a qual os destinatários das leis devem se entender ao mesmo tempo como seus autores, for posta em relação ao texto de uma Constituição, que podemos compreender no sentido da realização de uma sociedade justa, então ela ganha a *dimensão política* de uma sociedade que atua sobre si mesma (Habermas 2, p. 86, trad. 102).

Por conseguinte, nesse tipo de interpretação, tal como no de Maus, a idoneidade dos direitos básicos forma um *continuum* (Blanke 1, p. 516) com o princípio de soberania popular; *continuum* este baseado numa harmonia entre liberdade de ação e direitos democráticos de existência política, com a qual fica garantida tanto a soberania popular como

também a possibilidade de constituição de um gradual processo político de exercício democrático: de um lado, “tem que haver uma coletividade de cidadãos, que possa ser mobilizada em favor da participação em processo de formação política da opinião e da vontade visando ao bem-estar comum” (Habermas 2, p. 88, trad. p. 105), de outro, a exigência da identidade do sujeito coletivo da possível autodeterminação e auto-influênciação é preenchida pelo Estado territorial soberano do clássico direito dos povos, que fixa a nação e a ordem do poder; donde: “Observando-se normativamente, calcar o processo democrático em uma cultura política comum não possui o sentido excludente de efetivação de um modo de ser próprio nacional, mas antes o sentido *inclusivo* de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos” (Habermas 4, p. 112-113, trad. p. 93-94).

Eis a sociedade que atua sobre si mesma: “o caráter auto-referencial da autodeterminação e da auto-influênciação política do sujeito coletivo tem que ser claramente definido, a fim de ser possível atribuir-lhe decisões coletivas com teor obrigatório” (Habermas 5, p. 88, trad. p. 105). E se para tanto não se pode ignorar o aparato administrativo-estatal, visto nessa perspectiva outro pré-requisito para o processo de regulação democrática ser a existência de “um contexto econômico e social no qual uma administração democraticamente programada possa produzir serviços de organização e de direcionamento legítimos”, igualmente não se trata de uma negação da política, afinal, para que haja o convívio em sociedade e o exercício da influência política nas condições de vida dessa sociedade por parte dos cidadãos não se prescinde de um “aparelho político competente que auxilie na implementação de decisões obrigatórias que atingem a coletividade” (Habermas 5, p. 88, trad. p. 105). Trata-se, pois, de ir constituindo um Estado sem soberano e de colocar a política nos seus devidos termos, isto é, não esquecer sua dependência do direito, visto que, pelo *medium* do direito ela deve comunicar-se com todos os campos de ação legitimamente ordenados, na diversidade estrutural e diretiva deles, não obstante ela mesma, política, nada mais ser que um “lastro reserva” na solução de problemas que possam vir a ameaçar a interação social (Habermas 3, p. 292, trad. p. 284). Somado a isso, em sociedades complexas não se deve esperar muito de virtudes

cidadãs já que, ao fim e ao cabo, o sistema jurídico tem como finalidade justamente desobrigar os cidadãos de tais exigências excessivas. Então, a carga de legitimação das normas jurídicas depende de um modelo de sistema político que deve institucionalizar-se de tal modo que libere os cidadãos do “civismo exagerado”, como diz Habermas, na medida em que confia a fundamentação do direito às condições do próprio procedimento legislativo, sem que isso dispense o recurso às expressões, quer sejam oriundas de esferas públicas formais, quer sejam oriundas de informais, de uma população acostumada à liberdade e à participação social, pelo menos em questões pontuais.

Logo, a partir desse prisma, o óbice que surge não se deve, como pensa Maus, ao papel do Estado, muito pelo contrário, posto aqui se tratar da interpretação de uma sociedade legal e da institucionalização da economia como separada do Estado, entendido este como “esfera do desenvolvimento do bem-comum” que deve permanentemente deixar os “efeitos espontâneos dos mecanismos de mercado” (Habermas 3, p. 484, trad. p. 138-139, v. II). O problemático é que a ação da cidadania, devido a qual se domestica constitucionalmente o poder, esbarra no *deficit* de legitimidade democrática oriundo de tratados intergovernamentais acompanhados de crescente necessidade de coordenação e que simultaneamente pretendem dissimulá-la, e apesar de ser verdade que a inserção institucional do Estado nacional “numa rede de acordos e regimes transnacionais pode criar, em alguns anos de política, equivalentes para competências perdidas em nível nacional”, temos que “quanto mais freqüente e importantes as matérias reguladas por meio de negociação interestatal, tanto mais decisões serão subtraídas de uma formação democrática da opinião e da vontade, as quais normalmente dependem de arenas nacionais” (Habermas 5, p. 90-91, trad. p. 107-108). Não se trata então de um Estado mínimo ou de um Estado maximamente potencializado, onipresente, mas de um Estado eficiente socialmente, capaz de se livrar da atual situação que o torna cada vez mais emaranhado nas interdependências da economia e da sociedade mundial, impondo-lhe a perda, não somente em termos de autonomia e de competência para a ação, mas também de substância democrática, já que a pressão nas

arenas nacionais não tem ressonância nos acordos internacionais (Habermas 5, p. 90-91, trad. 107-108).

Mas se é assim, se o problema não é mais a onipresença do Estado e sim sua fragilização, a ameaça ao próprio papel que ele deve desempenhar, então ele, construído sobre a administração, pode ainda que minimamente conseguir satisfazer a exigência pragmática da eficácia política e manter a relação entre soberania popular e direitos humanos? Como vimos, para Maus não. Mas de Habermas podemos inferir dois tipos de resposta a tal questão.

A resposta é positiva porque, pela ótica habermasiana, a crítica ao monopólio estatal não procede: graças a uma grande realização civilizadora, o Estado constitucional democrático consegue agir como um domesticador jurídico do poder político, com base na soberania de sujeitos reconhecidos por um direito internacional. A resposta, porém, é negativa se for levado em consideração o diagnóstico habermasiano dos fatos presentes, pois aí ele admite que a globalização em muito delinea o perfil das políticas públicas garantidoras de direitos humanos, sendo que ora esse perfil assume feições paternalistas, ora formais, abstratas, como se fosse possível sustentar a aplicação deles de modo distante das suas (da globalização) determinações “do trânsito e da comunicação, da população econômica e de seu financiamento, da transferência de tecnologia e poderio bélico, em especial dos riscos militares e ecológicos”, fenômeno que “nos coloca em face de problemas que não se pode mais resolver no âmbito dos Estados nacionais, nem pela via habitual do acordo entre Estados soberanos” (Habermas 2, p. 129-130, trad. p. 123).

Desse prisma, a crítica de Maus ao direito, como um elemento senão demolidor, porém bloqueador da relação entre soberania popular e direitos humanos, não procede. Muito mais que a relação entre funcionários e não-funcionários, como ela quer, o que parece necessário focar é a falta de uma administração competente (e a relação entre tal administração e a sociedade civil é que garante mecanismos viabilizadores da autolegislação, leia-se, da soberania popular) para assegurar permanentemente e sem desvios a implantação dos direitos humanos, uma vez que a questão é precisamente *a deriva em que se encontra o Estado perante o capital*.

Um capital que está atrás de novas possibilidades de investimento e de lucros especulativos não se submete à obrigação de se fixar numa nação, transitando livremente para cá e para lá. Por isso, sempre que um governo, tendo em vista o jogo da demanda, os padrões sociais ou a garantia de emprego, sobrecarregar demais a praça ou sede nacional, o capital pode ameaçá-lo, utilizando-se de suas opções de saída (Habermas 5, p. 91-92, trad. 109).

O capital, contudo, tem seus limites, não é absoluto. Apesar de ninguém questionar “o fato de que os mercados exercem uma função de descoberta e de orientação”, não se deve ignorar que “eles só reagem a mensagens codificadas na linguagem dos preços. Isso significa que são surdos em relação aos efeitos externos que eles mesmos geram em outras esferas” (Habermas 5, p. 85, trad. p. 101). Ora, pode-se então depreender que se a surdez dos mercados é o limite deles, para a cultura política de qualquer povo tal limite pode ser a oportunidade de superação do *deficit* democrático de legitimação, haja vista a lacuna, em termos sociais, que pode surgir de tal ensurdecimento. Em sendo assim, esse limite dos mercados só tende a beneficiar a relação entre soberania popular e direitos humanos.

Essa observação pode parecer ingênua, contudo, não há razão para o derrotismo se contarmos como exemplo um conhecido dado histórico, a saber, que a consciência nacional e a solidariedade civil dos Estados europeus do século XIX – as primeiras formas modernas de uma identidade coletiva – foram geridas lentamente, com o auxílio de uma historiografia nacional, da comunicação de massa e do serviço militar obrigatório (Habermas 5, p. 102, trad. p. 121). E, se essa forma artificial de uma solidariedade entre estranhos se deve a um impulso abstrativo, histórico, o qual leva uma consciência local e dinástica a transformar-se numa consciência nacional democrática, por que não admitir que, de modo semelhante, um processo de aprendizagem simultâneo à “surdez” dos mercados pode ser perseguido dentro e para além de fronteiras nacionais?

Esse processo de aprendizagem deve preencher o vácuo deixado pela dita surdez. Pensar em como isso possa ocorrer implica em considerar que a sobrevivência da relação entre soberania popular e direitos humanos exige ir além de si mesma, exige uma solução à questão da aparição de legitimidade por meio da legalidade, a qual requer explicar como na esfera pública pode-se exercer o poder comunicativo e influenciar na formação do poder administrativo gerado pelas instâncias do Estado democrático de direito, ou seja, como é possível a política deliberativa. Aqui, percebe-se um ponto de concordância entre Habermas e Maus, a qual, apesar de seu diagnóstico negativista, entende que “não se deve trilhar o terreno da soberania popular somente a partir dos direitos fundamentais”, pois, continua ela, dois “elementos, esfera pública e soberania popular, são integrantes constitutivos do conceito de democracia da *Aufklärung*” (Maus 6, p. 283).

O foco então se desloca da participação quantitativa? Não necessariamente, mas em relação ao princípio de soberania popular, como também diz Maus, “não se trata – para desmentir um corrente mal-entendido – de um princípio de extensão quantitativa da participação democrática, que se manifesta de modo habitual na igualização do direito de escolha...” (Maus 6, p. 285). Precisamente devido ao fato de a soberania popular não ser uma instância formal, senão conectada em profundidade com valores básicos, invioláveis, como, por exemplo, é o valor da liberdade, ou seja, porque a liberdade se situa acima da legalidade e pode e deve incidir nela, é possível hoje falar de uma crítica da legalidade, de democratização da mesma, e em definitivo, de uma ampla deslegitimação dela quando não sintonizada com a liberdade democrática, o que justamente ocorre no interior da esfera pública, mas não se fala aqui necessariamente de uma participação quantitativa nesse processo legal. Como não podemos “reduzir a política deliberativa dos cidadãos e de seus representantes aos pareceres de especialistas” (Habermas 5, p. 91n., trad. p.108 n.), temos que

a autocompreensão normativa da política deliberativa exige *para a comunidade jurídica* um modelo de coletivização social; esse mesmo modo de coletivização social, porém,

não se estende ao todo da sociedade em que *se aloja* o sistema político constituído de maneira jurídico-estatal. Também em sua autocompreensão, a política deliberativa continua sendo elemento constitutivo de uma sociedade complexa... (Habermas 2, p. 291, trad. p. 283-284).

O elemento diferenciador constante nessa forma de interpretação e ausente nas demais é que, aqui, para a idéia de soberania popular, “o sistema político não é nem o topo nem o centro da sociedade, nem muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, mas sim *um* sistema de ação ao lado dos outros” (Habermas 2, 291-292, trad. p. 283-284). Não é mais na espontaneidade da coletividade que se concentra a soberania popular, mas na circulação de consultas e decisões racionalmente estruturadas. Trata-se de uma soberania popular que se tornou anônima, e que, para conferir validação a si mesma, se abriga no processo democrático e na implementação jurídica de seus pressupostos comunicacionais. Dessa perspectiva, a soberania “não precisa se concentrar no povo de forma concretista”, pois o “*si-mesmo* da comunidade jurídica que se organiza desaparece em formas de comunicação isentas de sujeitos, as quais regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade de modo que seus resultados falíveis guardem para si a suposição de racionalidade” (Habermas 2, p. 299, trad. p. 291-292).

III

Ao diagnóstico de Maus, exposto na parte inicial deste texto, cabem duas observações. Primeiramente, há que se considerar que esse ceticismo pode indicar uma oculta supervalorização do poder estatal. Nisso a autora não só apresenta uma visão fetichizada de ambos, do poder e do Estado, mas parece seguir a visão dominante no senso comum que permeia os sistemas da economia e da administração, visto tal visão ter “a tendência de fechar-se contra seus mundos circundantes e de obedecer unicamente aos próprios imperativos do dinheiro e do poder administrativo. Eles rompem o modelo de uma comunidade de direito que se

determina a si própria, passando pela prática dos cidadãos” (Habermas 3, p. 105, trad. p. 109-110, v. I). Em segundo lugar, é preciso concordar com a análise de Habermas sobre Maus: ela

teme, de um lado, que a justiça intervenha em competências legislativas para as quais ela não possui uma legitimação democrática e que ela promova e confirme, de outro lado, uma estrutura jurídica flexível, a qual vem ao encontro da autonomia dos aparelhos do Estado – de tal modo que a legitimação democrática do direito também pode ser solapada por este lado (Habermas 3, p. 300, trad. p. 305, v. I).

Tal temor certamente deve-se a um diagnóstico negativo da realidade presente, o qual, por sua vez, deve-se provavelmente a uma aspiração à preponderância de um civismo exagerado, e que por isso mesmo, se vê frustrado na interpretação da relação entre soberania popular e direitos humanos.

Nossa apresentação crítica da crítica de Maus e apoio à interpretação de Habermas no que diz respeito à temática deste texto, não significa, porém, uma crítica à crítica ao Estado, tampouco uma apologia do papel dele ou uma defesa da concepção que não prescinde desse papel para pensar a relação em foco.

Obviamente toda nova obrigação imposta ao Estado em nome do respeito aos direitos humanos só pode aumentar-lhe os encargos e, por conseguinte, também as obrigações impostas por ele a todos os cidadãos. Não desconhecemos que, aumentando dessa forma o papel do Estado, amplia-se consideravelmente o risco de abuso de poder e pode ser favorecida a proliferação de uma burocracia tanto menos controlável quanto mais setores invadir. Porém, do reverso da moeda (a descrença, expressa por Maus, na possibilidade de existir a relação entre soberania popular *versus* direitos humanos no Estado democrático de direito) não decorre então que se estaria fortalecendo, mesmo que indiretamente, a conhecida concepção liberal, isto é, a crença de que é suficiente tão somente a defesa formal dos indivíduos como seres morais? Se a descrença imobiliza, fica apenas essa alternativa para se defender ou se

crer. Se o aproveitamento do ensurdecimento do mercado para o enfrentamento do *deficit* democrático de legitimação pode ser um antídoto à possível destruição da relação soberania popular *versus* direitos humanos, então Maus – e todos os críticos que não crêem na referida relação – ao considerar que “o fato de que hoje pura e simplesmente a concepção preponderante de soberania popular aparece como perigo aos direitos humanos” justifica “a mudança dramática para com a teoria democrática e a concepção de constituição do esclarecimento” (Maus 6, p. 279), acaba não só por endossar o senso comum predominante nos sistemas da economia e da administração, mas é, ela mesma, a consequência, ainda que indireta, dessa postura cética, a saber, o fortalecimento da defesa e implantação dos direitos humanos a cargo do mercado e do sistema em suas auto-regulações, o que não difere da defesa da postura liberal, a qual desconsidera a relação entre direitos humanos e soberania popular.

Human rights and popular sovereignty

Abstract: The text is an analysis on the critical chain to the relation between human rights and popular sovereignty in century XX, an interpretation according to which human rights mean each time more state intervention and, in concurrence, follow a processing of the democracy. In contrast of this position, we evidence that if it cannot think about human rights without state planning, experts and state employees for effect of implementation of them. This, if compromises the classic idea of popular sovereignty that assumes legislation politics on the part of the people, does not annul it indeed: since that if it does not intend to keep the classic pureness of this concept, does not seem to be incoherent to think the human rights, when guaranteed for the State, as the way, probably most important, of consolidation of the democratic life of a people. Soon, if the concretion of the human rights does not admit or it is not followed by the legislation of the people, is undeniable, however,

that it is an enabling to one of its expression, with what, in result, the relation between State and civil society will not remain static, being able to suffer influences from the carriers of rights.

Key-words: human rights – popular sovereignty – State – civil society – democracy.

Bibliografia

1. BLANKE, T. *Theorie und Praxis. Der Philosoph im Handgemenge. Rechtstheorie*, 27, p. 486-521 [aqui p. 516], 1996.
2. HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. [*A inclusão do outro*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.]
3. _____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. [*Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.]
4. _____. *Die postnationale Konstellation – politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. [*A constelação pós-nacional*. Trad. Márcio Seligamann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.]
5. _____. *Zeit der Übergänge – Kleine politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. [*Era das transições*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.]
6. MAUS, I. *Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik oder: der zertorte Zusammenhang von menschenrechten und Demokratie*. In: KÖHLER, W. R.; LUTZ-BACHMANN, M. (Org.) *Recht auf Menschenrechte – Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud

Eduardo de Carvalho Martins¹

Resumo: Embora Freud e Schopenhauer sejam considerados dois dos principais autores que ressaltaram a preponderância das determinações inconscientes sobre o comportamento, podemos perceber que as conclusões éticas derivadas destas premissas divergem em alguns pontos fundamentais. Isso devido a uma concepção do fenômeno moral alicerçada em diferentes projetos. O projeto metafísico de Schopenhauer parece indicar alternativas de enfrentamento dos dilemas éticos menos promissoras quando comparadas ao projeto freudiano. As semelhanças, contudo, indicam as dificuldades de conciliação dos conceitos de liberdade e determinação quando aplicados ao fenômeno moral. Suas posturas são essencialmente trágicas, pois destacam a fragilidade na condução de nosso destino. Nesse sentido, eles parecem apontar para a dificuldade do projeto de emancipação da razão perante o domínio do querer, muito embora ambos não deixem de ressaltar a importância dessa na condução da tragédia da vida.

Palavras-chave: Ética – Schopenhauer – Freud.

Antes de iniciarmos nossa tarefa, faz-se necessário inscrever Freud e Schopenhauer em uma linha de pensamento que leva em consideração os fatores inconscientes na gênese dos comportamentos, que desconfia das explicações meramente lógicas, em que preponderam os componentes sexuais, egoístas do ser humano, acentuando-se a corporeidade na gênese das representações. Somente tendo esse ponto de partida em

¹ Psicólogo e Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Filosofia e Epistemologia das Ciências (Bolsista CAPES). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Epistemologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação de Richard Theisen Simanke. E-mail: ducarvalho1000@hotmail.com

comum é que podemos estabelecer com maior propriedade a problemática ética nos dois autores. O próprio Freud lembra o nome de Schopenhauer em vários trechos de sua obra² quando se refere a esses aspectos:

Por acaso, entre os homens, seja a minoria que tem claro quão importantíssimo passo, para a ciência e a vida, significaria a suposição dos processos anímicos inconscientes. Apressemos-nos a acrescentar, contudo, que não foi a psicanálise a primeira a dar-lhe. Cabe citar como predecessores renomados filósofos, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja vontade inconsciente é equiparável à “vida pulsional” da psicanálise (Freud, 6, p. 135).

Cabe ressaltar, no entanto, que não trataremos especificamente das particularidades envolvendo os conceitos na obra de ambos, sob o risco de formular aproximações equivocadas. O próprio conceito de pulsão, muitas vezes atribuído como empréstimo da vontade schopenhaueriana, mereceria um detalhamento que não objetivamos nesta explanação. Suas origens poderiam ser remontadas às experiências neurológicas de Freud e, mesmo em desenvolvimentos posteriores, sempre possui estatuto material. Nas formulações que aproximam o conceito de pulsão ao conceito de vontade em Schopenhauer poderia se admitir duas possibilidades: ou a vontade de Schopenhauer é tomada como uma força material do qual é possível a formação de representações e, nesse sentido, perde todo o estatuto metafísico; ou a pulsão freudiana é vista como em si, como metafísica e, nesse caso, abdica de suas qualidades orgânicas e físicas, pertencente ao mundo dos fenômenos. Assumir qualquer uma das duas posturas significa dialogar em estado de franca oposição com seus respectivos autores. Seria o mesmo que dizer a Freud e a Schopenhauer que eles não entenderam muito bem o que eles próprios disseram. Isso porque os dois são explícitos quanto ao caráter de seus conceitos fundantes: Freud, em artigo dedicado ao conceito, analisa-o segundo os pontos de vista biológico, fisiológico, físico e psicológico,

² Segundo Moreira, são ao todo quinze referências de Freud a Schopenhauer ao longo da obra freudiana, sem contar as alusões existentes nas correspondências (Moreira 10, p. 119).

todos da ordem das ciências da natureza: “Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas” (Freud 5, p.118).

Schopenhauer, em sua obra magna, analisa a vontade sob o ponto de vista metafísico e não abre mão, mesmo com a postulação de uma metafísica imanente, da caracterização da vontade como o em si kantiano.

Nesse sentido, as aproximações, quando feitas, devem ser realizadas em outro âmbito. Bernet, por exemplo, cita uma fundação filosófica da psicanálise ao conceito de prazer e pulsão relacionando-o com Leibniz e Schopenhauer, embora admita a limitação e arbitrariedade da proposta, pois não trabalha a relação do prazer com as representações intencionais ou com os significantes lingüísticos (Bernet 2, p. 31). Logo, admite um parentesco não consanguíneo, uma espécie de adoção, de admissão de similaridades entre conceitos sem, contudo, resultar em identificações. Nossa via de interpretação segue o mesmo raciocínio, parentesco cultural e histórico, sem, contudo, coincidências de pensamento. Aproximação de postulações sem identidade de propostas. Temáticas comuns vistas sob diferentes enfoques. A presente proposta consiste mais em cotejar a importância dos dois sistemas em uma discussão ética.

Partindo das similaridades citadas na obra de ambos, e caminhando em direção ao rastreamento das condições de instalação das ações morais em cada autor, encontramos uma bifurcação. A compaixão originariamente fundamentada de Schopenhauer permite que o desenvolvimento de sua obra encontre nesse conceito uma leitura menos egoísta da alma humana quando comparada com a freudiana. Isso porque ainda resta espaço em Schopenhauer para a postulação de uma compaixão originária, uma leitura do psiquismo em que a abnegação voluntária do próprio querer encontra lugar para a tomada de consideração desinteressada do outro. Não é por acaso que Nietzsche questiona o suposto pessimismo de Schopenhauer: “E a propósito: um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se detém diante da moral – que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente – um pessimista?” (Nietzsche 12, p. 75).

Porém, é importante lembrar que a compaixão para Schopenhauer, exatamente por seu caráter originário, constitutivo, é impossível de ser ensinada. Sua fundamentação originária da compaixão abre ao mesmo tempo uma visão da compaixão encarada como natural, mas também, em função desta mesma naturalidade, impossível de ser prescrita.

Freud, por sua vez, ao retirar a positividade das ações compassivas e colocar como primordiais somente as ações egoístas, sobre os quais as primeiras se formarão, parece imprimir uma visão mais cética sobre a natureza humana e, nesse sentido, mais próxima da crítica nietzschiana. Mas ele também abre espaço para uma reforma pulsional, em direção a uma eticidade, tendo em vista a característica reativa da formação moral e levando-se em conta a plasticidade pulsional. Seu ceticismo quanto a uma compaixão constituinte abre espaço para a reforma pulsional na direção do equilíbrio entre as tendências originárias e secundárias.

Pode-se então visualizar um certo fatalismo em Schopenhauer – em virtude da postulação de uma moralidade originária – em contraposição a um projeto de reforma pulsional freudiano. Seriam essas as posições definitivas assumidas pelos autores em questão? Acreditamos que seus sistemas de pensamento não são tão taxativos e abrem margem para que as posturas sejam relativizadas. Em Freud, os problemas gerados pela reforma pulsional apontam para os limites da não consideração das moções pulsionais originárias. Mesmo sendo a ação altruísta uma construção social que visa regular os vínculos humanos em unidades cada vez maiores, essa operação não ocorre sem prejuízos ao indivíduo. Em Schopenhauer, a formulação de um princípio positivo e metafísico da ação moral não exclui o papel da educação e regulação social dos vínculos humanos (embora não se possa falar propriamente em moralidade). Não podemos nos esquecer também da liberdade outorgada ao caráter inteligível em Schopenhauer, liberdade que se exerce na ação, suplantando a necessidade existente na relação entre as ações e os motivos. Schopenhauer abre espaço para se pensar em uma liberdade que permita, por exemplo, a transformação de um perfil extremamente egoísta ou maldoso. Essa liberdade plena seria muito mais difícil de ser encontrada dentro da postura determinista freudiana.

Diante destas relativizações as posições se invertem, pois agora o determinismo psíquico freudiano parece muito mais restritivo em termos da constituição da moralidade que a liberdade schopenhaueriana, já que esta abre espaço para uma mudança mediante suplantação do princípio de individuação. Cabe analisar, perante as duas análises, quais seriam as conseqüências de sua aplicação em um contexto de proposição ética, muito embora ambos tenham recusado esta tarefa.

Nossa tarefa se encaminha então para uma direção que não foi almejada nem por Freud nem por Schopenhauer, mas que é perfeitamente realizável e encontra um terreno fértil de discussão. Saímos da esfera da análise das obras e das respectivas fundamentações morais em direção à esfera de discussão de suas possíveis implicações éticas. Dados os fundamentos morais em Freud e Schopenhauer, quais são as possibilidades de constituição do ser moral enquanto praticante de ações visando o bem-estar alheio? Há espaço para se pensar em um projeto de proposição ética com vistas à instalação do ser moral? Por que as diferenças no modo de formulação da insatisfação, outorgando uma negatividade para o prazer, conduzem os autores a propostas diferenciadas?

Um primeiro intento de clarificar as questões precedentes reside na formulação, por parte de Freud, da incapacidade constitucional do aparelho psíquico em evitar o acúmulo de excitação que é sentido como desprazer. Ele diz: “não é lícito (...) desistir dos empenhos para acercar-se de algum modo a seu cumprimento (o do princípio do prazer)” (Freud 7, p. 83). Podemos encarar seu pronunciamento como uma simples proposta ética de enfrentamento do problema da satisfação. Seu adendo, entretanto, nos diz alguma coisa. Ele corrige: “não é lícito, *melhor dizendo: não é possível* (grifo nosso)”. Essa correção não parece indicar uma proposição de como lidar com o problema da satisfação, mas uma afirmação sobre como necessariamente lidamos com ele, uma vez que não há outro modo “possível”. O estatuto negativo do prazer, encarado como fuga do desprazer inevitável, é defrontado com um princípio de funcionamento também inevitável e, por isso, positivo. Se, sob esta perspectiva, estamos condenados a suportar uma certa medida de desprazer em função da constituição do aparelho psíquico em sua

relação com a realidade circundante, também estamos condenados a evitar esse mesmo desprazer pela tendência do aparelho a eliminar excitação excedente. No plano social, se não podemos alcançar nossos ideais de felicidade, nunca completamente atingíveis, também não podemos deixar de persegui-los.

As concepções de desejo, embora similares, encontram um ponto crucial de divergência que deve ser ressaltado. Freud parte do desejo como incondicional, sendo, pela própria constituição e modo de operação do aparelho psíquico, impossível de não exercer influência sobre o indivíduo. Os mecanismos de defesa servem para dar conta dos destinos possíveis do desejo, não para eliminar sua influência. O superego surge da impossibilidade de atendimento completo das exigências do id, mas trabalha junto com ele para exercer seu poder e satisfazê-las; elas mudaram, mas não se calaram, uma vez que o afrouxamento dos mecanismos repressivos traz à tona as expressões mais primordiais das moções pulsionais. Os destinos adequados das moções pulsionais prejudiciais à instauração do princípio de realidade exigem uma tarefa de deslocamento, não de extinção das moções.

Em Schopenhauer, apesar de baseado em uma concepção de desejo visto como prisão, como ilusão semelhante à esmola que perpetua a miséria do mendigo, existe espaço para a construção de uma teoria do não-desejo. Esse é um ponto importante de proposição de alternativa moral perante a insaciabilidade dos desejos. A possibilidade de negação de todo desejo e da supressão do domínio do querer garante à filosofia de Schopenhauer uma alternativa diferenciada quando comparada à psicanalítica.

Pela análise feita até aqui, parece que as visões, se pessimistas, contudo, não são idênticas. O desejo para Freud não é uma prisão no sentido schopenhaueriano, e, se fosse, seria perpétua, impossível de se obter indulto, ao contrário de Schopenhauer. O cárcere do pulsional é passível de reforma, encontra suas estruturas abaladas pelos delitos eróticos e agressivos condenados pelo júri da cultura, que precisa estabelecer penas para deixá-los sobreviver. A legislação cultural, baseando-se no tribunal da razão, pode conseguir ao encarcerado desejo alguma pena alternativa, como a prestação de serviços à ordem da cultura e ao

desenvolvimento civilizatório. Embora o aparelho psíquico não esteja totalmente livre para satisfação irrefreada das pulsões, ele pode ainda trabalhar sob regime condicional, desde que não infrinja a lei vigente. Em sua condicional, ele é seu próprio carcereiro, obrigado a se policiar para não ter que enfrentar o júri da angústia que a sociedade instalou. Em contrapartida, a legislação, se mais branda, permite a integração do infrator de modo menos custoso. Apesar de um certo desconforto que pode se manifestar em situações limite, a razão ainda é a melhor legisladora, desde que não esqueça sua função de submissão aos princípios aos quais serve, condução da relação entre o desejo e a civilização. A pena de morte é vetada ao desejo, ele é condição necessária à instauração do indivíduo, e seu sufocamento é uma auto-ilusão, um desejo de cancelamento do desejo. Reflexo de espelhos, crítica nietzschiana a Schopenhauer que Freud parece concordar. Nietzsche diz: “ele precisa de um objetivo e preferirá querer o nada a nada querer” (Nietzsche 11, p. 88). Freud diz: “ele recria o mundo, edifica outro (...) no sentido dos desejos próprios” (Freud 7, p. 80).

Em Schopenhauer o traço principal não é a oposição que a civilização oferece aos impulsos, mas a oposição inerente aos próprios impulsos. O desejo nunca se concilia com a civilização simplesmente porque a civilização é mera objetivação da vontade, reflexo da vontade em sua luta consigo mesma. A “justiça eterna” reproduz a ordem moral, não se baseia na temporalidade de ação e punição; reflete justamente esta ordem de dor e sofrimento ao lado da alegria sempre provisória e do desejo insaciável. A mudança contingente dos objetos de desejo e de suas formas de expressão não altera sua essência e, por isso, é inútil algum projeto de modificação social como alteração do estatuto paradoxal da vontade. Somente a negação do desejo realizada pelo asceta é a solução para a insaciabilidade da vontade. Negar a vontade não só é possível, no estado ascético, como é o melhor caminho para a libertação do sofrimento. O desejo é a afirmação do sofrimento, a negação da vontade é a negação de sua exigência de satisfação e, portanto, também do sofrimento que decorre dessa exigência.

Novamente, uma contraposição e debate entre as duas posições. Enquanto uma sustenta a necessidade do desejo, ao mesmo tempo em

que, como vimos, propõe uma reforma pulsional que procura atender as exigências racionais e pulsionais, a outra parte de uma impossibilidade de mudança do caráter humano, mas aponta para uma possibilidade de supressão da prisão do querer. Soluções antagônicas ou semelhantes? Divergência de opiniões, influência de pensamento ou incompatibilidade de diálogo?

A divergência aumenta quando atentamos para o fato de que Schopenhauer, apesar de tratar da necessidade em relação ao âmbito fenomênico, ainda deixa espaço para o exercício de algum grau de liberdade. A negação da vontade representada pelo estado ascético é o exemplo mais claro da liberdade perante a prisão da vontade individual. Em contrapartida, podemos ver em Freud a postulação de um determinismo psíquico em que os processos são condicionados por seus fatores quantitativos, dinâmicos e tópicos, convivendo ao mesmo tempo com uma proposta de reforma pulsional, proporcionando uma aparência de liberdade em relação aos destinos pulsionais.

Seguindo esta linha de raciocínio, a afirmação de Philonenko parece elucidativa:

Deve-se resumir a oposição de Schopenhauer e de Freud, conviria dizer que o homem schopenhaueriano é um doente metafísico, enquanto que o doente de Freud é simplesmente um homem doente. Pode-se sem dúvida curar o homem doente, pela análise ou algum outro método. Mas não se pode curar um doente metafísico, pode-se somente lhe administrar um calmante (Philonenko 13, p. 231).

Esta afirmação de Philonenko nos conduz a uma importante diferenciação. Para Schopenhauer, pode haver espaço para uma doutrina da prudência, do agir, da convivência, mas, sendo esta predominantemente egoísta, não pode ser confundida com ética. Para Freud, a restrição pulsional é a base para qualquer ordem moral sendo, portanto, já incluída na doutrina da prudência uma certa dose de renúncia. Mas então, o que seria desinteresse para Freud? O interesse ou desinteresse poderia ser expresso em termos inconscientes? Resta ainda ressaltar a relação que

ambos estabelecem quando se trata da liberdade das ações, conceito imprescindível para se tratar a questão da responsabilidade pelos atos cometidos e, por conseqüência, de sua valoração moral.

Os temas principais que subjazem à discussão ética, tendo por base esses autores, são comuns: podemos, a partir do uso de um construto teórico, modificar as relações humanas com a finalidade de um melhoramento moral da humanidade? A oposição, nesse ponto, se acentua. Apesar do fundo comum predominantemente pessimista, a teoria schopenhaueriana nega qualquer alternativa desse tipo, atribuindo tal empreitada como apenas um mascaramento do eterno conflito:

Quase todos, e mesmo todos os homens, são feitos de tal modo que eles não podem ser felizes, não importa o mundo no qual estejam. Pois na medida em a necessidade e a fadiga fossem evitados, cairiam no tédio (...). Para um estado de felicidade do homem não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para “um mundo melhor”, mas também seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo que ele não fosse o que é, mas se tornasse o que não é (Schopenhauer 18, p. 110).

Somente o homem, enquanto puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade, cessação de todo querer viver, é liberto da tirania dos desejos e vê a farsa do mundo como algo indiferente. O devir da humanidade não é nem ascensão nem declínio, mas repetição das mesmas ilusões e sofrimentos.

Em oposição a qualquer doutrina que trata de melhoramento moral da humanidade, Schopenhauer proclama a impossibilidade da realização de tal ilusão. O projeto freudiano, apesar de muito reticente com relação à reforma pulsional, ainda aponta caminhos que podem ser trilhados. Para Schopenhauer, ao contrário, tal projeto nada mais seria que uma doutrina da prudência, de tal modo que “os esforços para banir o sofrimento só tem o resultado de o fazer mudar de figura” (Schopenhauer 16, p. 42).

O resultado de um projeto de reforma moral culminaria, para Schopenhauer, na maquiagem das manifestações do caráter, não na mudança deles. Do mesmo modo que o Estado tem seu valor enquanto soma dos egoísmos individuais para evitar a expressão direta de nossas tendências e que a delicadeza oculta o egoísmo. Os princípios não modificam em nada uma vontade pervertida, é apenas o mesmo egoísmo sob diferente roupagem:

Pode o mesmo grau de maldade exprimir-se em um povo por atos grosseiros, mortes, selvageria, e, em um outro, suavemente e em miniatura por intrigas da corte e velhacarias de toda a espécie (...) os atos poderiam ser corretos, a vontade pervertida (Schopenhauer 16, p. 163).

Enquanto o domínio do querer exercer seu império, enquanto o indivíduo se prender à ilusão de que as alterações fenomênicas propiciarão o estado de paz e felicidade, culminando na realização do projeto de melhoramento moral, em vão se alcançará a liberdade que se almeja. A alternativa passa pela resignação e reconhecimento das ilusões desse projeto ou pela realização do único ato verdadeiramente livre que propiciaria alguma saída ao eterno impasse da existência humana.

Para Adorno e Horkheimer, Schopenhauer não foi um “pessimista cego, (...) foi um pessimista clarividente” (Adorno 1, p. 179): “(...) a fábula idealista do ardid da razão, graças a qual se compensa a crueldade do passado por meio do final feliz, divulga em verdade que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia” (Adorno 1, p. 176).

A oposição não reside na aposta dos destinos da ciência, mas na pressuposição filosófica de que eles, independentemente de que caminhos tomem, não são suficientes para resolver os problemas da essência humana. O domínio da insaciabilidade da vontade independe de qualquer progresso filosófico, tecnológico ou científico. Assim, podemos ver nos *Parerga...* (Schopenhauer 17) a formulação de que a diferença entre os escravos e os pobres é que os primeiros atribuem sua desgraça à violência e os últimos ao azar; ou seja, ambos, independentemente do

motivo que permeia a experiência, se iludem quanto à contingência de seus sofrimentos. Para Freud, em contrapartida, a diferença tecnológica não deve ser superestimada, mas também não pode ser subestimada, pois, se é verdade que não garante mudança significativa em prol da obtenção de satisfação duradoura, também é verdade que possibilita alguns progressos em relação ao bem-estar almejado.

Apesar da objeção schopenhaueriana – em relação às ilusões kantianas contidas na filosofia prática – evidenciar a impossibilidade filosófica da realização de um projeto de melhoramento ético, é lícito nos perguntar até que ponto a alternativa do filósofo misantropo seria viável e poderia mesmo ser considerado como uma alternativa. Nesse ponto, o questionamento de Tsanoff é relevante:

Uma moralidade cujo resultado lógico envolve a auto-aniquilação da espécie humana pode ter tão pouco significado para homens e mulheres como a moralidade que os trata como seres inanimados (em referência a Kant). Em sua ética, Kant erra ao recusar ler o livro aberto da experiência humana, mas Schopenhauer, contudo, poderia fechá-lo e jogá-lo fora em desgosto (Tsanoff 19, p. 531).

A única alternativa à supressão da prisão do querer é também o único caso “excepcional” (Schopenhauer 15, p. 380) em que a liberdade se aplica ao fenômeno de modo direto. Portanto, a única possibilidade de exercício da liberdade. Liberdade exercida às custas da destituição do mundo; para Freud, nada mais do que formação delirante, resultado desesperado da função desejanste. Desejo que se sobrepõe ao exame de realidade e, ao contrário de suprimir-se, esforça-se desesperadamente para se impor às custas do real. O foco de divergência, resumido de forma magistral por Schopenhauer nas considerações finais de sua obra principal, reside no estatuto do real: “Para aqueles que se converteram e aboliram a Vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada” (Schopenhauer 15, p. 546).

Seja “paz mais preciosa que todos os bens da razão” (Ibidem, p. 545) ou formação delirante, o principal da discussão é que esse estado representa a pedra de toque da moral schopenhaueriana e evidencia, por um lado, seu potencial consolador, e, por outro, seu pessimismo. Parece que, se há alguma identidade ética que deva ser feita entre os dois autores, ela se circunscreve à parte resignada da filosofia de Schopenhauer, que aceita o mundo fenomênico sem grandes expectativas e com um modesto projeto de conduta que, para ele, sequer pode ser denominado de ético. A cadeia de representações que servem de motivos ao querer deve funcionar como o ego freudiano, mediador das exigências do mundo e dos clamores internos, sem expectativas de autonomia plena.

A preocupação freudiana fornece uma perspectiva de mudança mais promissora quando se trata de moralidade, muito embora esta perspectiva também se mostre problemática. Em Freud, o exercício de algum tipo de proposta moral esbarra, de certo modo, em impedimentos semelhantes. Por um lado, a cadeia de representações submetida ao determinismo psíquico não confere ao eu autonomia plena. Sua teoria deixa pouco espaço para se pensar no exercício de liberdade. Até mesmo o estado ascético não escapa ao exame das determinações inconscientes que estão por trás de sua suposta redenção. A coexistência dos conceitos de liberdade e necessidade, tal como colocada por Schopenhauer, não se aplica; pois a compulsão delirante do asceta é mero produto de processos defensivos: “O aparelho psíquico não tolera o desprazer, tem que se defender dele a qualquer preço, e se a percepção da realidade objetiva traz desprazer, ela (ou seja, a percepção) tem que ser sacrificada (...)” (Freud 8, p. 239).

A defesa contra os perigos tanto do mundo exterior quanto das exigências do mundo interior é responsável pela formação compulsiva delirante daquele que acredita ter suprimido os próprios desejos. Nesse sentido Ricoeur afirma que “o desejo tende a restaurar a forma alucinatória de satisfação” e que “para a libido, o futuro está para trás, na felicidade perdida” (Ricoeur 14, p. 227). A felicidade perdida, ou como Schopenhauer se refere, “a paz inabalável” (Schopenhauer 16, p. 172), na representação do asceta, é, para Freud, a felicidade alucinatória, expressão desesperada do desejo. Mecanismo de defesa contra as dores

advindas do mundo exterior e exigências do mundo interior. Para superar a pressão de um desejo é preciso a intervenção de um desejo maior. A inserção do ponto de vista tópico, dinâmico e econômico introduz na série representativa o determinismo. A negação da própria vontade não representa o ato de liberdade, mas a expressão do determinismo subjacente ao princípio do prazer no processo defensivo. O gradiente prazer/desprazer, do qual a cadeia de representações faz parte, é o elemento principal existente na determinação da ação. Se, em Schopenhauer a solução da dicotomia liberdade/necessidade só poderia ser remetida à esfera metafísica, em Freud o problema exige maiores considerações.

O determinismo de Schopenhauer transfere a responsabilidade da ação para a esfera da essência, uma vez que a liberdade da vontade só é possível na configuração do caráter inteligível. Segue-se que, dado determinado caráter e determinado motivo, a ação resultante é completamente determinada. A liberdade não é pensada no plano das ações e sim no das essências. Em Freud, a responsabilidade moral pode ser outorgada por meio da pressão da cultura sobre o indivíduo, o que transfere a liberdade ao plano da ação, e não da “essência”. Expliquemo-nos.

Se, em Schopenhauer a liberdade fenomênica só se exerce excepcionalmente na radicalidade da negação da vontade, sendo qualquer outra ação resultante do caráter empírico como necessariamente determinada, a liberdade passa a existir somente na esfera do *esse*, não do *operari*. A ação moral, portanto, emana do *esse*, não dizendo respeito às contingências relativas às organizações sociais.

Em Freud, a luta entre a ordem constitutiva e a da cultura representa a instauração da ordem moral, mesmo que internalizada, ao nível do *operari*. Se, psicologicamente, as ações são determinadas pela cadeia representacional e a essência humana é basicamente anti-social, no nível das ações as restrições pulsionais exigem uma reforma drástica destas exigências a fim de manter as leis da cultura. O conceito de liberdade exige uma redefinição. Isso porque a progressiva renúncia pulsional na história da humanidade abre espaço para se pensar nas restrições práticas como introdutora da ordem das ações morais. Embora seja

realizada a reforma interior, as restrições foram inicialmente concretas. Essas ações morais, mais do que ações necessariamente condicionadas pela essência do indivíduo, são produtos das condições culturais e, portanto, refletem a ordem moral no nível das relações humanas. A liberdade se exerce não pela essência, mas pela capacidade de atendimento à lei. Mas como conciliar essa afirmação com a freudiana de que a “liberdade individual não é patrimônio da cultura” (Freud 7, p. 94)? Como conciliar em Freud o determinismo psíquico e a responsabilidade moral? O determinismo não excluiria a liberdade requerida para a escolha da ação, escolha que é condição para a atribuição de moralidade à ação? Como manter o determinismo psíquico sem recair em um fatalismo?

Analisemos a posição freudiana, nesse ponto análoga à schopenhaueriana:

Já numa ocasião anterior permiti-me repreender-lhes que existia profundamente enraizada em vocês uma crença na liberdade e arbitrariedade psíquicas, crença num todo a-científica e que deve ceder em face da exigência de um determinismo que governe também a vida anímica. Se ao perguntado ocorre-lhe isto e não outra coisa, rogo-lhes que o respeitem como a um fato (Freud 6, p. 96).

Muitos retiram dessa posição estritamente determinista a conclusão de que, uma vez que todas nossas ações derivam de nossos processos psíquicos e que esses são por sua vez determinados, conclui-se que nossas ações, enquanto determinadas, não são passíveis de ser de modo diferente e, por sua vez, não poderiam ser condenadas ou aplaudidas.³ A abolição da liberdade na determinação das ações eximiria o sujeito de suas supostas responsabilidades. Aquele que age de modo censurável não seria menos determinado que aquele que age de modo exemplar. A relativização da responsabilidade pelo ato acaba por abalar a suposta moralidade da ação.

³ Masson, por exemplo, defende que Freud, ao postular as determinações inconscientes do comportamento, retiraria o sujeito de seu verdadeiro papel de agente moral, refugiando-o na condição de vítima (Masson 9).

Cassirer indica que “não se trata de uma antítese entre determinação e indeterminação absoluta, mas entre duas formas de determinação, a natural e a moral” (Cassirer *apud* Casanave 3, p. 34). O determinismo freudiano, nessa perspectiva, estabelece uma tensão entre a ordem moral e a ordem natural, sendo a moralidade vista como resultado dessa tensão. A separação entre as duas ordens é impossível de ser realizada, dado o caráter universalizante da inscrição do indivíduo na ordem da cultura e, dada sua internalização com o auxílio das moções pulsionais, uma “subjetivação da cultura”. Se a liberdade do indivíduo não é possível na ordem da cultura, é porque se instaura um outro tipo de determinação que escapa à determinação puramente subjetiva, misturando-se a ela. A dicotomia entre as duas ordens se dissipa no exercício do jogo de forças. A determinação, nunca abandonada, é o resultado das demandas individuais e coletivas. A moralidade se justifica na tensão – sempre presente na teoria freudiana, seja sob a dualidade pulsional entre sexo e autoconservação ou entre vida e morte – entre a ordem do necessário ao indivíduo e à espécie.

A alternativa para lidar com essa tensão própria da constituição do ser social é a alternativa proposta pela clínica, através do fortalecimento do ego diante das exigências de seus senhores, id e superego. Encontrar, mediante as exigências da realidade, a conciliação entre os pontos de determinação objetivos e subjetivos. A conclusão do trabalho de Casanave ilustra essa alternativa:

Se, como na análise do mito de Prometeu, os deuses sub-rogam as pulsões, e se o surgimento da tragédia representa para o homem grego a dúvida sobre se o governo do destino cabia aos deuses ou a ele próprio, podemos interpretar o caminho psicanalítico proposto por Freud como a tentativa trágica de arrancar das mãos dos deuses a decisão do nosso destino. Assim, ao homem contemporâneo lhe está reservado o desafio de Prometeu (Casanave 3, p. 136).

Tentativa trágica porque assume a oposição como fundante, como constitutiva do processo de desenvolvimento da cultura. Assume a

moralidade como lei de inscrição do indivíduo na ordem social e como um desafio ao exercício de seus impulsos primordiais. Trágica porque admite a ordem de determinação ao mesmo tempo em que abre espaço para a responsabilidade. O espaço que se abre, nesse sentido, pode ser o racionalista, mas não aquele em que as motivações e inclinações são delegadas a um segundo plano. À racionalidade cabe o papel crítico de conciliar as demandas externas e internas, transmutá-las em benefício do indivíduo e da cultura:

Para o sujeito que é capaz de conhecer os meandros da sua psique, está reservada a escolha entre diversos determinantes ou a combinação deles segundo as suas forças. Para quem permanece alienado de si próprio, só cabe a moralidade ilusória da repetição (Casanave 3, p. 34).

O conhecimento de si mesmo, tal como na clínica, é o caminho para se compreender as dificuldades que a tarefa impõe. Se, em *Análise terminável e interminável*, Freud atenta para a dificuldade da clínica, é porque atentava para a tragédia que a vida humana representa. A preponderância dada às dificuldades de se fugir do determinismo constitucional e mesmo do adquirido atentam para a dificuldade de se transpor a rigidez das fixações pulsionais que condicionam as ações. Isso não significa um abandono do exercício do autoconhecimento, mas a relativização de sua eficácia que a tarefa por si só já impõe. Somente influenciando na cadeia determinante através do conhecimento de si mesmo é que se torna possível intervir no curso da repetição. A saída pelo “conhece a ti mesmo” é a melhor alternativa possível, apesar de seu caráter trágico. Nesse sentido, uma aproximação do “conhece a ti mesmo” de Schopenhauer, muito embora, para ele, acabe funcionando mais como uma regra de prudência diante da impossibilidade da prescrição da negação da vontade.

Para Schopenhauer, uma vida regida pelo conhecimento de si mesmo tem como função evitar o maior número de dores possível por meio de regras de prudência e de conduta que garantam ao indivíduo uma existência menos dominada pelos clamores do querer e, portanto,

menos ilusória em relação ao teatro do mundo. A procura insaciada por prazeres é o caminho de afirmação do querer responsável por grande parte dos males a que somos submetidos. Em Freud, o conhecimento de si mesmo demonstra que não podemos fugir de nossas inclinações, não há como fugir ao império do princípio do prazer, apenas procurar considerar suas exigências diante das reais possibilidades de satisfação perante o mundo exterior. Para ambos, tanto os sistemas teológicos quanto os filosóficos não auxiliam muito em um projeto de transformação ética. Cada qual a seu modo, eles criticam a pretensão de melhoramento ético através de sistemas religiosos ou filosóficos. Nesse ponto, concordam em relação à postulação de um sistema mais eficaz de modificação de conduta baseado na postulação de leis e códigos sociais. Esses, apesar de negativos, não modificando moralmente os indivíduos, possuem a vantagem da regulação dos vínculos recíprocos por meio do desmascaramento das hipóteses meramente conceituais e desvinculadas da realidade. A intenção é tornar as condições de existência mais suportáveis; para tanto, a razão desempenha papel importante, através do conhecimento das motivações sobre os quais se pautam as condutas e do conhecimento de si na condução de um projeto de vida possível. Para o filósofo, uma alternativa consoladora; para o psicanalista, a melhor alternativa possível. Na tragédia schopenhaueriana o roteiro é conhecido de antemão, e existe a possibilidade do exercício da liberdade somente através da negação da sua encenação. A tragédia de Freud é a certeza da irrealização da tarefa de ser feliz aliada à impossibilidade da desistência dessa busca.

Freedom and determination in Freud and Schopenhauer

Abstract: Although Freud and Schopenhauer are considered two of the main authors that emphasize the preponderance of the unconscious determination about behavior we can realize that the ethical conclusions derivate from that premise are divergent in some points. It happens due to a conception of moral phenomenon based in different projects. Schopenhauer's metaphysics project seems to indicate alternatives of less

promising ethical dilemmas when comparing to Freud's project. Similarities with Freud, on the other hand, indicate the difficulties of conciliation about the conception of freedom and determination when applied to the moral phenomenon. Their postures are essentially tragic because emphasize the fragility conducting our destiny. Both seem to point to the difficulty to the emancipation project of the reason before the domain of wanting; however both of them emphasize the importance of it in the conduction of life.

Key-words: Ethics – Schopenhauer – Freud.

Bibliografia

1. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Trad. Victor Sanchez de Zavala. Madri: Taurus Ediciones, 1971.
2. BERNET, R. Pulsion, plaisir et déplaisir: essai d'une foundation philosophique des concepts psychanalytiques. *Philosophie*, n. 71, p. 30-47, 2001.
3. CASANAVE, C.M. *O desafio de Prometeu: sobre cultura e moralidade na teoria freudiana*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: Unicamp, 2000.
4. CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wesceslado Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.
5. FREUD, S. Pulsiones y destinos de pulsión. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 105-134.
6. _____. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 1-219.
7. _____. El malestar em la cultura. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 57-140.
8. _____. Análisis terminable e interminable. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 211-254.
9. MASSON, M. *Atentado à Verdade: a supressão da teoria da sedução por Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
10. MOREIRA, J.O. Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana. *Psicanálise e Universidade*, n. 8(1), p. 115-143, 1998.
11. NIEZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
12. _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
13. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: J. Vrin, 1980.
14. RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
15. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, v. I. Trad. M. Sá Correia. Porto: Rés, s/d.
16. _____. *Dores do mundo*. Trad. Albino Forjaz de Sampaio. Salvador: Progresso, 1955.
17. _____. *Parerga e Paralipomena: aforismos sobre la sabidura de la vida*. Buenos Aires: Aguilar, 1970.
18. _____. *Metafísica do amor. Metafísica da morte*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
19. TSANOFF, R.A. Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics. *The Philosophical Review*, v. 19. n. 5, p. 512-534, 1910.

A coerência da reflexão rousseauiana no *Contrato social*¹

Renato Moscateli²

Resumo: O artigo discute os comentários de C. E. Vaughan sobre o *Contrato social*, em especial aqueles que levam o título de “Idéias principais do *Contrato social*, como modificadas pela influência de Montesquieu”. Segundo Vaughan, nas páginas da obra em questão, Rousseau afasta-se do “raciocínio abstrato” que caracterizaria a primeira parte do texto, para aproximar-se cada vez mais da preocupação com os aspectos “concretos” da realidade política, sendo que Montesquieu e seu “método histórico” teriam se tornado, então, suas referências essenciais. Isto teria criado, ainda de acordo com o comentador, uma contradição na estrutura interna do *Contrato social*. Assim, o objetivo deste artigo é questionar a suposta incoerência que Vaughan acusa, avaliando os argumentos que ele apresenta para apoiar sua interpretação.

Palavras-chave: Vaughan – Montesquieu – Rousseau – *Contrato social*.

Organizador de uma edição clássica dos escritos políticos de Rousseau, C. E. Vaughan apresentou os textos do filósofo de Genebra junto com uma série de comentários sobre sua elaboração e conteúdo. Entre tais comentários, os que se pretende discutir aqui são os devotados ao *Contrato social*, em especial aqueles que levam o título de “Idéias principais do *Contrato social*, como modificadas pela influência de Montesquieu”. Neles, Vaughan afirma que, ao longo dos capítulos que compõem a obra em questão, há um movimento por meio do qual a

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada, em agosto de 2006, no II Encontro de Pós-Graduação do IFCH realizado pela Universidade Estadual de Campinas.

2 Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Unicamp. Bolsista da Fapesp. E-mail: r057939@dac.unicamp.br

reflexão rousseauiana afasta-se do “raciocínio abstrato” que caracterizaria a primeira parte do texto, para aproximar-se cada vez mais da preocupação com os aspectos “concretos” da realidade política, sendo que Montesquieu e seu “método histórico” teriam se tornado, então, seus pontos de apoio essenciais. Isto teria criado, ainda de acordo com o comentador, uma contradição na estrutura interna do *Contrato social*, uma vez que Rousseau não teria feito nenhum esforço para conciliar as duas abordagens distintas. O objetivo da presente discussão, portanto, reside na avaliação dos argumentos dispostos por Vaughan para sustentar essa interpretação, no sentido de questionar a suposta incoerência que ela acusa.

Em primeiro lugar, é preciso saber com clareza em que consiste o “abstratismo” que Vaughan distingue nos primeiros capítulos do *Contrato social*. Para ele,

a verdade é que na teoria de Rousseau, como seus oponentes sempre viram, há um núcleo rígido de abstração que se rebela contra todas as qualificações, e que se endurece ao toque de todas as circunstâncias e condições externas. Foi sob uma forma abstrata – a forma legada a ele por Hobbes e Locke – que os problemas da filosofia política apresentaram-se inicialmente à sua mente. (Vaughan 9, p. 59)

Como parte desse núcleo rígido, Vaughan aponta a proposição rousseauiana de que a rendição total do indivíduo à coletividade é a primeira condição do Estado racional. A segunda condição, por sua vez, reside na soberania popular estabelecida graças à “aniquilação” individual dos membros da comunidade. Juntas, ambas constituem, na opinião do comentador, os princípios basilares sobre os quais se elevam todos os Estados dignos de nome, sendo que o afastamento em relação a tais fundamentos, por menor que fosse, significaria a dissolução do corpo político. “Se esta linha de raciocínio não é abstrata”, conclui Vaughan, “ela não é nada” (Vaughan 9, p. 56).

Prosseguindo em sua demonstração da linha de raciocínio seguida por Rousseau, Vaughan argumenta que o autor teria começado sua

principal obra política fazendo eco às declarações contidas em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, declarações feitas em prol do individualismo por um profeta da liberdade, no mais abstrato sentido que se pode conceber. Afinal, diz Vaughan, as palavras contundentes que abrem o *Contrato social*, as que proclamam que “o homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”, não seriam um “chamado de batalha” emitido para atingir os quatro cantos da terra, para fazer estremecer todos os corações humanos, para despertar todas as nações, para convocar o mundo inteiro a lançar fora suas cadeias, a recuperar a liberdade perdida, a reafirmar os direitos que nem mesmo o tempo poderia abolir enquanto fossem corajosamente reivindicados? Nessa sentença de abertura, Vaughan vê a defesa da idéia de que a liberdade está ao alcance de todos os povos, independentemente de quaisquer “circunstâncias concretas” que envolvem a existência deles. Tratar-se-ia, pois, de uma visão abstrata do universo político que toma os homens em geral como referência básica.

Quanto a essa leitura feita por Vaughan, deve-se ressaltar que ela é passível de críticas no tocante a alguns pontos muito importantes. De fato, o comentador parece ter deixado de considerar certos aspectos dos parágrafos que realmente abrem o *Contrato social*, aqueles que antecedem o capítulo I, assim como do conteúdo completo do primeiro parágrafo do capítulo inicial. Se ele tivesse dado a atenção necessária a eles, teria visto que a meta de Rousseau ao escrever a obra em questão era propor uma regra de administração que fosse legítima e segura, que tomasse como fundamento “os homens como são” e “as leis como podem ser”, unindo o direito e o interesse, aliando a justiça e a utilidade. Ora, uma exposição de objetivos desta natureza implica que o desenvolvimento do texto, desde o início, não seria uma discussão meramente abstrata de princípios políticos. Ainda que a ênfase nos aspectos “concretos” dos problemas que Rousseau aborda varie ao longo da obra, não é correto acusar o autor de não os ter já em mente quando estabeleceu o conteúdo dos primeiros capítulos.³

Uma outra questão a ser levantada diz respeito ao teor supostamente revolucionário da abertura do *Contrato social*. Certamente, Vaughan não foi o primeiro nem o último a tentar caracterizar esse trecho da obra de

Rousseau como um brado a favor da liberdade e do individualismo. Entretanto, essa interpretação é sustentável? Caso se busque esclarecimentos no próprio texto rousseauiano, dificilmente ela se mantém. No mesmo parágrafo em que se encontra o pretense incentivo à revolução libertadora, lê-se que Rousseau, bem longe de querer ver destruídos os “ferros” que subjuguem os homens, deseja mostrar como tais cadeias podem ser legitimadas. Embora a liberdade tenha sido uma preocupação freqüente nas reflexões do filósofo, a maneira como ele vislumbrava garanti-la deveria evitar, tanto quanto possível, os perigos da ação revolucionária.⁴ Por mais que algumas linhas escritas por ele pudessem aparentar dizer o contrário, tratava-se sobretudo de um estilo de expressão característico do autor. Peter Gay esclarece:

Rousseau era, desafortunadamente, cunhador de frases felizes. Lidas em seu contexto, elas eram normalmente elucidadas

3 De fato, tal acusação é feita por Vaughan. Para ele, quando Rousseau foi finalmente levado por Montesquieu a ver que, “na prática real, não há nenhum princípio que não seja modificado pelas circunstâncias, a inclinação abstrata já estava dada; a tendência inflexível já estava tomada; e a nova experiência jamais poderia se adaptar perfeitamente no rígido quadro que ele tinha construído desde o início.” (Vaughan 9, p. 59).

4 A advertência de Rousseau contra o perigo das revoluções vai de encontro às interpretações de seu pensamento político que o consideram um precursor do movimento revolucionário que abalou a França no final do século XVIII. Nos *Escritos sobre o abade de Saint-Pierre*, por exemplo, ele escreveu: “ninguém ignora o quanto é perigoso, em um grande Estado, o momento de anarquia e de crise que precede necessariamente um estabelecimento novo. (...) Que se avalie o perigo de se perturbar uma vez as massas enormes que compõem a monarquia francesa! Quem poderá conter o abalo provocado, ou prever todos os efeitos que ele pode produzir? Ainda quando todas as vantagens do novo plano fossem incontestáveis, que homem de bom senso ousaria empreender abolir os velhos costumes, mudar as velhas máximas e dar ao Estado uma forma diferente daquela que lhe proporcionou continuamente uma duração de mil e trezentos anos? Que o governo atual seja ainda o de outrora, ou que durante tantos séculos ele tenha mudado de natureza insensivelmente, é igualmente imprudente tocá-lo. Se é o mesmo, é preciso respeitá-lo; se ele degenerou, é pela força do tempo e das coisas, e aí a sabedoria humana não pode mais nada.” (Rousseau 6, p. 637-638). Bento Prado Jr. adverte os analistas da obra rousseauiana a respeito das leituras que, *a posteriori*, procuram encontrar nela um conteúdo revolucionário que o próprio filósofo de Genebra não teria percebido. Mencionando os usos feitos por Rousseau da palavra revolução em seus escritos, Prado Jr. afirma que, em se tratando de política, ela vem sempre carregada negativamente. De fato, não apenas Rousseau, como também os outros expoentes do Iluminismo não defenderam abertamente a revolução como o melhor caminho para a realização de suas propostas, e mesmo os contemporâneos em geral não parecem ter associado as críticas das Luzes a uma ameaça revolucionária. Entretanto, durante a Revolução Francesa, os filósofos foram constantemente reivindicados como mentores intelectuais da luta pela derrubada do Antigo Regime.

das pelos argumentos sobre os quais repousavam. Tiradas do contexto, seu poder retórico obscurecia o fato de serem apenas pronunciamentos incompletos. Usadas como *slogans*, elas distorciam ou destruíam o sentido que Rousseau lhes queria dar. (Gay 2, p. 17-18)

Apesar de Vaughan ter reconhecido essa qualidade dos textos rousseauianos e os cuidados que eles exigem de seus intérpretes,⁵ acabou deixando-se impressionar pelo estilo com que Rousseau expunha suas idéias, e sucumbiu à tentação de tirar uma série de conclusões duvidosas a partir de uma frase isolada, justamente uma das frases que Peter Gay cita como exemplo entre aquelas cuja eloqüência seduziu muitos leitores. Contra uma leitura dessa natureza, Hilail Gildin escreve que o *Contrato social* é a obra política menos eloqüente e apaixonada de Rousseau, uma vez que nela o autor reluta em incitar os homens que viviam sob governantes ilegítimos⁶ a lançar fora suas cadeias:

Se as condições que conduzem a uma sociedade justa são necessariamente raras, como ele diz, os regimes ilegítimos são um mal necessário para a esmagadora maioria dos homens – necessário porque a incompatibilidade entre a liberdade natural e a autopreservação força os homens a formar sociedades políticas mesmo quando as condições favoráveis ao governo legítimo estão ausentes. (Gildin 3, p. 39)

Ainda que Rousseau, para ser coerente com sua doutrina política, não negasse aos súditos o direito de remover seus governantes quando os termos do contrato social não estivessem sendo observados, ele não acreditava que fosse sempre sábio fazer uso desse direito, e não desejava ser culpado de incitar os homens a atos que julgava imprudentes.

5 Em seus comentários, Vaughan escreveu sobre Rousseau: “Ele nasceu um estilista e controversista. Seu primeiro instinto era sempre o de chamar a atenção do leitor, desde o início, com uma declaração arrebatadora. E é apenas quando o final é atingido que ele começa a definir, a limitar, a sugerir as qualificações necessárias. Dessa forma, o efeito sob algumas mentes poderia ser diferente do que ele pretendeu.” (Vaughan 9, p. 57).

6 Isto é, ilegítimos de acordo com os padrões do *Contrato social*.

Voltando aos comentários de Vaughan, um ponto que é central em sua argumentação diz respeito ao que Rousseau escreve no capítulo VI do livro I do *Contrato social*. Após apresentar o problema fundamental que o pacto social deveria ser capaz de solucionar, ou seja, aquele da associação que deve garantir a liberdade de seus membros, o autor propõe que

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.” (Rousseau 6, p. 360)

Na interpretação de Vaughan, ao dizer isto Rousseau teria explicitado sua crença de que um governo “livre” – isto é, um governo baseado no contrato social – estaria aberto a todos. Em outras palavras, a passagem citada sugeriria, se é que não afirmaria diretamente, que a ordem política legítima concebida por Rousseau seria sempre disponível para a totalidade dos seres humanos, em qualquer parte do mundo. Vaughan assevera:

Se isto não significa que está dentro do poder de todos os homens, sob todas as circunstâncias, entrar no contrato, e que é seu dever fazê-lo, tem de ser confessado que o autor não escreveu com sua usual clareza. É certamente o sentido que as palavras naturalmente carregam, e é o sentido que elas carregaram para a vasta maioria de seus leitores. (Vaughan 9, p. 58).

Tomando-se tal leitura como válida, é difícil não concordar com a existência de uma contradição no pensamento rousseauiano. Afinal,

posteriormente o próprio desenvolvimento do *Contrato social* – em especial nos livros II e III – encarrega-se de explicar que há sérias limitações de cunho histórico e geográfico⁷ que impedem a fundação de corpos políticos dotados de legitimidade na maior parte do mundo, limitações que Rousseau teria vislumbrado a partir da aceitação dos princípios empiricamente construídos por Montesquieu.⁸ Como Vaughan acentua, Rousseau chega a indicar que há povos e regiões do globo para os quais é praticamente impossível a instituição de qualquer forma decente de governo.⁹ Diante disso, o autor não teria sido incoerente, tendo de início formulado princípios amplos que possuiriam uma aplicabilidade universal, para em seguida declarar que os benefícios do contrato social destinam-se apenas a uma pequena minoria da humanidade, devido ao “despotismo das circunstâncias externas e da fatalidade histórica”¹⁰

A resposta a essa questão requer que se entenda melhor o que o excerto do *Contrato social* citado acima pretende dizer. O problema, então, é que se deve reconhecer, como Vaughan somente sugere, que

7 Por esse termo entende-se um conjunto amplo de condições, tais como o clima, a extensão do território, a fertilidade do solo, o tamanho e a densidade da população.

8 Ver o *Contrato social*, livro III, capítulo VIII: “Não sendo a liberdade um fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais se medita sobre esse princípio estabelecido por Montesquieu, mais se sente sua verdade, e, quanto mais é contestado, tanto mais se oferecem ocasiões de firmá-lo com novas provas.” (Rousseau 6, p. 414). Comparar com *O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo I: “Se é verdade que o caráter do espírito e as paixões do coração são extremamente diferentes nos diversos climas, as leis devem ser relativas à diferença dessas paixões e à diferença desses caracteres.” (Montesquieu 4, p. 474); e livro XVII, capítulo II: “Não nos devemos, pois, espantar que a covardia dos povos de clima quente os tenha, quase sempre, tornado escravos, e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido livres. É uma consequência que deriva de sua causa natural.” (Montesquieu 4, p. 523).

9 Ver o *Contrato social*, livro II, capítulo VIII: “Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto.” (Rousseau 6, p. 385).

10 “Na parte final do *Contrato social*”, diz Vaughan, “ainda mais nas *Cartas da Montanha* e no *Governo da Polônia*, a demanda abstrata caiu por terra; uma cautelosa, quase tímida consideração pelo preconceito nacional e pela tradição histórica tomou seu lugar; e a liberdade pela qual Rousseau advoga é não mais um direito comum a todos os homens, mas um direito estritamente limitado pela época e pelo lugar, pelas circunstâncias do presente, pelos hábitos e precedentes formados sob a pressão de milhares de acidentes durante as esquecidas lutas do passado. Em uma palavra, é uma liberdade especialmente calculada para Genebra, para a Córsega, para a Polônia. Não é mais uma liberdade para ser buscada e obtida por todas as nações, pelos esforços unidos da humanidade.” (Vaughan 9, p. 59).

Rousseau não escreveu tais linhas com sua usual clareza. É o que Christopher Bertram enfatizou em sua própria leitura do texto. Longe de concordar com Vaughan, Bertram pensa que, apesar da dificuldade de compreensão do excerto, é preciso admitir que Rousseau de modo algum acreditava que em todas as sociedades o modelo do contrato social fosse realmente implementado ou observado. Para Bertram, talvez o que o autor estivesse querendo dizer era que as condições de legitimidade reunidas no contrato social eram acessíveis e conhecidas de todos, mesmo quando apenas se “fingisse” que elas se realizavam na prática. Assim, Rousseau poderia estar sugerindo que muitas instituições existentes incorporavam de forma tácita padrões que o unicamente o verdadeiro contrato social efetivaria se fosse implementado.

Outra possibilidade de interpretar o excerto é apresentada por Hilail Gildin. Para ele, deve-se ter em mente que o *Contrato social* começa com a contestação de certas teses que buscam fundamentar a ordem política na natureza, na força ou na escravidão, a fim de apontar aquela que seria a única legítima, isto é, o pacto social. No trecho em questão, segundo Gildin, Rousseau teria apresentado sua própria solução como tacitamente implicada nas concepções errôneas que ele atacou previamente, na medida em que essas concepções sugerem a existência de um povo, mas não são capazes de justificá-la de modo correto. Na opinião de Gildin,

poder-se-ia mesmo ir além e dizer que onde quer que uma ordem política seja um governo do povo e reivindique ser um governo para o povo, o ser de um povo e um bem público, assim como a proeminência do bem público sobre o bem privado, são todos presumidos, o que é equivalente a dizer que essas suposições são feitas “em toda parte”. Então, para Rousseau, compreender claramente o que está implicado nessas suposições significa entender o contrato social. Isto é o que permite a Rousseau dizer que as cláusulas do contrato social são “em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas”. (Gildin 3, p. 38)

Tanto Bertram como Gildin, como se pode ver, não se incluem entre a vasta maioria de leitores mencionada por Vaughan, e suas interpretações lançam sérias dúvidas sobre a maneira como este último entendeu o texto rousseauiano. Para ambos, não se trata, de forma alguma, de uma declaração indicando a aplicabilidade universal dos princípios contidos no contrato social, pois este não é o sentido que eles vêem carregado pelas palavras de Rousseau.¹¹

Na medida em que Vaughan fundamentou a idéia de que haveria uma contradição no pensamento político de Rousseau na interpretação questionada acima, as bases de seu argumento parecem pouco sólidas. A passagem do “abstrato para o concreto” que se verifica no *Contrato social*, ou seja, a admissão de certas considerações específicas requeridas pelo confronto entre o direito e a história, não se dá por meio de uma ruptura conceitual, como se as idéias afirmadas por Rousseau no início da obra fossem incompatíveis com seu desenvolvimento posterior. Ao invés de dizer que os princípios de legitimidade descritos são universalmente aplicáveis, o que Rousseau defende é que, onde quer que se deseje firmar o contrato social por ele descrito, as mesmas cláusulas são necessárias, visto que elas “são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito”. Entretanto, por mais que desejasse ver instituído esse pacto em toda parte, Rousseau era realista o bastante para enxergar a existência de uma série de circunstâncias que inviabilizariam seu sucesso completo, circunstâncias advindas das características próprias de cada povo empiricamente existente.

Todavia, se Rousseau dificilmente via chances de que seus princípios se aplicassem integralmente aos povos historicamente constituídos, isto não deve ser tomado como uma constatação de que a teoria e a prática se encontravam dissociadas na visão do autor. A este respeito, o estudo

11 Seria aceitável objetar, em relação a Gildin, que ele também acredita que Rousseau poderia estar igualmente sugerindo, no excerto em discussão, que os regimes políticos formados em toda parte, pelo menos em algum momento, já foram legítimos. Contudo, ainda que fosse esse o ponto, a questão permanece a mesma: se em algum momento de suas respectivas histórias foi possível a povos de toda parte constituir-se em corpos políticos dotados de legitimidade, deve-se supor que, para isto, pelo menos na época em que o fizeram, eles existiam em condições semelhantes àquelas que Rousseau define como sendo adequadas à constituição do contrato social.

de Luiz Roberto Salinas Fortes fornece indicações valiosas. Para ele, o *Contrato social* não se limita a definir o que é o direito em si, mas também, apoiando-se na aliança necessária entre justiça e utilidade, a obra busca discutir qual é o direito possível. Nos primeiros capítulos, diz Salinas, Rousseau já havia começado a esboçar o campo de possibilidade do direito ao levar em conta, mesmo que genericamente, as prescrições do interesse na elaboração do pacto social. O objetivo fundamental inerente a todo ser humano, isto é, a autoconservação, bem como a exigência de que este objetivo se realize sem que haja a perda da liberdade individual, impõem ambos certas condições que a ordem política deve cumprir para que seja efetiva. Ao desenrolar o fio de seus argumentos, Rousseau demonstra que os princípios políticos ideais que apresenta somente são possíveis, concretamente, se existirem leis positivas que os incorporem, as quais devem ser promovidas pela figura do Legislador. Isto, por sua vez, torna imprescindível uma delimitação ainda mais aprofundada do campo de possibilidade do direito, pois a ação constitutiva do Legislador não recai sobre uma comunidade abstrata ou uma abstração jurídica, mas sobre um povo particular localizado no tempo e no espaço. É então, Salinas esclarece, que Rousseau levanta a questão de como deve ser o povo para que algo como uma república – tal como definida no *Contrato social* – seja possível.

Neste sentido, Rousseau enumera as diversas variáveis que se tem de considerar quando se examina a capacidade dos povos para receber boas leis: a idade, a extensão do território ocupado, a proporção entre o tamanho da população e as fontes de subsistência disponíveis, e, finalmente, o grau de estabilidade interna e externa. Dentro do amplo leque abrangido por esses critérios, há inúmeros casos, uma miríade de povos singulares cujas situações concretas de existência são a base sobre a qual o Legislador deverá realizar seu trabalho. Certamente, em meio a tantas realidades ímpares, encontra-se um caso exemplar para o qual a ação do Legislador terá o máximo de eficiência.¹² Porém, e quanto aos demais povos? Ora, mesmo para aquelas nações que se afastem em alguma medida das condições mais propícias para a boa legislação, existe a chance do estabelecimento de uma ordem política não corrompida, desde que nelas os costumes ainda sejam sadios o bastante para

superar os obstáculos de ordem material – econômicos ou geográficos, por exemplo – que dificultam o sucesso da obra do Legislador. Assim, escreve Salinas,

Cada povo pode ocupar um lugar bem determinado e diferente dos lugares que os outros povos ocupam na escala decrescente da corrupção. Uma *República* será sempre possível no interior deste espaço de tempo, embora possa vir a ser menos ou mais perfeita, conforme as circunstâncias em que o povo se encontra a aproximem mais ou menos do termo final: sendo a força dos vícios uma grandeza variável, a força das leis também deverá variar. (Salinas Fortes 8, p. 122)

Embora tenha sido nas *Considerações sobre o governo da Polônia* que Rousseau deixou mais claro, graças a um caso concreto, como o campo de possibilidade do direito é capaz de abranger também um povo que aparentemente estaria fora do alcance da legitimidade política, no *Contrato social* tudo isto já estava devidamente prefigurado. No capítulo XI do livro II, em que discute os vários sistemas de legislação, o autor diz que “esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina.” (Rousseau 6, p. 392). Não se trata, aqui, de uma simples concessão à força das circunstâncias que maculam a “pureza” dos princípios do direito, mas de uma

12 Ver o *Contrato social*, livro II, capítulo X: “Qual o povo, pois, que está apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo.” (Rousseau 6, p. 390-391).

questão de coerência quanto ao objetivo exposto, vale lembrar, desde o princípio da obra, de tomar os “homens como são” e as “leis como podem ser”. Dadas essas razões, pode-se asseverar, junto com Vaughan, que no *Contrato social* há igualmente considerações abstratas e concretas, mas, em oposição ao comentador, é preciso reconhecer que elas não são contraditórias tal como ele defende, e também que Rousseau não as manteve, na estrutura de seu pensamento político, em inteira independência uma da outra, alternado-as simplesmente sem um plano coerente e definido.¹³

Um último ponto dos comentários de Vaughan que merece ser questionado diz respeito à explicação dada por ele para a existência do suposto conflito entre as teses abstratas e as concretas na obra de Rousseau. Para Vaughan, embora o filósofo de Genebra tenha tomado contato com os escritos de Montesquieu bem cedo, e tenha sido um dos primeiros a admirar seus méritos, foi necessário um tempo considerável para que os princípios expostos em *O Espírito das Leis* fossem devidamente incorporados em suas próprias reflexões políticas. O motivo, acredita o comentador, estava em que

a mente de Rousseau trabalhava lentamente. E com tais mentes, novas idéias podem ser reconhecidas muito antes de serem completamente aceitas e tomadas pelo coração. Num primeiro olhar ele havia visto a importância, assim como a novidade, dos métodos e princípios de Montesquieu. Mas levou anos de meditação antes que ele os fizesse completamente seus. (Vaughan 9, p. 60)

13 De acordo com Vaughan, o procedimento expositivo do *Contrato social* gera um dos resultados mais estranhos que se registra: “As duas linhas de pensamento, a abstrata e a concreta, residem lado a lado em sua mente, para sempre se cruzando uma à outra, todavia nunca completamente entrelaçadas; cada uma mantida com intensa convicção, mas cada uma mantida em inteira independência da outra. Em um momento ele é mais abstrato do que Locke ou Platão; no próximo ele está tão pronto a se render às circunstâncias quanto Montesquieu e Burke. Em um momento ele mantém que todos os homens são iguais e, com respeito à capacidade para a liberdade, que todos os homens são semelhantes. No próximo ele assegura que não há tal coisa como a igualdade entre um grupo de homens e outro; e que as diferenças são devidas não a suas próprias ações, mas à tirania do solo, do clima e das condições, econômicas ou políticas, que derivam parcialmente dessas causas físicas, parcialmente das tradições herdadas do passado. Ele segue uma linha de pensamento tão ardentemente quanto a outra. Ele não denuncia nem a menor suspeita de que uma corre contra a outra.” (Vaughan 9, p. 59).

Vaughan acrescenta ainda que essa influência de Montesquieu talvez nunca tivesse dado frutos se Rousseau não houvesse sido procurado pelos patriotas genebrinos, corsos e poloneses, cujas demandas sucessivas levaram-no a ponderar sobre casos políticos concretos e a escrever sobre eles, o que deu origem às obras *Cartas escritas da montanha* (de 1764), *Projeto de constituição para a Córsega* (de 1765) e *Considerações sobre o governo da Polônia* (de 1771). Em cada um desses textos, declara Vaughan, a presença da abordagem histórica inspirada em Montesquieu é evidente, suplantando sem qualquer dúvida as tendências abstratas que caracterizavam a reflexão política de Rousseau no início do *Contrato social*.

Ora, essa explicação fornecida pelo comentador não soa muito convincente. Embora não se possa negar que Rousseau, assim como outros pensadores antes e depois dele, tenha precisado de tempo para amadurecer suas próprias idéias – que muitas vezes se erigiram sobre os alicerces fixados pelos autores que ele leu e criticou –, afigura-se incorreto atribuir a esse período de meditação sobre as idéias de Montesquieu a causa de uma contradição interna no texto do *Contrato social*, contradição que, como foi visto, nem mesmo é sustentável pelos argumentos de Vaughan. Se a explicação em questão fosse admitida, isto equivaleria a propor que Rousseau não foi capaz de controlar o desenvolvimento de sua obra, como se, depois de haver começado a escrevê-la seguindo uma tendência abstrata inspirada em Hobbes e Locke, ele tivesse compreendido a superioridade da metodologia histórica de Montesquieu e desejasse inseri-la no texto sem reestruturá-lo desde o princípio, e sem perceber, portanto, que esta mudança de orientação traria um grave problema de incoerência entre as duas diferentes concepções não conciliadas de forma adequada.

Entretanto, a fragilidade do comentário de Vaughan encontra-se em duas falhas básicas. Em primeiro lugar, na inexistência da contradição que ele denuncia, o que foi abordado acima. E, em segundo lugar, no fato de que muito antes do término da versão final do *Contrato social*, Rousseau havia refletido bastante sobre os princípios apresentados por Montesquieu, os quais, inclusive, serviram-lhe de referência para a elaboração de textos como as *Considerações sobre a influência dos climas*

sobre a civilização, o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, todos redigidos até meados da década de 1750. Esses escritos, é verdade, não lidam com discussões políticas no mesmo estilo do *Contrato social*, mas todos tratam da importância das circunstâncias ambientais na formação das características específicas de cada comunidade humana. Neles, Rousseau procura mostrar que as civilizações de um modo geral,¹⁴ e as diferentes línguas como produtos delas,¹⁵ desenvolvem-se historicamente a partir da maneira como os homens satisfazem suas necessidades fundamentais de acordo com as condições naturais presentes no meio em que vivem, as quais variam muito de um lugar para outro, como do norte para o sul, por exemplo. Assim sendo, torna-se claro que, ao se traçar os passos da influência das idéias de Montesquieu sobre Rousseau, pode-se enxergá-los claramente já nessas obras anteriores ao *Contrato social*, em que os elementos concretos, tais como o clima e a qualidade do solo, foram levados em conta como fatores explicativos. Por conseguinte, a inserção desse tipo de fator na análise das questões políticas feita por Rousseau em sua principal obra sobre o assunto não é, de modo algum, o resultado de uma simples reflexão tardia, como Vaughan afirma, mas o desdobramento de uma linha de raciocínio que já vinha sendo cultivada, com bons frutos, durante os anos precedentes.

Para concluir, deve-se reconhecer o mérito da leitura de Vaughan ao enfatizar que as idéias de Rousseau possuem muito mais pontos em

14 Ver as *Considerações sobre influência dos climas sobre a civilização*: "Assim, tudo se reduz de início à subsistência; e por isto o homem se relaciona a tudo o que o cerca. Ele depende de tudo, ele se torna o que tudo de que ele depende o força a ser. O clima, o solo, o ar, a água, as produções da terra e do mar formam seu temperamento, seu caráter, determinam seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de toda espécie. Se isto não é exatamente verdadeiro dos indivíduos, é-o incontestavelmente dos povos; e, se saíssem da terra homens totalmente formados, em qualquer lugar que isto pudesse ocorrer, quem conhecesse bem o estado de tudo o que os circunda poderia determinar seguramente o que eles se tornariam.

Antes, portanto, de empreender a história de nossa espécie, seria necessário começar por examinar sua morada e todas as variedades que se encontram nela; pois daí vem a primeira causa de todas as revoluções do gênero humano." (Rousseau 6, p. 530).

15 Ver o *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo IX: "Quer, pois, procurando a origem das artes, quer observando os primeiros costumes, veremos que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender à subsistência e, no que concerne àqueles desses meios que reúnem os homens, que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Será, pois, também pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres." (Rousseau 7, p. 400).

comum com a corrente de pensamento vinculada a Montesquieu do que usualmente se reconhece, pois, não obstante certas divergências entre os dois autores, Rousseau soube tirar lições valiosas dos ensinamentos do célebre barão francês, de modo que não se poderia abarcar a dinâmica da obra rousseauiana ao longo do tempo de sua elaboração sem considerar o peso da incorporação dos princípios de *O Espírito das Leis* em seu interior. Todavia, é igualmente importante enxergar os equívocos dessa leitura, sem o que a compreensão do diálogo significativo nutrido por Rousseau com os escritos de Montesquieu seria obscurecida.

The coherence of Rousseau's reflection in the *Social Contract*

Abstract: The article argues the C. E. Vaughan's commentaries on the *Social Contract*, especially those that take the heading of "Leading ideas of the *Contrat Social*, as modified by the influence of Montesquieu". According to Vaughan, in the pages of the work at issue, Rousseau is moved away from the "abstract reasoning" that would characterize the first part of the text, to come close more and more of the concern with the "concrete" aspects of the political reality, so that Montesquieu and his "historical method" would have become, then, his essential references. This would have created, once more according to commentator, a contradiction in the internal structure of the *Social Contract*. Thus, the objective of this article is to question the supposed incoherence that Vaughan accuses, by evaluating the arguments that he presents to support his interpretation.

Key-words: Vaughan – Montesquieu – Rousseau – *Social Contract*.

Bibliografia

1. BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. New York: Routledge, 2004.
2. GAY, Peter. Introdução. In: CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999. p. 7-36.
3. GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
4. MONTESQUIEU. *Œuvres complètes*, 2. Paris: Gallimard, 2001. (Collection Bibliothèque de La Pléiade).
5. PRADO JR., Bento. Rousseau: filosofia política e revolução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Trad. Maria Constança P. Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 7-18.
6. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, 3. Paris: Gallimard, 2003. 5 v. (Collection Bibliothèque de la Pléiade).
7. _____. *Œuvres complètes*, 5. Paris: Gallimard, 1995. 5 v. (Collection Bibliothèque de la Pléiade).
8. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
9. VAUGHAN, C. E. Leading ideas of the Contrat Social, as modified by the influence of Montesquieu. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. 2 v.

Autonomia popular e socialismo democrático no pensamento político de Rosa Luxemburgo

Tatiana de Macedo Soares Rotolo¹

Resumo: Este texto busca abordar o pensamento de Rosa Luxemburgo a partir da idéia fundamental que sustenta toda sua concepção de política: a noção de que a participação ativa das massas é a base de qualquer processo político e é essencial nos processos revolucionários. Esta idéia nos encaminha para a compreensão da política em Rosa Luxemburgo como aquisição de autonomia popular e é também o cerne de suas idéias acerca de um modelo de socialismo democrático, atravessando sua obra como um todo e repercutindo, até os dias de hoje, na dinâmica política de muitos movimentos sociais e em partes da esquerda contemporâneos.

Palavras-chave: socialismo – marxismo – autonomia popular – revolução.

*As massas devem aprender a exercer o
poder no próprio exercício do poder; não
existe nenhuma outra forma de lhes
ensinar essa arte.
(Rosa Luxemburgo)*

1. Ação de massas, revolução e socialismo

Rosa Luxemburgo deixou um legado político vasto e inspirador. A marca principal de suas idéias é a noção de que a vida pública ativa,

¹ Mestre em Filosofia pela USP. E-mail: tatiroto@ig.com.br

fundada no debate e na liberdade de expressão, é fundamental para o sucesso de qualquer projeto revolucionário. Esta idéia atravessa sua obra política como um todo e aparece de diversas formas. A defesa da greve de massas em 1906, as críticas à concepção de Lênin sobre a questão da organização, as críticas às posturas da social-democracia alemã, os questionamentos acerca dos rumos da Revolução Russa de 1917 e, por fim, a defesa dos conselhos de soldados e operários durante a Revolução Alemã de 1918, todos esses são exemplos do ideal democrático que perpassa as idéias de Luxemburgo. Esses exemplos carregam em si a idéia de que qualquer transformação social depende fundamentalmente da participação ativa e criativa das camadas populares. Num de seus panfletos mais importantes, Rosa escreve: “a massa do proletariado é chamada não só a fixar claramente o objetivo e a orientação da revolução, mas é preciso que ela mesma, passo a passo, através da sua própria atividade, dê vida ao socialismo” (Luxemburgo 8, p. 102).

A revolução, para Rosa, não depende somente da conquista do poder político. Diferentemente do que pensa Holloway, que afirma que para os revolucionários da II Internacional, o centro do projeto revolucionário “era realizar a revolução social por meio da conquista do poder político” (Holloway 2 p. 190), Rosa não via a tomada do poder como uma etapa fundamental, embora a considerasse um passo importante. Para ela, a revolução socialista só pode ser entendida como um projeto das massas, levado a cabo por elas. O poder político instituído pode e deve ser transformado de acordo com a vontade da massa, mesmo que, para isso, seja necessário subvertê-lo, transformando-o numa forma de poder mais adaptada aos desejos e às necessidades da massa. Rosa escreve: “A essência da sociedade socialista consiste no seguinte: a grande massa trabalhadora deixa de ser uma massa governada para viver ela mesma a vida política e econômica na sua totalidade e para orientá-la por uma autodeterminação consciente e livre” (Luxemburgo 8, p. 103).

A emancipação social, para Luxemburgo, é também um processo que proporciona a emancipação humana. Assim, o socialismo não é apenas um novo sistema no plano político, econômico e social, é novo também no plano moral. Deve-se aprender uma nova maneira de se administrar a produção, a esfera das decisões políticas e também a vida.

Ou seja, é preciso não só construir um novo poder, mas também um novo conjunto de valores capazes de orientar esta sociedade inteiramente nova que Rosa chama de socialista. Ao defender os conselhos de operários e soldados na Revolução Alemã de 1918, ela escreve:

As massas precisam aprender, de máquinas mortas que o capitalista instala no processo de produção, a tornar-se dirigentes autônomas desse processo, livres, que pensam. Devem adquirir o senso das responsabilidades, próprios dos membros atuantes da coletividade, (...) Precisam mostrar zelo sem o chicote do patrão, máximo rendimento sem o contramestre capitalista, disciplina sem sujeição e ordem sem dominação. (Luxemburgo 8, p. 102-103)

Rosa faz uma defesa apaixonada da ação das massas, seja essa ação organizada ou espontânea. Para ela, as massas trabalhadoras devem ser sempre o centro do processo revolucionário. Ela entende que a classe operária é o mesmo que o conjunto das massas oprimidas e que não pode haver revolução sem a ação dessas camadas populares. Essa participação deve ser a mais direta possível, desde a organização de novas células de produção até o compartilhamento do poder político. O socialismo “deve ser feito pelas massas, por cada proletário” (Luxemburgo 13, p. 333). Seu projeto socialista está, portanto, em consonância com a idéia de autonomia popular e com a de uma forma de poder construída a partir de baixo, cujas instituições sejam fruto das deliberações da massa.

A Revolução Russa de 1905 proporcionou à Rosa seu primeiro contato com uma experiência revolucionária de massas em larga escala. Sua participação neste movimento foi tão marcante que ela o descreveu numa carta como os dias mais felizes de sua vida (Luxemburgo 7, p. 168). Este movimento fez com que Rosa percebesse o quanto é poderosa a ação revolucionária de massas, mesmo que espontânea, sem uma direção partidária ou qualquer tipo de organização. Os acontecimentos russos de 1905 marcam, para Rosa, um modo inteiramente novo na luta dos trabalhadores. Ela escreve, “A Revolução Russa, pela primeira vez na história das lutas de classes, fez possível uma realização grandiosa da idéia

de greve de massas e inclusive (...) a greve geral abrindo assim uma nova época na evolução do movimento operário” (Luxemburgo 6, p. 11).

Esta novidade, segundo Luxemburgo, se manifestava na compreensão da luta revolucionária como algo que se aprende na prática, sem que haja necessariamente um plano preestabelecido, seja por um partido, por um sindicato ou por qualquer organização. Para ela, não há uma teoria acerca da ação que se aplique na prática, ao contrário, em se tratando da ação revolucionária, a prática ensina muito mais que o melhor dos manuais. A revolução não é algo pré-concebido que se aplica à realidade, nem existem receitas e métodos previamente estabelecidos. Ela é uma construção coletiva, fundada na participação maciça das camadas populares. Assim, as greves de massas de 1905 são a expressão de um movimento popular sedento por mudanças e uma forma embrionária da revolução. Para Rosa, “na realidade, não é a greve de massas a que gera a revolução, mas sim a revolução que gera a greve de massas” (Luxemburgo 6, p. 72).

A consciência de classe, segundo Luxemburgo, está profundamente ligada às experiências da prática. A revolução não é um processo *a priori*, ou seja, que depende somente das crises internas do capitalismo, é também produto da ação humana. “(...) na revolução, onde a massa mesma aparece sobre a cena política, a consciência de classe é prática e ativa” (Luxemburgo 6, p. 100). Nesse sentido, as experiências revolucionárias são fundamentais, pois estabelecem o contato de cada indivíduo participante do processo revolucionário com uma vasta gama de experiências políticas inteiramente novas. O aprendizado vindo da experiência na luta tem um caráter formador indispensável para Rosa. Assim, ela escreve sobre a Revolução de 1905:

O que aqui resulta mais valioso, porque fica assegurado no brusco refluxo da maré revolucionária, é o sedimento intelectual. O crescimento a saltos em inteligência e em civilização do proletariado, é uma garantia inquebrantável de seu irresistível progresso posterior na luta, tanto econômica como política. (Luxemburgo 6, p. 49)

Isso nos encaminha para outro ponto do pensamento de Luxemburgo: a idéia que as organizações dos trabalhadores devem ser a expressão dos desejos e das necessidades da massa, e a não de um grupo de revolucionários especialistas capazes de decidir as melhores táticas e estratégias para o movimento. Rosa repudia a idéia de vanguarda revolucionária, mas, ao mesmo tempo, encontra um lugar no seu pensamento para aqueles que se dedicam exclusivamente à causa revolucionária.

Segundo ela, cabe ao partido e as organizações revolucionárias,

(...) dar a palavra de ordem da luta, em orientá-la, em regular a tática da luta política de tal modo que, em cada fase e a cada instante do combate, seja realizada e posta em ação a totalidade da força do proletariado, já decidido e lançado na batalha, e que esta força se exprima pela posição do partido na luta. (Luxemburgo 11, p. 145)

A direção exercida sobre a massa é, portanto, eminentemente técnica e se orienta por uma colaboração mútua. Não há, no pensamento de Luxemburgo, um partido que seja a vanguarda esclarecida do proletariado, pois se alguém é portador de alguma verdade, esse alguém é a própria massa.

Cabe ao partido apenas o papel de agitar, esclarecer, manter vivo o debate e apontar caminhos e soluções. Cabe à massa ser o sujeito histórico revolucionário. Ela é portadora do potencial transformador da sociedade. O partido, em sua prática política, não pode perder de vista o objetivo socialista e, ao mesmo tempo, não pode impor uma via de acesso mais correta para o socialismo. A idéia de vanguarda era repugnante para Rosa, pois limitava a criatividade das massas em relação às infinitas possibilidades de ação e, por conseguinte, podava também a capacidade da massa de aprender com a experiência.

Isso mostra que, para Rosa, a emancipação começa no movimento e não após a conquista do poder. A emancipação era impensável sem que antes fosse possível uma formação cultural ampla. A idéia de vanguarda esclarecida se chocava com o ideal libertador que significava o

socialismo, pois representava um meio de esclarecimento sob tutela. Assim, Schütrumpf escreve: “o proletariado devia adquirir consciência de suas tarefas pela prática vivida – pela experiência dos próprios êxitos e ainda mais das próprias derrotas – e se convencer assim da alternativa entre socialismo ou barbárie” (Schütrumpf 15, p. 45).

A educação política da massa deve caminhar, segundo Luxemburgo, para a autonomia, isto é, para a capacidade da massa oprimida decidir por si mesma sem que haja quaisquer instrumentos de repressão ou tutela. Uma postura centralizadora das organizações se choca diretamente com este ideal. Para Rosa:

Não é partindo da disciplina nele inculcada pelo Estado capitalista, com a mera transferência da batuta da mão da burguesia para a de um comitê central social-democrata, mas pela quebra, pelo estirpação desse espírito de disciplina servil, que o proletariado pode ser educado para a nova disciplina, a autodisciplina voluntária da social-democracia. (Luxemburgo 10, p. 45)

Porém, se Rosa critica a social-democracia russa por ser excessivamente centralista, ela também critica a social-democracia alemã (SPD) por suas políticas vacilantes. A opção do SPD² pela luta parlamentar e pelas reformas, faz perder de vista, segundo Rosa, o horizonte revolucionário, transformando a luta pelo socialismo numa luta pela melhora progressiva das condições de vida dos trabalhadores, feita no terreno parlamentar. De acordo com Rosa, “existe para a social-democracia um

2 O início da carreira de Rosa dentro do SPD, no fim do século XIX, coincide com o período de crescimento acentuado do partido. O número de votos nas eleições legislativas vinha aumentando progressivamente, fazendo com que o partido tivesse uma bancada parlamentar significativa. Além do forte apoio nas urnas, o SPD contava também com uma estrutura organizacional inédita num partido socialista. Possuía periódicos diários (sendo o principal deles o *Vorwärts*), contava com diretórios espalhados pelo país, além de congressos anuais que ocorriam de maneira democrática, com delegados eleitos nas bases do partido. Esta organização era fruto da direção, que se dedicava com esmero aos problemas de organização e desenvolvimento organizacional. Com isso o SPD conseguia conciliar seu objetivo de ser severamente organizado e relativamente democrático. Além disso, o partido aprendeu também a usar todas as possibilidades de luta, resistindo aos atos de violência insensatos e habituando-se a prática da tribuna do parlamento com local das discussões políticas. Todos esses fatores transformaram o SPD na maior organização de trabalhadores vista até então.

laço indissolúvel entre as reformas sociais e a revolução, sendo a luta pelas reformas o meio, mas a revolução social o fim” (Luxemburgo 12, p. 100). O problema desta opção, para Luxemburgo, é que ela apresenta barreiras à sua idéia de socialismo como emancipação humana. Ainda que reconheça as benesses das conquistas parlamentares, ela considera que, em algum momento, as contradições da sociedade capitalista se tornarão evidentes e indissolúveis. Assim, não se pode perder de vista a perspectiva revolucionária pois, nesse caso, toda política em prol das conquistas trabalhistas não se tornaria um meio para se efetivar um projeto maior: o da superação da sociedade de classes, mas somente um meio de alívio temporário do sofrimento da classe trabalhadora. Portanto, as reformas só fazem sentido como parte de um projeto mais amplo: o da revolução socialista. Esta dimensão maior da luta não estava mais no foco das lutas do SPD.

As críticas de Rosa ao revisionismo³ e sua defesa da revolução caminham nesse sentido. Rosa não desacredita completamente a via parlamentar e institucional, assim como a da democracia burguesa. É claro que, para ela, um modelo democrático institucional em funcionamento é melhor que uma ditadura e que as lutas parlamentares trazem uma série de benefícios aos trabalhadores. O problema é que este modelo é

3 O revisionismo era uma corrente teórica dentro do SPD que foi ganhando força ao longo dos anos. Seu principal teórico era Eduard Bernstein, que em 1889 publicou *As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia*. Bernstein apresentava uma releitura da teoria de Marx, especialmente no que se refere às idéias deste acerca da falência do capitalismo devido às suas crises internas e à necessidade da revolução socialista. Este tipo de proposta só foi possível a Bernstein porque ele via as mudanças em decorrência do crescimento político do SPD. A esquerda alemã enfrentava naquele momento um fato inédito: os trabalhadores estavam conquistando uma série de demandas trabalhistas graças mais à sua luta sindical e parlamentar do que à luta revolucionária. Direitos como salário mínimo, jornada de trabalho justa (de 8 horas diárias), descanso semanal, férias etc. foram conquistados que se deram mais pelo caminho eleitoral do partido e pelas negociações dos sindicatos do que pela luta revolucionária nas ruas. Assim, propor que a saída possível para o socialismo seria dada pela luta parlamentar e por todas as vias legais não soava como um despropósito. A idéia de uma revolução pacífica, feita através da própria política vigente, não era novidade na Alemanha (já no século XVIII Kant propunha que a república fosse conduzida pelo governante, para evitar a selvageria e o derramamento de sangue, tais como aconteceram na França. Assim um governante bem esclarecido poderia conduzir a nação ao progresso sem os inconvenientes da luta revolucionária). Porém, num partido proletário, que abraçou as propostas de Marx e Engels, e que tinha em seus quadros muitos fiéis seguidores da revolução, esse conjunto de idéias provocou uma enorme controvérsia. O revisionismo encontrou uma grande inserção no partido, provocando a adesão de muitos militantes, mais por sua face prática, isto é, a política reformista, que pelo seu corpo de idéias.

limitado. A luta no terreno parlamentar apresenta barreiras que são reflexos das próprias barreiras de uma sociedade de classes. A democracia burguesa, que se exerce no parlamento, opera segundo as relações de dominância do mundo capitalista e, nesse sentido, a participação popular é parcial. A luta parlamentar é, portanto, restrita e falível, e reduz a luta dos trabalhadores segundo interesses alheios.

Com respeito a isso, Rosa propõe uma solução radical. Para ela não se pode democratizar a sociedade somente pelo parlamento. Em vez disso, se existe um projeto socialista, o parlamento deve ser transformado em favor desta luta. Rosa Luxemburgo não se opõe à democracia como um valor burguês. O termo democracia adquire um novo significado, possui um conteúdo mais social, para além dos limites criados à participação popular na democracia liberal. É uma democracia mais radical, que transfere para a massa, nas suas múltiplas formas de organização, todas as decisões políticas. Rosa escreve: “(...) ditadura de classe, isto significa que ela se exerce no mais amplo espaço público com a participação sem entraves, a mais ativa possível das massas populares, numa democracia sem limites” (Luxemburgo 9, p. 95). A democracia é um processo vivo que só se aprende na prática, quando a grande massa oprimida tem a oportunidade de tomar as decisões sobre o seu próprio destino. Quanto maior for a participação da massa na tomada das decisões políticas, mais democrática será a sociedade. Mesmo que, para tanto, seja necessário criar novas instituições, mais abertas à participação popular. A proposta de Rosa, em última instância, é uma tentativa de se universalizar a liberdade e igualdade que existem apenas formalmente na sociedade burguesa.

As críticas de Rosa à Revolução Russa de 1917⁴ seguem esta linha. Embora ela considerasse a Revolução de Outubro um fato sem precedentes na história das lutas revolucionárias,⁵ os rumos tomados pela revolução são alvo de seu olhar apurado.

Em sua avaliação, os bolcheviques cometeram um erro crucial ao se utilizarem do terror como meio de garantir o sucesso da revolução. Segundo ela, quanto mais os revolucionários fomentassem a participação popular, mais forte e mais sedimentada a revolução se tornaria no coração do povo russo. Quanto mais intensa a vida pública, maior a

capacidade das pessoas de se envolverem com os fatos revolucionários, o que seria a garantia do sucesso da empreitada de outubro, sem o recurso ao terror. Vivendo a revolução, o povo russo se torna revolucionário num processo que permite a mais ampla e irrestrita participação popular pois, ao participar das transformações políticas, cada indivíduo toma contato com um universo inteiramente novo e percebe o grau de importância das mudanças. A participação é formativa e sem uma formação prévia que caminhe no sentido da autonomia, as revoluções estarão fadadas ao terror. Rosa concorda com Hannah Arendt acerca da afirmação de que uma revolução fracassada ensina mais do que uma revolução deformada (Arendt 1, p. 41).

Ela escreve sobre os rumos da Revolução Bolchevique palavras que se tornariam proféticas:

A prática do socialismo exige uma transformação completa no espírito das massas, degradadas por séculos de dominação da classe burguesa. Instintos sociais em lugar dos instintos egoístas, iniciativa das massas em lugar da inércia, idealismo que faz superar os sofrimentos etc., etc. Ninguém o sabe melhor, nem o descreve mais convincentemente, nem o repete com mais obstinação do que Lênin. Só que ele se engana completamente quanto aos meios. Decretos, poder ditatorial dos contramestres, punições draconianas, terror são apenas paliativos. O único caminho que leva ao

4 Rosa Luxemburgo foi a primeira a escrever uma análise densa, sob a perspectiva da esquerda, dos acontecimentos da Rússia de 1917. Em 1918 Rosa redigiu da prisão o famoso texto *A Revolução Russa*, em que elogia os russos pela sua coragem e pioneirismo em relação à revolução socialista, mas que, ao mesmo tempo, aponta erros cruciais cometidos pelo alto comando da revolução, que podem comprometer o sucesso da empreitada de outubro de 1917. O texto de Rosa só foi publicado quatro anos após a sua redação e três anos após seu assassinato. A demora na publicação se deve justamente ao teor das idéias proferidas por Rosa, que segundo Paul Levi, na época seu companheiro, poderiam dar margem à uma enxurrada de críticas conservadoras aos acontecimentos na Rússia. Sua publicação em 1922, feita por Levi, busca não só restabelecer o legado político de Rosa, mas principalmente fomentar a crítica às posturas que vinham sendo tomadas pelo Partido Comunista Alemão (KPD), adotando uma posição cada vez mais autoritária, segundo os moldes bolcheviques, que é o oposto do que Rosa pensava.

5 Logo na primeira linha de *A Revolução Russa*, Rosa escreve: “A Revolução Russa é o fato mais prodigioso da guerra mundial” (Luxemburgo 9, p. 61).

renascimento é a própria escola da vida pública, a mais ampla e irrestrita democracia, a opinião pública. É justamente o terror que desmoraliza. (Luxemburgo 9, p. 92-93)

Assim, Rosa repreende os bolcheviques justamente por não fazerem da liberdade um princípio válido para todos, afirmando, numa de suas passagens mais famosas:

Liberdade somente para os partidários do governo, somente para os membros de um partido – por mais numerosos que sejam – não é liberdade. *Liberdade é sempre liberdade daquele que pensa de modo diferente.* Não é por fanatismo da justiça, mas porque tudo quanto há de vivificante, de salutar, de purificante na liberdade política depende desse caráter essencial e deixa de ser eficaz quando a “liberdade” se torna privilégio. (Luxemburgo 9, p. 91)

Ao viver os acontecimentos da Revolução Alemã de 1918, a proposta socialista de Rosa torna-se mais concreta. Rosa presenciou o nascimento de uma forma revolucionária inteiramente nova: os conselhos populares.⁶ Ela percebeu o potencial revolucionário deste tipo de organização e viu ali uma saída viável para o socialismo.

Para Luxemburgo, os conselhos de operários e soldados que se formaram espontaneamente em 1918,⁷ pouco antes do fim da guerra, representavam uma estrutura política absolutamente inovadora. Eles seriam capazes de reorganizar a política a partir de baixo. Eram um retrato da idéia de Luxemburgo do socialismo democrático. O poder nos

6 Os conselhos não foram invenção dos revolucionários alemães. Antes de tudo, são manifestações revolucionárias que somente tomam forma no calor da revolução. Assim ocorreu com as sociedades populares na Revolução Francesa (que foi o primeiro germe dos conselhos), com a Comuna de Paris em 1871, com os sovietes (a palavra “soviete” em russo quer dizer conselho) em 1905 e após, em 1917, ou com os conselhos de operários e soldados (COS) durante a Revolução Alemã.

7 A participação de Rosa nos acontecimentos da Revolução Alemã foi breve, porém intensa. Ela foi presa e brutalmente assassinada em 15 de janeiro 1919. Seus textos desse período, todos escritos no calor dos acontecimentos, refletem a coerência dela com as idéias desenvolvidas ao longo da vida. Rosa em nenhum momento deixa de acreditar no poder das massas como o único capaz de garantir o sucesso da Revolução, daí sua defesa insistente dos conselhos.

conselhos é exercido somente pelas massas, não havendo nenhuma estrutura exterior ou acima delas. Além disso, condensam as funções legislativas e executivas, que são exercidas conjuntamente pela coletividade. Com isso, segundo Loureiro, “é eliminada a separação entre dirigentes e dirigidos, base do autoritarismo, da burocracia, da dominação e da exploração” (Loureiro 3, p. 39-40). Os conselhos são, portanto, a materialização da idéia de democracia para Luxemburgo, já que o poder pertence inteiramente às massas.

Os conselhos são, desse modo, uma alternativa de controle do poder baseada na autogestão. Seu funcionamento requer um fórum permanente, seja de controle dos seus representantes, seja como o local onde são tomadas as decisões políticas. Assim, podemos dizer que os conselhos são órgãos que se propõem a substituir o poder vigente, que é baseado na supremacia do Estado. Buscam construir um novo tipo de relação com o poder, enraizado na participação popular maciça. Os conselhos não são, portanto, instrumento de transformação do poder, mas sim personificam um novo poder. Esta é a compreensão que Rosa teve ao ver os conselhos de operários e soldados (COS) em funcionamento em 1918.

No texto *O que quer a Liga Spartakus?*,⁸ escrito em dezembro de 1918, em meio à agitação revolucionária, Rosa deixa clara sua compreensão dos conselhos como substitutos legítimos da classe trabalhadora ao poder do estado burguês:

Assim, da cúpula do Estado à menor comunidade, a massa proletária precisa substituir os órgãos herdados da dominação burguesa: *Bundesrat* (Conselho Federal), parlamentos, conselhos municipais, pelos próprios órgãos de classe, os conselhos de operários e soldados. Precisa ocupar todos os postos, controlar todas as funções, aferir todas as necessidades do Estado, pelos próprios interesses de classe e pelas

8 Este texto, apesar de muito curto, é de importância crucial para compreendermos a concepção de socialismo democrático de Rosa. Nettl, principal biógrafo de Rosa, considera *O que quer a Liga Spartakus?* como “o conciso resumo da obra da sua vida” (Nettl 14, p. 554). Este trabalho, escrito no meio dos acontecimentos revolucionários, se tornou logo após o programa do Partido Comunista Alemão (KPD), fundado no fim do mês de dezembro de 1918.

tarefas socialistas. E só por uma influência recíproca constante, entre as massas populares e seus organismos, os conselhos de trabalhadores e de soldados, é que a atividade das massas pode insuflar ao Estado um espírito socialista. (Luxemburgo 8, p. 102)

Desse modo, os conselhos eram a face da revolução em curso na Alemanha. Além disso, eles possuíam um valor formativo essencial. Seu modo de operar estimula formas de administrar a vida humana, desde o abastecimento, a produção, o processo de se fazer as leis, até a administração da sociedade como um todo. Seu valor propedêutico reside em mostrar à massa valores que ou são negados ou são desvalorizados na sociedade capitalista. Por isso podiam ser entendidos como a encarnação da idéia de socialismo democrático.

2. O legado de Rosa e as lutas atuais

Dado esse percurso, podemos estabelecer uma relação entre as idéias de Rosa Luxemburgo e a conjuntura atual. As idéias desenvolvidas por nossa autora, há cem anos, ainda não se perderam no tempo. A construção de um modelo de socialismo democrático, por exemplo, continua sendo um tema que persegue e desafia as esquerdas ao longo de todo o século XX e nesses primórdios de século XXI.

A esquerda atual, profundamente marcada tanto pela dissolução do modelo de socialismo soviético como pela experiência do capitalismo neoliberal, distancia-se paulatinamente da idéia de conquistar o poder do Estado para, em seguida, tomar medidas socializantes. Ao contrário, assistimos hoje uma valorização dos movimentos sociais e uma crise dos partidos.⁹

Podemos ver hoje, nas reivindicações dos movimentos sociais, uma tendência a exigir novas formas de organização, em que as decisões

sejam tomadas de baixo para cima, a fim de atender uma pauta local. Ou seja, o poder é entendido hoje sob a perspectiva das necessidades dos pequenos grupos que estão à margem ou nas camadas mais inferiores da sociedade. Com isso, entende-se que, se o poder instituído não é capaz de atender as necessidades locais, é preciso, então, ao invés de mudar as reivindicações, mudar o poder, criando-se novas instituições, mais abertas e mais democráticas. Há, neste processo, uma retomada de, por exemplo, formas autogestionadas de exercícios do poder e surge a idéia de autonomia popular em função do poder instituído.

Neste processo, Rosa Luxemburgo é uma fonte inspiradora. Sua defesa da autonomia das massas frente a partidos hierárquicos e burocratizados, ou às estruturas de poder que reprimiam a vontade das massas, vem ao encontro da defesa atual de uma forma de exercício do poder mais voltada para os interesses das camadas populares. Segundo Loureiro,

para Luxemburg, assim como para os movimentos sociais de nossa época, é da participação dos de baixo que vem a esperança de mudar o mundo. Não apenas aos políticos profissionais – mesmo os de partidos de esquerda – está reservada a grande missão transformadora. (Loureiro 5, p. 37)

Assim, tanto para Rosa como para os movimentos populares atuais, a ação auto-emancipadora é fundamental e esta ação pode ser organizada ou espontânea, desde que levada a cabo pelas amplas massas populares. Assim, segundo Loureiro, “essa idéia, ainda que com modificações, está na base dos movimentos sociais contemporâneos que vêem, por exemplo, nos Fóruns Sociais Mundiais, a oportunidade de construir o que poderíamos chamar de um *espaço público popular*” (Loureiro 4, p. 36).

Portanto, assim como para Rosa Luxemburgo, para os movimentos populares de hoje a conquista do poder do Estado não é mais fator essencial para transformar a sociedade, embora ele possa ser útil na implementação de políticas que visem melhorar a vida dos

9 Fato que, em alguns casos, produziu reflexos políticos que vem sendo capazes de fazer a interface entre as reivindicações dos movimentos e as políticas do Estado. O melhor exemplo disso hoje é o governo de Evo Morales na Bolívia.

trabalhadores em geral. O fundamental, neste aspecto, é criar espaços públicos em que homens e mulheres tenham o poder de decidir de modo mais incisivo e direto o que querem para si, nem que para isso seja necessário subverter a ordem institucional do Estado vigente (como fazem os zapatistas, por exemplo), e desta maneira fazer da política um instrumento de transformação real, que não se limita apenas às políticas sociais do Estado. A emancipação das camadas populares só pode ser produto de sua própria ação, criando-se uma ordem política mais adaptada às suas necessidades. Esta idéia está na base da noção de democracia de Luxemburgo e também respalda muitas reivindicações dos movimentos sociais de hoje.

Em outras palavras, o laço comum mais forte entre as idéias sobre o socialismo de Rosa e os movimentos sociais contemporâneos é a noção de que, para se construir uma sociedade mais justa, é preciso criar um modelo democrático que vise a autonomia, ou seja, uma forma de organização política em que o poder é compartilhado com todos e não apenas com grupos cujos interesses econômicos e políticos sejam prioritários. Dessa maneira, as estruturas hierárquicas e autoritárias de poder, definição que inclui inúmeras organizações de esquerda, devem ser repensadas em favor de um modelo mais aberto e mais democrático.

Isso nos encaminha, enfim, para outra idéia de Luxemburgo: a de que o socialismo não pode ser construído por decretos, nem conduzido por uma minoria, mas sim por uma transformação radical guiada pela ação autônoma das massas. Esta idéia é a base do novo modelo de socialismo, mais humano e mais democrático, buscado por partes da esquerda atual, que não vêem mais no processo eleitoral, mesmo quando é disputado entre partidos de esquerda, a solução para mudar a sociedade.

Nesse sentido podemos interpretar a frase de Walter Jens: “a humanidade de nossa sociedade também poderá ser medida pelo grau em que honramos a herança de Rosa Luxemburgo” (*apud* Schütrumpf 15, p. 71).

Popular autonomy and democratic socialism in Rosa Luxemburg's political thought

Abstract: This work aims to approach Rosa Luxemburg's thought from the fundamental idea that sustains her entire political conception: the notion that the active participation of the masses in the foundation of any political process is essential to the revolutionary process. This idea leads to an understanding of Rosa Luxemburg's political advocations such as the acquisition of popular autonomy. It is also the center of her ideas about a model of democratic socialism, pervading her entire work and exerting its effect on the current political dynamics of many movements and sectors of the contemporary left.

Key-words: socialism – marxism – popular autonomy – revolution.

Bibliografia

1. ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
2. HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viramundo, 2002.
3. LOUREIRO, Isabel. *Rosa Luxemburg: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 1999.
4. _____. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Ed. Unesp; Fundação Perseu Abramo, 2004.
5. _____. *A Revolução Alemã (1918-1923)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
6. LUXEMBURGO, Rosa. *Huelga de Masas, Partido y Sindicatos*. Mexico/D.F.: Editorial Grijalbo, 1970.
7. _____. *Camarada e amante: cartas de Rosa Luxemburgo a Leo Jogiches*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
8. _____. O que quer a Liga Spartakus?. In: LUXEMBURGO, Rosa. *A Revolução Russa*. Petrópolis: Vozes, 1991.
9. _____. *A Revolução Russa*. Petrópolis: Vozes, 1991.

10. _____. Questões de organização da social-democracia russa. In: LUXEMBURGO, Rosa. *A Revolução Russa*. Petrópolis: Vozes, 1991.
11. _____. *A crise da social-democracia*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
12. _____. *Reforma ou Revolução?* São Paulo: Expressão Popular, 1999.
13. _____. Congresso de fundação do Partido Comunista Alemão (*Kommunistischen Partei Deutschlands*) de 30 de dezembro de 1918 a 1º de janeiro de 1919 em Berlim. In: LOUREIRO, Isabel. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Ed. Unesp; Fundação Perseu Abramo, 2004.
14. NETTL, J. P. *Rosa Luxemburgo*. Mexico/D.F.: Ediciones Era, 1974.
15. SCHÜTRUMPT, Jörn (Org.). *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

Tem-se a polícia que se merece

Homero Santiago¹

Resumo: O propósito deste texto é um comentário crítico de *Les policiers français sous l'occupation* de Jean-Marc Berlière.

Palavras-chave: polícia – colaboracionismo – Segunda guerra mundial – democracia.

“Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer.”

(Kant, Resposta à pergunta:
Que é o Esclarecimento?)

“O que era doce fica amargo, azeda e cai de podre. A gente, que atua lá na ponta da cadeia de decisões, colhe o fruto podre e faz o que pode para digerir. Por isso, talvez seja mentira dizer que só há ambivalência nos salões da corte. Elas estão por toda parte. E estão aqui entre nós. E dentro de nós, em mim e em você.”

(Luiz Eduardo Soares, André Batista,
Rodrigo Pimentel, Elite da tropa)

¹ Professor do Departamento de Filosofia da USP. E-mail: homero@usp.br

São caprichosos os caminhos da leitura. De alguns livros esperamos muito e a decepção nos fustiga; de outros, lidos ao sabor das ocasiões e como que por falta de coisa melhor a fazer, talvez mesmo por não esperarmos muito, sobrevém uma imensa surpresa que nos faz interrogar-nos o que seria passar sem conhecê-los; são textos que, a salvo do peso das pré-concepções, oferecem-nos a oportunidade de pensar e repensar velhos assuntos ou então descobrir novos que nunca haviam despertado a nossa atenção.

Enfileira-se nesta última série o estudo de Jean-Marc Berlière, escrito em colaboração com Laurent Chabrun, sobre *Os policiais franceses sob a ocupação* (Berlière 1).² À primeira vista (aquela que quase sempre engana), o historiador e professor interessado no universo policial e autor de vários textos sobre o tema teria apenas feito um acréscimo a um importante ramo da bibliografia historiográfica francesa, cujos títulos e subtítulos seguem, na maioria das vezes, uma fórmula fixa: fulano ou sicrano, isso ou aquilo sob a ocupação e/ou Vichy. Seção obrigatória em toda estante de história contemporânea que remete a fatos que, embora notórios, não dispensam um reavivamento de memória para o leitor brasileiro.

Em setembro de 1939, a invasão da Polônia pelos alemães leva à eclosão da Segunda guerra mundial; a França e a Grã-Bretanha declaram guerra à Alemanha de Hitler. Em 13 de maio do ano seguinte, a partir da Bélgica ocupada, os blindados nazistas atravessam as linhas francesas ao norte; um mês depois, em 14 de junho, ao cabo de um avanço fulminante, os alemães entram vitoriosos em Paris, declarada cidade-aberta e abandonada pelo governo; a França derrotada solicita um armistício. Na imediata seqüência desses acontecimentos, em que se inclui a célebre conclamação à resistência de De Gaulle a partir de Londres, o território francês é partido em duas zonas: uma, que inclui Paris, fica sob ocupação alemã; outra, dita “França livre” ou “zona livre”, sob controle de um novo governo sediado na cidade de Vichy e presidido pelo marechal Pétain – arranjo único, observe-se, entre todas as nações ocupadas pela Alemanha ao longo do ano de Guerra na Europa. O novo governo

perdura até agosto de 1944, quando a liberação de Paris entre os dias 19 e 25 permite a organização de um governo provisório reunindo todos os grupos que haviam resistido tanto à ocupação quanto a Vichy e sobre o qual paira a autoridade de De Gaulle e dos comunistas.

Tais acontecimentos estão na origem de um dos mais negros episódios da história francesa, cuja memória é “viva, dolorosa, a ponto de constituir um verdadeiro problema de sociedade” (p. 11). Trata-se do *colaboracionismo*, mácula infinitamente pior que o destroçamento em poucos meses do exército do orgulhoso “vencedor de Verdun” que em 1919 impusera todas as suas vontades à Alemanha. Sumariamente: os franceses não só acatam a derrota, a ocupação e a divisão do país como passam a colaborar ativamente com o esforço de guerra alemão mediante reparações, transferências de recursos, fornecimento de produtos e mão-de-obra; sobretudo, os franceses implantam e fazem executar a política alemã de perseguição aos judeus, lutam ferrenhamente contra os comunistas e todos os resistentes franceses à ocupação e ao novo governo. Pétain reúne em torno de si parte considerável da classe política da França, em especial os grupos de direita e extrema-direita até então atuantes, legal ou clandestinamente. Uns aderem por afinidade com o ideário nacional-socialista, outros por realismo político, muitos com planos de promover uma grande “revolução nacional” que poria fim à IIIª República francesa (nascida em 1870) e ajustaria o país aos novos tempos de governos autoritários sob ascendência alemã: em troca da preciosa colaboração com o ocupante a França esperava merecer um lugar de destaque num mapa-múndi redesenhado a porrete por Hitler e que, então tudo levava a crer, deveria durar muito tempo.

É a este período que se dedica Jean-Marc Berlière, tratando do papel da polícia no esforço colaboracionista (ou umas poucas vezes na resistência a ele), tanto na zona ocupada quanto na França livre. Seria, dizíamos, só mais um título a integrar-se a uma extensa bibliografia, não fossem duas particularidades que realçam o interesse da obra e, não tememos afirmar, conduzem-na a um campo de questões bem mais amplo que aquele restrito por seus limites temporais.

O primeiro traço singular da obra provém diretamente de seu objeto de estudo, a polícia, cuja natureza é de per si atravessada pela

² Por economia, na seqüência do texto damos apenas a paginação desta obra.

especificidade. Executores da lei, personificação mais imediata da força coercitiva do poder constituído e legítimo (veremos as complicações deste adjetivo), a que devem servir zelosamente sem motivações políticas, os policiais encontram-se por todo o período de ocupação numa condição dúbia, entre “obediência e traição”. Por força dos deveres intrínsecos ao ofício, de um momento para outro e sem muita opção, ser um bom policial passou a significar ser um bom colaboracionista, pois executor das leis anti-semitas, anticomunistas, anti-resistentes em vigor no país.

Quaisquer que fossem suas motivações, o problema deve-se ao fato de que os poderes dos policiais, suas prerrogativas, seu *savoir-faire* profissional, deram às ordens que recebiam uma eficácia de conseqüências dramáticas. Um carteiro resistente, um professor indiferente, um merceeiro colaborador, o operário de uma fábrica que trabalha para os alemães não tiveram tanta influência sobre o destino de seus contemporâneos. Toda ação dos policiais, mesmo realizada com repugnância, fez-lhes alimentar a máquina de moer. (p. 253)

A segunda das mencionadas particularidades tange ao ineditismo do material analisado no livro. Como se depreende da bibliografia arrolada ao final do volume, são inúmeros os estudos dedicados à polícia francesa e sua situação entre 40-44; o de Berlière, porém, foi o primeiro a ter tido pleno acesso aos arquivos do processo de depuração da polícia organizado nos momentos que se seguiram à liberação. Sob o apoio desses documentos, nos quais o autor frisa podermos encontrar de tudo, mas só raramente a verdade direta, a obra tem um ganho imenso em acurácia nas questões e em poder de convencimento; os processos permitem ao historiador, em particular, instalar-nos na intimidade de anos sombrios e demasiadamente humanos: o colaboracionismo não é enxergado só de cima sob a perspectiva de seu maquinário, mas deparamos homens, mulheres, dúvidas, certezas, heroísmo e vergonha. Dotado de um tino algo detetivesco, no melhor estilo do sagaz Maigret, a

apresentação dos processos e a reconstituição deles por Berlière tem o dom de nos revelar não um culpado, mas um enorme drama, atravessado por vários dramas individuais.

Tudo pode parecer não mais que uma questão histórica, mas aqui a história deborda para o presente. Será preciso insistir que não há exagero na qualificação do colaboracionismo como um “verdadeiro problema de sociedade” na França, drama longo nos efeitos e que ronda o presente? O mais tardio documento repertoriado no livro é de 1973 (p. 75); até os anos 80 os livros de história do secundário francês silenciavam a convocação de Vichy para a repressão anti-semita (p. 315); em março de 2004, ainda, os jornais noticiavam o processo contra o ex-ministro gaullista Maurice Papon por ostentar em público a “legião de honra” – a mais alta honraria francesa – que lhe fora cassada na década de 90 após a condenação (10 anos de reclusão) por cumplicidade em crimes contra a humanidade, devido a seu papel na deportação de judeus ao longo da ocupação. Em definitivo, a história não é o terreno do “acontece, pronto, acabou”; temas como o colaboracionismo, muito menos. Por isso mesmo é grande o desafio imposto a todo esforço compreensivo, que deve precaver-se de esclarecer os fatos pelos seus fins, o que implicaria “uma concepção trágica e não histórica da História” (p. 298). Berlière admite ter escrito um livro de “*paradoxos*” (p. 101), mas se quisermos entendê-los a primeira atitude é nos cuidar contra “toda confusão cronológica”, “toda redução maniqueísta e simplificadora”. Invocando Ricoeur, o autor nos convida a respeitar o “futuro do passado”, a “restituir a *incerteza do futuro* a atores que não podiam imaginar a seqüência de uma história que *nós* conhecemos mas que, evidentemente, escapava-lhes.” (p. 78)

Tomados os devidos cuidados contra essas atitudes extremas, talvez a verdade possa aparecer, pondera-se; não sem ressaltar, porém, que ela “não é necessariamente aquela que se espera” (p. 19).

* * *

Na zona ocupada, todo o aparato policial, efetivos e infra-estrutura, é colocado à disposição dos alemães, que designam oficiais para os

postos de comando e supervisão do trabalho; na região parisiense, há ainda a presença da Gestapo, que aterroriza os policiais franceses não menos que os “fora-da-lei”. Já na zona livre, o desenrolar dos acontecimentos que estabelecem a cooperação com os nazistas é bem mais tortuoso, dando forma ao que Berlière denomina o “paradoxo de Vichy”.

Governo títere e cuja margem de ação depende do bel-prazer do ocupante, é uma questão de honra para Vichy firmar sua soberania, agir autonomamente no pouco que ainda está sob seu poder, sobretudo a polícia e a justiça. Daí uma obsessão toda particular, recorrente em vários documentos e declarações. É imperativo ao projeto de “revolução nacional” excluir da sociedade francesa os “elementos de desordem” e “decadência” característicos da IIIª República e “responsáveis pela derrota” (p. 22); porém, não sendo o nacionalismo um artigo em falta naquele governo, não é menos imperativo que os franceses sejam julgados em tribunais franceses, já que seria deveras humilhante ver os alemães desempenharem o papel de guardiões da ordem (p. 30, 33). Boa parte dos esforços do novo governo são então envidados para essa tarefa, e daí o seu “paradoxo”: para “provar sua soberania” e demonstrar seu valor, “o Estado francês ia constantemente reivindicar o exercício autônomo da repressão mesmo que ela servisse aos interesses do ocupante!” (p. 23). Ocorre que tal papel não podia ser desempenhado sem largar a alguns paradoxos derivados.

O primeiro passo a se mostrar necessário era uma renovação da polícia; esta, no entanto, não podia ser tão radical quanto se desejava. Mesmo numa “revolução” não é conveniente revolucionar a polícia – o leitor logo perceberá a recorrência desta questão. Parecia óbvio a membros de Vichy que pouca confiança se podia depositar sobre uma polícia republicana “gangrenada pelo sindicalismo” e que – sumo pecado! – fora leal ao governo esquerdista da Frente popular (meados da década de 30) lutando contra as milícias de extrema direita; “polícias eleitorais” sob organização e controle dos municípios. Por outro lado, um expurgo imediato e profundo perigava resvalar na completa desestabilização da força policial e, conseqüentemente, no comprometimento de um valioso instrumento de poder. Contas feitas, é preciso compor com a antiga polícia e transformá-la aos poucos, deixando claro que “novos tempos”

chegaram. A polícia é então nacionalizada (o que, diga-se, era uma antiga reivindicação sindical) e verbas substanciais lhe são destinadas; reaparelhamento, novos efetivos, aumentos de salários, inéditas perspectivas de promoções, reforço do espírito militar já dominante em razão da presença de muitos ex-combatentes nas fileiras policiais; ao oferecer uma carreira atraente, a polícia busca recrutar “jovens (...) são, corretos e sem ligações políticas” que pudessem constituir um “corpo de elite” guiado pelo profissionalismo, o dever e a disciplina (p. 24-26). O mais impressionante em tudo isso é que de maneira geral, tirante um ou outro aspecto menor como a adoção de um novo uniforme que traía sua inspiração nos correlatos alemães e italianos. O que Vichy projeta é a instalação do que podemos nomear genericamente de uma “polícia moderna”, em moldes não muito diferentes daqueles que ainda hoje obcecamos inúmeras mentes. O razoável sucesso do empreendimento demonstrar-se-á, dramaticamente, pela eficácia dos policiais na luta incessante contra os “comunoterroristas” e na perseguição aos judeus – dos 76 mil judeus deportados para a Alemanha ao longo da ocupação, 90% foram detidos por franceses (p. 247).

É essa polícia, ou, se se quiser, “polícias”, pois cabe ter em conta as diferenças entre as zonas livre e ocupadas, bem como aquelas interiores à própria corporação; é essa polícia que ao fim da ocupação será chamada a responder por seus atos. Já nos primeiros momentos da liberação, policiais colaboradores são aprisionados, alguns executados em rito sumário, registram-se casos de linchamento; de toda parte surgem vozes que exigem a depuração profunda dos quadros policiais. Entretanto, como a história não se deleita com a variedade, muitos se opõem a tais planos, tendo em vista uma dificuldade muito semelhante a que fora encontrada por Vichy. Tal como o governo anterior não dispensara os efetivos republicanos, o novo governo pós-liberação não pretende dispensar uma polícia que, embora maculada, era ainda um instrumento de poder. O país está dominado pelas milícias que haviam resistido e agora fazem sua própria justiça; De Gaulle teme mais que tudo o inédito poder dos comunistas. O restabelecimento da ordem e da legalidade precisa de uma polícia forte e respeitada; não parece ser boa hora para depurá-la e, em especial, o ponto nevrálgico, pôr em questão o dever de

obediência aos poderes constituídos, o que precisamente se buscava reafirmar. Muito pelo contrário, em vez de depuração o governo provisório quer erguer o moral dos policiais, salientando sempre que possível o papel deles na liberação de Paris. Um comunicado de 24 de agosto de 1944, por exemplo, vem conclamá-los em termos que buscam exatamente recompor a atmosfera de legalidade:

Após terem levado durante vários dias a vida de *partisans*, combatentes e heróis, é preciso que amanhã vocês estejam prontos a voltarem a ser os fiadores da ordem pública, os defensores das instituições republicanas. Preparem seus uniformes, preparem-se; amanhã vocês reaparecerão aos olhos da população parisiense e aos olhos dos exércitos aliados aureolados por uma glória que jamais a polícia parisiense conheceu. (p. 39-40)

Ora, se Paris noutros tempos já valera uma missa, por que a França não valeria meias verdades? Omitia-se, com efeito, o fato de que a polícia da região parisiense só bandeava em peso para a resistência quando a derrocada dos ocupantes alemães mostrara-se inevitável; muitos mesmo o fizeram para evitar represálias pelo passado duvidoso. Enfim, as belas palavras são o signo de uma equação, ou de um pacto, mais ou menos simples. Nove fora, o governo provisório precisa da polícia para estabelecer e exercer seu poder e a polícia precisa do novo governo para limpar sua imagem.

O problema é que a manutenção da ordem, em nome da qual muitos escamoteios são ordinariamente perpetuados, não é motivo suficiente para aplacar um ódio todo natural que ao fim da guerra os resistentes e a população dirigem à polícia. Não bastassem os alemães, ainda se devia temer enfrentar franceses? O peso da questão pode ser medido pela lembrança de que muitos resistentes comunistas admitiam não pensar duas vezes para matar um policial, ao contrário do que ocorria relativamente a um soldado alemão; ao passo que este poderia ser um operário, um camarada, aquele era sem a menor dúvida um traidor.

No jogo das pressões, por fim, vencem os defensores da depuração que deveria livrar a polícia dos maus elementos; pesa nessa “vitória” o fato de, a certa altura, os próprios membros do governo se terem apercebido que um processo organizado era um meio de barrar a vingança a trouxe-mouxe dos justiceiros de plantão, ainda de posse do armamento da época de resistência.

* * *

Efetivamente houve depuração na polícia francesa. Nosso autor insiste nisso com enorme constância. Talvez em razão das idas e vindas e reticências que a precederam, talvez pelo esquecimento oficial que se abateu sobre os acontecimentos, inclusive com o recurso à censura, talvez pela ocultação dos autos até data recente; com o tempo formou-se o que o autor denuncia como um “mito”: ou não teria havido depuração ou ela não teria passado de uma armação que, se muito, atingiu uns gatos pingados de baixa hierarquia. Nada mais falso. Não só houve depuração como, Berlière o demonstra documentos à mão, ela foi ampla e envolveu um enorme número de policiais, caracterizando-se às vezes pela crueldade, muito freqüentemente pela incoerência, repleta de “aberrações”, uma verdadeira “loteria” que agiu ao sabor das comissões – “não passamos na mesma comissão”, explica um praça condenado ao passo que seu colega de ronda, acusado pelos mesmos crimes, fora absolvido (p. 262). Muitas das regras básicas do direito foram violadas; em particular, numa espécie de rememoração do estilo da Inquisição ibérica, os processos corriam no escuro, sem que os acusados tivessem acesso aos autos e, portanto, à inteireza das acusações que lhe eram imputadas. Isto no âmbito administrativo em que se decidiam afastamentos, aposentadorias, supressão de vencimentos; já no âmbito judiciário, para onde o processo poderia ser eventualmente mandado, somava-se o dado pitoresco, digno de humor negro, de que vários policiais fossem julgados por magistrados que haviam atuado nos anos de guerra fazendo valer a lei de então; especialmente revelador é o caso de um agente cujo caso estava nas mãos do mesmo juiz que endossara os

mandados de prisão que ele executara e pelos quais era julgado (p. 169).

Mas os problemas da fase de instrução e julgamento não foram os piores; pressupunham outros e, sobretudo, o mais espinhoso: julgar quem? Era preciso definir “colaboração”. Em junho de 1944 uma portaria estipula que “colaboracionistas” foram os que “por seus atos, escritos ou atitude profissional” favoreceram a ação inimiga ou contrariaram o esforço de guerra da França e seus aliados ou atentaram contra “as instituições constitucionais ou as liberdades fundamentais” (p. 47). Não vem ao caso saber se a definição servia ao enquadramento de outros funcionários, o certo é que a instituição policial desafiava a sua, digamos assim, razoabilidade. Com efeito, nada menos que a totalidade dos policiais nela se encaixaria: agentes repressores por profissão, para eles não carecia querer colaborar, o posto já se encarregava de lhes tornar imediatamente colaboradores. Ainda pior, o favorecimento à ação inimiga, o atentado ao esforço de guerra francês e às liberdades fundamentais não se deram, em larga medida, senão pelo respeito às “instituições constitucionais”, ou seja, a aplicação de certas leis da IIIª República (veremos isso) e, antes de tudo, dos termos do armistício assinado e aprovado em 1940 por um governo cuja legalidade não era posta em questão.

Ora, para muitos membros do governo provisório a só obediência, e principalmente a obediência à legislação de um governo legal como o de Vichy, não poderia constituir de per si um crime. Ressalvas, portanto, se fazem necessárias. Em novembro de 44 reconhece-se que “não há crime nem delito (...) quando os fatos não comportam (...) senão a estrita execução (...) de ordens ou instruções recebidas (...) ou só o cumprimento de obrigações profissionais, sem participação voluntária num ato antinacional”. Ressalva que todavia não pode ser abusada. Prossegue o mesmo documento:

As leis, decretos, regulamentos, ordens ou autorizações da autoridade de fato (...) não poderiam justificar os atos de colaboração quando o réu tinha a *faculdade de se subtrair à execução deles* por sua iniciativa pessoal ou quando sua res-

pensabilidade ou sua autoridade moral eram tais que sua recusa teria servido à nação. (p. 47-8)

Faculdade, ato voluntário, iniciativa pessoal. Tais noções presentes nos documentos oficiais que devem orientar a depuração deixam entrever perfeitamente o terreno arenoso em que nos encontramos. Na contramão da almejada objetividade do direito que julga atos e atribui culpa ou responsabilidade, o que estará em questão ao longo das tratativas serão prioritariamente as *intenções*. Que seja uma mesma ação ou duas de mesmo teor, os executantes serão julgados menos por elas que por suas motivações. Aos depuradores caberá a prática de uma espécie de desvendamento das almas, arvorando-se no posto de introspectivistas que se devem introduzir na mente alheia e lá discernir as vontades, as iniciativas, os motivos animadores que fazem toda a diferença entre o mero cumprimento do dever sem mais e o cumprimento do dever com algo mais. Tem início a caçada de signos visíveis da intimidade insondável dos homens. Um zelo excessivo, um almoço com um alemão, uma boa ficha ou uma promoção, um comentário infeliz – tudo pode vir a compor o “algo mais”. Tal aspecto será reforçado pelos critérios mais tarde estabelecidos pelo ministério do interior a fim de padronizar os procedimentos: ter “abertamente manifestado” opiniões colaboracionistas, ter feito “propaganda” de idéias totalitárias ou traído “admiração” pelo governo (p. 62-3). Que tais atitudes pudessem ser um meio de adaptar-se a uma situação que, não sendo fácil para nenhum francês, era particularmente espinhosa para os policiais, eis uma possibilidade real, mas pouco levada em conta no afã de investigação das mentes alheias e de suas reais intenções. Evidentemente que nesse estado de coisas torna-se fundamental a coleta de depoimentos e testemunhos que pudessem comprovar uma culpa, por assim dizer, espontânea; também este recurso, porém, carecia de inteira eficácia. Do lado das vítimas, não era fácil identificá-las e, no caso particular dos crimes anti-semitas, havia o detalhe cruel da falta de vítimas para testemunharem: dos 76 mil judeus deportados para a Alemanha só uns mil retornaram e ainda não estavam claros em 44, 45, os contornos da “solução final” nazista. Do lado dos próprios policiais, vários processos revelam os traços impiedosos do

cada-um-por-si ou da maquinação; num universo profissional corporativo dominado pela hierarquia, foi comum picuinhas e desavenças progredirem para a intriga, fosse dos que se mostrando confiáveis buscavam camuflar as próprias faltas, fosse dos interesseiros que logo compreenderam que afastar do serviço um chefe era abrir caminho para a própria promoção.

É praticamente impossível fornecer um panorama da totalidade do processo de depuração destrinchado por Berlière ao longo de mais de três centenas de páginas – mas isso também seria de escasso interesse. Importante é salientar um traço geral que nunca se ausenta dos fatos e dos documentos e torna manifesta a complexidade do assunto, todo permeado de paradoxos e ambigüidades que não devem em momento algum serem menosprezados por quem quiser se formar um juízo acerca desses eventos e de seus ensinamentos. Trata-se do fato de que a depuração deu lugar a um amplo questionamento acerca da atividade policial e, ao fim e ao cabo, a certa “estigmatização do que constituía até então os valores fundamentais de uma profissão” (p. 17); algo que decorre diretamente da suposição de que havia sempre uma “faculdade” de se furtar à obediência, às ordens que implicavam colaborar com o inimigo. A depuração, sob certo aspecto, é um grande questionamento do dever de obediência e, por conseguinte, uma brutal “inversão de valores” da lógica do ofício policial, de uma cultura policial sempre baseada na obediência, na disciplina, no apolitismo que mandava executar eficazmente as ordens de não importa qual governo estabelecido (p. 79).

“Não se pode dizer que esse policial era colaborador, mas um pouco disciplinado demais” (p. 17). A observação, colhida de um dentre tantos dossiês deixa enxergar perfeitamente o que se repete a todo momento: quando o cumprimento do código penal torna-se um crime, a displicência é bom sinal; uma ficha ruim cheia de advertências pode indicar a clarividência de alguém que se recusava a seguir à risca ordens espúrias, e assim por diante. Ao longo da ocupação e do poder de Vichy, os policiais franceses encontravam-se num mundo às avessas e muito poucos, pouquíssimos, souberam percebê-lo. Pudera! Por dever, cabe ao policial servir a legalidade; o problema surge quando tal legalidade é considerada por muitos ilegítima. Como decidir? A noção, onipresente no

universo policial, de manutenção da ordem perde de pouco em pouco toda sua clareza em virtude da suspeição da própria “ordem” pouquíssimo tempo depois de sua glorificação pela “revolução nacional” de Vichy. Este governo fora particularmente hábil ao conservar parte importante da legislação da IIIª República, a concernente a estrangeiros e comunistas em especial, o que lhe dava meios legais de perseguição; habilmente se produziu e reproduziu “uma ilusão de continuidade” que não poupou a maioria dos policiais, que afinal de contas continuaram a fazer o mesmo trabalho de antes. O exemplo da situação dos comunistas é particularmente loquaz a esse respeito e evidencia todos os empecilhos ao esquadro fácil e rápido dos heróis e vilões do período.

Nos últimos anos de guerra, em razão do esforço resistente do Partido comunista francês, os termos “comunista” e “patriota” são praticamente assimilados, de modo que perseguir um comunista constituía um ato notoriamente antinacional – na definição, é lógico, dos franceses que venceram os alemães. Nem sempre, contudo, fora assim. Em 23 de agosto de 1939, Stálin e Hitler assinam o pacto de não-agressão que permitirá a entrada dos alemães na Polônia e pouco depois, em 30 de novembro, a invasão da Finlândia pelos soviéticos. No mesmo dia da invasão do território polaco, a França declara guerra à Alemanha, mas sob oposição do PCF, que passa a denunciar uma guerra “imperialista” feita “com peitos franceses e capitais anglo-saxões” “contra o povo alemão” (p. 142), observando assim rigorosamente as ordens de Moscou; em consequência da oposição ao esforço de guerra francês, o PCF é banido e vota-se uma legislação anticomunista. Ou seja, pelo menos até junho de 40, quando se instala o governo de Vichy, a repressão aos comunistas é realizada sob a égide de leis da IIIª República e contra pessoas que, longe de serem patriotas, são dadas por antinacionais. Apenas em junho de 41, com a invasão da URSS pelos nazistas, o PCF finalmente liberado das correntes moscovitas engaja todas as suas forças na resistência e seus membros assumem o papel dos “patriotas” que serão louvados após a liberação. Ora, não é difícil imaginarmos que o discernimento dessas etapas não fosse nada simples para os policiais nem para os depuradores, pesando ainda o fato de que dentre estes últimos encontrava-se um bom número de comunistas. Nesse sentido, não

há por que duvidar da sinceridade da explicação, exemplar sob todos os aspectos, de um policial julgado em 1947 pela prisão de 37 comunistas: “era difícil a policiais que não tinham cérebros superiores”, alegava, “entender que, no espaço de quinze dias, as pessoas que eles prendiam tinham se tornado mais patriotas que eles...” (p. 79).

Enfim, para complicar um pouco mais as coisas, o questionamento da obediência cega e a fundamentação do fato colaboracionista sobre signos visíveis mostrava-se particularmente ineficiente ao servir ao julgamento daqueles poucos que se libertaram da “ilusão de legalidade” e mais cedo ou mais tarde aderiram à resistência, mas que, por ordem dos próprios agrupamentos, permaneceram em suas funções policiais – naturalmente mais valia um bom informante que só mais um combatente. Como restar na polícia e ser digno de confiança, sobretudo para ter acesso a informações preciosas para os resistentes, sem se envolver, por mínimo que fosse o envolvimento, na repressão empreendida pelo inimigo? Nem sempre foi fácil à hora da depuração desvendar e comprovar esse jogo duplo; o sigilo absoluto que lhe era imprescindível fazia que as ações resistentes fossem desconhecidas dos colegas e não era incomum que vários dos chefes que poderiam depor a favor de policiais infiltrados estivessem mortos.

* * *

Não são poucas as revelações, não é pequena a riqueza do estudo de Jean Marc Berlière. Já não digo o questionamento convincente da tese da inexistência da depuração na polícia ou a extensa lista de pormenores acerca da instrumentalização dos franceses pelos nazistas ou por franceses de orientação de extrema direita nos anos de chumbo da Segunda Guerra. Toca aos historiadores a justa avaliação desse material e inclusive, se me permito o impressionismo, o erro ou acerto numa aparente insistência em denunciar a cegueira e as maquinacões do PCF, marionete soviética. Por vezes Berlière deixa ao leitor a impressão de excessivo rigor com relação aos comunistas, pelo que fica a indagação: a mesma “desconfiança do futuro” demandada pelo historiador não deveria ser concedida àqueles que, não obstante o ofuscamento acarretado

pelas diretrizes moscovitas, não se furtaram depois de uma luta encarniçada em que eram eles geralmente que tombavam, vítimas preferenciais dos pelotões de fuzilamento acionados por vingança a cada soldado alemão morto; combatentes sem farda, milicianos sem exército e ao largo do direito de guerra (para saber o que isso significava à época, pode-se ver o último episódio do belo *Paesà* de Rossellini; para saber o que ainda significa, é suficiente ler o que os jornais noticiaram e noticiam de Guantánamo)?

Seja como for, quaisquer dúvidas que se possam tecer, há um ponto forte nessa obra que merece o mais destacado relevo. Diz o autor que o trabalho do historiador “inscreve-se na encruzilhada de duas pesquisas: a do sentido, a da verdade” (p. 19). Pois é a contribuição que traz à primeira, sob o apoio rigoroso da segunda (*aos arquivos!*, já era a lição nietzschiana), que torna o livro uma peça excepcional a atizar a reflexão moral e política.

Por que os policiais cederam em grande parte à colaboração com o ocupante ou à execução do programa do governo de Vichy? Eis um velho tema que, sempre reaparecido, dá pano para as mangas. Digamos de maneira grosseira: até nos parece compreensível que uns poucos indivíduos, conduzidos ou pela demência passageira ou pela maldade arraigada, arvorados nas cúpulas governamentais, dêem-se ao trabalho de planificar a desgraça alheia. Porém, quem são os executores de suas mais sórdidas ordens? É deveras mais palatável a idéia de uma personalidade monstruosa, essencialmente má, digamos Hitler, que o fato de que uma porção de homens iguais a nós, nossos vizinhos ou colegas, ponham-se em grande número no papel de carrascos. Ora, pela própria natureza de sua função, pouco importa em que Estado, os policiais são os mais fortes candidatos ao posto de carrascos de qualquer deriva autoritária; mas vem aí o problema: será crível a suposição de que, no caso francês que nos ocupa, milhares e milhares de homens tenham de uma hora para outra, no repente de poucos dias, revelado sua verdadeira face malfeitora?

A leitura de *Os policiais franceses sob a ocupação* interdita-nos a facilidade explicativa. Os processos e documentos tortuosos, mesmo inflados de todo tipo de interesses escusos, permitem concluir que, à

exceção de um punhado de homens de caráter autoritário – em sentido lato, sem precisões – e quase sempre conscientemente afinados com o ideário de extrema direita já desde antes da guerra; afora estes que eram de fato muito poucos, a maior parte dos policiais franceses compunha-se de homens razoavelmente zelosos da lei e da profissão (“sou policial de ofício...”, ouve-se amiúde); profissionais que mereceram o respeito da III^a República e que haviam mesmo servido por certo período o governo da Frente popular, de que faziam parte inclusive os comunistas; agentes da ordem cujo principal inimigo ao longo da década de 30 eram justamente os grupos de extrema direita que, a exemplo do que ocorrera na Alemanha e na Itália, buscavam firmar-se e ascender politicamente mediante ações criminosas e a disseminação do terror. O caso, porém, é que tudo isso não serviu de vacina contra o colaboracionismo. É claro que mais uma vez aqui ressurgem os problemas de definir “colaboração” e discernir os seus aspectos ativos ou passivos – e talvez em lugar de dizer que os policiais se tenham tornado colaboradores, o melhor seja dizer que tenham sido tornados colaboradores. É por aí que entra em cena a “sinistra indiferença” que lubrifica toda máquina autoritária. Esta é a justificativa, com efeito, da maioria dos que vão aos tribunais depuradores.

Sua função, explica um policial que ocupava um alto posto, era apenas a de “conselheiro técnico” que recebia as ordens e devia “traduzir as instruções em circulares ou em meios, em vista de uma aplicação prática” (p. 209). Quase todos invocam a hierarquia, o cumprimento das ordens superiores e das leis. E é fato que vários dos que permaneceram em suas funções estavam certos de que, quando da liberação, seriam reconhecidos pelo empenho em ter mantido a ordem pública e a legalidade sob os tempos difíceis da ocupação, em particular perseguindo o “inimigo” comunista (assim declarado pela III^a República, não esqueçamos); com a consciência tranquila de quem só fez servir à lei, só teve “por brevíssimos o código penal ou o código de justiça criminal” (p. 96). O exemplo acabado dessa atitude pode ser encontrado no processo do responsável pelo arquivo de registros de estrangeiros e judeus. Nem cinismo nem maldade nem remorso nas impassíveis palavras desse funcionário que alega que fazia um “serviço de escritório” e assim se

justifica: “tentei fazer as coisas andarem normalmente...”, “que as coisas se passassem na ordem...”. Normal e ordenadamente organizavam-se milhares e milhares de fichas coloridas, conforme a região parisiense em que habitava o registrado, e que podiam ser consultadas por nome, nacionalidade, rua, bairro; o material permitia ao mesmo funcionário enviar aos nazistas, com regularidade determinada por ordens superiores, trens abarrotados de judeus, em correto cumprimento do cronograma estabelecido pelas autoridades de ocupação. Alguma ação mais enérgica poderia trair a alegação de absoluta indiferença? Não, responde ele. Os pequenos contratemplos da função explicam comodamente os fatos: os imperativos dos prazos de entrega, por exemplo, já que às vezes “os internos da zona livre” não chegavam em “número suficiente” e era necessário revelar certo desvelo; quando se tem “um trem de 200 internos” ao passo que se deveria “ter, três dias depois, um trem de 1000”, o fichário é usado com avidez, mas ocasionalmente motivada (p. 240). O argumento da indiferença burocrática não é desprezível, e tinha valor na defesa dos acusados. O funcionário protagonista de nossa ilustração teve o processo judicial arquivado e a punição disciplinar recebida foi depois revista. Talvez ele só estivesse no lugar errado na hora errada; além do que jamais pertencera ao serviço ativo e – justifica um relatório da justiça – “não se lhe pode imputar nenhuma detenção pessoal”; condenável é tão-só o fato de ter assegurado a administração de suas funções sem “enérgicos protestos” (p. 245). Apatia algo tenebrosa, pode nos parecer, mas que por si só dificilmente constituiria um crime de grande monta; a impressão explica-se mais pelo contraste entre o propósito de “fazer as coisas andarem normalmente” num período que os livros escolares gostam de pintar como o exato antípoda da normalidade do que por um juízo isento das mais fáceis retrospetções.

No entanto, a indiferença, o profissionalismo ao pé da letra, o pouco discernimento, constituiriam causa suficiente para os atos durante a ocupação e teríamos de resumir a “colaboração” a uma pecha fácil e cabível apenas a uns poucos? Isso também é impossível, e só um ideário um tanto canhestro poderia renegar de todo a retrospetção; como tudo no mundo, há a fácil e rasteira ao lado de uma severa e mais difícil. A história e os cortes temporais que ela envolve não podem constituir o terreno

do vale-tudo. Berlière é particularmente enfático ao mostrar (e de minha parte não receio dizer “demonstrar”) que não se pode conceber simplesmente um “mecanismo perverso” que transforma funcionários pacatos e apáticos em anti-resistentes, anticomunistas, anti-semitas. Duas séries de argumentos precisam ser aqui mobilizadas.

Em primeiro lugar, são inúmeros os casos de funcionários civis e de policiais que mesmo sem aderir à luta armada dos resistentes fizeram o seu possível para barrar a carnificina. Na questão específica da deportação dos judeus, o historiador nos propõe comparar a atitude do chefe dos fichários parisienses “com a atitude dos policiais do serviço correspondente da polícia de Nancy que fizeram de tudo, sob o risco de sua própria liberdade, para salvar os israelitas da cidade.” (p. 234) Apoiando-se em estudos sobre o governo nazista, conclui que “as administrações não são grandes máquinas em que os homens seriam apenas engrenagens passivas e intercambiáveis: o amor ao trabalho bem feito coexiste aí com a faculdade de dizer não. (...) A irresponsabilidade individual engendrada pelo parcelamento das tarefas é um argumento falacioso.” (p. 349) Assim, os autos dos processos de depuração vistos sob uma boa lupa analítica atestam que a base da defesa de quase todos (sumariamente: pôr-se na condição de simples funcionário cumpridor de ordens, mas sem deixar de frisar que vez por outra ajudava algumas pessoas relaxando o trabalho) em verdade é contraditória, pois demonstra que “eles possuíam sim uma margem de manobra, um poder de iniciativa e intervenção”, a qual, porém, só é lembrada para se furtarem às sanções pós-liberação (p. 237).

A segunda série de argumentos refere-se ao que podemos dizer o zelo todo especial dos policiais no exercício de suas funções. Eles “raramente exerceram de modo totalmente desinteressado, totalmente ‘inocente’, a ‘delegação de poder’ que comportava vantagens desejadas.” (p. 350) Num tempo de instabilidade e novas urgências trazidas pela ordem do dia, a eficácia podia ser muito bem retribuída; uma boa “coleta” de judeus ou comunistas convertia-se em prêmios ou promoções; carreiras deslanchavam – e isso para ficarmos nos limites da lei, já que o leitor saberá estimar a extensão dos casos de corrupção num regime policialesco. Mas outros fatores devem ser ajuntados; o zelo exige mais que a

humana ambição tão ordinária. Havia uma aguda “sensibilidade xenófoba” que vinha de antes mesmo da guerra. Uma circular de 38 já pregava “uma ação metódica, enérgica e pronta a fim de livrar nosso país dos elementos indesejáveis”; no concernente ao anti-semitismo, este contava com uma grande penetração na sociedade francesa e a polícia não era exceção. Dentre outros exemplos, Berlière observa que n’*A polícia parisiense*, revista ilustrada do sindicato dos policiais, era comum a presença de textos anti-semitas e, em 37, ela chegou a publicar um artigo apologético com numerosas fotografias louvando “a Alemanha nazi, seus campos da juventude, sua polícia, sua SS eficaz e moderna” (p. 222). Havia ainda o anticomunismo ou anti-esquerdismo, uma das mais fortes tradições incrustadas na instituição policial, que, “em nome da manutenção da ‘ordem pública’ e da repressão das ‘perturbações’”, costumeiramente se batia com os partidos de esquerda quando de greves ou manifestações (p. 202), algo agravado pelo forte traço militar da disciplina e da organização impostas aos policiais. O levantamento da ação policial num reduto operário como Boulogne é a esse respeito revelador. Sob o governo da esquerdista Frente popular (“frente crapular”, denegriam alguns), os policiais anticomunistas teriam sofrido várias “humilhações” e “afrontas”: greves e ocupações, desfiles e a Internacional entoada nas ruas. Nesse clima, a proscrição do PCF em setembro de 39 deve ter surgido a muitos como a um policial de Boulogne que resume seu sentimento: chegara finalmente a hora da “revanche”. A combinação de anticomunismo e patriotismo (os comunistas são acusados de “atividade antinacional”) promoveu uma perseguição tenaz e que só fez tornar-se mais eficiente a partir de junho de 40, quando “as circunstâncias autorizam métodos até então proscritos” (p. 203, 212).

Mas então, tendo em vista tais conclusões, teremos de afirmar que os policiais que colaboram – e foram muitíssimos – o fizeram, por de próprio talante? Nada disso. Vemo-nos retornados à interrogação posta antes: quem foram os colaboradores e por que colaboraram? E o fato é que ela só ganha em complexidade. Parece impossível acusar todos os policiais, parece impossível desculpá-los todos; é bem pouco consistente a tese da deliberada intenção, menos ainda a da indiferença geral.

Abre-se, dessa forma, um campo opaco atravessado de incertezas. E paradoxos.

Ora, essas idas e vindas e viravoltas que nos perturbam e chegam mesmo a nos fazer no meio do livro indecidir sobre questões que já pareciam fechadas não deverão ser inteiramente estranhas a quem já experimentou a potência do estilo pascaliano, de que Berlière se aproxima em mais de um aspecto. Assim, certa objetividade bem calibrada por quantidade de citações evoca algo das *Provinciais* e seus efeitos mais notáveis: é só dar livre voz aos personagens de um grande engodo que eles se traem por si sós, sem a necessidade da sobreposição de um juízo condenatório e, por definição, destoante; construído com arte, o texto permitirá ao leitor chegar a suas conclusões. O mais importante, porém, é jamais perdermos de vista que estamos a falar de um livro que o próprio autor admite um livro de paradoxos; o encontro com Pascal aqui não se resume à arte da construção, mas toca o mais profundo dos ensinamentos que o leitor saberá tirar desse estudo. Pode-se dar conta de efeitos tão dispares? Qual razão faz compreensível o paradoxo que compõe a condição dos policiais franceses sob a ocupação? Uma primeira chave é a compreensão da natureza da instituição policial e de seus vínculos com o que podemos designar sua causa: a *sociedade*. É preciso levar muito a sério a qualificação do colaboracionismo como “um verdadeiro problema de sociedade”. Fórmula que ganha uma amplidão toda particular quando, perto do fim de seu estudo, Berlière assevera que as responsabilidades de cada policial “não devem dissimular as da sociedade francesa em seu conjunto” (p. 351). Não foi à toa que falamos, atrás, em paradoxos derivados.

Os filósofos de antanho costumavam dizer que tudo que havia no efeito estaria de uma forma ou outra na causa. É um pouco assim que se deve encarar a questão. Não sendo a polícia uma instituição criada em simultâneo a Adão, Eva e o resto do mundo, ela foi inventada e reinventada pelos homens através dos tempos e por isso, presume-se, carrega a marca da sociedade humana que lhe deu forma. Tem-se “a polícia que se merece” (p. 347), “cada país tem os policiais que merece” (p. 351); tais observações de antigos policiais devem abrir nossos olhos para um dado fundamental na avaliação do papel desempenhado pelos policiais

franceses sob a ocupação: o fato de serem justamente policiais *franceses*. Isso não quer dizer que a polícia francesa em geral colaborou com o ocupante porque os franceses em geral colaboraram. Nosso autor não parece dado a esse tipo de causalidade chã, mesmo porque o “colaboracionismo”, se já é uma pecha simplória para uns milhares de homens alocados numa instituição, com mais forte razão o seria aplicado a milhões, a toda uma população. Num caso como no outro, pode-se e deve-se presumir uma variedade enorme de posicionamentos avessos à catalogação superficial. Berlière é bem mais sutil; ele nos faz ver – se o leitor nos permite a expressão, em benefício da justeza do sentido – que o buraco é mais embaixo.

Os policiais franceses, entre o armistício que parte a França em zona livre e zona ocupada, em junho de 1940, e a liberação, em 1944, estão postos numa encruzilhada “entre a obediência e a traição”. Obedecer ou desobedecer? Eis todo o seu drama moral e mesmo existencial, digamos isentando a palavra de outras conotações senão a mais importante: tanto uma quanto outra opção implicava graves riscos. A encruzilhada não era, contudo, para os nela postos, tão nítida. E aí surge todo o problema. Num documento oficial de agosto de 1943 preparado pelo comando das forças francesas que de fora do país resistem a Vichy e à ocupação, o impasse encontra uma solução simples: “*há casos em que o dever de obediência deve ceder perante o dever puro e simples e se mudar em dever de desobediência.*” (p. 43; grifo nosso) O que muitos franceses esperavam de sua polícia era a desobediência às novas ordens, a revolta contra o ocupante alemão e contra um governo francês ilegítimo. Auspício cuja naturalidade, vista a seis décadas de distância, chega a ser óbvia; mas que no calor da hora não poderia encontrar senão pouco respaldo da parte de uma corporação a que sempre se ensinou como valor supremo exatamente a *obediência* – ao governo, ao sistema, à ordem pública, ao manda-chuva de plantão. O que comumente uma sociedade cobra de seus policiais é a obediência irrestrita e irrefletida. Como, ainda que por uma única e excepcional vez, esperar o inverso? O que fundamentaria a esperança nesse gesto, quase alquímico, que metamorfosearia a obediência em desobediência sob o patronato do mesmo dever?

O princípio explicativo dos tantos paradoxos de *Os policiais franceses sob a ocupação* tem um nome preciso e constrói-se ao longo de todo o livro; a única razão que parece capaz de nos restituir o sentido dessa experiência histórica e principalmente humana chama-se “*cultura da obediência*”.

* * *

A guerra, a proscricção do PC, o armistício, Vichy, a resistência, as leis anti-semitas, a libertação... A fim de justificar seu papel e suas ações ao longo de um lustro agitado e repleto de mudanças rápidas e severas, os policiais invocam quase que de uma só boca o *dever de obediência* que lhes prendiam ao poder estabelecido e sua condição de profissionais prontos a servir todo governante. Nas declarações que variam sobre tal argumento de base não haveria por que identificar uma falseta – até porque seria coletiva e concertada demais. Ao cabo da leitura dos fragmentos dos processos de depuração oferecidos por Berlière, somos tomados pela estranha sensação de que quase nada poderia ser diferente e que a “crise” – se é que tal palavra se aplica – não passa de um evento com fortes raízes na normalidade, ou seja, esta é causa suficiente daquela. Com um pouco de imparcialidade, conclui-se que a polícia francesa não mudou, mudaram os tempos, mudaram os mandantes.

Como talvez seja o caso de quase toda polícia, a francesa estava alicerçada sobre uma forte cultura da obediência; onipresente em todos os aspectos. Um mundo em que obedecer as ordens sem discutir fazia parte, dizia um policial, dos “hábitos normais” (p. 171), e em que a disciplina, fala outro, era “uma coisa sagrada” (p. 168), sendo as relações humanas atravessadas pela mais estrita hierarquia, favorecida pela praxe da grande presença de ex-combatentes; composição que, não menos, favorecia o surgimento de um notável maniqueísmo (típico de conflitos bélicos) a dividir o mundo em bons e maus e ver o trabalho policial como um combate, cada operação como a batalha de uma guerra – a da segurança pública e da manutenção da ordem. Nesse universo policial, o legalismo e o apolitismo serão grandes virtudes; o valor máximo é a obediência e um verdadeiro culto é devotado à idéia de preservação da

“ordem”, ainda que essa noção um tanto vaga fique a mercê do conteúdo que lhe é impresso pelo governo do momento.

Só a saliência dessa cultura da obediência parece tornar compreensível o porquê da “colaboração” da polícia com o governo de Vichy ou com o ocupante alemão. Em certo sentido, ela “colaborou” com autoridades instituídas como “colaborou” com o governo esquerdista da Frente popular. As aspas no verbo devem marcar que, embora possamos de hoje delimitar resultados bem diferentes para a ação, no fundo há aí certa univocidade indelével. Ela colaborou, ela obedeceu a tais governos; e de um caso para outro é difícil encontrar uma transformação da natureza da corporação; bastou um processo de afastamento dos entraves que cerceavam a plenitude do ideal da obediência, da ordem e da boa polícia. Para usar o linguajar dos nossos dias, um trivial processo de otimização do aparato policialesco. Vichy não pedia à polícia coisa muito diferente daquilo que outros governos pediam e, em contrapartida, oferecia-lhe o que muitos governos a ela recusam: a racionalização e unificação do comando, aparelhagem moderna, verbas, efetivos, prêmios pela eficiência. Há aqui, decerto, o pormenor capital da “exceção”, do desembaraço legal que permitiu a muitos policiais agir sem freios servindo-se de métodos brutais. Porém, ainda nisso, trata-se de um caso curioso e exemplar de normalidade “exagerada” – no mesmo sentido em que na depuração alguns policiais eram acusados de “zelo exagerado”.

Servir-se de pequenas ilegalidades para melhor fazer valer a lei e a ordem é uma das mais antigas e disseminadas tradições da cultura policial, um integrante perene de sua ambiência. Os depoimentos são suficientemente claros. “Quanto às brutalidades policiais, são coisas de todos os tempos e de todas as polícias. Isso não mudou.” (p. 153) “Disseram-me: é normal, o pau de arara (*le passage à tabac*)... não há o que fazer com os homens, eles têm o hábito, não fazem tanto por mal, são acobertados.” (p. 157) Fulano “tem hábitos militares, é um pouco truculento...” (p. 240). Nos tribunais depuradores tais métodos serão às vezes deplorados, mas o questionamento – algo sintomático – deriva menos de uma condenação enérgica que da constatação de um desvirtuamento do emprego de procedimentos que, nas palavras de um comissário que pede a pena de morte para um réu, “poderiam passar para presos de

direito comum”, mas que inadvertidamente “foram empregados contra patriotas”; o problema todo é que haviam tratado “os patriotas como bandidos” (p. 81-82). Parece que, afora este pormenor, grassamos na normalidade. Os policiais não mudaram seus hábitos, nem os que foram julgados nem os que julgaram.

Das repetidas constatações de fatos desse tipo é que vem a insistência de Berlière sobre a estigmatização dos valores policiais e a completa inversão da lógica da profissão policial ao longo da depuração. Com efeito, sob o precioso benefício da distância temporal, damo-nos conta que nos tribunais depuradores a própria natureza da instituição policial acabou por vir à baila e acompanhar cada um de seus membros ao banco dos réus. Não menos, porém, nem que apenas aos olhos da história, salienta-se toda a ambigüidade da comunidade que reservou a seus policiais esse papel.

A polícia não pode ser separada, por abstração, da sociedade que lhe deu uma forma tal que a deixou às piores mercês. Muitos dos paradoxos dessa história ganham sentido no momento em que a sociedade francesa alça à ré. Cada um tem a polícia que merece, e se pode ser dito que os policiais correspondem às expectativas é somente porque havia expectadores. É razoável afirmar que o meio é incapaz de moldar uma personalidade, mas certamente ele pode tornar um homem incapaz de resistir às suas pressões. O que esperar dos policiais se alguns dos mais eminentes juristas franceses, com o advento dos estatutos sobre os judeus, passaram a ensinar “o direito anti-semita nas faculdades de direito e comentavam-no como profissionais do ‘direito positivo’ nas revistas especializadas”? (p. 49) Qual “faculdade de se subtrair” poderia exercer-se com força quando todo o corpo social, esgarçado pelas circunstâncias, busca reconstituir-se a todo custo? Nesses casos, a normalidade só pode reinstalar-se pelos “exageros”. A tortura, a selvageria que se abate sobre os resistentes por um desvirtuamento não era aquela mesma que a sociedade sempre aceitara, com maior ou menor naturalidade, aplicada aos “bandidos”? A imagem bergmaniana do “ovo da serpente” é aqui particularmente justa – e não menos própria na explicação dos efeitos. Se a depuração em alguns momentos esmerou-se na crueldade vingativa e noutros fez vergonhosas vistas grossas, em parte isso parece

ter-se devido ao atordoamento desgostoso de uma sociedade a contemplar-se em parideira de monstros, à uma “transferência de culpabilidade coletiva bem compreensível” (p. 53). A atuação da polícia durante a ocupação escancarava para a sociedade francesa alguns dos traços mais íntimos e desagradáveis desta mesma sociedade.

A atuação da polícia e as expectativas da sociedade: sem juntar as duas pontas, e não se negar a enxergar certa reciprocidade causal, não se entende a excepcional normalidade imperante na França ao longo da guerra. Tal engrenagem depende de um último elemento, seu lubrificante, que é o formalismo da lei e das noções derivadas: ordem, disciplina, segurança pública, bem como uma visão, não menos formalista, mas bem mais frouxa, do certo e do errado, dos bons e dos maus, de tudo que ressalta a partir da idéia, muito em voga sob o governo de Vichy, de uma ordem moral do mundo e da vida, cuja defesa parecia justificar toda sorte de barbaridade, física e jurídica – aos bons, às pessoas de bem: a paz, a justiça e a liberdade; aos maus, aos bandidos, o acosso, a porrada e o fuzilamento.³

É nesse ponto, quem sabe, que a experiência histórica da polícia francesa assume relevância, podendo interessar mais que só aos franceses e aos historiadores. Ainda que esta série de acontecimentos guarde paralelo com vários outros, ela guarda peculiaridades que merecem reflexão. É discutível se a história, com vistas ao presente, pode ensinar algo no sentido mais estrito do termo, mas certamente ela pode nos despertar para uma quantidade de questões que merecem o mais vivo interesse e a séria consideração – e não só dos historiadores, mas, no nosso

3 Tal partição do mundo e da nação em bons e maus surge como necessária sob pelo menos dois aspectos. No plano emocional, aplaca as feridas de uma sociedade acossada pelo medo e cindida – nada como um monstro para reconstituir a coesão ilusória de uma comunidade! Já no plano político, é por essa mesma via que se preparam as intervenções salvíficas e de cunho autoritário.

Acerca disso, vale aqui a remissão a outra peça daquela extensa bibliografia francesa mencionada ao início: o estudo de Pierre Laborie sobre *A opinião pública sob Vichy*. Um país marcado pelos conflitos sociais, amedrontado e em crise de identidade, humilhado pela derrota militar, tenta recompor-se como pode, assumindo muitas vezes as perspectivas do ocupante e buscando a todo custo identificar culpados por sua penúria e sofrimento (Laborie 5, especialmente p. 69 seg.). No que toca à opinião, as marcas do processo são o maniqueísmo, a estereotipagem e o recurso à “causalidade diabólica”; componentes de um mecanismo detalhadamente analisado pelo autor em suas etapas e conseqüências (Ibidem, especialmente p. 132 seg.).

caso, de todos os que se preocupam com a construção de instituições democráticas.

* * *

Tornemos à mesma questão: os policiais obedientes poderiam ter desobedecido, poderiam ter agido de outra maneira? Poderiam, obviamente, mas tal desobediência, ainda mais se maciça, não poderia senão constituir um grande mistério. Para isso, a cultura da obediência e da sujeição às ordens superiores tinha de ser completamente revertida; todo um grupo de homens teria de ter agido às avessas de todas as expectativas, de tudo aquilo para que haviam sido treinados, chegando a arraigar-se como *hábito* – mecânico, espontâneo, impensado. Não se trata nem de fatalismo nem de reflexismo pavloviano, mas de desconfiança quanto aos milagres. Os policiais franceses portaram-se tal como “tinham sido escolhidos, recrutados, formados. Tiveram atitudes conformes ao que sempre se esperara deles. Nem a formação recebida, nem a rotina cotidiana, nem a avaliação profissional, nem os valores que lhes tinham inculcado os haviam preparado para a própria idéia de um ‘dever de desobediência’. (...) *Nisso reside sem dúvida o revés mais espetacular da IIIa República.*” (p. 350-351; grifo nosso) Noutros termos, a democracia (e em especial o governo da Frente popular) não soube forjar-se uma polícia digna da democracia e apta à vida democrática. Não se pode deixar de invocar aqui uma peculiaridade intrigante do caso francês quando posto em cotejo com outros da mesma época. Ao passo que, por exemplo, a polícia alemã do período foi montada por Hitler, que pôde livremente moldá-la no correr de anos, tratamos de uma polícia forjada num regime de legalidade, e dita mesmo a única “que uma democracia poderia admitir (...) a dos crimes e delitos” (p. 95); polícia apolítica e cuja bíblia era o código penal, obediente; polícia que durante a crise, porém, pôde mostrar-se fatal à democracia. O que parecia ser sucesso, no interregno de dois ou três anos revelou-se um verdadeiro cancro.

Nas entrelinhas ou mesmo explicitamente nos processos e relatórios finais, discernimos a recorrência de uma concepção de liberdade que,

por época da liberação da França, preparava-se mesmo para alçar à condição de moda intelectual; a idéia de que estamos condenados à liberdade e, inclusive não querendo, sempre escolhemos e teremos de assim afirmar alguns valores, algumas opiniões, como a liberdade como estado originário e inseparável de nós e que, inclusive, revelar-se-ia melhor nesses momentos de aguda perturbação, em que tudo podia se decidir entre a obediência ou a ruptura. Como algumas religiões que apostam suas fichas no convencimento pela desgraça (na hora da morte, apostam, todos chamaremos por Deus) essa liberdade fatal poderia descobrir-se e levantar-se das cinzas para chegar a impor-se absoluta nos momentos de crise, pelo que o heroísmo acaba sendo (como o santo para o crente) seu modelo mais natural.

Não falemos em geral; mas, no âmbito do estreito segmento de história humana de que ora tratamos, as coisas se passam de um modo bem diverso. Ele não permite concluir que em princípio estejamos condenados a coisa alguma; mas se é que devemos estar vinculados a algum estado originário, seria bem mais à servidão e à obediência que à liberdade e à rebeldia, e mesmo a idéia de servidão voluntária já seria demasiado ousada, pois enfim pressuporia alguma vontade. Pelo contrário, a liberdade (e para não lavar as abstrações reconheçamos sob a palavra liberdade a alegada “faculdade de se subtrair”, a capacidade de ruptura com uma situação dada), tal liberdade está longe de ser primeira ou originária; surge mais como uma construção, uma conquista que exige o esforço descomunal da desobediência – e esta cobra preparo: desobedecer exige saber desobedecer. A cegueira para esse aspecto de nossa condição parece ter sido um dos erros capitais dos que apregoavam uma polícia democrática imaginando que sua tábua de salvação seria apenas a lei, em desatenção a todas as possíveis incongruências da legitimidade ou legalidade.

A esse respeito, aliás, cremos que não seria desprovido de interesse um cotejo entre *Os policiais franceses sob a ocupação* e algumas das conclusões do conhecido estudo de Stanley Milgram sobre a *Obediência à autoridade*, com suas análises experimentais detalhadas do conflito entre a consciência individual e o imperativo da autoridade.⁴ Para a psicologia social, a história talvez possa servir como uma espécie de teatro

(no sentido em que os palcos de dissecação se chamavam antigamente “teatro anatómico”) complementar ao laboratório, pois o que se perde em controle ganha-se em vivacidade; ainda mais quando se trata de transcrições de processos que permitem às vezes, como sugere Berlière, perscrutar os “estados de alma” dos implicados. De qualquer forma, a mais rápida comparação verifica uma convergência num ponto a nosso ver capital: obedecer é bem mais fácil que desobedecer e isso não depende fundamentalmente do caráter de cada um ou de má fé; pela simples razão de que as circunstâncias, mesmo que não acarretem a completa supressão das opiniões e pontos de vista, tendem a incapacitar a passagem da opinião à ação; ainda que conflituosa, não é impossível a compatibilidade entre uma determinada ação da parte do sujeito e a condenação moral dos motivos dessa ação pelo mesmo sujeito. Se este não é o único aspecto do problema, é pelo menos um dos mais relevantes. E com isso voltamos a insistir: a desobediência – caução para momentos cruciais em que os desmandos disseminam-se e é preciso decidir pelo mais difícil – exige um aprendizado, uma preparação.

4 Milgram e sua equipe forjam o seguinte experimento. A partir de uma chamada em jornal convocam-se voluntários para um teste, em laboratório, da influência do castigo físico sobre o aprendizado. Os voluntários assumem a posição de “professor” e, a partir de uma cabine, aplicam choques elétricos em um “aluno”, a cada erro deste. De acordo com o aumento dos erros, as descargas elétricas vão se intensificando, podendo alcançar o limite de 450 volts, descarga que, o voluntário o sabe, é “extremamente intensa” e “perigosa”. O experimento, porém, é uma grande armação; em verdade o que interessa a Milgram é saber até que ponto pessoas “normais” submetem-se à autoridade, no caso a do pesquisador que exige do “professor” a aplicação do castigo, assumindo para si a responsabilidade pelas consequências; o “aluno” é um ator que, embora não receba descargas, forja expressões de dor e desespero. A questão geral é: como um indivíduo se comporta quando uma autoridade legítima lhe pede agir contra um terceiro? (Milgram 6, p. 20). Há toda uma série de variantes (proximidade entre professor e aluno, etc.), mas elas não importam aqui. O fato é que os resultados surpreendem ao mostrar um número considerável de pessoas (dentro dos mais de 1000 sujeitos do experimento) que chegam ao limite de descargas que poderiam provocar imensa dor e mesmo a morte dos “alunos” (numa das variantes do experimento, o “professor” é advertido de que o “aluno” tem problemas cardíacos). “Numerosos são aqueles que obedecem, qualquer que seja a veemência das reclamações da vítima, seu sofrimento manifesto, suas súplicas para que seja libertada. Tal comportamento foi constatado muitas e muitas vezes ao longo de nossa pesquisa assim como em várias universidades onde a experiência foi reproduzida. É essa propensão extrema dos adultos à obediência quase incondicional às ordens da autoridade que constitui a descoberta maior de nosso estudo. Há aí um fenômeno que exige explicação.” (Ibidem, p. 21-2)

Nesse aspecto, no limite das conclusões que o psicólogo julga pertinentes, a mais espantosa é a afirmação de que a maioria das motivações que possibilitam tal comportamento inesperado e, por assim dizer, “imoral”, enraíza-se em “princípios que governam a vida social normal” (Ibidem, p. 8) e dependem de uma estrutura fundamental dessa vida: a *obediência*.

* * *

Pode parecer um tanto extravagante a idéia de que se deveria ter ensinado policiais a desobedecer. E de fato é, desde que se queira nivelar por baixo o conteúdo dessa desobediência. Nem tanto, porém, se se entende por tal “desobediência” proteger o aparelho policial das armadilhas de normalidades duvidosas e sociedades atravessadas pelo medo e ressentimento. No limite, isso não quer dizer mais que construir uma polícia realmente democrática, de verdade, alertada contra os ovos de serpente que se chocam em toda parte às escondidas – seja no seio de um poder instituído, revestido de autoridade legítima, e que por isso se imputa o direito de pedir não importa o que,⁵ seja numa sociedade que a deriva cobra a seus policiais a perpetração de atrocidades.⁶

Não se trata, longe disso, de tirar do livro de um estudioso da história da instituição policial um programa. O seu ensinamento – como pode ser o da melhor prática da disciplina histórica – tem o corte do alerta e do chamado à reflexão.

No fundo, o tema que daí sobe à tona é a relação entre essa instituição de peculiar natureza que é a polícia e um regime democrático; a incumbência, incontornável pelos defensores da “democracia” (e que as aspas sirvam para marcas as diferentes acepções que a palavra pode assumir na boca de cada um), de dedicar-se com constância a uma instituição tradicionalmente vinculada apenas ao poder e a seus desmandos e que muitos chegam a pouco distinguir de um mero instrumento estatal de força e dominação de classe. Que a repulsa exista é natural; a história da polícia, seu controle pelo poder, o justificam. Isso não justifica,

5 Quer dizer, uma instituição protegida do legalismo vazio e da propensão a obedecer a qualquer ordem só por dever relativamente à autoridade. De fato, uma das conclusões dos experimentos de Milgram acerca da estrutura da obediência é que “o fator determinante do comportamento” de seus sujeitos “é a autoridade bem mais que a ordem em si. (...) O que conta não é o que eles fazem, mas *para quem* o fazem.” (Milgram 6, p. 133)

6 A idéia de que a polícia precisa ser protegida da sociedade não é absurda. Já se disse, não há como desvincular a ação da polícia francesa do período de guerra e as expectativas de uma sociedade como aquela analisada por Laborie no estudo indicado. A razoabilidade do argumento pode ainda ser medida por um texto recente de Eugênio Bucci que versa a nossa situação e lança uma questão de grande alcance, mesmo que a partir de um foco restrito: quanto da violência de nossa polícia não é forjada pela própria sociedade? tal violência não é aguçada pela própria demanda social, especialmente aquela veiculada nos meios de comunicação? (Bucci 2)

porém, persistir no preconceito e em certa apatia mesmo depois das catástrofes. Isso não justifica, inclusive considerando o natural desejo humano de segurança, reduzir o sentido da própria idéia de polícia e dessa apeteçida segurança, amesquinhando ambas.⁷

A sombra da polícia francesa paira sobre todos que defendem ideais emancipatórios e cujo primeiro dever, no que concerne ao assunto, será desacreditar os ideais frequentemente vendidos de que a “boa” polícia, a polícia “moderna” resume-se à eficiência, à aparelhagem, à pura e truculenta rigidez com o crime – a manutenção a todo custo da “ordem pública”. Cedendo a essas vacuidades, cava-se a própria cova. Efeito simétrico ao que Berlière assinalava – voltemos a invocá-lo – como “o revés mais espetacular da III^a República”. Algo está errado, muito errado, quando a SS pode realizar à perfeição ideais que democratas imaginavam como sendo os seus. É a prova de que a democracia falhou cabalmente em sua tarefa mais urgente e inevitável, que é inventar novas formas de sociabilidade.⁸

A violência e a polícia são fenômenos humanos, sociais e devem ser pensados pela democracia. É uma grande lição do livro de Berlière. Se verdadeiramente tem-se a polícia que se merece, cumpre fazer por merecer uma melhor; nada garante que a história será outra, mas também nada impede que seja diferente. Só a preguiça reflexiva fatalmente custa caro: ou o ridículo dos ideais democráticos ou a tomada para si de um programa próprio às forças antidemocráticas. Em suma, se a democracia não pensa a polícia, seus adversários nunca deixam de fazê-lo.

7 Não custa recordar que “polícia” provém do grego *politeia*, com toda sua amplitude de sentidos. Assim, se o verbete “Polícia” da *Enciclopédia* tratava do sentido restrito de uma instituição vinculada à manutenção da ordem pública, em sua abertura enfatizava não menos o amplo sentido original vinculado à busca de “uma vida cômoda e tranqüila”. (D’Argis 3)

8 E por vezes, mesmo em novos contextos, a falha persiste. Para nos limitarmos ao caso francês, é suficiente mencionar o ponto de vista de uma estudiosa que se propõe uma “abordagem histórica e filosófica” da polícia: “Que a polícia seja um instrumento da política, isto não é novo. (...) O que é novo é que a demanda por segurança emane de pessoas de quem ela não era esperada. Estávamos habituados que ela viesse da direita. Mas que os professores, desde os anos noventa, ou a esquerda, hoje, adiram a isso, surpreende.” Por outro lado, para completar a confusão e desafiar os esquemas prontos, é “o Sindicato nacional dos oficiais de polícia que deplora que se os considere ‘o último recurso de regulação social’ (...) que se peça a eles recriar o vínculo social.” (L’Heuillet 5)

Everyone deserves his police

Abstract: The main purpose of this article is a commentary about *Les policiers français sous l’occupation* by Jean-Marc Berlière.

Key-words: police – collaborationist government – World War II – democracy

Bibliografia

1. BERLIÈRE, Jean-Marc (com a colaboração de Laurent CHABRUN). *Les policiers français sous l’occupation*. S.l.: Perrin, 2001.
2. BUCCI, Eugênio. “Como a violência na TV alimenta a violência real – da polícia”. In: BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. Ensaios sobre televisão. São Paulo: Boitempo, 2004.
3. D’ARGIS, Boucher. “Police”. In: DIDEROT; D’ALEMBERT. *L’Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Marsanne (França): Redon, s.d. (versão eletrônica).
4. L’HEUILLET, Hélène. “Une police à contre-emploi”. Entrevista concedida a Sébastien Homer. *L’Humanité*, 23-05-2001 (disponível em: <http://www.humanite.presse.fr/journal/2001-05-23/2001-05-23-244695>)
5. LABORIE, Pierre. *L’opinion française sous Vichy. Les Français et la crise d’identité nationale 1936-1944*. Paris: Seuil, 2001.
6. MILGRAM, Stanley. *Soumission à l’autorité. Un point de vue expérimental*. Trad. Emy Molinié. Paris: Calmann-Lévy, 1974.

Produção USP

Esta seção dos Cadernos de Ética e Filosofia Política destina-se à divulgação e ao auxílio à pesquisa em filosofia. Neste número, reunimos dissertações e teses defendidas no segundo semestre de 2006, cujos temas tratados relacionam-se à área de Ética e Filosofia Política. Como referência bibliográfica, a listagem seguinte serve tanto para mostrar o variado campo de investigação e interesse dos pesquisadores em Ética e Filosofia Política quanto para levar até seus leitores o trabalho dos pós-graduandos do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Virtude, trabalho e riqueza : a concepção de sociedade civil em Benjamin Franklin

(Mestrado)

Ana Maria Brito Sanches

São Paulo, 2006, 94 p.

Orientador: Rolf Nelson Kuntz

Neste trabalho examinamos a concepção de sociedade civil no pensamento social e político de Benjamin Franklin, cujas idéias exerceram grande influência na formação da mentalidade do homem do Novo Mundo. Essa mentalidade inaugura um novo modo de conceber a vida em sociedade, exaltando tudo o que se opõe aos valores da velha ordem. Contra o princípio da honra, os títulos de nobreza e a posição social dos indivíduos, ela exalta a virtude republicana, celebra o trabalho e reclama o respeito à dignidade humana, intrínseca a todos os homens independente da sua condição de nascimento. Não por acaso, virtude e trabalho aparecem como categorias centrais no pensamento de

Benjamin Franklin. Longe de degradante, ele entendia o trabalho como energia vital do homem e expressão de sua liberdade. Além de ser um meio para obtenção da riqueza, o trabalho servia também para promover a virtude na medida em que libertava o homem da condição de pobreza, servilismo e dependência da boa vontade dos outros. A tese aí era de que o homem não pode ser considerado verdadeiramente livre se não for, ao mesmo tempo, politicamente livre e economicamente independente. Nesse sentido, sua concepção de sociedade se apresenta articulada com princípios que remontam a uma antiga tradição. É principalmente no ideal da *civitas libera*, ou Estado livre, que ela se inspira. Esse ideal havia predominado na Roma republicana de Tito Lívio, foi revivido e adaptado no renascimento italiano, sobretudo por Machiavel, e retomado no século XVII pelos defensores da causa republicana inglesa. No século XVIII, essa influência chegou até as colônias inglesas na América e teve em Franklin um dos seus principais representantes.

In this work we inspect the conception of civil society in the social and political ideas of Benjamin Franklin, which exerted large influence on the mentality constitution of the New World's man. This mentality had initiated a new way to conceive the life in society exalting all what is opposed to the values of the old order. Against the principle of honor, the nobility titles, and the individual social position it exalts the republican virtue, celebrates the work, and claims respect for human dignity inherent to all men, not depending on their birth condition. Not by chance, virtue and work appears like central categories in the ideas of Benjamin Franklin. Far from conceiving it as shameful, he comprehended the work as the man's vital energy and expression of his freedom. More than a way to obtain wealth, the work also attended to promote the virtue once it released man from the poverty and servility condition as much as from the dependence of the others good will. This theses utters that man could not be considered free if he was not at the same time politically free and economic independent. In this way, his conception of society seems articulated with doctrines that ascend to an ancient tradition. It is mainly inspired by the ideal of *civitas libera* or the Free State. This ideal had predominated in the Republican Rome of Tito Lívio,

and then was relived and adapted by the Italian Renaissance, mainly by Machiavelli, and was recovered by the defenders of the English republican cause, in the seventeenth century. This influence came to the English colonies in America in the eighteenth century, and it had in Franklin one of its main representatives.

A unidade das virtudes nos diálogos socráticos: uma questão de método

(Mestrado)

José Wilson da Silva

São Paulo, 2006, 156 p.

Orientador: Marco Antônio de Ávila Zingano

Entre as teses do socratismo presentes nos primeiros Diálogos de Platão, é sobre a tese da unidade das virtudes que recaem nossos olhares nesta presente pesquisa e, particularmente, sobre as duas teses exegeticas acerca do estatuto desta unidade, a saber: a tese da bicondicionalidade e a tese da identidade. Encontramos, no desenvolver da pesquisa, insuficiências em ambas as teses. Por meio destas insuficiências chegamos a uma hipótese interpretativa: a tese da unidade das virtudes, nos diálogos socráticos, é iluminada pelo método dialético platônico. Porém, tal afirmação pressupõe uma incompatibilidade com o método socrático presente nestes Diálogos conhecido como método elêntico: ou temos o método elêntico ou o dialético. Logo, para que a pesquisa alcance um final satisfatório, apresentamos duas soluções: 1) as duas teses clássicas da unidade das virtudes fazem parte de uma terceira fundada na dialética, a dialética implica a identidade das virtudes que implica a sua inseparabilidade e a distinção entre as partes; e 2) o método elêntico, enquanto negativo que se encaminha para uma tese positiva, é um dos componentes do método dialético.

Among the Socrates' theses found in the first Dialogues of Plato, there is one, about the unity of the virtues, which will concern us in our present research. More specifically, we will be interested in examining two ways of explaining the unity of virtues: the biconditionality thesis and the identity thesis. We have found shortcomings in both theses. To avoid these shortcomings we propose as an interpretative hypothesis: the unity of the virtues thesis, in the Socratic Dialogues, is explained by the dialectical Platonic method. However, this affirmation has to deal with an alleged incompatibility between the Socratic elenctic method and the properly dialectical method, as it is developed in later Dialogues. So, we present two solutions to have a satisfactory final result for this research: 1) the two classic ways of explaining the unity of the virtues are part of a distinct thesis, the one based on dialectic, for dialectic implies the identity of virtues, which implies their inseparability and the difference of their parts; and 2) the elenctic method, a negative thesis, points to a positive one, that is, to the dialectical method.

Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno

(Doutorado)

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

São Paulo, 2006, 261 p. + anexos

Orientador: Márcio Suzuki

O presente trabalho procura entender como Anthony Ashley Cooper (o Terceiro Conde de Shaftesbury) concebeu a noção de caráter moderno a partir da análise de alguns elementos de sua filosofia, a saber: a relação entre o gênero humano e a natureza, a formação da identidade individual e a de uma época, o vínculo entre a questão da escritura e a atividade filosófica. Cada um dos três capítulos de nosso estudo foi dedicado (respectivamente) a um desses assuntos. Tendo como base *Os moralistas*, *Investigação sobre a virtude* e *Carta sobre*

o entusiasmo, o primeiro capítulo busca examinar o vínculo que Shaftesbury estabelece entre o homem e o sistema da natureza, ou seja: como o gênero humano se relaciona com o universo e qual é o seu papel no interior do mundo natural. A partir da idéia shaftesburiana de solilóquio (exposta no texto que leva o mesmo nome: *Solilóquio ou conselho a um autor*), o segundo capítulo procura compreender como o filósofo inglês pensa o liame entre o que ele mesmo denomina processo de personificação e o surgimento das artes, da filosofia e da identidade de uma época. Por fim, o terceiro capítulo visa mostrar que a questão da polidez e do aprimoramento do gosto não apenas foi um dos principais temas da obra do filósofo inglês, como também está intimamente ligada à sua concepção de filosofia.

Ce travail cherche à comprendre comment Anthony Ashley Cooper (le troisième Comte de Shaftesbury) a conçu la notion de caractère moderne à partir de l'analyse de quelques éléments de sa philosophie, à savoir le rapport entre le genre humain et la nature, entre la formation de l'identité individuelle et celle d'une époque, le lien entre la question de l'écriture et l'activité philosophique. Chacun des trois chapitres de notre étude a été (respectivement) consacré à l'un de ces sujets. Fondé sur *Les Moralistes*, *l'Enquête sur la vertu* et la *Lettre sur l'enthousiasme*, le premier chapitre cherche à examiner le lien que Shaftesbury établit entre l'homme et le système de la nature, c'est-à-dire la manière dont le genre humain se met en rapport avec l'univers et le rôle qu'il joue à l'intérieur du monde naturel. Partant de l'idée shaftesburienne du soliloque (exposée dans le texte qui porte le même nom, *Soliloque ou conseil à un auteur*), le second chapitre s'efforce de comprendre comment le philosophe anglais réfléchit sur le lien qui existe entre ce que lui-même dénomme processus de personification et le surgissement des arts, de la philosophie et de l'identité d'une époque. Enfin, le troisième chapitre vise à montrer que la question de la politesse et le perfectionnement du goût n'a pas seulement été l'un des principaux thèmes de l'oeuvre du philosophe anglais, mais, par ailleurs, est intimement lié à sa conception de la philosophie.

Estética e política em Mário Pedrosa (1930-1950)

(Doutorado)

Marcelo Mari

São Paulo, 2006, 283 p.

Orientador: Celso Fernando Favaretto

Esta pesquisa visa apresentar a articulação entre arte e política na trajetória de Mário Pedrosa durante as décadas de 1930 a 1950. Se, na conferência de 1933, sobre a gravurista alemã Käthe Kollwitz, Pedrosa esboçou os princípios de uma estética marxista, que tentou vincular a natureza, a origem e o desenvolvimento da arte com o estágio técnico alcançado pela sociedade e com a luta de classes, de 1942 em diante, a ênfase se deu na especificidade e nas leis próprias do campo artístico. Embora Pedrosa tivesse sempre em mente o processo final de síntese entre arte e revolução social, processou-se uma mudança em seu posicionamento. Este derivou não do afastamento premeditado da política para a dedicação exclusiva à atividade de crítica de arte, mas de um ajuste necessário de Pedrosa para articular de outro modo arte e política, a fim de que os augúrios do campo artístico se concretizassem.

The object of this research is to show the connection between art and politics in Mário Pedrosa's pathway during the decades of 1930 to 1950. If in his lecture on the German engraver Käthe Kollwitz in 1933 Pedrosa had outlined the principles of a Marxist aesthetics, which tried to link up the nature, origin and development of art with the technical stage reached by society and the class struggle, from 1942 onwards, he put emphasis on the proper laws of the artistic field. Although Pedrosa had always in mind the final process of syntesis between art and social revolution, there has been a shift in his position. This derived not from his deliberate withdrawal from politics in order to devote himself exclusively to his role as an art critic, but from a necessary adjustment to connect art with politics in another way, so that the prospects for the artistic field might be achieved

Escravos, súditos e homens: a noção de consentimento na polêmica Locke-Filmer

(Mestrado)

Maria Cecília Pedreira de Almeida

São Paulo, 2006, 142 p.

Orientador: Rolf Nelson Kuntz

Os *Dois tratados sobre o governo*, de John Locke, têm um papel de destaque na filosofia política das Luzes. Neles, ao afirmar as idéias de liberdade e igualdade naturais dos homens, o autor mina as bases do pensamento absolutista. Apesar de ser no *Segundo tratado* que o autor estabelece de modo mais evidente sua teoria política, é importante notar que o pressuposto lógico desta obra é o *Primeiro tratado sobre o governo*, texto menos conhecido e estudado pela história da filosofia, no qual Locke refuta de forma minuciosa as idéias de Robert Filmer, sistematizador da doutrina patriarcalista e do direito divino dos reis. Ao rejeitar argumentos de Filmer, Locke mostra que o poder político não se constitui apenas de vontade, mas envolve consenso, lei e entendimento. O propósito deste trabalho é apresentar o lado menos conhecido desse debate: os argumentos elaborados por Filmer para criticar a teoria da soberania popular e o contratualismo nem sempre são respondidos com eficácia absoluta por Locke. Além disso, a intenção é também expor o quanto o pensamento lockiano é marcado pelas asserções de Filmer, cujas idéias podem ter mais importância do que história da filosofia lhe tem atribuído.

John Locke's *Two Treatises on Government* have an important role in the political philosophy of the Enlightenment. By stating the ideas of the natural liberty and equality of men, the author undermines the bases of the absolutist thought. If it is in the *Second Treatise* that the author establishes his political theory in a more evident way, it is important to notice that the logical presupposition of this work is the *First Treatise on Government*, a less known text in which Locke refutes in a minutious way the ideas of Robert Filmer, who sistemized the patriarchalist

doctrine, as well as the one concerning the divine right of kings. By rejecting Filmer's statements, Locke shows that political power is not constituted only by will, but involves consent, law and understanding. This work aims to present an aspect of this debate which is less known: the arguments elaborated by Filmer to criticize the theory of popular sovereignty as well as contractarianism are not always answered with total efficacy by Locke. Besides, we intend to expose how much the Lockean thought is determined by Filmer, whose thought may have a greater importance than what the history of philosophy has attributed to it.

Informação, conhecimento e valor

(Doutorado)

Ruy Sardinha Lopes

São Paulo, 2006, 207 p.

Orientadora: Otilia Beatriz Fiori Arantes

Esta tese analisa o papel da informação, do conhecimento e das novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) no atual estágio do capitalismo, em curso desde o final da década de 1960. Reconhece a centralidade econômica destes elementos e as mudanças significativas na lógica do sistema de acumulação e reprodução capitalista, embora se contraponha àqueles que advogam tratar-se do surgimento de uma nova ordem societária "pós-capitalista" ou que atribuem às novas tecnologias, notadamente às redes eletrônicas, papel democratizante e emancipador. Ao inserir a informação e o conhecimento no campo das relações contraditórias do capital e vê-los, portanto, como "produtivos", este trabalho verifica a pertinência dos antigos mecanismos de obtenção e controle do valor, assim como de subordinação da força de trabalho diante desta nova matéria – o "intelecto geral" – que agora se impõe. Um destaque especial é dado às dificuldades e incoerências geradas pela tentativa de adequar tal matéria à sua lógica reprodutiva. Analisa

também a dialética entre a vocação "desterritorializante" do capital, sua busca por maior flexibilidade e liquidez, e as necessidades "territoriais" dos poderes locais e das infra-estruturas tecnológicas que lhes dão sustentação. Aborda, por fim, as subjetividades geradas por esse processo e a possibilidade destas se contraporem ao estado atual das coisas

This thesis analyzes the role of information, knowledge and new information and communication technologies (ICTs) in the current stage of capitalism in place since the end of the 1960's. It acknowledges the economic centrality of these elements and the significant changes in the logic of the capitalist system of accumulation and reproduction, even though it opposes that which some advocate as the beginning of a new, "post-capitalist" social order, or the democratization and emancipation role attributed to these new technologies, notably electronic networks. By placing information and knowledge in positions contrary to capital, and, therefore seeing them as "productive", this research verifies the pertinence of older mechanisms of obtaining and controlling value, as well as the subsumption of the labor force in the face of this new phenomenon, the "general intellect" which now imposes itself. This research places special emphasis on the difficulties and inconsistencies generated by the attempt to reconcile such phenomenon with its reproductive logic. It also analyzes the dialectic between capital's "de-territorializing" tendency, its push toward more flexibility and liquidity, and the "territorial" necessities of the local forces and technological infrastructures that sustain them. Lastly, it addresses the subjectivities generated by this process and the possibility that these oppose current phenomenon