



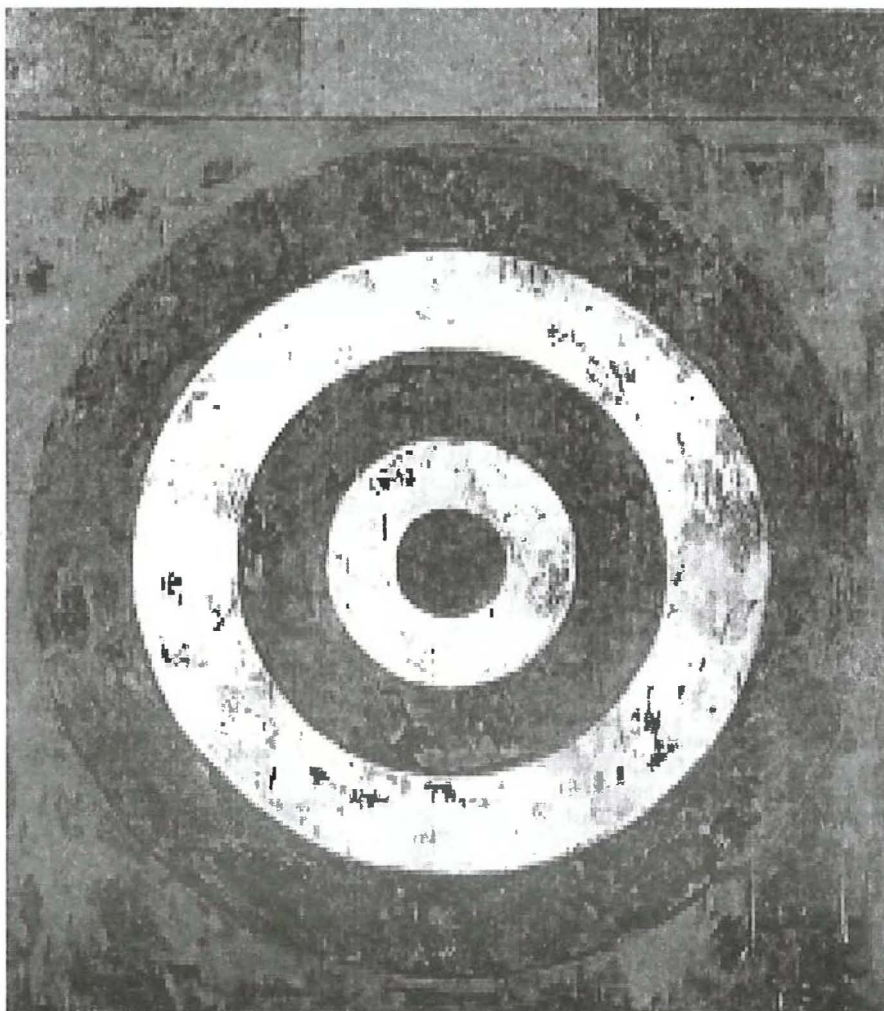
Cadernos de

Ética e

Filosofia Política

5

São Paulo — 2002
ISSN 1517-0128



Cadernos de

Ética e

Filosofia Política

5

São Paulo — 2002
ISSN 1517-0128

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz

**FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor: Prof. Dr. Sedi Hirano

Vice-Diretora: Profª. Dra. Eni de Mesquita Samara

CONSELHO EDITORIAL ASSESSOR DA HUMANITAS

Presidente: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (Filosofia)

Membros: Prof. Dr. José Jeremias de Oliveira Filho (Ciências Sociais)

Prof. Dr. Victor Knoll (Filosofia)

Profª. Drª. Sueli Angelo Furlan (Geografia)

Profª. Drª. Vera Lucia de Amaral Ferlini (História)

Profª. Drª. Beth Brait (Letras)

Compras e/ou assinatura

HUMANITAS LIVRARIA – FFLCH/USP

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel: 3091-4589

e-mail: pubflch@edu.usp.br

<http://www.fflch.usp.br>

SERVIÇO DE DIVULGAÇÃO E INFORMAÇÃO

Fax: 3091-4612 – e-mail: di@edu.usp.br



Cadernos de

5

São Paulo – 2002
ISSN 1517-0128

Ética e Filosofia Política

Cadernos de Ética e Filosofia Política

nº 5, São Paulo, 2002

issn 1517-0128

publicação semestral

Comissão Editorial e Executiva: Antônio José Pereira Filho, Edson Luis de Almeida Teles, Maria das Graças de Souza, Paulo Jonas de Lima Piva, Ricardo Monteagudo e Yara Frateschi.

Conselho Editorial: Bento Prado Jr., Luiz Fernando Batista Franklin de Matos, Maria das Graças de Souza, Marilena de Souza Chaui, Milton Meira do Nascimento, Newton Bignotto, Renato Janine Ribeiro, Rolf Kuntz, Ruy Fausto, Sérgio Cardoso.

Departamento de Filosofia

Chefe: Olgária Chain Féres Matos

Vice-Chefe: Maria das Graças de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação: Andréa Loparic

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 – Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Depto. de Filosofia da USP

Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto

Capa: Edson Teles, sobre tela “Target” (1974), de Jaspers Johns

Tiragem: 800 exemplares

Sumário

- 9** **A genealogia da Guerra das Raças
e a origem do Estado Moderno:
Verdade e Poder no curso
“Em Defesa da Sociedade” de Foucault**
ALEXANDRE ALVES
- 29** **“Ser ou não ser”:** a melancolia
e a representação pública do poder na
Origem do drama barroco alemão
FERNANDO DE MORAES BARROS
- 41** **Iguais em Quê?**
O Debate entre John Rawls e Amartya Sen
sobre as Implicações Igualitárias
da Justiça Distributiva
WAGNER PRALON MANCUSO
- 55** **A defesa da paz em Marsílio de Pádua**
ÉRICA NISHIKAWA
- 69** **O jusnaturalismo de Jean Burlamarqui:
princípios de moralidade e política**
EDUARDO ROMERO DE OLIVEIRA
- 87** **Hobbes e a tolerância religiosa
no Exército de Novo Tipo**
EUNICE OSTRENSKY
- 105** **Pascal e a política**
IVONIL PARRAZ

- 119 A hora do crime:
História e Política na filosofia de Cioran**
ROSÁRIO ROSSANO PECORARO
- 141 Lacunas e desafios de uma política pirrônica**
PAULO JONAS DE LIMA PIVA

Apresentação

Estes *Cadernos* que ora se abrem vêm dar corpo à necessidade que nós, pesquisadores em Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da USP, tínhamos de publicar trabalhos recentes, pondo em debate pesquisas nessa área e fornecendo bibliografia aos interessados.

Trata-se de uma empresa modesta mas não acanhada, sobretudo se levarmos em conta a vocação da Ética e da Política a não divisar claramente um único objeto de estudo. O direito, as artes, a história, a religião não raro se acham por elas invadidos, convertendo-se a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. Dentre os vários saberes a que a filosofia se consagra, talvez sejam, por essa razão, os mais híbridos. O caráter híbrido da Ética e da Política concede-lhes a extraordinária virtude da vivacidade.

Os *Cadernos* propõem-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo discente e docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber.

Aqui se encontrarão artigos, resumos de teses, traduções de trechos de obras ou pequenas obras, sempre voltados aos estudos de problemas éticos e políticos. Convidamos todos os que julgam o assunto digno de interesse a participar conosco desta iniciativa, ajudando-nos desse modo a diminuir a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

A genealogia da Guerra das Raças e a origem do Estado Moderno: Verdade e Poder no curso “Em Defesa da Sociedade” de Foucault

Alexandre Alves*

Resumo: Este artigo pretende analisar a relação entre produção de verdade e relações de poder no curso de Michel Foucault, ministrado em 1976, *Il Fault Défendre la Société*, onde há um questionamento radical de toda a filosofia política clássica. Polemizando com as teorias da soberania e do contrato social, Foucault mostra que o Estado moderno não nasceu a partir da instauração da universalidade da lei e da justiça, mas a partir de uma história oculta que está na base do racismo moderno: o discurso da “guerra das raças” do século XVII. Revelando o parentesco entre a “guerra das raças” e a “luta de classes”, ele pretende mostrar as origens históricas do Estado moderno e suas práticas totalitárias, encarnadas da forma mais acabada no Estado nazi-fascista e stalinista, mas presentes em alguma medida também nos estados democráticos contemporâneos.

Palavras-chave: Foucault – história – Estado – discurso – racismo

A constituição do sujeito moderno a partir de técnicas de poder e práticas de dominação é o tema básico de toda a obra foucaultiana. Da *História da Loucura à História da Sexualidade*, ele mostra como o sujeito moderno se constituiu através de práticas sociais que submetem os indivíduos por mecanismos de poder que se fundamentam em verdades pretensamente científicas. O que particulariza a forma de poder exercida desde a formação do aparelho administrativo e repressivo do Estado moderno é ser um poder, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante, que

* Doutorando no Departamento de História da Universidade de São Paulo. E-mail: dmytri@ig.com.br.

não se limita a apenas reprimir e controlar as consciências, mas visa impor normas de conduta para os indivíduos (poder disciplinar) e para o corpo social como um todo (biopoder). O diagnóstico da genealogia do poder, teoria crítica da sociedade que pretende se divorciar da análise filosófica tradicional, é de que a racionalização da sociedade e da cultura na modernidade conduziu não a uma maior autonomia e à liberdade, mas à domesticação e normalização do homem e, em última análise, ao totalitarismo do século XX. A razão retorna contra si mesma, “nos encontramos presos na armadilha de nossa própria história” (Foucault 5, p. 136). A função da crítica genealógica da sociedade seria desarmar essa armadilha: “(...) a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; então a crítica seria a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (Foucault 3, p. 39)¹.

No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault faz a genealogia do Estado moderno fazendo-o remontar a um obscuro discurso, que circulou na Europa nos séculos XVI e XVII, sobre a “guerra das raças”, inteiramente apagado da história das idéias por um outro discurso que o encobriu: a chamada teoria da soberania da filosofia política moderna, que a partir de Maquiavel e Hobbes procurou dar legitimidade ao Estado moderno, justificando o poder exercido sobre as consciências e os corpos dos seus súditos, aqueles que estão *sujeitos* a ele. Seu objetivo é mostrar que a conjunção desses dois discursos – um da universalidade jurídica, outro da relatividade histórica – são a base de justificação do direito de vida e de morte e do controle totalizante do comportamento do indivíduo pelo Estado moderno. Pretende, portanto, mostrar que o Estado moderno surgiu do racismo, o que coloca em cheque toda a filosofia política que pretenda dar legitimidade ao poder repressivo do Estado e à instância coercitiva da lei formal, atribuindo-lhe uma pretensa universalidade.

A exposição que se segue está dividida em dois momentos. Inicialmente, devemos detalhar a crítica foucaultiana dos conceitos de verdade e de sujeito como universais abstratos, fundamentos da filosofia política moderna – de acordo com a concepção genealógica do saber, o conhecimento não pode ser concebido como o oposto do poder, mas como inseparável dele, todo saber surge de práticas de dominação e toda prática

recorre a uma certa racionalidade para se instituir e se justificar. Em seguida, passaremos à análise do discurso da “guerra das raças”, mostrando como Foucault coloca este discurso bizarro no próprio âmago das sociedades modernas.

O marxismo althusseriano, dominante na França da década de 1970, aborda a relação entre produção de saber e práticas sociais através do conceito de ideologia ou de *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE), que *grasso modo* supõe que em cada época as relações de produção se refletem ou se expressam na consciência dos sujeitos, gerando superestruturas ideológicas que distorcem a representação verdadeira da realidade e provocam a alienação das consciências. Caberia ao intelectual – através da *práxis* teórica – restabelecer esta verdade, separando teoria e ideologia. Apesar de seu anti-humanismo teórico, Althusser pensa o poder separado da verdade, ele continua crendo na existência de uma verdade que seria distorcida pela ideologia e que seria preciso restabelecer através do materialismo histórico, entendido como teoria da ciência. Já o marxismo existencialista, de Sartre e Merleau-Ponty, modelo concorrente do estruturalismo althusseriano, pensa o sujeito como um dado prévio, um sujeito de conhecimento exterior à história, transcendental, como condição do processo histórico: contra o “anti-humanismo” estruturalista, um humanismo existencial que torna a subjetividade uma estrutura universal e uma invariante histórica. O que está em jogo nos dois casos é a idéia da verdade como um ponto fixo ou do sujeito universal como condição de acesso à verdade: como se poderia falar em “falsa consciência” do sujeito ou em ideologia, se não houvesse por outro lado uma consciência verdadeira ou uma verdade científica, à qual se oporia a “falsa” consciência? O que aconteceria se deixássemos de admitir como dados essa verdade e esse sujeito e assumíssemos que eles são objetos de uma construção histórica, sempre variável e relativa, ou seja, se assumíssemos que tanto o sujeito quanto a própria verdade são interiores à história em vez de serem sua condição de possibilidade? Isso significaria uma total reversão dos termos da teoria clássica do conhecimento, onde o sujeito é um ponto fixo, um universal abstrato que se coloca como condição de possibilidade de todo conhecimento possível. Tanto o sujeito do conhecimento, quanto a verdade são construções históricas e não indicam

mais um ponto fixo a partir do qual medir a distância ou a aproximação entre conhecimento e verdade, o que implica uma nova forma de tratar a subjetividade e a verdade na história:

“Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano que devemos nos dirigir” (Foucault 2, p. 10).

Isso não significa que o sujeito e a verdade sejam definitivamente descartados, deixando-nos soçobrar no relativismo absoluto da pós-modernidade. Esse programa filosófico traz embutida a necessidade positiva da reconstrução da teoria do sujeito e de uma nova teoria da verdade libertos do *transcendental*, do ponto fixo – nem a verdade, nem o sujeito podem ser concebidos como condições de possibilidade do processo histórico, mas devem ser entendidos como funções ou efeitos resultantes desse processo. O que acarreta um sério problema: como fundamentar teoricamente esse projeto se já não se dispõe de nenhuma instância transcendental na qual apoiar a crítica? É assim que os filósofos críticos de Foucault entenderam o célebre conceito de “vontade de verdade”, que dá título ao primeiro volume da *História da Sexualidade*, que segundo eles acaba funcionando como um novo transcendental, um transcendental objetivo – definido como um princípio que não sendo objeto da experiência, é condição de possibilidade de toda experiência histórica. Assim, toda e qualquer experiência do sujeito e da verdade dados historicamente ficam submetidos novamente a uma condição externa de possibilidade. Portanto, o problema todo é como a genealogia pode fundar a si mesma (em sua legitimidade, em seu direito de falar, em suas pretensões críticas), tendo “colocado entre parênteses” a verdade e o sujeito como fundamentos do conhecimento².

Mas, ao invés de tentar rebater a genealogia reafirmando a teoria clássica do conhecimento, seria mais interessante se admitíssemos que dela deriva uma nova concepção do conhecimento, uma concepção perspectivista e historicista, segundo a qual o conhecimento não tem essência, natureza

ou unidade, ele é apenas o resultado, o efeito, a consequência, da luta entre forças sociais, o produto de um jogo político de tática e estratégia historicamente situado no tempo e no espaço. O conhecimento não é só um processo, mas também um acontecimento. Dizer que ele é perspectivo significa dizer que ele é relativo às condições historicamente situadas de sua constituição. Não há fundamentação última do conhecimento, o resultado histórico é a pedra de toque para aquilatar a sua validade. Simplesmente não há legitimidade fora das lutas sociais que percorrem a história e qualquer pretensão à universalidade não passa de um mascaramento, uma mistificação pela qual um dos pontos de vista concorrentes esconde os interesses que o movem por trás de um véu de ordem, harmonia e racionalidade.

A história desse ocultamento da relação entre o conhecimento e suas condições de produção é longa: “Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder”, mito de que as relações sociais, econômicas e políticas são obstáculos ao conhecimento, quando elas são aquilo mesmo a partir de que o conhecimento se produz e a verdade se constitui na história. Portanto, a genealogia é uma reversão do platonismo, de toda a teoria clássica do conhecimento que se inaugura com a teoria platônica das idéias. O alcance dessa reinterpretação do perspectivismo nietzscheano não deve ser subestimado: se Kant realizou sua revolução copernicana ao conceber o sujeito como ponto fixo, como condição *a priori* para o conhecimento, a genealogia teria realizado algo como uma revolução einsteiniana: não há mais ponto fixo a partir do qual medir a verdade na história, todo conhecimento é perspectivo, parcial, interessado e está submetido ao perpétuo movimento do devir. A nova concepção de história, genealógica e crítica, divorcia definitivamente a história do humanismo, na história não há mais lugar para a identidade, a continuidade e a universalidade, tudo o que é histórico é descontínuo, fragmentário e relativo:

“Nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retratá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de des-

truir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa 'reencontrar' e sobretudo não significa 'reencontrar-nos'. A história será efetiva na medida em que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser" (Foucault 7, p. 27)

A crítica às concepções clássicas de sujeito e verdade é uma das chaves de entrada para a leitura do curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado por Foucault em 1976 no *Collège de France*, que vem causando enorme polêmica na França desde sua publicação, colocando em cheque todas as noções herdadas da filosofia política clássica: Estado, governo, sujeito, razão etc. Neste curso, Foucault não recorre mais ao conceito de *vontade de verdade* para justificar o método genealógico, inserindo a própria genealogia no encadeamento histórico de perspectivas concorrentes entre si, assume-a como uma interpretação entre interpretações, suprime a própria necessidade de fundamentação e, por assim dizer, reivindica um historicismo enfim completo, radical e sem concessões.

Foucault pretende ser integralmente empírico, rejeitando as idéias de lei, norma, regra e soberania para analisar as relações de poder, o que implica na adoção de um ponto de vista radicalmente relativista:

"A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação" (Foucault 7, p. 25).

Ao contrário do modo de pensar de todo o pensamento jurídico tradicional, a lei ou as regras não nasceram para limitar o exercício do poder, mas para manter e inclusive aumentar a coerção do poder sobre os indivíduos a ele sujeitos. A lei é o produto histórico de uma estratégia global de dominação, o que significa retirar a legitimidade em si mesmas dessas regras e leis, ressuscitar o "sangue seco por trás dos códigos", o "grito rouco da batalha por trás dos tratados", ligando-os às lutas históricas de onde

surgiram. Há continuidade e não oposição entre o domínio do poder e o domínio das regras, consideradas legítimas, do direito. Colocar, de um lado, a esfera da ordem legítima: o Estado, o direito, o contrato social, a ordem jurídica e, de outro lado, a anarquia, a injustiça, a desordem, a negatividade é, como diria Bergson, um falso problema, que remete no limite à oposição clássica entre ordem e desordem ou entre ser e nada, ou seja, é uma discussão sem sentido. Devemos admitir que não há, de um lado, a universalidade da justiça e a ordem das instituições legítimas e, de outro lado, a desmedida e a anarquia da natureza humana, a própria desordem é uma das formas da ordem. A lei é apenas uma interpretação, uma das forças em luta que se descolou de sua origem histórica e se afirmou na sua pretensão à universalidade, mascarando a vontade de dominar da qual efetivamente procede.

Foucault direciona sua crítica ao conceito de *soberania* como modelo válido para analisar as relações de poder, crítica que retoma num outro registro a crítica ao conceito de *representação* feita anteriormente em *As Palavras e as Coisas*. O modelo jurídico da soberania, segundo Foucault, não dá conta da “multiplicidade das relações de poder”, pois submete a pluralidade das forças à unidade do poder (unidade encarnada no aparelho centralizado do Estado), além disso, ele pressupõe um sujeito pré-formado sobre o qual o poder atua e a partir de cujo consentimento deve se legitimar na forma da lei – é a teoria clássica do contrato social. Afirma Foucault: “sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los” (Foucault 4, p. 50). Para desconstruir esse modelo, Foucault propõe três inversões teóricas: 1. partir não do sujeito, mas da relação de sujeição, ou seja, admitir que o sujeito não é um dado prévio para o poder, mas que são as relações concretas de dominação que o produzem; 2. não procurar a origem das relações de dominação no topo, no aparelho do Estado, mas partir de baixo: a multiplicidade das relações táticas de sujeição é que definem a estratégia global dos aparelhos estatais e não o contrário; e 3. em vez de perguntar pela legitimidade das relações instituídas, na forma da lei, procurar as técnicas de sujeição que asseguram efetivamente sujeição e coesão social, ou seja, práticas e técnicas sociais de dominação. Assim, Foucault opõe, um a um, os três termos da teoria clás-

sica da soberania e provoca uma subversão teórica: contra a unidade do *sujeito*, a pluralidade da sujeição; contra a *unidade* do poder, a multiplicidade das relações e contra a soberania da *lei*, as técnicas e práticas efetivas de dominação (sempre uma unidade em face de uma multiplicidade). *Sujeito, poder e lei*: trata-se de desfazer a pretensa naturalidade, como justificamos da dominação exercida sobre os indivíduos através desses três conceitos universais.

No entanto, não basta restituir a multiplicidade das relações de dominação para entender o fenômeno do poder. É preciso encontrar outro modelo de análise do poder, para isso Foucault propõe verificar a seguinte hipótese: as relações de dominação podem ser resumidas a relações de “guerra”? A guerra, jogo de tática e estratégia, seria o modelo de todas as relações sociais na modernidade? Essa hipótese acarreta algumas consequências: se a guerra for o modelo de toda e qualquer relação de poder, sob a aparente paz, ordem e estabilidade das leis do Estado, haveria sempre uma guerra social intestina desenvolvendo-se permanentemente, além disso, as instituições militares e suas práticas (o estado de polícia) seriam o núcleo das instituições políticas do Estado moderno. Essa última consequência implica que a diferença entre os estados autoritários e “democráticos” seria apenas de grau e não de natureza, nesse sentido, o estado fascista e stalinista seriam apenas o limite lógico dos mecanismos de poder do Estado moderno, eles revelariam sua verdade oculta:

“O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram os mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram, numa larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política” (Foucault 6, p. 224).

Para fundamentar historicamente (e não teoricamente; uma teoria sistemática e abstrata do poder não interessa a Foucault) essa hipótese, ele faz a genealogia de um discurso histórico que nasceu entre os séculos XVI e XVII, na Inglaterra e na França: o discurso da “guerra das raças”, que podemos chamar em geral de “discurso da guerra permanente”, pois propõe que a sociedade é uma guerra civil permanente entre grupos ou etnias

diferentes e que as leis e o poder do Estado são apenas um expediente para legitimar a submissão do mais fraco. O discurso nasce logo após as sangrentas guerras civis e religiosas que assolaram a Europa desde o séc. XVI, no que foi chamado pelos historiadores das idéias de “crise de consciência européia” (Hazard 10). Ele surge quando o Estado passa a monopolizar as funções de guerra, polícia, violência e repressão, desarmando os grupos que lutavam entre si e se arrogando o monopólio da força. Sua intenção é fazer uso político da história contra a pretensão de legitimidade do absolutismo, opondo-se à teoria da soberania, que justificava o direito do rei e codificava a obrigação de obediência do cidadão ao Estado absoluto. Ele é dito por Foucault “o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso filosófico-jurídico que se costumava fazer até então” (Foucault 4, p. 56). Desde seu nascimento é um discurso ambíguo, serviu tanto aos grupos revolucionários como os *whigs* contra os *tories*, durante a revolução inglesa, quanto às facções reacionárias como a aristocracia anti-monarquista francesa da Fronda, no século XVII. Num momento posterior – no séc. XIX – o mesmo discurso, após um período de latência, servirá a dois campos opostos: de um lado, os socialistas com o conceito de luta de classes e, de outro, os ideólogos do racismo e do darwinismo social, reinterpretando num sentido biológico a própria idéia de “guerra das raças”.

No século XVII, a guerra das raças foi um discurso histórico oposto à teoria jusnaturalista do poder, mostrando que o poder não procede dos direitos legítimos da soberania, mas das lutas, das batalhas, do direito de conquista, da barbárie instituída. “A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores (...) a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está raiando” (Foucault 4, p. 59). Quando Clausewitz, o fundador da estratégia moderna, enunciou seu célebre aforismo “A guerra é a política continuada por outros meios”, ele na verdade estava invertendo e ocultando um enunciado anterior, que circulou na Europa entre os séculos XVII e XVIII, de que “a política é a guerra continuada por outros meios”. O discurso sintetizado neste aforismo, que entende a sociedade como antagonismo permanente entre indivíduos, grupos, classes, raças etc, foi veiculado por historiadores anti-monarquistas franceses

como Boulainvilliers, no contexto da luta da aristocracia feudal francesa contra a centralização monárquica de Luís XIV. Da mesma forma, na Inglaterra, quando o *Leviathan* de Hobbes veio debelar a “guerra de todos contra todos”, ele estava se opondo a toda a tradição de luta da burguesia inglesa contra a aristocracia normanda que dominava a Inglaterra com base na suposta legitimidade do direito de conquista. Portanto, o mesmo discurso da guerra permanente serviu a dois grupos sociais opostos: a burguesia inglesa e a nobreza reacionária francesa, o seu ponto em comum é a recusa da legitimidade da lei jurídica e do princípio de soberania do poder monárquico, mostrando que todo poder procede de uma relação de dominação:

“A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra” (Foucault 4, p. 59).

Nos interessa aqui explicitar a relação desse discurso com o problema da verdade e do sujeito, mostrando como ele se articula com a origem do Estado moderno. Foucault o define assim: “(...) é sempre um discurso de perspectiva. Ele só visa à totalidade entrevedo-a, atravessando-a, transpassando-a de seu ponto de vista próprio”. Além desse relativismo, há nele um vínculo de essência entre relações de força e relações de verdade:

“Se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força (...) O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso” (Foucault 4, p. 62).

Há uma ligação de carácter circular entre poder e verdade, não só no fato de que os saberes nascem de relações de poder, mas na idéia de que toda verdade, para se afirmar como verdade, deve funcionar como uma

arma que esconde sua origem e sua finalidade – ocultando o fato originário de que a verdade não é universal, mas apenas mais uma perspectiva numa constelação de pontos de vista concorrentes³. Sendo assim, o discurso da guerra das raças não adere nem pressupõe nenhuma universalidade jurídica, mas se situa inteiramente no terreno histórico; desse ponto de vista, seu principal pressuposto é: “não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos da guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças” (Foucault 4, p. 66). Esse é o resultado da arqueologia do discurso da guerra das raças, ou seja, da escavação de seu perfil teórico, resgatando-o do esquecimento a que foi relegado pela valorização das teorias contratualistas da sociedade. O motivo dessa escavação é revelar a procedência, a verdadeira origem do Estado moderno, é revelar que o Estado se apropriou desse discurso racista e o fundiu com as teorias do contrato para legitimar sua função e justificar o controle totalizante sobre o comportamento e a vida, tanto dos indivíduos, como do corpo social como um todo, que ele exerce através das técnicas do poder disciplinar e do biopoder.

É um discurso circular, messiânico e revolucionário (no sentido etimológico do termo), enquanto o discurso jurídico é universalista, continuísta e linear. É um discurso barroco, mítico e profético, que conhecemos em nossa cultura através da *História do Futuro* do Padre Antônio Vieira (ou ainda através dos episódios de Canudos e do Condestado), que renunciava o sonho do Quinto Império realizado nos trópicos, o retorno de D. Sebastião (em outras partes da Europa, o mesmo mito foi o sonho do retorno de Alexandre, ou de Carlos Magno ou de Frederico II da Prússia, o grande *Führer*, que iria guiar a nação). Ao contrário do discurso histórico tradicional, seu modelo não é o direito romano, mas a bíblia e a história religiosa. Diz Foucault: “é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sobriamente crítico, mas também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores, mas é também o das mais loucas esperanças” (Foucault 4, p. 68).

A função da história tradicional, de legitimar e fortalecer o poder, funcionava como um ritual de soberania, narrando a continuidade inque-

brantável da lei e da legitimidade do poder imperial durante o curso da história. Os historiadores até a Idade Média não viam diferenças, descontinuidades ou rupturas entre a história romana e a que eles narravam, mas uma continuidade incessante onde o poder vai sendo transmitido de Império para Império (dos troianos para os romanos, dos romanos para os francos etc, perfazendo toda a sucessão dos cinco Impérios). O novo discurso histórico tem, ao contrário, a função de desfazer o jugo, fazendo aparecer a memória dos vencidos, a injustiça que está por trás da justiça, da lei e da ordem instituídas: “no fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas” (Foucault 4, p. 84). A esses dois modelos de história: o da soberania e o da guerra, o antigo e o moderno, correspondem duas funções da memória e duas formas da genealogia: genealogia como busca da origem perdida, como narração da continuidade, como busca de uma ordem e um sentido na história (o modelo é a genealogia dos reis da história romana e das crônicas medievais), e a genealogia como busca da ruptura, do acontecimento, da mudança das relações de força que deram origem ao estado atual das forças. Se a primeira implica uma memória receptiva, passiva, conformada (o que Nietzsche chama uma “história monumental”), a segunda genealogia implica uma memória ativa, construtiva, interpretativa: ela não é uma recepção passiva do curso pré-estabelecido da história, mas uma intervenção ativa no presente vivido. É justamente quando nasceu o novo discurso histórico, o momento em que pela primeira vez aparece uma consciência do presente como ruptura do passado, é o momento em que se individualiza a Idade Média, por oposição à Moderna. Trata-se de uma mudança na forma de pensar o tempo, tão profunda, que rompe, segundo Foucault, com a consciência histórica ocidental que vigorou desde os mitos indo-europeus de soberania. Conforme Foucault, esse discurso nasceu com a modernidade e é o discurso histórico da modernidade, no qual as idéias de ruptura e descontinuidade irrompem pela primeira vez na história do pensamento; é o discurso de todas as revoluções, pois ao se opor ao conceito de soberania, justifica todo projeto de quebra da ordem e da legitimidade da lei instituída.

Porém, há uma ambigüidade essencial nesse discurso da “guerra das raças”: ele pode ser usado tanto à esquerda, quanto à direita, tanto em dire-

ção a uma revolução quanto em direção a uma reação na sociedade – ele é o discurso da oposição em geral. A ambivalência é constitutiva do próprio conceito de discurso para Foucault – que decorre do fato de que o discurso não pode ser identificado com a ideologia de uma classe, época ou sociedade específica, o discurso circula e pode ser interpretado, reinterpretado e utilizado por quaisquer locutores que queiram e possam se apropriar dela. Assim, o novo discurso histórico não só serviu ao povo inglês na Revolução Gloriosa contra a monarquia normanda, mas também à aristocracia francesa conservadora e feudal contra o Estado monárquico, intentando o retorno das corvéias e taxas senhoriais. Ele não se identifica necessariamente com os oprimidos, mas são possíveis também utilizações reacionárias do mesmo discurso.

Portanto, o discurso da guerra das raças conviveu desde o início com o nascimento do Estado moderno; ele foi uma reação contra o monopólio da força imposto pelas monarquias absolutistas. Porém, sua história não se encerra nesse período, ele terá a partir do fim do século XVIII um destino singular: fundindo-se com a teoria da soberania, ele passaria a justificar a intervenção massiva do poder no corpo social, o disciplinamento, a medicalização e a normalização progressiva das populações nos principais países europeus e desembocaria naquilo que foi a mais monstruosa e completa realização do *Leviathan*, além da imaginação de um Maquiavel ou um Hobbes: o estado nazi-fascista e stalinista.

Entre os séculos XVII e XVIII, quando se desenvolveu a filosofia política da soberania e do contrato social, nasceram também duas técnicas de poder – o poder disciplinar e o biopoder – em paralelo à evolução das relações capitalistas de produção e à instituição dos aparelhos e das instituições centralizadas do Estado. A tese de Foucault é de que a teoria da soberania teve a função de legitimar a sociedade disciplinar e biopolítica, ocultando o mecanismo real do poder. A importância da arqueologia desses discursos é mostrar as lutas que acompanharam o processo de centralização estatal e revelar a origem concreta, histórica do Estado moderno, desnudando as práticas e técnicas de dominação que acompanharam o seu desenvolvimento.

No século XIX, o mesmo discurso barroco da “guerra das raças” renasceu e sofreu uma bifurcação, originando duas reinterpretações diferentes. De um lado, ele se transformou no conceito de luta de classes (conceito elaborado por historiadores franceses como Thierry e Courtot, antes de se incorporar ao vocabulário marxista), e se colocou a serviço da revolução social, retomando a idéia de que a sociedade é constituída por antagonismos inconciliáveis e de que o aparelho de Estado não é universal, mas uma arma ideológica nas mãos da classe dominante para manter a exploração dos camponeses e proletários. Sob essa forma, ele gerou uma consciência radical da historicidade e serviu a todas as revoluções que se seguiram à francesa de 1789.

De outro lado, o mesmo discurso foi traduzido em termos biológicos e despido de sua radicalidade histórica, ele foi recodificado segundo a teoria da degenerescência e da hereditariedade, a partir da segunda metade do século XIX. Sob essa forma, a guerra das raças mostra seu aspecto mais sombrio ao tornar-se a base do racismo moderno – justificando a limpeza étnica, a “purificação da raça”, a “sobrevivência dos mais aptos”, a “limpeza da sociedade”. É aqui que encontramos o cerne do argumento, que explica o título do curso: *Em defesa da sociedade*, os discursos racistas, eugenistas, o darwinismo social e a teoria da degenerescência – diferentes faces de um mesmo discurso – pretendem defender o corpo social dos elementos que comprometem sua ordem e seu perfeito funcionamento: loucos, tarados e perversos, assassinos monomaníacos, prostitutas e bêbados degenerados, pobres, miseráveis e sub-raças que povoam as periferias das cidades européias, marginais, desempregados, vagabundos e todo tipo de escória social que ameaçam perverter a convivência social com greves, rebeliões, doenças, depravação física e moral: diferentes figuras da “desordem” que ameaçavam a sociedade.

A inaudita extensão das relações de poder pelo corpo social, determinada por investimentos estatais e políticas públicas, uniram Estado e Ciência numa verdadeira cruzada para limpar a sociedade de todos os elementos indesejáveis e construir o homem novo. As biopolíticas de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e do etnicamente impuro foram introduzidas, no século XVIII, pelo policiamento médico da sociedade e desenvolvidas, no século XIX, pelo darwinismo social, as teorias

raciais que justificavam o neocolonialismo e o movimento eugenista que propunha esterilização dos “anormais”.

No século XVII, a guerra das raças era uma arma contra a centralização do poder sob o absolutismo, contra o controle centralizado sobre a vida dos indivíduos; já nos sécs. XIX e XX, esse discurso é reapropriado pelo Estado e passa a funcionar como “princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” – de instrumento *contra* o poder, ele se torna instrumento *do* poder (a luta de classes servindo de princípio de exclusão do Estado stalinista e a guerra de raças ao Estado nazista). É o que Foucault chama de “racismo de Estado” – racismo interno, que se aplica à própria população do Estado, dividindo-a em dois estratos (degenerados e sadios, normais e anormais). Se antes a guerra das raças era o instrumento da minoria contra a maioria (“temos de nos defender contra a sociedade”), agora ele torna-se a arma da maioria normalizada contra a minoria recalitrante (“temos de defender a sociedade” contra seus inimigos internos – criminosos, pervertidos, degenerados, sub-raças etc).

O discurso da guerra social permanente, que serviu aos oprimidos de toda ordem (operários, minorias, etc) foi utilizado pelo Estado policaiesco e totalitário contra todo tipo de minorias e elementos heterogêneos que se queria eliminar ou excluir da sociedade. Era a vingança da soberania: o discurso que desde o século XVII serviu de luta contra a centralização estatal e a crescente intervenção do Estado na vida das pessoas, acabou sendo recolonizado pelo próprio Estado soberano para aumentar seu próprio poder de intervenção no corpo social – mas fez isso às custas da negação do conteúdo histórico e revolucionário desse discurso, usando-o num registro exclusivamente biológico e contra-revolucionário.

Por fim, nos cabe esclarecer este último aspecto da genealogia da guerra das raças, quando ela se define como “racismo de Estado”. Afirma Foucault: “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização...A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault 4, p. 306). Essa formulação exige que definamos o que Foucault entende por *biopoder*. Ele o define como uma “estatização do biológico” (Foucault 4, p. 286) e o analisa segundo o direito de vida e morte do soberano sobre seus súditos na teoria clássica da soberania. O

poder soberano sempre pende para o lado da morte, ele é um direito de “fazer morrer ou deixar viver”: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (Foucault 4, p. 287), ou seja, a morte é um direito e a vida uma concessão. O biopoder procura regulamentar as massas populacionais, agenciando fatores como natalidade, mortalidade, morbidade etc, procurando atingir um nível ótimo de equilíbrio entre esses fatores e as necessidades econômicas do Estado – segundo uma racionalidade macroeconômica. Porém, com o biopoder nasce também o racismo – entendido como o “corte” necessário entre aquele que deve viver e o que deve morrer (Foucault 4, p. 304). A partir desse momento, o Estado moderno tem no racismo uma engrenagem fundamental de seu mecanismo de poder. Pois o biopoder não atua simplesmente sobre uma massa amorfa, mas hierarquiza, seleciona, segrega os elementos que se encarrega de gerir. “Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças (...). Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (Foucault 4, p. 305). Como já dissemos, o racismo moderno é a conjunção das técnicas modernas do biopoder com a soberania do Estado absolutista com seu direito de morte sobre os súditos. Se os exemplos mais impactantes são o stalinismo e o nazismo, todos os Estados modernos utilizam em maior ou menor grau o racismo como um elemento de sua estratégia de poder – seja fazendo uma “limpeza étnica”, seja eliminando os “inimigos do regime”, matando os “contra-revolucionários” ou ainda mandando para a cadeira elétrica criminosos ou para o hospício penitenciário os “anormais”.

Essa nova forma de pensar o poder nos possibilita compreender melhor o mundo em que vivemos, o mundo das chacinas, da “guerra cirúrgica”, do renascimento dos conflitos étnicos, da “tolerância zero”, das leis anti-imigratórias, da segregação e eliminação das minorias, dos massacres sanguinários, que a teoria social tradicional absolutamente não conseguiu explicar. A Genealogia é uma teoria histórico-política da sociedade que dispensa as abstrações da filosofia política e da teoria do direito, instrumentalizando-nos para compreender o fenômeno do poder na sua concretude e na sua crueza, sem as ilusões reconfortantes do contrato social, do sujeito universal e dos ideais jurídicos de verdade e justiça. Ao revelar a *pudenda origo* (“baixa origem”) do Estado moderno, ela nos fornece

um instrumento crítico de inestimável utilidade, que vai muito além de uma mera crítica ideológica da sociedade, para contestar as relações de poder instituídas, levando-nos a reconhecer o poder e as relações de dominação desde a mais discreta fímbria do tecido social até os macro-acontecimentos e as grandes estratégias hegemônicas que determinam nosso destino global e planetário.

Abstract: This article intends to analyse the relationship between truth production and power relations in Michel Foucault's course *Il Faut Défendre la Société*. Discussing with the classical theories of sovereignty and social contract, Foucault shows that the modern State is born from a hidden discourse that originate the modern racism – the "race war" discourse of 17th century – and not from the rational ideal of the universality of law and justice. This discourse reveals the relationship between the concepts of "race war" and "class struggle", enlightening the historical origins of the totalitarian practices of the 20th century States, embodied in the nazi-fascist and stalinist regimes, but also present in the so calling democratic contemporary States.

Key-words: Foucault – history – State – discourse – racism

NOTAS

¹ Podemos aproximar o projeto foucaultiano de crítica do poder na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, onde mostra-se a afinidade entre razão e terror na modernidade. A racionalização do Estado moderno, o progresso da ciência e da técnica não conduziram a humanidade à emancipação da natureza, mas tornaram-se uma segunda natureza que leva o processo de reificação ao limite, conduzindo à catástrofe e à barbárie como suas conseqüências lógicas. (Adorno e Horkheimer 1). A relação entre Foucault e Adorno foi analisada em Axel Honneth (Honneth 11, p. 800-815).

² Essa crítica já foi suficientemente elaborado nos trabalhos de Habermas, Axel Honneth e Beatrice Han sobre Foucault (cf. Bibliografia). Afirmam eles que ao rejeitar a unidade do sujeito, Foucault a substitui por uma outra unidade, igualmente exterior ou transcendental à história: a unidade entre saber e poder, a “vontade de saber”, concebida como a perspectiva das perspectivas, em torno da qual se faz girar toda a história do pensamento. Esse problema seria irrelevante se, simplesmente, suprimíssemos a própria necessidade de uma fundamentação última para o conhecimento, assumindo a relatividade da vida, da história e do devir como dados e não sujeitos a uma codificação por uma teoria sistemática. Essa é a via seguida por Nietzsche, Bergson e pelo pragmatismo contemporâneo, teorias não-fundacionistas do conhecimento.

³ A dificuldade em confessar as “baixas origens” dos grandes ideais da cultura ocidental, o começo mesquinho de toda a racionalidade ocidental é o tema central da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, modelo da crítica genealógica foucaultiana. No discurso da guerra das raças o que está por baixo da razão são paixões cegas, os ódios indelévels, a irracionalidade, a violência e a brutalidade: “a verdade está do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade” (Foucault 4, p. 65). A razão não passaria de uma astúcia, uma estratégia para manter permanentemente o estado de dominação, para tornar permanente a vitória obtida parcialmente na guerra.

BIBLIOGRAFIA

1. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
2. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, NAU editora, 1995.
3. _____. “Qu’est-ce que la critique?”. In: *Bulletin de la Société Française de philosophie*, t. LXXXIV, 1990.
4. _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
5. _____. “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”. In: *Dits et Écrits*, IV. Paris, Gallimard, 1994.
6. _____. *Dits et Écrits*, IV. Paris, Gallimard, 1994.
7. _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1996.
8. HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988.
9. HAN, Béatrice. *L’ontologie manquée de Michel Foucault Entre l’historique et le transcendental*. Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
10. HAZARD, Paul. *Crise de consciência européia*. Lisboa, Cosmos, 1948.
11. HONNETH, A. *The critique of power*. The MIT Press, London/ Cambridge, 1991.
12. _____. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”. In: *Critique*, vol. XLII, n. 471-2 (1986).
13. LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Edições 70, 1991.
14. *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*. Paris, PUF, 2000.

“Ser ou não ser”: a melancolia e a representação pública do poder na *Origem do drama barroco alemão*

Fernando de Moraes Barros*

Resumo: Trata-se de levar a cabo uma caracterização geral do conceito de melancolia na *Origem do drama barroco alemão* de Walter Benjamin para, a partir de uma reflexão acerca da representação pública do poder, revelar os principais elementos que cruzam e constituem a imagem do Príncipe melancólico, mormente representado pela figura de Hamlet.

Palavras-chave: melancolia – luto – drama barroco – Hamlet .

*Rest,
rest perturbed spirit.*
William Shakespeare, *Hamlet*, I.v.

Esquadrinhar a figura do Príncipe melancólico à luz do registro teórico do *Trauerspiel*¹ é, a rigor, um exercício áspero de reflexão. Implicando adentrar por cenários fúnebres e defrontar-se com a visão barroca da história na qual o girar ininterrupto da roda da fortuna movimentava os acontecimentos, tal tarefa só é dada ao pensador visceralmente versado. Cumpre, não raro, renunciar à candura rústica de caracterizar a compreensão religiosa do existir única e exclusivamente do ponto de vista ontoteológico para, a partir de um contramovimento reflexivo, desistir de considerá-la como algo essencialmente diferente das apreciações valorativas que atravessam

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista do CNPq. E-mail: frbarros@usp.br.

e condicionam o inteiro universo da política. Não para fazer coro com a escatologia do presente ou derivar as atribuições sociais com base em um princípio transcendente que, derramando-se sobre a efetividade, possa justificar o nosso agir; mas, de maneira bem diferente, remeter os chamados afazeres mundanos e o círculo dos sentimentos religiosos a uma só instância: a da imanência – esfera que, salvo por artimanhas teórico-especulativas, não pode ser afugentada. Tal é, em linhas gerais, o ângulo de visão adotado por Walter Benjamin em suas perambulações pelo dobradiço palco da política barroca: “No drama barroco, nem o monarca nem os mártires escapam à imanência” (Benjamin I, p.91). Em vez de uma teoria política *stricto sensu* e de uma sublevação das circunvizinhanças sacerdotais, é-nos proposta uma supressão total das distâncias.

Não por acaso, ao perscrutar o terreno no qual o Príncipe melancólico cresceu e fortificou-se enquanto peça-chave do *Trauerspiel*, Benjamin lembra que os grandes dramaturgos alemães do barroco eram luteranos e que “o luteranismo conseguiu sem dúvida instalar no povo uma estrita obediência ao dever, mas entre os grandes instilou a melancolia” (*id., ibid.*, p.161). Ora, segundo a perspectiva consolidada pelo luteranismo, ao humilde homem gregário restava apenas ser fiel às injunções imediatas das “coisas pequenas” e “viver com retidão”, entretentes, aquele que procurava um sentido mais profundo no seio de seu próprio existir encontrava-se fatalmente eivado de disposições melancólicas. *Taedium vitae*, portanto: distribuição exclusiva do tempo entre o sono e a lamentação. E, a propósito da doutrina negadora das “boas obras” e sua íntima ligação com a submissão do indivíduo ao destino, o filósofo alemão escreve: “Naquela reação excessiva que, em última análise, excluía as boas obras como tais, e não apenas seu poder de determinar o mérito e de servir como expiação, manifestava-se um elemento de paganismo germânico e uma crença sombria na sujeição do homem ao destino” (*id., ibid.*, p.162). Num mundo onde não há distinções efetivas entre as ações humanas e tampouco eleições nitidamente pessoais quanto à justificação do sentir, todas as atividades se apresentam inautênticas e, nessa medida, notadamente vazias: “As ações humanas foram privadas de todo valor. Algo de novo surgiu: um mundo vazio” (*id., ibidem*). É justamente nesse quadro prenhe de afasia que surge, pois, a figura enigmática do Príncipe, daquele que, possuidor do olhar melancóli-

co, é tomado como o enlutado *par excellence*. Ou seja: consternado, escurecido, envolvido em sua escuridão e enredado nas trevas de outrem.

E, na tentativa de explicitar legitimamente aquilo que absorve e envolve tão intensamente o soberano, Benjamin escreve: “O luto é o estado de espírito em que o sentimento reanima o mundo vazio sob a forma de uma máscara, para obter desse mundo uma satisfação enigmática” (*id., ibidem*). Movimento instigante, sem dúvida. Atitude motriz que se revela, à primeira vista, como re-ação, ou seja, como tentativa de fazer retornar o interesse pelo mundo externo visando a novos investimentos. Mas a idéia de ressentimento ocasionaria, aqui, um juízo um tanto apressado – o diagnóstico diferencial é mais complexo. No entender de Benjamin, parece mesmo estranho que no drama barroco o enlutado possa resignar-se à perda do objeto com o qual se identificava. Reage-se, como num reflexo motor, à constituição objetiva do mundo, mas as representações destinam-se a “um sentimento dissociado do sujeito empírico e vinculado por um nexo interno à plenitude do objeto” (*id., ibid.*, p. 163). Enigmática relação: o sentimento permanece vinculado por um liame interno à plenitude do objeto que, por sua vez, assume uma característica apriorística. Nesse vínculo, o sentimento se acha desgarrado e a representação do objeto apriorístico constitui, por assim dizer, a sua própria fenomenologia. O que se vê, no fundo, é a introjeção do objeto no próprio “eu” (*Ich*), como algo que está nele e, por conseguinte, que faz parte dele. Eis a meditação (*meditatio*), a reflexão profunda e reguladora, ou, se não for afirmar mais do que o necessário, o sono magnético que evidencia a atividade do Príncipe enlutado: “Na via para o objeto – ou melhor, dentro do próprio objeto – essa intenção avança tão lenta e tão lenta e tão solenemente como as procissões dos governantes” (*id., ibidem*).

A dificuldade que se encontra é o fato de que o sentimento melancólico – do governante, no caso – vem à tona como uma relação expressa em termos de sujeito-objeto, mas que, em realidade, implica a dissolução desta oposição. Destarte, o sentimento melancolicamente determinado não deve ser encarado simplesmente como uma afetividade subjetiva diante, digamos, de uma objetividade provocante. E, um saber construído a partir da exposição do objeto lutuoso deverá inevitavelmente abandonar a idéia de melancolia como relação de distância ou proximidade com o objeto. Pois,

o saber próprio da fenomenologia do objeto lutuoso se dá num processo de intensificação permanente no qual a melancolia se encontra abismada em seu próprio objeto: “Pois enquanto na esfera da afetividade não raro a relação entre a intenção e seu objeto experimentam uma alternância entre a atração e a repulsão, o luto é capaz de intensificar e aprofundar continuamente sua intenção” (*id., ibidem*). Auto-absorção e intenção, como se vê, não apenas irão rimar no quadro descerrado por Benjamin. O Príncipe barroco começa, pois, a mostrar seu grave rosto e os estados internos de tensão daquele que “representa a história” (cf. *id., ibid.*, p. 88) mostram-se iguais as suas intranquílias ambições de impedir as revoltas ou as catástrofes: gigantes.

Mas é ainda sob o influxo do estoicismo que as condições propícias ao Príncipe enlutado ganham relevo no drama barroco, pois, atribuindo grande importância à desolação e ao amortecimento dos afetos, a prática estoica tratou de fixar e estreitar ainda mais, para a radicalidade da caracterização em questão, o vínculo entre a apatia e a melancolia. Agora é o próprio corpo que está por um triz: “O amortecimento dos afetos, e a drenagem para o exterior do fluxo vital responsável pela presença no corpo desses afetos, pode transformar a distância entre o sujeito e o mundo numa alienação com relação ao próprio corpo” (*id., ibid.*, p. 164). Doravante – isto é, valendo-se da despersonalização e da indiferença aos móveis sensíveis –, as coisas mais insignificantes insinuam-se como signos de uma sabedoria algo misteriosa. Não por um acaso, é referindo-se à apatia que Benjamin aponta para o contexto notadamente fecundo no qual a *Melancolia* de Albert Dürer se inscreve: “Essa gravura antecipa sob vários aspectos o barroco. Nela, o saber obtido pela ruminação e a ciência obtida pela pesquisa se fundiram tão intimamente como no homem do Barroco” (*id., ibid.*). Sob o influxo da apatia, os utensílios da vida ativa representados na obra de Dürer não possuem qualquer serventia e surgem, desde logo, como referência ao incansável ato de reflexão, como objetos da meditação que, exaustivamente, cruza e põe em marcha a própria condição melancólica. Uma vez mais, as distâncias são encurtadas – no caso, entre os utensílios da vida prática e a sabedoria monumental. A condição patológica do Príncipe, porém, só tende a se alargar...

Mas, acalmemo-nos. A análise do pensador alemão não se detém apenas na descrição geral do luto ou da apatia e, ao perscrutar o âmbito no

qual a melancolia espera dormir, ele acredita encontrar um paradigma. Se isto parece não estar totalmente claro é porque sua argumentação não obedece à linearidade rigorosamente discursiva dos sistemas filosóficos e tampouco se fia nos acalentados valores tradicionalistas. Benjamin, de sua parte, procura mostrar a função histórica das disposições melancólicas e revela que, sob a fachada constitutiva dos dramas teatrais, existe a atuação de um mecanismo engendrador mais decisivo: a representação pública do poder. A ser assim, é possível dizer que a exibição da melancolia como luto é, de ponta a ponta, ordenada a serviço da política, ou seja, como a própria expressão do pessimismo oficial. Eis, pois, a frase lapidar que se aguardava: “O príncipe é o paradigma do melancólico” (*id., ibid.*, p.165).

Que se tenha diante dos olhos, agora, mais detidamente, o *tópos* da melancolia no drama barroco. Personagem central das tramas, o Príncipe parece orbitar em torno de dois extremos. A fim de dar conta das situações externas e implantar um reino estável, ele precisa lançar mão de poderes ditatoriais; no entanto, ao encarnar a lei da criatura e a sujeição à morte, ele é inevitavelmente levado a acatar a própria condição de mártir. Tomando ambas as condições sobre os ombros, deixa-se tomar como a exceção das exceções: vive tanto o drama dos estados internos de tensão como a dramaticidade consoante à situação externa do soberano. Sim, trata-se de um tirano: “A teoria da soberania, considerando exemplar o caso especial em que o Príncipe assume poderes ditatoriais, quase nos obriga a completar o retrato do soberano, investindo-o com os traços do tirano” (*id., ibid.*, p.93). Há que se pôr em tela, porém, que “nada ilustra melhor a fragilidade da criatura que o fato de que também ele [o Príncipe] esteja sujeito a essa fragilidade” (*id., ibid.*, p.165). Benjamin pode, então, lançar a sentença lapidar: “Para o Barroco, o tirano e o mártir são as faces de Jânus do monarca. São as manifestações, necessariamente extremas, da condição principesca” (*id., ibid.*, p.93).

E atenção aqui! A figura do Príncipe – sobretudo, como mártir – deixa entrever a própria concepção barroca da história. Trata-se da vida do homem criado, do homem como criatura, como ser natural e, portanto, sujeito ao curso multifário das forças naturais e ao próprio destino. Sua fragilidade é haurida da própria desproporção entre o estatuto de sua dignidade hierárquica e a condição intratável de todo ser criado. E, diferentemente

da tragédia antiga, o drama barroco – doravante duplamente dramático – exprime um significado no qual a morte e os infortúnios do soberano não são indicativos de um destino individual, mas apenas a prova mais extrema do desamparo e da impotência da criatura humana. Aqui, o destino é onipotente e a morte é a própria sujeição da criatura à ordem da natureza. Que se afirme, então: o destino do Príncipe jamais poderia ser representado pelas *moiras*, as três deusas (Cloto, Láquesis e Átropos) que fiam e rompem o fio da vida do herói trágico, pois sua sorte está, de maneira incomparavelmente mais chã, ligada às experiências transitórias que perpassam o próprio palco do poderio do mundo. “Como figura da vida trágica,” – escreve Benjamin – “a morte é um destino individual; no drama barroco, ela aparece muitas vezes como um destino coletivo, como se convocasse todos os participantes ao tribunal supremo” (*id., ibid.*, p.159). Se, por um lado, o Príncipe fracassa como criatura, por outro, fracassa como governante que atua em nome da humanidade histórica e, nesse sentido, “sua queda é também um julgamento, que atinge os próprios súditos” (*id., ibid.*, p.95).

É bem verdade que o filósofo retoma ainda, nesse mesmo trilho, outros temas ligados à melancolia. A esse propósito, cuida de lembrar a remissão fisiológica que via a causa da melancolia no excesso de um elemento denominado “bilis negra”, procura pôr em evidência o conceito de melancolia vinculado à genialidade e à loucura descrito por Aristóteles, conta sublinhar a concepção segundo qual a melancolia está associada às qualidades proféticas, espera oferecer uma descrição detalhada acerca da estreita ligação entre a teoria da melancolia e a doutrina das influências astrais – que, mediante Saturno, nutre e ordena as atividades melancólicas – e, como se não bastasse, também trata de apontar para o desfile das alegorias barrocas do cão (“faro e perseverança”) e da pedra (“a inércia do coração”, “a traição”, “a contemplação”). Mas tal é a pergunta: seria possível que todas as imagens do representante do poder e das disposições afetivas melancólicas convergissem num só ponto? Sem dúvida. No entender de Benjamin, Hamlet é a expressão mais perfeita do Príncipe melancólico, haja vista que, nesta personagem, a melancolia encontra a si mesma e atinge, cabe aqui frisar, o vértice de seu autoconhecimento e o cume de sua consistência. Hamlet é, enfim, a unidade epistêmica da análise acerca da melancolia principesca: “Pelo menos uma vez a época logrou conjurar a figu-

ra humana correspondente à dicotomia entre iluminação neo-antiga e a medieval, na qual o barroco via o melancólico. Mas não foi a Alemanha que conseguiu esse resultado. Foi a Inglaterra, com *Hamlet*" (*id.*, *ibid.*, p.179).

Ora, se a influência de Saturno deixa as pessoas apáticas, indecisas e lentas, a hesitação de Hamlet expressa a própria *acedia* saturnina. Todavia, sua *acedia* não deve ser entendida sob o mero signo da preguiça, já que ela diz respeito mais propriamente a uma vida vã e sem sentido, ou, melhor dizendo, uma vida na qual a tristeza angustiada e o desespero nauseante estão, letal e letargicamente, sempre presentes. Ele hesita porque opera na fronteira de dois mundos extremados e, por isso mesmo, sintetiza e representa a condição de todo Príncipe. Ele é o responsável pelas atitudes decisórias, e, no entanto, revela-se visivelmente incapaz de dar conta de qualquer deliberação. Numa palavra: ele age quando é necessário pensar e pensa quando se trata de agir. Seu comportamento é, a ser assim, indicativo de que a teoria e a prática dificilmente comungam a mesma experiência. É mesmo possível dizer, sob tal perspectiva, que esse titubear entre duas soleiras, o "ser ou não ser" hamletiano, é a persistência entre dois abismos que invalidam, ou, antes ainda, descentralizam o sujeito em termos de sua efetividade identitária. O sujeito não apenas cede terreno para outras injunções; termina, de modo mais radical, por ser anulado, desatendido, desarmado pelos infinitos que o acantoam. Daí ser possível afirmar – sem qualquer hesitação: "ser ou não ser – eis a questão do pensamento do *sublime*" (Olgária 7, p.142). Sublime, a flutuação hamletiana encerra o sentimento das forças que ultrapassam o próprio homem e, nessas condições, coloca-se para além dos horizontes da razão discursiva e do esforço pessoal. A vida mesma termina por se tornar, aqui, no objeto de luto e só *nela* a melancolia poderá dissolver-se – sentando-se em seu próprio colo e confrontando-se consigo mesma. O resto é silêncio: "Pois tudo o que não foi vivido sucumbe inexoravelmente nesse espaço, em que a voz da sabedoria é ilusória como a de um espectro" (Benjamin 1, p.180).

Ora, é próprio do mundo de Hamlet recusar a via da conciliação e, de um modo geral, as coisas que rodeiam o "Príncipe do pensamento especulativo" não estão distribuídas e dispostas de maneira rigorosamente ordenada. O que se vê é o descentramento e não a idéia de *lugar natural*. Há que se notar, a esse respeito, que o universo hamletiano decerto não

obedece a uma *dýnamis* segundo a qual a matéria, ao passar da potência ao ato, busca naturalmente sua posição conveniente no mundo, mas ao fluxo e refluxo de uma flutuação que opera entre os limiares infinitamente estendidos do “ser ou não ser”, do agir ou não agir. Enfim, trata-se de um mundo inconstante no qual o Príncipe se vê abandonado, seja ao poder da influência de Saturno ou até mesmo ao saber inescrupuloso do cortesão que pode ser mobilizado contra o seu reinado. Hamlet morre com uma espada envenenada e, no fundo, assim o deseja: “Ele quer morrer por obra do acaso, e quando os adereços cênicos se agrupam em torno dele, seu amo e senhor, transparece no final desse drama barroco o drama do destino, como algo que ele inclui e transcende” (*id., ibid.*, p.160).

Muito bem. Mas, a fim de elucidar a problemática hamletiana com mais acuidade, seria o caso de lembrar o elementar da trama elaborada por Shakespeare e trazer à tona as hesitações de Hamlet, isto é, as próprias marcas deixadas pelo comportamento daquele que, tendo a responsabilidade de decidir, “revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo” (*id., ibid.*, p.94). Vê-se, então, que Claudius, o Rei da Dinamarca, é um eficiente administrador e possui uma forte aptidão para não deixar que as memórias do passado interfiram, digamos, nos procedimentos futuros. Hamlet, ao contrário, é a figura do pessimismo oficial e está instruído para jamais deixar que o passado seja esquecido. Claudius matou seu irmão e Hamlet, por sua vez, possui a missão de vingar o assassinato de seu pai. O Príncipe, porém, mostra-se incapaz de levar a cabo sua tarefa e a sombria indolência de sua alma, influenciada pelo espírito de seu pai, indica que as ações corruptas do mundo mortal estão integradas ao mundo eterno – e, a ser assim, que não existe uma instância incorruptivelmente transfiguradora apta a consolar seu luto. A transcendência, quando aparece, adquire uma forma fictícia e o próprio espírito que assume a forma do pai de Hamlet apresenta-se como algo da ordem do ilusório. O estatuto da voz que Hamlet escuta é, do começo ao fim da trama, incerto. Perguntamos, então: qual é o estatuto do fantasma que clama por vingança? Seria um emissário dos céus ou um falso espírito maligno? Talvez, apenas o espírito rancoroso de um Rei que fora trapaceado. Seja qual for a resposta, é este espírito que traz à baila a tarefa vingativa de Hamlet e que, por sua

vez, também implica um assassinato. Nesse sentido, às hesitações de Hamlet acrescenta-se ainda um dilema ético: matar ou não matar.

Aí está o impasse que deve mostrar-nos as pistas e fazer-nos desconfiar de onde pode vir o vacilo, a indecisão. É, pois, no final do segundo ato que a incerteza de Hamlet ganha finalmente relevo: “O espírito que vi talvez seja um demônio, pois o demônio tem poder para assumir aspecto sedutor: talvez se prevaleça desta melancolia e deste abatimento, já que tem força sobre os espíritos assim, para iludindo-me, levar-me à perdição” (Shakespeare 9, p. 100).

Ora, o paradoxo no qual Hamlet se encontra também poderia ser descrito pelo problema analisado por Kierkegaard em *Temor e Tremor*. Nessa obra, o pensador dinamarquês lembra – com outros objetivos, é claro – que Abraão acreditou ter escutado Deus e, em obediência, preparou-se para matar seu filho. Trata-se, em última análise, de uma aposta, ou, melhor dizendo, da idéia de considerar aquilo que se escuta como algo verdadeiramente absoluto mesmo sem a evidência ou a prova de sua incondicionalidade franqueadora. Isaac não foi morto, mas, no entanto, Abraão estava preparado para matá-lo. Desnecessário dizer que é outro o desfecho hamletiano. Sem nenhum *deus ex machina* capaz de soterrar sua indecisão, Hamlet insinua-se numa aposta em que ele tem tudo a perder.

Outra referência pode ser encontrada na obra de Lucien Goldman. Em *Le dieu caché*, o crítico francês oferece uma análise na qual a posição de Hamlet parece encaixar-se de maneira apropriada. Em sua investigação, o herói é aquele busca direções autênticas e objetivamente absolutas para governar suas ações, mas, no entanto, o deus que ele procura e em cuja existência ele ousa acreditar está irremediavelmente escondido. Sua voz é distorcida e pouco audível, sua orientação e seus mandamentos nunca são claramente discerníveis. Em *Hamlet*, as diretrizes absolutas que poderfiam orientar as ações do herói também não estão presentes de maneira óbvia e, nessa medida, a falta de deliberação deita raízes profundas no solo sôfrego de seu agir e pensar. Hamlet, como se sabe, sai da entrevista com o espectro decidido a executar imediatamente a ordem que lhe foi dada, o mesmo é dizer, matar Cláudio. Entretanto, passam-se os dias e a ação não é levada a efeito. O Príncipe simplesmente não se decide, vacila, trasteja, embaraça-se, tropeça, finge-se de louco, enfim, sempre adiando o momento decisivo.

Mas, à diferença do herói trágico que, encarando o drama da morte, termina por entregar seu nome à posteridade, o Príncipe barroco não tem, ao fim e ao cabo, a mesma chance de resolução – quer dizer, um momento de completado no qual realizará *todo* o seu destino. Ele não espera, pois, conquistar a imortalidade por meio de uma ação exemplar. A morte é, para ele, um apelo, um martírio. Não se dá a céu aberto, mas à noite – tendo como ribalta a própria a escuridão.

Mas voltemos ao fio do drama. Shakespeare retrata, em *Hamlet*, uma pessoa em cuja visão o mundo exterior e seus objetos se apresentam de maneira nebulosa, sem interesse em si mesmos, que começam a ganhar interesse somente ao serem refletidos no espelho da própria mente. O que se vê – nunca é demais insistir – é uma hesitação infundável, um constante apelo da mente a agir, e, ao mesmo tempo, uma fuga igualmente constante da ação. É comum ver a personagem central da obra recriminando sua atitude, sobretudo, por negligência e *acedia*. Entrementes, toda energia da sua resolução evapora-se nestas recriminações incessantes – esgota-se, digamos, por não se efetivar. Pode-se dizer, aliás, que é com a mesma energia que deveria alimentar sua ação que Hamlet critica a si mesmo, isto é, atacando-se em vez de atacar o objeto. Falta-lhe, na capacidade de agir, aquilo que lhe sobra na capacidade de sentir e raciocinar. Absorto na solidão de seu mundo interno e aberto às influências labirínticas sua retorcida alma, desinteressa-se dos outros e da vida mesma.

À guisa de conclusão, porém, cumpre sublinhar que a catástrofe do Príncipe melancólico não está propriamente em algum lugar do passado ou do futuro: ela é atual, existencial. Impera, aqui, o duro pesar do indicativo e não o projetional pretérito do futuro – que, geralmente, integra as co-significações das doenças imaginárias e as malhas do ressentimento. A melancolia hamletiana expressa a própria dificuldade de se afirmar a ação e, conseqüentemente, a própria existência. Por isso, a vida de Hamlet é inteiramente vã e sem sentido: ele “é e não é”, “crê e não crê”. Sem a evidência dos signos absolutos ou de uma bússola norteadora em direção a um centro fixo, todas as coisas caem no vazio onde nada pode sustentá-las ou guiá-las. Como poderia ele, afinal de contas, adquirir domínio sobre si e os outros? Com base num equilíbrio eternamente instável, talvez. Mas, com isso, já estamos há anos-luz da franja de significações que se tornou atuan-

te no moderno universo político. Penetramos numa subjetividade onde, de fato, não somos mais os senhores absolutos do desenvolvimento de nosso próprio pensar. Em suma: na agonística comarca da política atinente ao sentimento do sublime. Aquela que precisa e quer encarar:

“a consciência como uma espécie de vácuo, um nada, no centro do ser” (Frye 4, p.127).

Abstract: It aims at characterizing the concept of melancholy within Walter Benjamin's *Trauerspiel* and reveal, through a reflection on the public representation of power, the most important elements that cross and form the image of the melancholic Prince, commonly represented by the figure of Hamlet.

Key-words: melancholy – mourning – *Trauerspiel* – Hamlet.

NOTAS

¹ Interrogada em sua plasticidade, a palavra poderia ser legitimamente exposta da seguinte forma: *Trauer*, luto e *Spiel*, jogo, espetáculo, festa, folguedo. “Jogo lutuoso”, portanto. Mas, tendo em vista peculiaridade e, em boa medida, a fortuna crítica que parece orbitar em torno desta palavra, convém colocar em tela – mesmo que resumidamente – suas principais franjas de significação. O *Trauerspiel*, à diferença de *Tragödie*, não se acha, ao menos em princípio, enraizado na ambiência descerrada pelo mito. Deita, ao contrário, suas raízes no solo da história. Ou, melhor dizendo, é da *historicidade* mesma, com todas as suas implicações político-morais e figurinos retroativos, que o termo espera haurir sua forma e seu conteúdo. Abismado num contra-movimento teórico-especulativo, o dramaturgo do barroco – alegorista e historiógrafo por excelência – conta, por meio das personagens que anima, celebrar o caráter imanentista da existência mesmo lá onde esta se desenrola no mais fundo tormento. “Mundano”, seu palco apresenta, antes de mais nada, o composto inelutavelmente paradoxal do “tirano-mártir”, isto é, do príncipe que *tem* de encarnar a miséria antinente à vontade absoluta e, ao mesmo tempo, a angústia de quem é por ela vitimado – ele mesmo, no fundo. *Persona* emblemática, ele recolhe sobre si, pois, ambos os atributos: o de vítima e de algoz. Quanto à tradução de *Trauerspiel* por “drama barroco”, tal como surge no título do presente artigo, vale aquilo que o tradutor brasileiro escreve: “Um tanto a contragosto, optei por *drama barroco*. Essa solução deixa a desejar, porque Benjamin se refere ocasionalmente a *Trauerspiele* pós-barrocos. Mas é defensável do ponto de vista pragmático, porque para Benjamin o *Trauerspiel* como gênero nasceu efetivamente no período barroco, e é ao drama deste período, e de nenhum outro, que o livro é consagrado” (Benjamin 1, p. 9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1987.
2. COYLE, Martin (org.). *Hamlet*. Londres, Macmillan, 1992.
3. FRAGASSO, Lucas. “Crítica y melancolia”. In: *Sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1993.
4. FRYE, Northrop. *Sobre Shakespeare*. Tradução de Simone Lopes de Mello. São Paulo, Edusp, 1992.
5. GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché*. Paris, Gallimard, 1959.
6. KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Temor e tremor*. Tradução de Maria José Marinho. Col. “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
7. MATOS, Olgária. C. F. *O Iluminismo Visionário*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
8. _____. *Os Arcanos do inteiramente outro*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
9. SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo, Abril Cultural, 1976.

Iguais em Quê?

O Debate entre John Rawls e Amartya Sen sobre as Implicações Igualitárias da Justiça Distributiva

Wagner Pralon Mancuso*

Resumo: Este artigo retoma o debate mantido por Rawls e Sen no campo da filosofia política acerca das implicações igualitárias da justiça distributiva. O artigo está dividido em três seções: a primeira seção apresenta o argumento de Rawls; a segunda seção contém a crítica de Sen a esse argumento e a última seção trata da resposta de Rawls à crítica de Sen, avaliando o alcance e os limites dessa crítica. **Palavras-chave:** Teoria da justiça – justiça distributiva – igualdade – bens primários – funcionamentos – capacidade.

John Rawls e Amartya Sen sustentaram uma controvérsia que marcou a discussão contemporânea sobre justiça distributiva. Portadores de convicções igualitárias inequívocas, Rawls e Sen apresentaram uma divergência nítida quanto ao *equalisandum* adequado, ou seja, quanto aos aspectos específicos em que os cidadãos de uma sociedade justa deveriam tornar-se tão iguais quanto possível (Vita 9).

Rawls enfatizou a igualdade relativa à cesta de recursos – designados como *bens primários* – necessários para que os cidadãos possam promover suas próprias finalidades. Como veremos adiante, Rawls admite certas desigualdades na dotação de alguns bens primários, desde que elas estejam vinculadas a posições abertas a todos em condições de igualdade de oportunidades e que essas desigualdades resultem no benefício dos cidadãos pior aquinhoados.

* Doutorando no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.
E-mail: pralon@usp.br.

Sen, por sua vez, optou por priorizar a igual *capacidade* dos cidadãos de viver do modo que valorizam. A seu ver, a abordagem da capacidade retiraria o foco dos *meios* para a liberdade (bens primários) e o colocaria sobre a própria liberdade efetiva para obter os resultados realmente valorizados (boa nutrição, bom estado de saúde, longevidade etc.).

Este artigo se detém sobre o raciocínio desenvolvido por cada um dos autores para basear suas conclusões.

As duas primeiras seções do artigo são dedicadas, respectivamente, à exposição do argumento de Rawls e das críticas dirigidas por Sen a esse argumento. A seção conclusiva aborda a resposta de Rawls e avalia os limites e o alcance das críticas feitas por Sen à teoria rawlsiana, considerada por ele mesmo como a teoria da justiça mais influente e mais importante do século XX (Sen 6, p. 75).

I

Ao formular sua teoria da justiça, Rawls enfrenta o desafio de encontrar princípios de cooperação que possam ser reconhecidos e aceitos por indivíduos livres, iguais, racionais e voltados para a realização de suas próprias finalidades ou concepções de bem, freqüentemente diferentes das concepções de bem dos outros indivíduos e, às vezes, até mesmo incompatíveis com elas (Rawls 4, p. 33).

Os princípios escolhidos devem ser aplicados à estrutura básica da sociedade, formada pelas instituições (normas) políticas, econômicas e sociais que estabelecem os direitos e os deveres fundamentais e que regulam a distribuição dos benefícios oriundos da cooperação em sociedade (*id.*, *ibid.*, p. 30).

A sociedade cuja estrutura básica reflete os princípios de justiça – ainda que de forma aproximada – pode ser considerada uma sociedade bem ordenada de natureza liberal e democrática (*idem* 3, p.160-161).

Os dois princípios de justiça apresentados por Rawls são os seguintes (*idem* 5, p.345):

1) Toda pessoa tem um direito igual a um esquema plenamente apropriado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos.

2) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertas a todos em condições de igualdade de oportunidades e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.

Para Rawls, o primeiro princípio deve ter prioridade sobre o segundo. O sentido dessa prioridade é indicar que a violação das liberdades fundamentais não pode ser justificada ou compensada por vantagens econômicas ou sociais. As liberdades fundamentais a que Rawls se refere são a liberdade política (direito de votar e de ocupar uma função pública), a liberdade de expressão e de reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, a liberdade frente a opressões psicológicas ou a agressões físicas (direito à integridade pessoal), o direito à propriedade privada pessoal e à proteção face à detenção e à prisão arbitrárias, de acordo com o princípio do domínio da lei (Rawls 4, p.68).

Rawls também argumenta em favor da prioridade dos princípios de justiça sobre as concepções de bem. A seu ver, os princípios de justiça limitam as concepções de bem admissíveis. As concepções de bem cuja busca viola os princípios de justiça devem, portanto, ser excluídas (é o caso, por exemplo, das concepções de bem que pressupõem a opressão de outros indivíduos) (*idem* 3, p.184).

Os princípios de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade devem orientar a distribuição dos bens primários entre os cidadãos.

A lista de bens primários citada por Rawls compreende as liberdades e os direitos fundamentais, a liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas, as prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica da sociedade, a renda, a riqueza e as bases sociais do auto-respeito (*idem* 5, p.228).

Os bens primários representam as liberdades, os direitos, as oportunidades equitativas e os meios polivalentes (renda e riqueza) necessários

para que os indivíduos possam desenvolver e promover suas próprias concepções de bem (Rawls 3, p.169; *idem* 5, p.235).

O primeiro princípio de justiça determina que os bens primários correspondentes às liberdades sejam igualmente garantidos a todos os cidadãos.

Por sua vez, o segundo princípio de justiça estabelece as únicas condições sob as quais a distribuição de outros bens primários entre os cidadãos pode ser desigual sem ser injusta.

Em primeiro lugar, as melhores posições nas instituições políticas e econômicas devem estar abertas a todos os cidadãos em condições de igualdade de oportunidades (garantida, por exemplo, mediante a educação para todos).

Em segundo lugar, as desigualdades admissíveis em termos, por exemplo, de renda e riqueza, devem resultar sempre no maior benefício possível para os cidadãos com menor quinhão de bens primários. Essa condição é chamada “princípio de diferença” (*idem* 4, p.78). Para Rawls, o princípio de diferença é a medida adequada para lidar com a arbitrariedade dos fatores genéticos (diferença natural de talentos) e ambientais (diferenças de classe e de base sociocultural) sobre os quais os indivíduos, ao nascerem, não exercem controle, mas que são geradores de desigualdades sociais e econômicas (Vita 8, p.48).

A teoria de Rawls reconhece como igualmente valiosas todas as concepções de bem compatíveis com os princípios de justiça (Rawls 3, p.172). Sendo assim, ela não estabelece o que cada indivíduo deve fazer com o quinhão de bens primários de que dispõem. Esse assunto é tratado pela teoria como pertencente à esfera da responsabilidade individual.

Rawls considera a estrutura social básica que reflete os princípios de justiça como um *procedimento eqüitativo*. Portanto, quaisquer resultados produzidos por ela podem ser considerados justos (*idem* 4, p.85), inclusive as desigualdades que resultem do exercício da responsabilidade individual.

II

Pelo menos três aspectos importantes da teoria da justiça formulada por Rawls são discutidos por Amartya Sen.

O primeiro aspecto consiste na prioridade atribuída às liberdades fundamentais (direitos civis e políticos básicos) pelo primeiro princípio de justiça.

Sen concorda com a atribuição de prioridade às liberdades básicas, mas ressalta que essa prioridade decorre do fato de que as liberdades básicas possuem uma importância *intrínseca e direta* para a vida humana, que não se limita à importância de outros elementos – por exemplo, a renda – que são valorizados apenas com base no que significam em termos de vantagens pessoais (Sen 7, p.83-85). Segundo Sen, além da importância intrínseca, as liberdades fundamentais também possuem importância *instrumental* (pois permitem que as pessoas expressem as suas reivindicações) e *constitutiva* (elas viabilizam a discussão e o debate, que tornam possível a construção de escolhas, valores e prioridades referentes às necessidades das pessoas) (*id., ibid.*, p.173-187).

De acordo com Sen, a prioridade atribuída às liberdades básicas não pode resultar na desconsideração das necessidades econômicas dos cidadãos (*id., ibid.*, p.84).

O escopo da teoria de Rawls é o segundo aspecto discutido por Sen (*idem* 6, p.75-79).

A concepção de justiça formulada por Rawls requer tolerância com doutrinas e concepções de bem admissíveis e divergentes. Para Sen, a ênfase na tolerância pode limitar a abrangência da teoria de Rawls e fazer com que ela ignore problemas importantes que qualquer teoria da justiça deveria enfrentar, tais como a escolha de instituições políticas, econômicas e sociais em contextos nos quais não ocorre a tolerância pluralista.

Sen cita o caso da Etiópia, país onde houve fome coletiva em 1973. Para justificar a inação do governo diante do problema grave, o então imperador etíope, Haile Selassie, fez a seguinte afirmação: “Sempre dissemos que a riqueza deve ser obtida por meio do trabalho duro. Sempre dissemos que aqueles que não trabalham irão morrer de fome”.

Para Sen, a inércia do governo etíope sob o comando de Selassie é profundamente injusta. Por um lado, as pessoas que passam fome possuem

bens primários e capacidades muito inferiores àqueles disponíveis para as pessoas que não passam fome. Por outro lado, é nitidamente injusto negar às vítimas da fome, incapazes de encontrar trabalho assalariado, o direito de dirigir demandas razoáveis de apoio ao resto da sociedade.

No entanto, nem imperador etíope nem os oponentes de seu regime – que o depuseram – aceitavam o princípio de tolerância mútua. Cada lado pensava apenas em si próprio e não manifestava o desejo de encontrar soluções políticas que permitissem que todos vivessem juntos.

Conforme Sen, seria difícil emitir qualquer julgamento sobre justiça no caso citado acima nos termos da teoria rawlsiana da justiça (que requer tolerância). No entanto, também seria difícil afirmar que a) nenhuma questão de justiça estaria envolvida no caso e que b) os princípios de escolha social presentes na afirmação de Selassie localizam-se fora do domínio da teoria da justiça.

O terceiro aspecto da teoria rawlsiana da justiça focalizado por Sen diz respeito ao *equalisandum* adotado. Como foi visto anteriormente, esse é o ponto principal da controvérsia protagonizada pelos dois autores.

Em sua teoria, Rawls atribui importância significativa aos bens primários, que devem ser distribuídos igualmente entre os cidadãos. As únicas desigualdades admissíveis no que tange aos quinhões de bens primários são aquelas que obedecem às condições previstas no segundo princípio de justiça, discutido anteriormente.

Rawls considera que os bens primários – ou seja, as liberdades e os direitos fundamentais, as oportunidades equitativas e os meios polivalentes – são úteis para a consecução das diversas concepções admissíveis de bem que os indivíduos podem manter.

Sen argumenta que Rawls, ao concentrar-se no quinhão de bens primários à disposição dos indivíduos, está se concentrando indevidamente nos *meios* para a liberdade, em vez de concentrar-se na extensão da liberdade que os indivíduos realmente possuem (Sen 6, p.81).

De acordo com Sen, Rawls focaliza os *meios* para a liberdade (e não a liberdade em si mesma) provavelmente porque, a seu ver, o único caminho alternativo seria focalizar uma concepção de bem específica, algo que iria de encontro a sua convicção pluralista (Sen 6, p.86)¹.

Sen julga incorreta essa provável suposição de Rawls. A seu ver, a comparação da liberdade efetiva que as pessoas possuem não depende dos quinhões de bens primários de que elas dispõem nem da unanimidade em torno de uma concepção de bem.

O exemplo que Sen oferece para ilustrar esse ponto de sua argumentação é muito esclarecedor (Sen 6, p.83-84):

Considerem-se duas pessoas, 1 e 2, sendo que a pessoa 2 possui alguma desvantagem (deficiência física, maior propensão para doenças etc.). Elas não têm os mesmos objetivos, finalidades ou concepções de bem. A pessoa 1 valoriza mais o resultado A do que o resultado B, enquanto a pessoa 2 tem a posição contrária. Qualquer uma delas valoriza 2A mais do que A e 2B mais do que B. O ordenamento das preferências das duas pessoas é o seguinte:

Pessoa 1	Pessoa 2
2A	2B
2B	2A
A	B
B	A

Com o conjunto de bens primários de que dispõe, a pessoa 1 pode obter 2A, 2B, A e B. A pessoa 2 possui o mesmo conjunto de bens primários que a pessoa 1, mas, em função de sua desvantagem, ela pode obter apenas A ou B.

A pessoa 1 decide realizar 2A (o melhor resultado possível para ela) e a pessoa 2 opta por B (seu melhor resultado possível). Independentemente do ordenamento que tomarmos, o resultado obtido pela pessoa 2 [B] é pior do que o resultado obtido pela pessoa 1 [2A]. A igualdade no que se refere aos bens primários deu à pessoa 2 (independentemente do ordenamento que tomarmos) *menos liberdade para realizar* e não apenas uma *realização menor* com respeito a qualquer ordenamento.

Por um lado, Sen utiliza o exemplo para mostrar que é possível comparar a liberdade efetiva que as pessoas possuem mesmo quando elas não partilham da mesma concepção de bem. No exemplo acima, a liberdade de

pessoa 2 é menor do que a liberdade da pessoa 1 independentemente da concepção de bem que tomarmos.

Por outro lado, Sen indica que a posse de bens primários não representa adequadamente a liberdade efetiva de que as pessoas dispõem. De fato, as pessoas podem usufruir da mesma cesta de bens primários e obter resultados muito diversos em decorrência de características como idade avançada, elevada propensão para doenças, deficiências físicas e mentais etc. Essas características dificultam a conversão dos bens primários em resultados valorizados. Em outro lugar (Sen 6, p.81-82) Sen reafirma que uma pessoa deficiente pode ter muitos bens primários e pouca liberdade para obter os resultados que valoriza. Da mesma forma, uma pessoa pode ter o bem primário *renda* e ter pouca liberdade para viver uma vida bem nutrida, seja por causa de uma taxa metabólica basal elevada, da vulnerabilidade elevada a doenças provocadas por parasitas, do grande tamanho de seu corpo ou ainda por causa do estado de gravidez.

Para Sen, portanto, o *equalisandum* adequado não é o quinhão de bens primários que os indivíduos detêm, mas a capacidade de que dispõem para viver do modo que valorizam.

Do ponto de vista prático, a abordagem de Sen propõe que as comparações interpessoais feitas pelos igualitários focalizem não apenas os bens primários que a estrutura básica da sociedade disponibiliza para cada cidadão (liberdades e direitos fundamentais, oportunidades equitativas e meios polivalentes como a renda e a riqueza), mas principalmente os funcionamentos que os cidadãos usufruem realmente (tais como nutrição, saúde, longevidade, alfabetização, emprego, respeito próprio e participação na vida comunitária, dentre outros) e as combinações alternativas diversas de funcionamentos que eles podem realizar (ou seja, suas capacidades).

Sen reconhece que os governos podem desempenhar um papel ativo na promoção da melhoria da qualidade de vida dos seus cidadãos. Para esse fim, um dos instrumentos à disposição dos governos são as políticas voltadas para o crescimento econômico. Para maior eficácia na expansão das capacidades, essas políticas podem ser complementadas por investimentos diretos em serviços sociais. Mesmo os governos de países pobres podem investir em serviços sociais de maior relevância (por exemplo, em serviços básicos de saúde e educação), que são intensivos em trabalho e, portanto, relativa-

mente baratos, dado que em geral nos países pobres os salários são baixos. Sen cita os governos do Sri Lanka e do estado indiano do Kerala como exemplos de governos que promoveram a qualidade de vida de suas populações por meio do custeio público de serviços sociais (*idem* 7, p.63-6).

III

John Rawls respondeu à crítica principal dirigida por Amartya Sen à sua teoria da justiça (Rawls 5, p.230-234).

De acordo com Rawls, a essência da crítica de Sen é a seguinte: não é suficiente garantir a mesma cesta de bens primários a todos os cidadãos, uma vez que as diferenças existentes entre eles (decorrentes da idade, do sexo, de deficiências físicas e mentais e de vários outros fatores) impedem que todos possam converter igualmente o seu quinhão de bens primários em resultados valorizados (saúde, nutrição, longevidade etc.).

Respondendo a Sen, Rawls afirma, em primeiro lugar, que sua teoria sempre pressupõe cidadãos que possuam, pelo menos no grau mínimo essencial, as faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes permitam ser membros cooperativos da sociedade ao longo de toda sua vida.

Em segundo lugar, Rawls discute a maneira de lidar com as diferenças relevantes que impedem certas pessoas de transformar seu quinhão de bens primários em realizações valorizadas.

No que se refere às diferenças morais e intelectuais, as medidas adequadas são políticas que a) promovam a igualdade equitativa de oportunidades (inclusive de oportunidades de educação) e b) regulamentem, pelo princípio de diferença, as desigualdades de renda e de riqueza.

No que tange às diferenças físicas (decorrentes de doenças, deficiências etc.), Rawls defende que elas sejam consideradas no estágio legislativo, “quando sua ocorrência [será] conhecida e os custos de seu tratamento [podem] ser verificados e computados nos gastos totais do governo” (*id.*, *ibid.*).

Sen reconhece que a força de sua crítica é reduzida caso as diferenças interpessoais relevantes que as motivaram recebam a atenção devida (Sen 6, p.82-83, nota 23).

A viabilização da alternativa proposta por Sen – deslocar o foco dos bens primários para os funcionamentos e capacidades – levanta problemas importantes de ordem prática.

Um desses problemas, reconhecido pelo próprio Sen (*idem* 7, p.102), é encontrar medidas adequadas de funcionamentos como nutrição, saúde, respeito próprio e participação na vida comunitária (dentre outros), que permitam a realização de comparações interpessoais.

Outro problema é realizar comparações interpessoais entre indivíduos capazes de funcionamentos que os colocam acima do patamar da privação absoluta (Vita 9, p.489-91).

É fácil, por exemplo, afirmar que a capacidade de um indivíduo exposto à situação de miséria – sem alimentação adequada, sem boas condições de saúde, com péssimas condições de moradia – é menor do que a capacidade de um indivíduo de classe média que dispõe de boas faculdades morais, intelectuais e físicas.

No entanto não é tão fácil, a partir do enfoque da capacidade, obter comparações interpessoais entre dois indivíduos que realizam os funcionamentos básicos mas que possuem níveis de renda e riqueza muito diversos.

Um indivíduo muito abastado pode realizar funcionamentos (consumir refeições sofisticadas, comprar carros luxuosos etc.) que não serão realizados por um indivíduo religioso que leva uma vida decente mas com modéstia e frugalidade.

Se a vida modesta do indivíduo religioso é uma opção livre decorrente de sua própria concepção de bem – e não um resultado decorrente de imposições familiares ou da adaptação à falta de oportunidades –, então não se pode dizer que sua capacidade é inferior à do indivíduo abastado.

Nesse caso, é mais viável efetivar as comparações interpessoais nos termos da teoria rawlsiana – ou seja, com base nas dotações de bens primários como renda e riqueza, por exemplo.

Apesar de seus limites, a alternativa de Sen tem o mérito de lembrar a todos que possuem convicções igualitárias que não basta olhar para os recursos que as pessoas detêm: também é preciso olhar para o que as pessoas realmente podem fazer com seus recursos.

Esse alerta pode enriquecer até mesmo estudos bons sobre pobreza e desigualdade no Brasil, tais como o preparado por Barros, Henriques e

Mendonça (Barros, Henriques e Mendonça 1). Esse trabalho mostra que os índices de pobreza e de indigência no Brasil são muito elevados, mesmo quando a comparação é feita com países de renda per capita similar (Tailândia e Malásia, por exemplo). De forma muito convincente, os autores relacionam os índices elevados à má distribuição da renda no Brasil. A solução que propõem é a adoção de políticas públicas que estimulem o crescimento da economia do país e, sobretudo, que reduzam a desigualdade de renda entre os cidadãos.

O papel central que as políticas de distribuição da renda devem desempenhar no combate à pobreza no Brasil é inquestionável. No entanto, as políticas desse teor precisam ser acompanhadas por outras políticas públicas que favoreçam a realização dos funcionamentos humanos essenciais. De fato, mesmo que dispusessem de uma renda mínima, os cidadãos brasileiros mais pobres ainda enfrentariam privações relevantes caso continuassem expostos a condições de insegurança, insalubridade, desinformação etc.

O Programa de Ação Coordenada apresentado por Lavinias e Varsano (Lavinias e Varsano 2) contempla de forma mais satisfatória o alerta de Sen. O projeto sugere a ação conjunta do governo federal, dos governos estaduais e dos governos municipais no combate à pobreza. Além da adoção de um programa de garantia de renda mínima, o projeto propõe inúmeras outras ações importantes para a ampliação da capacidade dos cidadãos mais pobres (estímulo à criação de empregos; implementação, ampliação ou melhoria dos serviços de segurança pública, saneamento, educação, saúde, iluminação, infra-estrutura viária e de comunicação, capacitação profissional etc).

A abordagem de Sen também chama a atenção para as grandiosas situações de injustiça que existem em estados onde não se preza a tolerância pluralista e onde a adoção dos princípios formulados por Rawls é algo ainda mais improvável do que nas democracias constitucionais.

Abstract: This article focuses on one of the most important debates in the field of contemporary political philosophy: the controversy between John Rawls and Amartya Sen about the egalitarian consequences of the distributive justice. The article is divided into three sections: the first section presents Rawls' argument; the second section contains Sen's criticisms of that argument and the third section discusses Rawls' response to Sen's criticisms and evaluates the limits and the strengths of those criticisms.

Keywords: Theory of justice; distributive justice; equality; primary goods; functionings; capacity.

NOTAS

¹ "By concentrating on the *means* to freedom rather than on the *extent* of freedom, his theory [a teoria de Rawls] of a just basic structure of the society has stopped short of paying adequate attention to freedom as such. While the motivation for focusing on the *means* of freedom might have, it would appear, rested on Rawls's belief that the only alternative would be to choose one *particular* comprehensive view of outcomes and achievements, that presumption is, as shown above, not quite correct (grifos de Sen)." (Sen 6, p.86).

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

1. BARROS, Ricardo Paes de; Henriques, Ricardo; Mendonça, Rosane. “Desigualdade e Pobreza no Brasil: Retrato de uma Estabilidade Inaceitável”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Volume 15, número 42, 2000.
2. LAVINAS, Lena; Varsano, Ricardo. “Programa de Garantia de Renda Mínima e Ação Coordenada de Combate à Pobreza”. In: LOBATO, Ana Lucia Martins (org.). *Garantia de Renda Mínima: Ensaio e Propostas*. Brasília, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 1998.
3. RAWLS, John. “Social Unity and Primary Goods”. In: SEN, A. & WILLIAMS, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
4. _____. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa, Editorial Presença, 1993.
5. _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo, Ática, 2000.
6. SEN, Amartya. *Inequality Reexamined*. Harvard, Harvard University Press, 1992.
7. _____. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
8. VITA, Álvaro de. “Uma Concepção Liberal-Igualitária de Justiça Distributiva”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 14, número 39, 1999.
9. _____. “Justiça Distributiva: A Crítica de Sen a Rawls”. In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Volume 42, número 3, 1999.

A defesa da paz em Marsílio de Pádua

Érica Nishikawa*

Resumo: Autor da Idade Média tardia, Marsílio de Pádua se volta ao combate à causa singular e inimiga da paz de seu tempo: “a falsa interpretação que alguns bispos de Roma, e talvez seu perverso desejo de governar, que eles se atribuem pela plenitude de poder que possuem, segundo dizem, conferida por Cristo”. Tal propósito leva o autor a esclarecer que o alcance da paz só pode ser compreendido no interior da própria comunidade política, cuja direção ou governo deve ser única e baseada no consentimento de todos os cidadãos. É esse o fundamento que deve ser considerado no estabelecimento do governante, responsável pela manutenção da paz.

Palavras-chave: causa inimiga da paz – comunidade política – governante – consentimento dos cidadãos.

1. Da paz e seu contrário

Não deve ser pouca a importância dada ao tema da paz para um autor que a insere no título de sua obra. De fato, a paz é exaltada desde o início do *Defensor Pacis* e retomada ao final, onde Marsílio de Pádua justifica o título de seu tratado: “Este tratado se chamará *Defensor da Paz*, porque nele são tratadas e explicadas as principais causas pelas quais a paz civil ou a tranqüilidade ocorre e se mantém e, também, aquelas mediante as quais a discórdia, seu oposto, surge, se impede e se suprime”¹ (Pádua 3, p.611).

Embora Marsílio não tenha sido o primeiro a adotar o tema da paz (cf. Lagarde 2), importa diferenciar o seu sentido: trata-se aqui de uma paz

* Mestranda no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: eri@mxbr.com.br.

civil, entendida como elemento indispensável para o viver e o viver bem de uma cidade ou reino. A paz, em Marsílio, consiste na boa disposição das partes da cidade, de modo que cada uma delas possa realizar bem sua função, conforme sua razão e instituição (Pádua 3, p.12)². É esse o sentido da paz ou tranqüilidade que Marsílio utiliza como sinônimos, compreendido no *Defensor Pacis*: uma definição que toma de empréstimo a analogia aristotélica do ser animado ou vivo.

Essa definição, retomada por Marsílio ao final da *Prima Dictio*³, compreende a tranqüilidade em sua natureza, essência geral – tranqüilidade é a boa disposição da cidade ou reino – e em sua finalidade – para que cada parte da cidade possa realizar bem sua função.

Não há como falar estritamente em causa eficiente da tranqüilidade, porque isso é próprio de compostos, mas pode-se entendê-la perfeitamente se considerarmos aquilo que permite o alcance da paz no interior da comunidade. Assim, inúmeras são as causas eficientes, “tais como a convivência dos cidadãos, a troca de suas obras, o auxílio e a ajuda mútua, e em geral a capacidade, não tolhida externamente, de executar suas tarefas próprias e comuns e ainda a participação dos benefícios e das dificuldades comuns, conforme a medida conveniente a cada um e finalmente aquelas outras coisas vantajosas e desejáveis ...” (Pádua 3, p. 126). E, na medida em que conserva todos os benefícios anteriores, a ação do governante é considerada como a causa eficiente da tranqüilidade (cf. *id.*, *ibidem*).

Tal concepção marsiliana distancia-se, portanto, da noção de paz compreendida por muitos de seus antecessores medievais, que partilhavam, apesar de suas diferenças, de uma tradição agostiniana em torno do conceito de paz (cf. Ghisalberti 1). Diferentemente, Marsílio não busca uma conceituação que envolva intrinsecamente a instância ética e teológica da paz, seu alcance não se configura num plano abstrato e transcendente como o era na *tranquillitas ordinis* do agostianismo.

A aspiração à paz em Marsílio faz referência a esse mundo mesmo, ela deve ser constituída no interior da cidade ou reino. Embora o primeiro capítulo contenha seis passagens bíblicas⁴ para exaltar a paz, não se deve pensar que o Autor adote uma noção puramente evangélica, “da paz de Cristo como relação de harmonia interior entre o homem e Cristo” (Ghisalberti 1, p. 69).

Pois a citação a seguir, segundo Marsílio, é aristotélica⁵ e é nessa acepção que ele desenvolve o conceito de paz e seu contrário, a discórdia; comparação aristotélica que, aliás, era muito comum em sua época: tal como a doença no animal é a falta de saúde, a má disposição de seus órgãos; a intranquilidade consiste na má disposição das partes da cidade, impedindo a troca recíproca entre elas.

Por isso, a cidade, instituída segundo a razão, deve promover a tranquilidade e combater com todas as forças o seu contrário. Marsílio observa que por meio da tranquilidade, as comunidades civis usufruem inúmeras vantagens e progridem; ao contrário, a exemplo de sua pátria italiana, da discórdia⁶ decorrem inúmeros inconvenientes, podendo levá-las à mais cruenta destruição.

Tudo aquilo que impede a eficiência da tranquilidade deve ser considerado como causa de discórdia e intranquilidade. Das diversas modalidades dessa causa, diz Marsílio, Aristóteles tratou em sua *Política* (Pádua 3, p. 8 e 127). Mas há uma causa particular de seu tempo, cuja origem e natureza, Aristóteles ou qualquer outro filósofo de seu tempo não poderia apontar.

Essa causa foi “ocasionalmente originada em razão do efeito produzido pela causa divina, fora de toda sua ação regular sobre as coisas” (*id., ibid.*, p. 127)⁷. Ela tem impedido o príncipe de atuar no reino da Itália, gerando grandes discórdias e inconvenientes, e tende a se espalhar por todos os reinos. Marsílio propõe-se, então, a denunciar essa causa, zelando pela justiça e pelo amor à verdade (*id., ibid.*, p. 136-7).

2. Da causa particular de discórdia

2.1. A plenitude de poder

A natureza da causa particular de discórdia consiste na opinião errônea que alguns bispos de Roma possuem a respeito da plenitude de poder conferida por Cristo aos seus apóstolos, e no perverso desejo de governar que aqueles se atribuem, sob o pretexto de manter a paz entre os fiéis (*id.*, p. 135)⁸.

Fazendo uma má interpretação de algumas determinadas passagens da Sagrada Escritura, os sucessivos bispos de Roma foram arrogando para

si a “plenitude de poder”, pela qual tencionaram sujeitar ao seu domínio, os demais sacerdotes, os fiéis e até mesmo o imperador.

O que significa, então, “plenitude de poder”? Em DP, DII, XXIII, 3, Marsílio fornece oito modalidades para o termo, considerando-o somente como “poder universal advindo da vontade”; e busca mostrar que nenhuma dessas acepções pode ser atribuída ao poder do papa.

Compreendendo-o como o “poder hiperbólico de fazer tudo aquilo que se desejar” (1ª) ou como a “capacidade através da qual alguém agindo voluntariamente pode exercer qualquer ato sobre outrem ou um objeto, ou ainda a capacidade através da qual alguém tem o poder total sobre tal ato mas não em relação a outrem ou a um objeto sujeito ao controle humano, ou ainda a capacidade eminentemente voluntária pela qual alguém pode fazer apenas um ato de espécie ou maneira determinada em relação a cada pessoa ou a cada coisa submetida ao controle humano” (2ª), a aplicação do termo só cabe a Cristo ou Deus.

Quanto ao supremo poder de jurisdição coerciva, seja sobre principados, povos, comunidades, grupos e indivíduos (3ª) ou sobre os clérigos (4ª), o Papa também não o possui e mesmo que houvesse tal concessão, esta deveria ser conferida pelas leis humanas ou pelo legislador.

No que se refere à absolvição ou condenação, este poder é limitado pela Lei Divina; e a excomunhão e o lançamento de interditos sobre um príncipe ou comunidade (5ª) não podem ser exercidas senão de acordo com a determinação da Lei Divina ou do Concílio Geral.

O poder irrestrito também não se confere aos bispos para a instituição dos ministros eclesiásticos, a pregação e a ministração dos sacramentos (6ª) pois isso não está corretamente determinado pela Lei Divina. Os cargos eclesiásticos e a distribuição dos benefícios competem ao fundador ou doador dos mesmos, ou do legislador cristão, ou a quem tiver sido confiada essa tarefa.

Ainda, o poder para interpretar a Sagrada Escritura e regulamentar a liturgia (7ª) e poder sobre o cuidado pastoral das almas (8ª) também não lhes competem irrestritamente. Marsílio afirma que a interpretação das Sagradas Escrituras, principalmente naquelas passagens que forem duvidosas, é da alçada do Concílio Geral que, em suas deliberações, recebe a graça do Espírito Santo; daí que a liturgia e demais atos obrigatórios só

podem ser definidas pelo Concílio Geral ou pelo legislador cristão ou a quem ele conferiu tal autoridade. E suas determinações só podem ser modificadas por ele.

O Concílio Geral, diz o Autor, representa verdadeiramente por sucessão a congregação dos fiéis, dos Apóstolos e dos anciãos. Quem o convoca é o legislador humano cristão e ninguém possui uma autoridade maior que a do Concílio, a não ser que o legislador lhe confie tal autoridade.

Assim sendo, o Bispo de Roma ou qualquer outro prelado não possui tal “plenitude de poder”, seja de acordo com a Lei divina ou humana, a não ser que o Concílio Geral lhe tenha atribuído.

Mas, então, em que se baseiam para afirmar a “plenitude de poder”? Marsílio mostra que essa pretensão não é somente do atual bispo de Roma (João XXII), mas se ampliou sucessivamente. Talvez tenha se iniciado pela errônea interpretação sobre algumas passagens da Sagrada Escritura segundo a qual a Pedro teria sido confiado “*todo o conjunto de ovelhas*”. Assim, fazendo mau uso dessas passagens, eles alegam, que a todos os bispos de Roma, por extensão, na condição de sucessores de Pedro, teria sido atribuída a “plenitude de poder” sobre todo o universo dos fiéis.

Ora, Marsílio mostra que Pedro não dispunha de nenhuma autoridade especial sobre os demais Apóstolos, seja para a pregação do Evangelho, ou distribuição dos ministros eclesiásticos, ou bens temporais, ou qualquer outra atividade. Em nenhuma passagem das Escrituras encontra-se que Cristo tenha escolhido Pedro como superior aos demais Apóstolos, e sim, que todos receberam a mesma autoridade. A citada preeminência de Pedro sobre os demais Apóstolos é caracterizada por Marsílio como acidental e não essencial: “Por isso, convém esclarecer que os santos chamavam Pedro de príncipe, não porque tivesse algum poder que lhe teria sido imediatamente conferido por Cristo sobre os demais apóstolos, mas talvez porque era o mais velho, ou porque fora o primeiro a testemunhar que Jesus era o verdadeiro Filho de Deus, ou ainda, porque sua fé era a mais fervorosa e mais constante, ou ainda porque ele sempre era distinguido pelo Senhor, que o convocava mais freqüentemente para os conselhos e conversas secretas” (*id., ibid.*, p. 346).

Portanto, o Bispo de Roma não pode pretender ter uma preeminência sobre os demais baseando-se nessa prerrogativa.

2.2. As conseqüências da “plenitude de poder”

Propagando essa falsa doutrina, os bispos de Roma e seus cúmplices passaram a atingir cada vez mais clérigos e leigos, províncias e Império. A menção de seus atos nefastos se repete ao longo do *Defensor Pacis*, juntamente com a indignação de seu Autor; e são bastante claras a partir do capítulo XIII da *Secunda Dictio*⁹.

No Império, os bispos de Roma procuraram impedir a efetivação da escolha do imperador e arrogar a si o poder durante a vacância do trono imperial. Assim, lançaram diversos editos conflitantes com as leis civis, o que provocou uma tremenda desorganização no Império.

Provocaram também diversos males às pessoas nas mais diversas cidades. Abusando desta preeminência, os bispos de Roma passaram a se atribuir o poder de absolver ou castigar até mesmo na vida futura, poder esse que só diz respeito a Cristo ou a Deus. Sob o pretexto da misericórdia e do perdão divinos, impuseram não só jejuns, mas passaram gradativamente a estabelecer preceitos concernentes, inclusive, aos atos civis, isentando das obrigações públicas ou punindo com anátemas e excomunhões aqueles que lhes fossem favoráveis ou não.

Para aumentar seus rendimentos, excluíram da participação dos sacramentos da Igreja e excomungaram clérigos e leigos que não foram capazes de saldarem suas dívidas.

Essa corrupção atingiu inclusive o corpo da Igreja. Aboliram a eleição para a escolha de seus ministros e passaram a nomear quaisquer pessoas, até os ignorantes nas Sagradas Escrituras, visando aumentar seus domínios e agradar alguns poderosos de seus interesses. A nomeação arbitrária dos sacerdotes e também as isenções e os privilégios concedidos pelos superiores a qualquer clérigo, sem respeitar a hierarquia eclesiástica, provocaram uma enorme desorganização entre os membros da Igreja. Marsílio compara esse corpo a um monstro disforme (*id., ibid.*, p. 459). Além disso, passaram a utilizar os bens temporais para suas extravagâncias.

Marsílio se vê escandalizado com tamanha corrupção e trata de mostrar o engano em que repousam essas pretensões, causador de um “enorme prejuízo às almas e aos corpos, e ainda uma grande perda dos bens materiais” (*id., ibid.*, p. 135).

Se Cristo e seus Apóstolos viveram na pobreza e humildade, e ensinaram a não se imiscuir nos assuntos temporais (*id., ibid.*, p. 158-77), o Papa e demais sacerdotes deveriam fazer o mesmo, seguindo seu exemplo. Pois, “Cristo não veio a este mundo para organizar um reino temporal, ou segundo a carne, ou para proferir julgamentos coercivos, mas para edificar um reino espiritual ou celeste (...)” (*id., ibid.*, p. 164).

E Cristo também ensinou a seus Apóstolos a pagarem os tributos e se submeterem à jurisdição secular no que se refere aos bens temporais, o que Marsílio busca comprovar, por exemplo, pelas palavras: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt., 22, 17; 20-21); “Toda alma, pois, esteja submissa aos potentados superiores, quer dizer, naquilo em que efetivamente são superiores, isto é, no âmbito das coisas deste mundo” (Collect., PL 191, 1503 A-B; Pádua 2, p. 167 e 183).

3. A eliminação da jurisdição coercitiva do Papa

3.1. Os fins humanos

A solução marsiliana para os conflitos e confusões provocados pelo embate entre Papado e Império começa com a distinção que faz entre o que é do âmbito temporal e o que é do âmbito espiritual; o que corresponde às leis humanas e às divinas. Em *DP*, DII, II, 4 e 5, mostra as acepções desses termos: numa primeira acepção, temporal se refere “a todas as coisas corpóreas, naturais e artificiais” que o ser humano usufrui nesta vida para a satisfação de seus desejos; por temporal também se entende “todo hábito, ação ou paixão humana, realizada pelo sujeito em si mesmo ou em relação a outrem, com vista a alcançar um objetivo neste mundo ou nesta vida”.

Por espiritual entende-se: “todas as substâncias incorpóreas e as suas ações”, ações e paixões que resultam da capacidade de conhecer ou querer imanentes (por exemplo, as imagens ou as coisas sensíveis); e espiritual também designa todos ensinamentos referentes à Lei Divina.

Esses dois âmbitos se direcionam aos dois fins do homem: beatitude terrestre e beatitude eterna. Assim, os meios pelos quais se atinge tais fins dizem respeito às leis humanas e às leis divinas.

No primeiro caso, as leis são estabelecidas pelos próprios homens para que a cidade se mantenha regulada e alcance sua autarquia, sua suficiência. Portanto, as leis são feitas neste mundo, visando o bem viver neste mundo; e disso decorre que qualquer transgressão da lei humana só pode ser julgada neste mundo por aqueles que possuem a autoridade legislativa, ou por aquele ao qual foi confiada a tarefa de manter a ordem na cidade (*id.*, *ibid.*, p. 224).

No que diz respeito às leis divinas, o único juiz é Cristo (*id.*, *ibid.*, p. 246) e não, como pretenderam alguns sacerdotes, o bispo de Roma. Pois essas leis visam alcançar a beatitude no outro mundo e somente Cristo ou Deus poderá julgar se um cristão é pecador, isentá-lo ou puni-lo. Tudo o que se deve fazer nessa vida para alcançar a salvação eterna está contido nos mandamentos divinos e os sacerdotes devem ensinar, aconselhar, convencer o pecador de sua culpa acerca das sentenças divinas, mas jamais devem usar uma força coerciva (*id.*, *ibid.*, p. 220 e p. 231-40). Ou seja, a nenhuma transgressão religiosa pode ser imposta uma coerção neste mundo.

Assim, aquele que desrespeita a lei divina, não a humana, será castigado no outro mundo. Do mesmo modo, quem desrespeita a lei humana, não a divina, será julgado coercitivamente neste mundo, e não no outro; e ainda poderá haver casos de transgressão e punição referente a ambas (*id.*, *ibid.*, p. 250) pois algumas prescrições podem ser idênticas, dada a enorme diversidade dos atos humanos. Mas, se a lei humana estatuir algo contrário à lei divina, deve-se respeitar essa última, porque ela contém uma verdade infalível e também condiciona o infrator a um castigo eterno, mais temível que o castigo temporal. Trata-se, pois, de respeitar o que é do âmbito de cada uma delas, pois cada qual possui seus legisladores, juízes e competências.

3.2. O governante e o legislador

E a quem cabe fazer as leis temporais? Eis aqui uma das concepções mais destacadas pela crítica no pensamento do paduano; porque Marsílio confere ao *universitas civium* a soberania legislativa. A competência para fazer as leis, diz ele, não cabe somente a um homem ou a alguns, mas ao todo da comunidade para a qual dirigem-se essas leis. Um homem só respeita as leis que ele impõe a si próprio, por isso, a determinação das leis não deve ser restritamente atribuída a poucos homens, mesmo que eles

fossem os mais sábios e experientes. O autor argumenta ainda que o conhecimento de um homem não é nada se comparado ao do todo, no qual se incluem os sábios. Se as leis não fossem assim determinadas, elas provavelmente não seriam respeitadas, ou seriam suportadas de má vontade, o que acarretaria num grande mal para a comunidade civil. Ele define, assim, a figura do legislador: “Nós diremos então que o legislador, ou seja, a causa eficiente, primeira e própria da lei é o povo ou a totalidade dos cidadãos, ou sua parte preponderante através da eleição ou sua vontade expressa verbalmente ao seio da assembléia geral dos cidadãos prescrevendo ou determinando que qualquer coisa deva ser feita ou omitida concernente aos atos humanos civis sob pena de sanção ou punição temporal.” (*id., ibid.*, p. 63)¹⁰.

Por cidadão entende-se: todos aqueles que participam “na comunidade civil, do governo, ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto” (*id., ibid.*, p. 64)¹¹, excluídos as crianças, os servos, os estrangeiros e as mulheres. Quanto à parte preponderante da cidade, deve ser entendida “sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade”, de acordo com a honra costumeira da cidade.

Não se deve, contudo, compreender a figura do legislador como uma mera agregação das pessoas no interior da comunidade. Se a soberania popular é significativa na concepção marsiliana, deve-se em parte ao seu caráter político, enquanto uma capacidade coletiva, distinta da mera agregação.

O legislador atua como a causa eficiente das partes da cidade, ele é a autoridade primeira, quem institui todas as partes e, inclusive, a governante (*id., ibid.*, p. 85). O fundamento do poder do governante é, assim, o *universitas civium*, e somente como causa remota, Deus. Porque Deus não age sempre de maneira imediata, na maior parte das vezes e após o governo de Moisés, ele estabelece os principados “por meio das mentes dos homens, aos quais conferiu o livre-arbítrio para efetivar tal instituição” (*id., ibid.*, p. 40)¹².

Sendo uma instituição humana, a melhor forma para estabelecer o governo é a eleição (*id., ibid.*, p. 43-7). Através dela se pode obter do governante que zele pela coisa pública, ou bem comum, e de acordo com a vontade ou o consenso dos cidadãos. Esses elementos são essenciais na argumentação de Marsílio, na medida em que vão contra a ação de gover-

nar que se faz conforme a vontade e o interesse de um ou alguns, e portanto, contra a ação do papa.

Assim, a autoridade e jurisdição do governante dependem da autorização e delegação da autoridade primeira, o legislador. Se o governante pode agir coercitivamente sobre os homens é porque esse poder lhe foi conferido pela própria comunidade política, a fim de regular a justiça e o bem comum. É essa a fundamental diferença entre a competência do Papa e do Imperador. Somente este último possui o consentimento dos cidadãos, através da expressão de um voto ou verbalmente. Disso resulta que qualquer ação do governante deve ser compreendida como a expressão das ações de todos (*id.*, *ibid.*, p. 87).

A fim de realizar um bom governo, o príncipe deve se pautar nas leis estabelecidas pela comunidade política, prevenindo-se dos maus julgamentos que poderiam ser ocasionados pela ignorância ou um sentimento perverso. Outras qualidades requeridas são virtude e prudência, além de vir a se constituir de uma força armada, a fim de punir os transgressores da lei (*id.*, *ibid.*, p. 82).

Esse governo também deve consistir numa unidade, não numérica, mas objetiva. Do contrário, surgiriam inúmeras confusões e a comunidade não prosperaria. A unidade do governo é outro elemento bastante ressaltado na filosofia política de Marsílio. Em sua argumentação, ela revela exatamente aquela que parece ser a situação de seu tempo. Ao pretender uma jurisdição sobre o império, comunidades e pessoas, o papa é causador de inúmeros conflitos. Diante de dois juízes, argumenta Marsílio, ninguém sabe a quem se deve respeitar, podendo não obedecer a nenhum deles. É preciso, pois, eliminar esse grande mal, a fim de evitar a completa destruição das comunidades políticas.

4. Conclusão

Se o impedimento da paz repousa, basicamente, na falsidade propagada pelo papa e seus cúmplices fazendo uso da suposta “plenitude de poder”, a única maneira que Marsílio encontra para combater essa causa é tentar desfazer seu sofisma baseando-se tanto em seus argumentos políti-

cos, quanto nas palavras da Sagrada Escritura. Pois em relação aos seus desejos perversos não há nada que se possa fazer, senão esperar que eles se dêem conta dessa perversão.

Marsílio não pode aceitar a intromissão papal porque, como vimos, ainda que brevemente, ele compreende a organização das comunidades civis como uma regulação dos próprios homens que as compõem por meio da determinação das leis e da instituição do governante. O autor se afasta, portanto, da explicação teológica sobre a origem do poder; sendo o legislador a única autoridade coercitiva no domínio civil.

Em última instância, essa autoridade resulta na concessão do poder e jurisdição sobre o Império ao imperador (Luís de Baviera). Ainda que essa passagem não seja tão simples, constatamos a esperança de Marsílio, contra a ação do papa, na figura do imperador ao longo de sua obra.

Uma passagem belíssima encontra-se em DII, XXIV, 17 na qual, lamentando a corrupção do Pontífice e de alguns membros da Cúria Romana, ele diz parecer ver “aquela estátua terrível, a respeito da qual o livro de Daniel, capítulo II, fala que Nabucodonosor viu em sonhos: ela tinha a cabeça de ouro, os braços e o peito de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro, e os pés, metade de ferro, metade de barro”.

Ele compara o aspecto de que se reveste a estátua com o comportamento dos membros da Cúria Romana: o olhar (cabeça), o sentir (peito) e o abraçar (braços) ao ouro, a prata e as obras humanas; “o ventre e as coxas de bronze” ao tumulto dos litígios seculares, as simonias e as fulminações lançadas àqueles que se recusam a sua submissão e a doação de bens, a luxúria; “as pernas de ferro, e os pés, metade de ferro, metade de barro”, as conquistas e invasões dos principados, reinos e províncias, aos enganos com os quais arrastam os homens a maldição, e a inconstância da Cúria Romana.

E seguindo a metáfora da estátua, uma pedra há de cair sobre ela, ou seja, um rei, destruindo-lhe os pés de barro, base de sofisma e iniquidade; o ferro que corresponde ao “falso poder ímpio e atroz”; o bronze que simboliza a alegação da “autoridade para amaldiçoar príncipes e povos”, extinguindo os tumultos gerados pelas usurpações e igualmente a luxúria e as vaidades; a prata e o ouro, a cobiça e a rapina. E assim, todos os vícios e abusos do Pontífice Romano e seus cúmplices serão eliminados.

Não precisamos ir muito longe para perceber a defesa imperial tomada por Marsílio. Sua esperança em Luís de Baviera para o estabelecimento da paz pode ser percebida logo no início da obra: "... erguendo meu semblante para ti, mui ilustre Luís, Imperador dos Romanos, que na condição particular de ministro de Deus, espero, darás a este empreendimento o resultado que necessita receber de fora, em razão quase de um antigo e privilegiado direito de sangue, não tanto devido à tua natureza singular e heróica e à tua virtude preclara, tu estás animado por um zelo inato e firme em extirpar as heresias, impor e manter intacta a verdadeira doutrina católica bem como a sã filosofia e combater os erros, difundir o amor pelas virtudes, exterminar as disputas, dilatar a paz ou a tranqüilidade por toda parte, fortalecendo-a ..." (*id.*, *ibid.*, p. 8).

Abstract: Author of late Middle Ages, Marsilio de Pádua leads up to the fight against the singular and enemy cause of the peace of his time: the "wrong interpretation of certain Roman bishops, and also perhaps their perverted desire for rulership, which they assert is owed to them because of the plenitude of power given to them, as they say, by Christ". Such intention takes the author to clarify that the reach of the peace alone can be understood in the interior of the proper community politics, whose direction or government must be only and based on the consent of all the citizens. That's the fundamental that must be considered in the establishment of the ruler, responsible for the maintenance of the peace.

Key-words: enemy cause of the peace – community politics – ruler – consent of the citizens.

NOTAS

¹ MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*, DIII, III, 1, Ed. Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis* separatim editi, Hannover: 1932): “Vocabitur autem tractatus iste Defensor Pacis, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas et hee eciam propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur”. Estamos seguindo a edição latina de Scholz, cotejada com as seguintes traduções: *O Defensor da Paz*. Trad. J. A. Souza, Petrópolis, Vozes, 1997; *El Defensor de la Paz*. Trad., introd. y notas de L. M. Gomez, Madrid, Tecnos, 1989; *Le défenseur de la paix*. Intr., trad. et notes par J. Quillet, Paris, Vrin, 1968. A citação aqui é feita com base no número do Discurso, seguido do número do capítulo e do parágrafo respectivamente. Agradeço a Floriano Jonas Cesar pelos comentários e pelas sugestões a este texto.

² DP, DI, II, 3: “Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona dispositio animalis, qua potest unaqueque suarum parcium perfecte facere operationes convenientes sue nature; secundum quam siquidem analogia erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium perfecte operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem”.

³ DP, DI, XIX, 2: “Erat enim tranquillitas bona dispositio civitatis seu regni, qua potest unaqueque suarum parcium facere opera conveniencia sibi secundum rationem et suam institutione. Ex qua siquidem descriptione apparet ipsius natura. Enim dicitur *bona dispositio*, notatur ipsius intrinseca quidditas generalis. In eo vero quod *per ipsam* dicitur *unaqueque parcium civitatis posse agere sibi opera conveniencia*, significatur eius finis, qui eciam ipsius propriam quidditatem seu differenciam intelligere facit”.

⁴ DP, DI, I, 1: *Habeto pacem et per hanc habebis fructus optimos* (Jó, 22, 21); *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis* (Lc., 2, 14); *Venit Iesus et stetit in medio discipulorum, et dixit: Pax vobis* (Jo., 20, 19); *Pacem habete inter vos* (Mc., 9, 50); *Intrantes autem in domum salutate eam, dicentes: Pax huic domui* (Mt., 10, 12); *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* (Jo., 14, 27).

⁵ DP, DI, I, 2: “Verum quia *contraria per se factiva sunt contrariorum*” (Arist., *Pol.*, VIII, 8).

⁶ DP, DI, II, 3: “Et quia bene diffiniens *contraria consignificat*, erit intranquillitas prava dispositio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut alique partes illius facere pera sibi conveniencia, simpliciter vel in complemento”. “A discórdia impediria as partes da cidade de realizar suas funções, senão de maneira absoluta, ao menos de maneira completa”. Quillet discute a diferença de sentido das traduções. In complemento pode ter um sentido final ou causal. Se final, a discórdia será um obstáculo completo ao funcionamento das partes da cidade, impedindo-as absolutamente de realizar suas funções. Para a tradutora, é o sentido adotado. Numa outra perspectiva, causal, seria como uma causa exterior que dificultaria seu funcionamento normal, mas não impediria a realização de suas funções, na medida em que ela se acrescenta do exterior. Cf. QUILLET, *Le défenseur de la paix*, D I, II, 3, note 5.

⁷ DP, DI, XIX, 3: “Est tamen intranquillitatis seu discordie civitatum seu regnorum insolita causa quedam, occasionaliter sumpta propter effectum a divina causa productum preter solitam omnem eius accionem in rebus (...)”.

⁸ DP, DI, XIX, 12: “Hec itaque Romanorum quorundam episcoporum extimacio non recta et pervers fortassis affccio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt, per Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularis illa, quam intranquillitatis seu discordie civitatis aut regni factivam diximus.”

⁹ Seleccionamos apenas algumas, a título de exemplo.

¹⁰ DP, DI, XII, 3: “Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali (...)”.

¹¹ DP, DI, XII, 4: “Civem autem dico, secundum Aristotelem 3º Politice, capitulis 1º, 3º et 7º, eum qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum. Per quam siquidem descriptionem separantur a civibus pueri, servi, advene ac mulieres, licet secundum mudum diversum. Pueri namque civium cives sunt in propinqua potencia, propter solum etatis defectum. Valenciorem vero civium partem oportet attendere secundum policiarum consuetudinem honestam, vel hanc determinare secundum sententiam Aristotelis 6º Politice, capitulo 2º”.

¹² DP, DI, IX, 2: “Alia vero est principatum institucio, que scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tanquam a causa remota, qui omenm principatum terrenum eciam concedit, ut Iohannis 19º habetur, et aperte dicit apostolus ad Romanos 13º et beatus Augustinus 5º De Civitate Dei, capitulo 21º, quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institucionis concessit arbitrium”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. GHISALBERTI, A. “L’aspirazione alla pace como fundamento della politica in Marsilio da Padova” in G. Tarugi (ed.). *Homo Sapien Homo Humanus. Atti del XXVII-XXX Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici*, 1990, I, p. 65-77.
2. LAGARDE, G. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge, vol.III: Le Defensor pacis*. Louvain, Nauwelaerts, 1970.
3. PÁDUA, M. *Defensor Pacis*. Ed. Richard Scholz. *Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannover, 1932.

O jusnaturalismo de Jean Burlamarqui: princípios de moralidade e política

Eduardo Romero de Oliveira*

Resumo: Apresentamos o tratado *Princípios de direito natural* de Jean Burlamarqui, utilizado nos seminários e ensino de filosofia em Portugal, em 1770. Nosso texto expõe as principais noções de sua teoria jusnaturalista, com objetivo de destacar como esta teoria ajudou a legitimar o poder régio.

Palavras-chaves: ética, direito natural, soberania.

Em textos clássicos de história da filosofia no Brasil, a teoria política passou a ser concebida em termos modernos apenas no final dos setecentos e devido à assunção de idéias ilustradas francesas (Consulte-se, por exemplo, Costa 3). Admite-se que houve uma sistematização em torno de “princípios liberais”, derivados das obras de Voltaire, Rousseau ou Locke. E as orientações filosóficas propostas por estes autores não apenas teriam colocado Portugal a par do movimento da ilustração na Europa, mas também inseriram diversas outras noções no pensamento português (pacto social, vontade, povo e soberania). Conceitos que teriam sido os fundamentos teóricos tanto de uma reflexão política no Brasil quanto de “projetos liberais”, que culminaram no movimento de sua independência política. Para notórios pesquisadores da filosofia, da literatura e da história brasileira, o aparecimento destes princípios ou noções é creditado aos filósofos franceses e ingleses.

Cabem dois reparos iniciais a este quadro. Primeiro, chama-nos a atenção nesta descrição clássica que a difusão das idéias tenha sido tão

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista pelo CNPq.

facilmente admitida pela monarquia portuguesa setecentista – autores como Rousseau eram reconhecidos como subversivos (“monarcômanos”) e censurava-se a aquisição das obras de Voltaire. Existe sempre um grande vácuo entre o impacto creditado a estes filósofos e a comprovada circulação das suas obras. Em segundo, os estudiosos em Filosofia do Direito sabem há muito que as teorias de direito natural não se restringem aos filósofos franceses, afora também Hobbes ou Locke. Há uma extensa lista de jusnaturalistas alemães dos séculos XVII e XVIII, a começar com Samuel Pufendorf, e cujas obras tornaram-se notórias na Europa deste período. Portanto, estas duas ressalvas levam-nos a revisar e detalhar como algumas teorias políticas e conceitos foram admitidos na monarquia portuguesa setecentista.

Proposta evidentemente extensa se for exposta em toda sua extensão e irrealizável nos limites deste artigo. Porém, tomamos tal proposta apenas como um campo possível de análise. Limitamo-nos a esboçar uma reflexão filosófica então vigente e como a política foi nela pensada através do exame de uma obra específica: *Principes de droit naturel*, de Jean Burlamarqui. Propomos aqui uma investigação que se apresenta inicialmente paralela àquele quadro clássico de uma história das idéias políticas, porque encontramos também algumas teorias jusnaturalistas que foram importantes ao pensamento português, em fins dos setecentos. Porém estas obras apontam para um vínculo entre teorias do direito natural e poder régio. Será esta relação que nos propomos a detalhar através da exposição do texto de Burlamarqui. Em resumo, este artigo tem por objetivo apresentar alguns poucos elementos que ajudem a vislumbrar a teoria política na segunda metade dos setecentos, no reino português.

1. Elementos de um jusnaturalismo em Portugal setecentista

Cabe aqui uma explanação inicial sobre o ensino da filosofia naquele período. O que encontramos então, em poucas palavras, é uma reflexão política que tinha lugar nos tratados jurídicos, e cujo suporte institucional eram os cursos de Direito e o recém-criado curso de Filosofia, na Universidade de Coimbra. Isto não é uma novidade aos especialistas. O que destacamos porém é que, na década de 1770, a teoria política passa a ser conce-

bida com relação a um conjunto de tratados jusnaturalistas. Os autores de referência, admitidos então nos cursos jurídicos portugueses e pela censura régia, eram Johann Heineccius e Carlo de Martini, entre outros – todos admitindo como sua referência teórica os tratados jusnaturalistas de Samuel Pufendorf e Hugo Grotius (cf. Mêrea 8, p. 203-206 e Falcon 6, p. 394). Enfim, na monarquia portuguesa, neste final do século XVIII, a reflexão política passou a ser concebida e ensinada a partir das teorias de direito natural expostas por estes tratados.

Este jusnaturalismo passou a ser utilizado também nos cursos de Filosofia após a reforma da Universidade de 1772, tanto no ensino superior quanto nos cursos secundários e preparatórios ao ingresso no ensino superior. E dentro desta nova orientação, um dos autores que se tornaram mais difundidos no ensino do Direito Natural foi Jean Burlamarqui (1694-1748). Sua principal obra, *Principes du droit naturel*, foi traduzida para o português e utilizada no Colégio dos Nobres – uma instituição régia de ensino secundário aberta na década de 1760 por Dom José I, que admitia tanto os filhos de nobres quanto também os filhos da burguesia portuguesa em ascensão. Com a reforma do ensino nos demais seminários portugueses, onde se ministrava a educação secundária, este mesmo texto passou a ser o manual de ensino de Direito Natural, dentro da cadeira de Ética.

Cabe, em primeiro lugar, acentuar a importância de Burlamarqui na teoria política do século XVIII. Jean Burlamarqui foi jurista suíço e lecionou Direito Natural e Civil na Academia de Genebra (1723-1739). Além de *Principes du droit naturel* (1747), escreveu também o esboço de *Principes du droit politique* – o qual veio a ser publicado em 1751, numa edição póstuma. Seus tratados resumiam e discutiam principalmente as teses de Direito Natural do jurista flamengo Grotius e do germânico Pufendorf. Em Portugal, Burlamarqui foi traduzido para o português em 1768 com o título de *Elementos do Direito Natural* pelo padre José Caetano de Mesquita, professor do Colégio dos Nobres, e utilizado como texto de aula. Além desta instituição, o livro de Burlamarqui foi adotado também na cadeira de filosofia em Évora (na disciplina de Direito Natural e Pátrio, junto a outros autores alemães) (cf. Dias 4, p. 78 e 82). Em 1769, foi proposta uma reforma nos colégios Ordem Terceira dos Franciscanos – cujo responsável pela redação do novo *Plano de Estudos* foi Fr. Manuel de Cenáculo, Arcebispo

de Évora, que viria a participar também da redação dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Com esta reforma nos colégios franciscanos, o livro de Burlamarqui tornou-se o manual para as lições de Direito Natural ministradas no curso de filosofia. A importância desta reforma dos seminários franciscanos é que o plano utilizado foi modelo para os colégios das demais ordens religiosas em Portugal. Como consequência da aplicação extensiva deste projeto, os colégios de ensino secundário passam a ter uma cadeira de “Lógica e Ética”, em que esta era exposta com rudimentos de direito natural e cujo texto de aula foi de Burlamarqui. Em 1781, esta cadeira foi ampliada e passou a se chamar “Filosofia Racional e Moral”. Some-se a isto, o fato de que, com a reforma do ensino universitário, os tratados de Grotius e Pufendorf foram admitidos como obras de referência no ensino jurídico português. Enfim, nos anos 1770, o conhecimento jurídico e filosófico português passa a recorrer formalmente às noções e teorias da Jurisprudência alemã setecentista e deste jurista suíço (cf. Andrade 1, p.340 e pp.387-388). Estas informações dão a importância de Burlamarqui para o estudo da teoria política setecentista no reino português.

E ressalve-se ainda que a notoriedade de Burlamarqui não se restringe apenas a Portugal e segue paralela ao do jurista huguenote Jean Barbeyrac (1674-1729). Este traduziu para o francês os principais tratados de Grotius e Pufendorf, além de produzir alguns textos sobre Direito (*De conjungendis Jurisprudentiaes et historiarum studiis*). Foram os trabalhos destes dois juristas genebrinos que ajudaram a divulgar as teorias alemãs de Direito Natural, na primeira metade do século XVIII, tanto para os demais países da Europa (França, Inglaterra, Espanha, Portugal), quanto também nas colônias inglesas (Estados Unidos). Na Europa, o próprio Rousseau teve acesso ao jusnaturalismo germânico através da tradução de Barbeyrac¹. Além da repercussão na Europa, os textos de Burlamarqui, Pufendorf e Grotius foram utilizados também no curso jurídico em Harvard, nos Estados Unidos, para ensino de Direito Natural. Para que se dimensione a importância do jusnaturalismo alemão naquela instituição de ensino, acrescentamos que nesta universidade estudaram alguns dos homens cuja produção intelectual é considerada relevante aos estudiosos da revolução americana – como Samuel Adams, John Otis e John Adams (o segundo presidente dos Estados Unidos). Há textos importantes de John Otis que contri-

buíram para precipitar o movimento de independência norte-americano, e cuja argumentação está fundamentada em citações de Pufendorf e Grotius.

Estas são, em linhas gerais, algumas informações sobre as condições históricas em que a reflexão política tinha lugar na monarquia portuguesa setecentista. E se nos propomos a esboçar um pouco da teoria política do período, selecionamos o texto de Burlamarqui como um tratado de relevância então. Isto porque, sendo texto de aula nos seminários portugueses, dar-nos-ia algumas das teses e conceitos, senão utilizadas, pelo menos oficialmente admitidas para se pensar a política. Esboçemos primeiramente a argumentação de Burlamarqui em suas linhas gerais para ressaltarmos depois alguns pontos.

2. Uma teoria das condutas

O jurista suíço propõe apresentar, numa primeira parte do texto, as regras que orientam a conduta humana e que a natureza teria estabelecido para que o homem alcançasse seu fim. A reflexão de Burlamarqui sobre a ação humana concentra-se numa pesquisa dos princípios de condutas, as quais deduz da natureza humana: o conjunto destas regras formaria o *Direito Natural*. Assim, refletir sobre o Direito é conceber “princípios de ação”, examinar como o homem pode ser conduzido e para qual finalidade. É uma tal investigação dos princípios, posto que foram estabelecidos pela natureza do homem, estaria concentrada portanto no exame da constituição do homem e do seu estado. Burlamarqui inicia esta reflexão pelo exame das faculdades humanas; identificando em seguida os fins do homem; e por último, considera os diferentes estados do homem (primitivos ou adventícios). Será em vista das suas faculdades e dos estados nos quais existe que o homem precisa estabelecer regras de condutas e dar-lhes autoridade. Desta asserção o jurista suíço deduz a instituição da soberania como um direito de comando e desempenho de autoridade, e das leis como uma regra prescrita pelo soberano aos seus súditos. Temos, nesta primeira parte, um conjunto de princípios que são pressupostos jurídicos, mas também preceitos de conduta. E estes princípios comporiam um sistema de moralidade, através do qual todo homem seria capaz de qualificar as ações em relação às

regras que compõem este sistema. Este sistema de moralidade permitiria depreender as ações justas e boas; orientaria o legislador para a obtenção de justiça, mas também a conduta humana com relação à virtude. Justiça e virtude seriam portanto resultantes da conformidade da ação com a lei. Enfim, para Burlamarqui, o estudo do direito refere-se a uma pesquisa das regras da ação humana, sendo deduzidas da sua natureza. Uma reflexão filosófica que permita estabelecer tanto a orientação de conduta pessoal quanto os pressupostos da jurisprudência e da ação política.

Na segunda parte do tratado, Burlamarqui toma os pressupostos estabelecidos na primeira parte, mas para refletir especificamente sobre o Direito Natural. Ocupa-se então em deduzir seus princípios, as máximas impostas por Deus aos homens e que estes podem conhecer pela luz da razão, considerando seu estado e natureza. Burlamarqui observa que, pela autoridade de Deus sobre os homens, ele pode prescrever-lhes regras de condutas para conduzi-los à felicidade e ao estado de perfeição (entendido como a ordem e o bem do todo). Os homens podem buscar este estado por meio da religião, orientando suas condutas pela piedade (os modelos de virtudes cristãs). Mas podem também aspirar a este estado de perfeição através da arte da Jurisprudência, conhecendo os princípios de direito natural através da razão, explicando e aplicando-os às ações humanas. Estes princípios permitiriam distinguir ações boas e justas, mostrando que a razão é o meio de distingui-los e obrigar-nos a agir segundo eles. E, o mais importante, se os homens têm origem em Deus e apenas nele encontrará sua felicidade, dependem do poder divino e devem determinar suas condutas segundo a vontade dele. Deste modo, a autoridade dos princípios naturais deriva, por um lado, da aprovação da razão humana; pela qual se admite que a felicidade do homem e da sociedade está na observância destes princípios. E, por outro, aquela autoridade advém de uma sanção feita por Deus: a recompensa e punição na vida futura (o estado de imortalidade da alma). Enfim, Burlamarqui conclui sustentando um sistema de moralidade baseado em princípios da natureza humana: o Direito Natural. E concebendo uma moral filosófica que se converte numa doutrina religiosa².

De modo geral, temos em Burlamarqui uma teoria jusnaturalista que se apresenta como uma reflexão filosófica sobre a natureza do homem. O jurista suíço procura, pelo exame do seu estado e natureza, deduzir racio-

nalmente os princípios pelos quais o homem deve se guiar para agir e julgar o que é justo. Mas este agir, porque há um fim que reside na sua natureza, deve estar voltado para o que é bom. Um fim que é sua satisfação pessoal, mas também remete a Deus, que criou o homem e marca seus desígnios na natureza humana. Assim, Burlamarqui constitui sua teoria do direito natural como um sistema de moralidade pelo qual concebe a devoção a Deus em termos de uma soberania divina e obediência a seus preceitos – o que explica sua adoção nos seminários religiosos portugueses.

Não caberia aqui avançar sobre este desdobramento de sua teoria política e conseqüências para a reflexão política do período, já que nosso artigo restringe-se tão somente a expor uma teoria política que teve ampla repercussão no reino português, em fins dos setecentos. De todo modo, a argumentação sobre este sistema de moralidade religiosa supõe os princípios expostos na primeira parte como uma idéia de soberania e obrigação. Será portanto no primeiro livro que concentramos nossa análise. E, justamente devido a seu uso como manual para o ensino de filosofia moral, o tratado de Burlamarqui apresentaria alguns elementos importantes para pensarmos uma história das idéias políticas no Brasil.

3. Liberdade e sociedade civil

Existem alguns pontos que precisam ser destacados porque importam à compressão mais precisa deste jusnaturalismo proposto por Burlamarqui, e em função da qual ele deduz os princípios naturais. Um primeiro ponto refere-se à pesquisa da natureza humana feita pelo jurisconsulto suíço, pela qual examina as faculdades dos homens e deduz delas alguns princípios. Burlamarqui afirma que as ações dependeriam do poder da alma, como origem e direção destas ações que por isto se chamam voluntárias ou humanas. E a compreensão desta origem das ações efetua-se pelo exame das faculdades da alma. Dentre as principais, Burlamarqui indica as faculdades da vontade e da liberdade. A *vontade* é definida como um poder inerente e ativo da alma, e através dela o homem pode determinar as ações. Esta faculdade de determinar as ações inclui os sentimentos instintivos (os desejos do corpo), as inclinações ou propensões da vontade

e as paixões. Enquanto a *liberdade* seria uma faculdade de determinar o ato segundo o que o homem julga apropriado. E apenas através desta faculdade o homem tem algum tipo de comando sobre si mesmo e suas ações (livro I, cap. II, § II). Assim, ele pode dirigir suas ações e orientar sua vontade. Toda deliberação ou julgamento supõe portanto esta liberdade, como também as afeições ou sentimentos de um homem pelo outro. Em resumo, para Burlamarqui, o homem é capaz de agir (dotado de vontade) e de orientar suas ações à sua escolha (a liberdade). E por isto seria possível orientar suas ações por meio de regras de conduta; isto é, estas duas faculdades permitem que ele seja moralmente dirigido. Ou melhor, são as faculdades internas do homem (particularmente, a liberdade) que permitem exercer sobre ele um comando.

Um segundo ponto a destacar neste texto é a proposta de investigação dos fins das ações humanas e o exame do estado do homem, que faz parte de sua teoria jusnaturalista. Burlamarqui destaca que, na realização de uma ação, o homem sempre teria em vista a *felicidade*, a satisfação pessoal resultante da obtenção do que é bom (livro I, cap. II, § I). Burlamarqui define esta idéia de bom como sendo algo agradável ao homem para sua preservação, perfeição, conveniência ou prazer. As faculdades do homem são mobilizadas em vista destes fins. E se a vontade teria naturalmente por objetivo a felicidade; a faculdade da liberdade atua na deliberação sobre as ações, no julgamento o que é bom ou mal. A determinação e a escolha incidem nos atos, para que estes proporcionem alguma vantagem ou alcancem o que é bom ao homem. Assim, tudo que o homem faz tem em vista sua própria felicidade (livro I, cap. V, § IV-V). Por isto o amor próprio, a preservação de si mesmo e a busca de vantagem própria atingem tão alto grau de importância nas ações humanas, afinal é uma inclinação da própria natureza humana. A felicidade é o fim último e define a natureza humana. Mas sendo também um princípio de ação encontrado na sua natureza, todo homem agirá tão somente para obter sua satisfação pessoal. Daí a Felicidade ser concebida por Burlamarqui tanto como um objetivo da natureza humana (o Fim do Homem) quanto uma busca constante de satisfação pessoal (o fim de cada homem).

Burlamarqui observa também que os homens podem alcançar esta felicidade se agirem conforme a sua própria constituição. Temos aqui um

terceiro ponto na argumentação do juriconsulto, que é a identificação do estado do homem. A obtenção da felicidade seria possível apenas num estado que tenha correspondência com a sua constituição presente, pois nele os homens poderiam realizar o fim que almejam por natureza. Este estado de correlação com a natureza dos homens, com sua constituição e no qual há satisfação de seu objetivo essencial é chamado por Burlamarqui de estado natural dos homens (livro I, cap. IV, § XI). Esta designação de estado natural o juriconsulto aplica a diferentes estados do homem. Referiria-se, por exemplo, a estados originais ou primitivos; isto é, os estados nos quais o homem foi colocado pelas mãos de Deus. Tais seriam, por exemplo, os estados de dependência absoluta do homem para com Deus; ou os estados de convivência mútua. Estes últimos, em especial, são estados de sociedade natural, em que haveria uma independência de qualquer outro poder e de igualdade de faculdades ou vontades frente a outros homens. Mas, para Burlamarqui, o estado natural designa principalmente os estados adventícios, que são produzidos pela liberdade de ação do homem e por isto lhe permite modificar um estado original. Cita como um primeiro exemplo, o *estado de propriedade*. A posse dos bens é uma condição que modifica a constituição primitiva do homem, distinguindo o que pertence a uma pessoa (§ VIII). Para Burlamarqui, este estado altera o estado natural do homem porque tanto limita o uso comum do que a terra oferece quanto esta distinção possibilita a cada um a tranqüila apreciação do que possui.

O juriconsulto suíço inclui também o *estado civil* (a sociedade civil e o governo político instituído) nestes estados adventícios. Definindo o estado civil em dois pontos: a união dos homens em vista da defesa comum, compondo um “corpo nacional”; e o governo deste corpo segue a vontade daquele ou daqueles a quem os homens conferiram esta autoridade (livro I, cap. IV, § IX). Burlamarqui entende que nestes pontos (a união para defesa comum e a subordinação a uma autoridade suprema) reside a origem do governo civil, que traz consigo a distinção entre soberano e súditos. De modo que este estado civil foi produzido pelo consentimento humano, pelas modificações dos estados primitivos e que são efeitos da liberdade natural dos homens. Enfim, para Burlamarqui, desde que o estado presente do homem é o estado social, portanto a busca da felicidade natural deve ser dar na sociedade. E nela, o fim de todos os homens é posto como

equivalente ao fim da própria sociedade civil (o Bem público) e ao fim de cada cidadão (a sua segurança).

Cabe aqui acentuar um quarto ponto importante na argumentação de Burlamarqui. Desde que, para Burlamarqui, o homem supõe um fim particular à sua natureza e estado, conseqüentemente as condutas precisam ser orientadas para ele. A existência de regras de condutas advém da necessidade de orientações que conduzam o homem ao seu objetivo almejado. E, sendo o homem um ser racional e livre, a obtenção do que é bom e certo supõe o estabelecimento de regras que estejam sustentadas por estas faculdades, próprias da natureza humana. Neste quadro, o juriconsulto procura demonstrar que o entendimento seria o principal sustentáculo destas regras. Burlamarqui expõe ainda uma outra demonstração sobre a necessidade de regras de condutas e de que elas devem ser assentadas no entendimento. Observa que também o desempenho da liberdade supõe uma operação do entendimento, pois aquela atua como uma escolha ou deliberação. E, tendo o que é bom e certo como seus objetivos, atua sobre a vontade para suspender, dar continuidade ou alterar algumas ações em vista da felicidade. Assim, a faculdade da liberdade permite ao homem ter algum tipo de autoridade e comando sobre suas próprias ações (livro I, cap.3, §1). Contudo, a existência desta faculdade não deve tornar permitida a instabilidade das condutas. Como também a ânsia do homem em sempre alcançar o que lhe é vantajoso traga o tumulto das paixões e vício do egoísmo. Instabilidade e egoísmo que apenas comprometeriam a obtenção de felicidade. Para evitar isto é preciso estabelecer máximas que sejam uma uniforme e constante regra para as inclinações e condutas humanas. E tais regras, ao receberem o assentimento do entendimento, regulem por meio desta faculdade os nossos passos e emoções (livro I, cap. VI, §VIII).

Deste exame da faculdade de entendimento, Burlamarqui deduz um conjunto de asserções teóricas que remontam aos pontos destacados acima: o homem pode ser moralmente dirigido; o entendimento aprova as regras quando estas satisfazem à natureza, estado e fim do homem; o entendimento tem autoridade para regular as demais faculdades do homem. Burlamarqui conclui destes princípios a necessidade moral de mesurarmos nossa conduta; isto é, que podemos determinar racionalmente nossos atos, agir de um certo modo e não de outro. Deste modo, estaremos sob uma *obrigação* de

fazer ou omitir certas ações. O princípio de obrigação seria portanto “a sujeição da liberdade produzida pelo entendimento” (livro I, cap. VI, § IX). E a obrigação indicaria um vínculo moral efetuado pela faculdade de entendimento; assim, partindo de um estado original do homem e de suas faculdades, o entendimento dirige e altera-as de maneira conveniente ao fim proposto. Enfim, o entendimento seria concebido por Burlamarqui como sendo capaz de dirigir internamente o homem ao que é certo e bom. Em outras palavras, a razão é uma faculdade capaz de dirigir moralmente o homem e através dela pode-se obrigá-lo internamente a obedecer.

4. Os direitos naturais do homem e soberania

Chegamos aqui ao que se apresenta como uma noção central na exposição de Burlamarqui, a idéia de obrigação. Será a partir dela que o jurista poderá estabelecer o que são “princípios de direito”. Inicialmente, Burlamarqui afirma que há dois tipos de obrigação: uma interna, produzida pelo próprio entendimento e que é uma regra original de conduta; e outra externa, decorrente daquele ser do qual estaríamos dependentes. O entendimento pode reconhecer o bem ou mal de uma ação, aconselhando a realizá-la ou não; e, pelo uso desta mesma faculdade, aquele que comanda pode condenar à punição. Um tipo de obrigação pode reforçar a outra, com a ameaça de punição ratificando aqueles conselhos internos. E a combinação das duas produzirá um maior grau de necessidade moral, uma obrigação mais perfeita. Burlamarqui concebe, a partir destas considerações sobre a idéia de obrigação, as noções de direito e de soberania.

Em primeiro lugar, Burlamarqui dá continuidade ao exame desta idéia de obrigação para defini-la como um princípio de ação. E faz isto vinculando a obrigação interna com uma idéia de direito – definida aqui como uma qualidade pessoal, que é o poder de agir ou faculdade. Neste caso, o direito seria um poder de direcionar a conduta do homem, conformando-o a uma certa regra e a um certo fim. Por um lado, este proceder supõe a aprovação do entendimento (admitindo a ação proposta). Afinal, a razão exerce autoridade sobre as demais faculdades e admite o exercício destas apenas se a ação estiver voltada para a perfeição e a felicidade do

homem. Daí Burlamarqui entender as faculdades como um direito: esta capacidade que o homem possui e exerce para obter uma satisfação pessoal. Por outro, todo homem que entende e aprova agir de uma certa maneira para sua felicidade, deve compreender também que isto possa ocorrer a outro homem. Aquele homem não deve apenas respeitar o direito deste, mas deve também evitar agir em oposição a este direito e está obrigado a apoiá-lo. O que se tem assim é a compreensão do direito de outrem e da aprovação pelo seu próprio entendimento em não agir contra este direito. Burlamarqui deduz assim que todos os homens possuem direitos e cada um deve respeitar o direito do outro. Este “respeito ao direito do outro” supõe a obrigação de não infringir o direito alheio, e com ela uma restrição da sua liberdade natural pela razão.

Burlamarqui observa assim que direito e obrigação são termos correlativos (livro I, cap. V-VI), isto porque todo direito tem o dever como uma contrapartida necessária. O jurista ressalva que há direitos que podem ser renunciados, mas outros não. Assim, alguns direitos foram dados ao homem tão somente para realizar aqueles deveres que lhe estão vinculados. Este é o caso da liberdade. Estando um homem submisso a alguém, pode ocorrer de receber uma ordem de seu superior. E este homem, por estar sujeito ao superior, deve realizar o que este lhe ordena mesmo que resulte numa ação injusta e moralmente errada. Assim, porque o homem pode ser obrigado a agir, ele precisa da liberdade para executar uma ordem superior. Burlamarqui conclui que podemos renunciar à liberdade apenas em parte, para desempenharmos nossos deveres ou adquirir alguma vantagem (§ VI). O jurista concebe então a liberdade como um direito inalienável, mas por conta do pleno exercício da obediência. Será portanto a correlação entre direito e dever que lhe permitirá falar em “direitos naturais” dos homens. E a liberdade é tomada como um direito natural para que o homem obedeça.

Num segundo momento, este princípio de obrigação concebido por Burlamarqui admite ainda um outro tipo de obrigação, que estaria paralela à obrigação interna. Seria uma obrigação externa, e que estaria presente no direito tomado como lei. Burlamarqui define “lei”, primeiramente, como uma *regra* que dirige as condutas humanas, sendo portanto universal e também permanente. Do mesmo modo são uniformes e constantes as máximas que regulam as emoções e atos de cada homem. Em seguida, Burlamarqui

supõe que uma tal concepção de lei apenas pode ter lugar dentro do estado social. A *sociedade*, define Burlamarqui, é “a união de várias pessoas para um fim particular, do qual decorra uma vantagem comum” (§ V). Uma unidade que virtualmente se institui pelo fim último, e que estaria na natureza do homem, mas se concretizará tão somente quanto estes homens forem dirigidos à busca desta vantagem comum. Daí a pertinência de Burlamarqui conceber a sociedade civil em relação à idéia de uma regra de conduta. E a lei é esta regra universal e perpétua que dirige a conduta de toda a sociedade.

Em função da noção de sociedade, a lei seria estabelecida conforme o fim proposto para a sociedade que regula e tendo um efeito uniforme por toda ela. Ou melhor, a lei seria o que procura dar continuidade aos atos, de maneira que atingissem o objetivo último da sociedade – fim que é o próprio motivo da união das pessoas. Por fim, Burlamarqui afirma que as leis são mais do que conselhos ou obrigações internas, pois foram prescritas pela autoridade de um superior, o qual comanda as ações das pessoas sujeitas a ele. A lei instrui como agir e através dela este superior dirige as ações destas pessoas. Colocando a obrigação de fazer ou não um ato, sob ameaça de punição, ou permite a liberdade de agir, assegurando os direitos relativos a este poder (livro I, cap. VIII, § III-V). A *soberania* seria portanto dirigir as ações daqueles homens sujeitos ao soberano, comandando-as e com poder de constrangê-los. Trata-se de um direito que cabe ao soberano, para que comande seus súditos em vista de fazê-los atingir a felicidade. Enfim, para Burlamarqui, a lei pode se realizar apenas através da soberania ou do direito de comandar, e que pode obrigar à sua obediência e com isto torná-lo vigente como preceito de conduta. Em contrapartida, a soberania mostra-se fundamentada neste princípio que é a lei.

Aquela correlação entre direito e obrigação permite ao jurista propor uma distinção com relação aos objetos do direito. Existe aquele direito sobre nossas próprias pessoas ou ações (a liberdade); o direito sobre as coisas (a propriedade) e o direito sobre outras pessoas ou ações de outros homens (autoridade ou império) (livro I, cap. VII, § VIII). Desta mesma correlação Burlamarqui deduz também uma distinção entre direitos naturais e adquiridos. Os direitos naturais são originais ao homem, porque inerentes à sua natureza (como o de preservação da própria vida). E os adqui-

ridos não foram originalmente admitidos, mas foram obtidos (como o direito de comandar uma sociedade ou soberania). Assim, as considerações de Burlamarqui permitem concluir que os homens têm direitos naturais como o direito à vida, à liberdade (como uma faculdade natural). E há também direitos adquiridos, como a soberania, que existe apenas porque derivados da constituição da sociedade. A soberania é portanto concebida por Burlamarqui como um direito e sua instituição decorre do consentimento dos homens.

Enfim, a soberania (obediência e direito) estaria fundamentada, para Burlamarqui, nos princípios de obrigação e de felicidade. De modo que, “o poder de obrigar uma criatura racional é fundada na habilidade e vontade da fazê-lo feliz se ele obedecer, ou infeliz, se desobedecer” (cap. IX, § X). O direito de comandar supõe portanto uma obrigação externa e outra interna. Uma obrigação externa baseia-se no uso da força e no recurso à punição. Mas esta é o efeito da lei, imposta pelo superior sobre aqueles que estão sujeitos ao seu poder. E há outro tipo de obrigação, a interna, que seria pautada pelo entendimento e compreensão do bem e mal. Entendimento pelo qual o homem pode entender as vontades do soberano e tem liberdade de julgar e agir conforme elas ou não. Esta liberdade dá ao homem a opção de escolher entre obter a felicidade em obedecer ou a miséria de sua punição. Em contrapartida, o desempenho da soberania é uma arte de proporcionar felicidade, cuja glória decorre da execução das ordens do soberano, e visam à preservação daqueles que estão sujeitos à autoridade deste (livro I, cap. X, § II). Em outras palavras, a glória do soberano reside em ser obedecido, que suas ordens seja cumpridas. E a própria virtude do súdito consiste no hábito de agir de acordo com as leis estabelecidas pelo soberano (livro I, cap. XI, § XIII). A felicidade dos súditos e a glória do soberano estariam assim conectadas.

5. O princípio da obrigação: um consentimento racional à sujeição

O que procuramos neste rápido exame do texto de Burlamarqui foi apresentar um manual de teoria política, utilizado em Portugal nos seminários e cursos de filosofia desde os anos 1770. Manual que propõe um con-

junto de conceitos: liberdade e decisão racional; a sociedade produzida pelo consentimento, fundada na liberdade e na igualdade; com objetivo de preservação e vantagem, tanto particular quanto comum; e governada por um poder soberano. Em primeiro lugar, os homens são definidos assim, para Burlamarqui, como seres racionais e livres. Ou dizendo de outro modo, eles são capazes de vontade e decisão racional, tendo a liberdade de ação como um poder natural e que deve ser permitido a todo homem exercer. Tais capacidades ou faculdades naturais do homem permitem e têm por fim a obtenção de satisfação pessoal (a felicidade). Estas faculdades ou poderes são concebidos como diretos naturais ao homem. Será por este exame das faculdades humanas que Burlamarqui deduz a noção de sociedade e seu fim. O jurista afirma que a sociedade sustenta-se na aprovação racional entre os homens (seres naturalmente iguais), cujo fim é de que todos os homens possam exercer seus direitos e alcançarem sua felicidade. Instituem-se então os direitos ou leis civis para regulamentar as ações de todos aqueles que vivem em sociedade, para que todos possam exercer seus direitos e que os abusos e crimes sejam contidos ou punidos. A sociedade fundamenta-se portanto – seguindo o raciocínio de Burlamarqui – na decisão racional dos próprios homens; e os homens sendo iguais, estabelecem e obedecem às leis civis para um fim comum de vantagem e sua preservação. O poder político seria então admitido como uma condição decorrente da própria sociedade e concebido pela noção de soberania, entendida como um direito adquirido ou arbitrário, um direito de comandar a sociedade. Assim, este poder supremo atua sobre toda a sociedade, mantendo sua coesão e a ordem social. A autoridade deste direito supõe uma obediência voluntária, mas também uma obediência externa, que advém da punição ou da recompensa. Enfim, a idéia de soberania exposta por Burlamarqui coloca-a como essencialmente vinculada à sociedade e aos homens que nela vivem: a soberania viabilizaria a obtenção da felicidade pessoal, desde que a sociedade seja sempre preservada e superior às vantagens privadas. Isto vincula a busca permanente de felicidade pessoal com a obediência ao soberano.

Enfim, o exame deste tratado permite-nos demonstrar de que modo as reformas do ensino jurídico e filosófico deram efetivamente acesso à uma teoria do Direito Natural e a um conjunto de noções políticas. Obser-

vamos que o tratado de Burlamarqui apresentava uma teoria política em que o governo civil é instituído pela vontade racional e consentimento dos homens. Um poder soberano teria sido instituído assim para dirigir a liberdade dos homens, de modo a permitir-lhes que, no estado social, alcancem a felicidade comum. O texto do jurista suíço expunha assim uma reflexão sobre o poder político e a sociedade, concebendo noções de liberdade, vontade racional, pacto social e soberania. Um tratado que foi admitido oficialmente para uso nos seminários de ensino secundário, tanto em Portugal quanto no Brasil – e simultaneamente aos tratados de jusnaturalistas alemães (como Pufendorf e Heineccius) no ensino superior de Direito e Filosofia, em Coimbra. Portanto, portugueses e brasileiros não precisavam necessariamente recorrer à leitura de iluministas franceses para ter em mãos reflexões nas quais o poder político é concebido em termos de um contrato voluntário e racional.

Contudo, se a própria monarquia portuguesa admite esta teoria jusnaturalista é porque faz dela um uso tático. A teoria política de Burlamarqui reforça o poder régio, na medida em que a natureza humana (as faculdades, seus fins) está definida de tal forma que afirma a obrigação de obediência. Assim, se a razão de todo homem aprova e dirige moralmente a conduta com relação à sua felicidade, e se o poder soberano foi estabelecido pelo consentimento da sociedade e para a felicidade comum, então a obediência ao poder supremo é condição necessária para a obtenção da felicidade (pessoal e pública). Os conceitos de vontade racional, consentimento e soberania estão mobilizados portanto para a legitimação do poder monárquico português neste final dos setecentos. À conclusão semelhante chegou também Lourival Gomes Machado, em seu trabalho clássico sobre o *Tratado de Direito Natural*, de Tomás Antonio Gonzaga. Gomes Machado observa que o jusnaturalismo foi o “lugar de gestação da concepção democrática moderna, mas também do direito natural vigente no despotismo ilustrado português e ensinado em Coimbra” (Machado 7, pp. 79-80). Do mesmo modo, a adoção do texto de Burlamarqui no ensino de filosofia permite-nos concluir que a teoria jusnaturalista foi admitida e ensinada então em vista de ratificar a sujeição dos súditos portugueses.

Abstract: This study focus on the work of Jean Burlamarqui, *Principles of Natural Law*, which has been used in the teaching of philosophy in Portugal, about 1770. The main notions of Burlamarqui's theory of natural law are exposed in this work with the purpose of emphasize its rule in legitimizing royal power.

Key words: ethics, law natural, sovereignty

NOTAS

¹ Ver Rousseau 10, livro II, cap. 2. A propósito de uma análise comparativa entre Pufendorf e Rousseau, consulte-se Nascimento 9. Há estudos que colocam Rousseau como um “vulgarizador” na França das teses do jurista alemão, junto com Burlamarqui e das traduções de Barbeyrac. Cf. Dufour 5, p. 103.

² Cf. Burlamaqui 2, livro II, cap.14, §16. Apesar do texto de Burlamarqui ter tido ampla circulação desde fins do século XVIII e início do XIX, não localizamos nenhum original francês do livro ou sua tradução portuguesa setecentista nos arquivos e bibliotecas brasileiras consultadas. Exemplares destas últimas são encontradas apenas na Biblioteca Nacional, em Lisboa, por isto foi-nos impraticável consultá-las. De maneira que pudemos ler a obra de Burlamarqui tão somente numa tradução norte-americana de 1752 (em sua 5ª edição de 1807), disponível na Internet pelo site <http://www.constitution.com/liberlib.htm>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ANDRADE, Antonio B. *Vernei e a cultura de seu tempo*. Coimbra: Universidade de Lisboa, 1965.
2. BURLAMARQUI, Jean. *Principles of law natural*. Tradução de Thomas Nugent. 5nd ed. Cambridge: University Press, 1807.
3. COSTA, João Cruz. "As idéias novas". In: HOLANDA, Sérgio Buarque. *O Brasil monárquico*. São Paulo: Difel, 1965. Tomo II, Vol. 1. p. 179-190.
4. DIAS, José da Silva. "Pombalismo e teoria política". *Cultura*, Lisboa, n. 1, p. 45-114, 1982.
5. DUFOUR, Alfred. "Jusnaturalisme et conscience historique. La pensée politique de Pufendorf". *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, n. 11, p. 103, 1988.
6. FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. São Paulo: Ática, 1982.
7. MACHADO, Lourival Gomes. *O Tratado de Direito Natural de Tomás Antonio Gonzaga*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1953.
8. MÊREA, Paulo. "Lance de olhos sobre o ensino de direito (cânones e leis) desde 1772 até 1804". *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade da Coimbra*, Coimbra, v. 33, p. 187-214, 1957.
9. NASCIMENTO, Milton Meira. *Figuras do corpo político*. São Paulo, 2000. Tese (Livre-docência em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
10. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983.

Hobbes e a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo

Eunice Ostrensky*

Resumo: A política de Hobbes tem sido interpretada como uma clara defesa do totalitarismo. Este artigo procura examinar até que ponto isso é verdadeiro, e em que medida estarão livres da mesma acusação os teóricos que se colocam como partidários da liberdade.

Palavras-chave: liberdade – absolutismo – religião – entusiasmo

I

No século XVIII, um autor de nomeada descreveu com golpe de vista o cerne do pensamento político de Thomas Hobbes, deixando entrever, a reboque, o filósofo maldito que Hobbes passou a ser. Dizia esse autor, de nome Adam Smith, que, ao estabelecer a identidade entre a conservação da sociedade e o apoio ao governo civil, Hobbes teria convertido a idéia de bem em obediência, e por isso as leis do magistrado deveriam ser consideradas como o critério último do justo e do injusto. Ainda segundo as palavras de Smith, o que havia de particularmente ofensivo nessa doutrina, tornando-a a um só tempo odiosa ao clero e aos verdadeiros moralistas, era a inexistência de uma distinção natural entre certo e errado, que por consequência eram noções mutáveis e dependiam da “mera vontade arbitrária do magistrado civil” (Smith 12, p.395)

* Doutoranda no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: ostrensky@yahoo.com.

Ao tornar necessário esse poder arbitrário do governante, Hobbes de certa maneira fez mover sobre sua teoria política uma sombra que se estende até os nossos dias. Numa sociedade que volta e meia invoca seu apego a valores morais instrutivos, autores como Maquiavel e Hobbes – para não mencionar Rousseau, muitas vezes acusado de ser o precursor do stalinismo – fazem por merecer sua má reputação. De fato, tanto Maquiavel como Hobbes submeteram a ética à política, ou, em outras palavras, estabeleceram a supremacia do poder sobre a moral. Maquiavel se teria notabilizado por defender a amoralidade na política. Daí a falta de escrúpulos, a defesa da violência e da conjuração e o desejo de poder levado às últimas consequências. Daí também o adjetivo “maquiavélico”, que o dicionário define como “velhaco”, “ardiloso”. Das definições às máximas, o passo é pequeno. Se o pensamento de Maquiavel pode ser sintetizado à máxima “os fins justificam os meios”, a teoria de Hobbes estaria contida na expressão “o homem é o lobo do homem”. Assim, ao contrário de Maquiavel, Hobbes possuiria uma ética, mas tudo se passa como se fosse melhor não tê-la. Do ponto de vista de suas paixões, o indivíduo hobbesiano se distinguiria pelo medo, pela inveja, pelo egoísmo, que dariam direito a tudo, até à morte de quem ameaça ou atrapalha.

Não há como negar que Hobbes tenha empregado tal expressão para indicar que o homem se comportaria como um animal de rapina, se não existisse lei e portanto tudo fosse permitido. Esse indivíduo hobbesiano inquieto e afundado em paixões violentas precisa então ter as mãos amarradas pela lei, caso contrário ingressará numa guerra de todos contra todos. A ética que Hobbes sustenta é assim marcada por um certo pessimismo antropológico, que porém não deve ser exagerado, sob pena de se menosprezar o papel positivo da política na vida humana. Atribuir a Hobbes a idéia de que os homens se devorariam se não houvesse lei é verdadeiro, mas incompleto. Pois o homem não é absolutamente vil, pois tem também algo de divino: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem” (Hobbes 4, p. 4). Está nas mãos de cada um mitigar a força da natureza – mais madrasta do que mãe – e criar um semideus artificial que imponha norma à sua conduta destrutiva. Por isso, se os homens podem se matar, também podem se aju-

dar, facultar uns aos outros o direito de viver com civilidade, segurança, conforto, ciências, artes (Hobbes 5, p. 76).

“Ora, mas o que dizer desse semideus artificial, cujo nome é Estado e sobrenome, onipotente? É certo que esse Leviatã nos salva a vida, mas a que preço? Invadindo cada esfera da vida privada, vigiando nossos gestos mais simples, determinando o que podemos ou não fazer, reprimindo nossos desejos. Essa criatura monstruosa se volta contra seu criador, tornando-o impotente e submisso. Em certo sentido, o homem continuaria a ser o lobo do homem, já que perseveraria, como para fazer jus a sua natureza mesquinha, em causar aos outros mais mal que bem. Este com efeito o outro lado, e talvez o lado pior, do pessimismo antropológico de Hobbes: a necessidade de um Estado absoluto. Se os homens naturalmente se destróem, é preciso um Estado forte para contê-los. Por esse motivo o Leviatã sempre remete à imagem de um Estado totalitário, em que todo o direito e toda a liberdade são concedidos ao governante, enquanto os súditos ficam com todos os deveres e toda a obediência. Há, claro, o direito inalienável de defesa da própria vida. Mas, quando o ideal político de nossos tempos são as sociedades democráticas, permitir aos cidadãos apenas o direito de sobrevivência parece muito pouco.”

Não se pretende, aqui, pôr em dúvida o absolutismo de Hobbes, ou melhor, sua defesa da soberania absoluta, mesmo porque o próprio autor coibiria tal abuso. Quem lê o capítulo XVIII do *Leviatã* sabe que o direito absoluto do indivíduo, por meio do qual poderia fazer tudo o que fosse preciso para se defender e sobreviver, depois do pacto é transmitido ao soberano. A partir desse ato fundador da sociedade, o soberano passa a deter o direito inalienável de instituir a propriedade, decidir os processos judiciais, atribuir as posições de honra no Estado, determinar os livros e as doutrinas permitidos aos súditos, censurando, se necessário, os que contribuírem para enfraquecer os laços de obediência. Mais ainda, cabe-lhe pu-

nir quem contestar, por palavras ou gestos, sua autoridade; cabe-lhe atirar, com essa mesma punição, os que não transgrediram as leis. Pois embora o corpo do criminoso constitua o alvo imediato da punição, já que o sentimento da dor física ou, em caso de prisão, a restrição drástica do movimento servirão para desviá-lo de novos atos contra a lei, é preciso aterrozizar o imaginário dos inocentes, disciplinando-os, pelo medo, a não violar as leis (Hobbes 5, p. 179).

Deixemos também a outros a tarefa de argumentar como Hobbes pode ser nocivo às sociedades democráticas, posicionando-se nas antípodas dela. Melhor será, talvez, sugerir como grande parte do retrato assustador que se fez de Hobbes foi pintado pelos liberais, os quais são discípulos suficientemente ingratos para criticar um mestre que tanto lhes auxiliou, ou devedores astutos o bastante para negar uma dívida que sabem vultosa. Esse retrato deturpado e sombrio – estranho, para quem costuma se posicionar como defensor do homem – fala menos do retratado que dos pintores. Nele estão apagados muitos dos traços de Hobbes que poderiam remeter aos próprios liberais. É o caso da insuspeitada defesa da tolerância religiosa, que em princípio não permitiria reconciliar o absolutismo de Hobbes à imagem que de sua filosofia fazem esses liberais. O seguinte excerto sugere os fundamentos por meio dos quais Hobbes advoga a tolerância religiosa:

“...estamos reduzidos à independência dos primitivos cristãos para seguirmos Paulo, ou Cefas ou Apolo, segundo o que cada homem preferir. O que, se ocorrer sem luta e sem avaliar a doutrina de Cristo por nossa afeição à pessoa de seu ministro [...], é talvez o melhor. Primeiro, porque não deve haver nenhum poder sobre as consciências dos homens [...] e, segundo, porque é desarrazoado [...] exigir de um homem dotado de razão própria que siga a razão de outro homem, ou da maioria das vozes de muitos outros homens, o que é pouco melhor do que arriscar sua salvação jogando cara ou coroa” (Hobbes 5, p. 401).

Quando Carlos I é julgado e condenado à morte em 1649, os nobres realistas, que já guardavam suficientes ressalvas para com o professor de matemática, passam a tratá-lo com ódio irreprimível. É que, além de acentuar consideravelmente o teor republicano do contrato, no *Leviatã* Hobbes volta suas baterias contra os maiores apoiadores da monarquia inglesa: o clero anglicano. Não contente em afirmar a mortalidade da alma – e por extensão extinguir a distinção entre governo temporal e espiritual – nessa obra Hobbes lega inteiramente ao soberano o controle da Igreja. O representante do corpo político poderia interpretar as Escrituras tal como interpretava todos os outros textos. A “hegemonia do Leviatã sobre a Igreja”, para utilizar a expressão de Richard Tuck (Tuck 13, p. 334-5), representava o tiro de misericórdia na pretensão do clero a dominar uma Igreja Estatal, deixando muito mais espaço para uma igreja de tipo independente, em que cada congregação é autônoma.

É certo que Hobbes sentia uma sincera aversão pelos papistas e anglicanos, e a recíproca era verdadeira. Foi por medo de retaliações, aliás, que abandonou o exílio na França e retornou à Inglaterra. Mas não menos intensa era sua repulsa pelos presbiterianos. De uma parte, concorda com os protestantes a respeito da eliminação dos meios mágicos de salvação, mas, de outra, os presbiterianos mostraram, com a guerra civil, que seguiram à risca a pretensão católica de governar a consciência dos homens, ou seja, de se tornar juízes do bem e do mal. Esse é, aliás, o teor das principais críticas que Hobbes lhes dirige no *Leviatã*, uma vez que seriam eles autores de doutrinas a respeito da divisão entre o poder temporal e espiritual. Ora, para um erastiano como Hobbes, defensor da supremacia do Estado sobre as questões eclesiásticas, o que é preferível: “os açoites episcopais”, “as varas espinhosas presbiterianas” (Hill 2, p. 166) ou a liberdade de consciência?

Parece claro que o alvo privilegiado de Hobbes no *Leviatã* são os que apelam para o direito divino para justificar seu mando e pretendem que esse direito possa ser derivado das palavras das Escrituras, segundo as quais o reino de Deus é deste mundo (Hobbes 5, p. 354). À frente desse movimento, encontram-se os papistas, cuja sedição é modelar: primeira na ordem do tempo e do exemplo. São os católicos os primeiros que se comportam como juízes particulares do bem e do mal, ao reivindicarem um poder

“espiritual” (um eufemismo, porque, de fato, conquistam um poder temporal). Constróem assim um Estado paralelo, e iniciam o processo de desintegração da soberania. A partir daí, há um efeito em cascata, e a fragmentação atinge tanto os chamados poderes temporais (divisões no Parlamento, formação do Exército, divisões no Exército), como os chamados espirituais (o cisma católico resulta na Reforma; da Reforma, surgem o luteranismo, calvinismo e outras vertentes; enfim, o presbiterianismo – braço insular do calvinismo – ainda se ramifica em seitas menores, tais como a independente, anabatista, quacre, digger etc.).

Portanto, o que torna a doutrina independente o menor dos males é justamente não pretender o controle de uma Igreja Nacional, como a presbiteriana e católica. E, como Hobbes soubesse que desejar os fins é também desejar os meios, precisou descaracterizar a heresia e admitir que cada um sustentasse suas próprias opiniões, por mais absurdas que parecessem à luz da doutrina professada pelo clero da Igreja Anglicana. É esse o conteúdo da insistente crítica à perseguição aos heréticos, que a partir de 1660 ocupa grande parte das atenções de Hobbes. De fato, tanto no *Behemoth* como em *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* e *An historical Narration concerning heresy and the punishment thereof*, o autor sublinha que os cânones eclesiásticos não possuem o estatuto de lei, e por essa razão ninguém está obrigado a cumpri-los. No entanto, desde o Concílio de Nicéia os teólogos insistem em exigir as punições da lei para os que deles dissentem. No caso específico da Inglaterra, a situação se torna ainda mais grave quando se considera que, ao empreender a Reforma Religiosa na Inglaterra, Henrique VIII recuperou seu direito eclesiástico, sem contudo alterar completamente a religião. De modo que, se por um lado a partir de então a heresia passou de direito a ser punida por lei, e o herege, julgado criminoso, por outro, todavia, o governante voltou a exercer função pastoral, podendo interpretar as Escrituras assim como interpretaria quaisquer outros textos.

Essa argumentação visa a tirar do indivíduo o medo de ser punido por um crime não previsto em lei. Todas as acusações de heresia são nulas, se não há menção à lei do Estado que o suposto herege transgride. Por essa razão, viola a lei, não quem sustenta opiniões distintas das proferidas pelo clero anglicano, mas quem usurpa das mãos do soberano o poder temporal

de punir, ou seja, o próprio clero¹. Mas, além de fora-da-lei, esse clero ambicioso peca por falta de caridade, pois negligencia inteiramente o versículo da Epístola de São Paulo a Timóteo (2: 24), de acordo com o qual “ao servo do Senhor não convém contender, mas sim ser brando para com todos, apto para ensinar, paciente” (Hobbes 6, p. 407). Ao subverter as Escrituras, o clero deseja a subversão do Estado, designando a Cristo e aos apóstolos não “o *ofício de pastor*, ou o *direito de ensinar*” (Hobbes 4, III, XVII, 6), como versa o texto sagrado, mas um poder temporal – poder este incompatível, de resto, com o exemplo de Cristo, que pagou ao Imperador o tributo devido, e com isso não contestou seu direito de governar os homens.

Ora, se o clero não detém nenhum poder legislativo, coercitivo ou doutrinário, se seu poder se restringe apenas a aconselhar os fiéis a não se desviar dos mandamentos divinos, torna-se evidente que a perseguição promovida por anglicanos e presbiterianos tem um caráter inteiramente político, não religioso. Tal conclusão, saída da boca de Hobbes, Locke a acolhe, na *Carta sobre a Tolerância*, de 1689, ainda que por vias bastante distintas. Considerando que, por causa da salvação eterna, todas as ações individuais devem ser santas, ou seja, respeitar os ensinamentos cristãos, não há sentido em perseguir, atormentar, destruir e matar um homem a pretexto de religião. A verdadeira igreja é interior, não se erige em pompas e obediência meramente externas, mas no controle da luxúria e dos vícios. Como a fé e a caridade, continua Locke, operam pelo amor, jamais pela força, o alarde que todos fazem a respeito da ortodoxia de sua própria fé é apenas um sinal da luta “pelo poder e pelo domínio sobre outros homens”, nunca da Igreja de Cristo (Locke 8, p. 24).

Mas, sem prejuízo do exposto, não se poderia dizer que a aceitação da tolerância religiosa constitua apenas um lapso no interior da filosofia e da história de Hobbes? Voltando ao excerto acima citado, lemos que duas são as razões para recomendar a tolerância religiosa: a existência da liberdade *interna* de consciência (“... não deve haver nenhum poder sobre as consciências dos homens...”) e o absurdo de se impor a um homem *racional* opiniões de um homem ou de um grupo sobre sua salvação *pessoal* (“...é desarrazoado [...] exigir de um homem dotado de razão própria que siga a razão de outro homem, ou da maioria das vozes de muitos outros homens...”). Como harmonizar essas duas razões à afirmação segundo a

qual “... o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e crença do povo” (Hobbes 7, p. 48)?

Sem dúvida, a tolerância religiosa preconizada por Hobbes depende de uma condição fundamental, a saber, que essas crenças e opiniões jamais sejam nocivas à estabilidade política. Isso teoricamente poderia excluir dos beneficiados por tal política todos os que o soberano (ou o filósofo) não considerasse racionais, judiciosos e discretos, ou seja, todos os que divisassem nessa liberdade uma autorização para desobedecer à ordem vigente. Nesse rol se incluíriam então os católicos aficionados pelas doutrinas papais, puritanos descontentes ou os sectários que, ao contrário dos dois outros grupos, prescindem de Igreja Estatal. Esses homens evidenciam com seu comportamento o desprezo pela lei, e portanto é preciso contê-los, seja por meio de restrições externas, seja por meio de doutrinação. Aliás, este último método é o mais aconselhável, pois o uso da violência assinala a falta de consenso, tendo sempre um alto custo – a rebelião.

Assim, à primeira vista, existiria tolerância apenas aos homens racionais, que obedecem à lei por conhecerem as vantagens da vida sob o Estado. Desses homens, é insensato exigir a crença numa opinião discutível e, no limite, errônea. Melhor dizendo: dada a impossibilidade de esquadriñar a consciência de um homem racional, não há como persuadí-lo a aceitar uma doutrina que lhe parece absurda. Daí por que Hobbes, o sábio, irrita-se com o clero que deseja censurá-lo. Afinal, esses teólogos não passam de charlatões. Ocorre, no entanto, que justamente a tolerância religiosa aos sectários, gente que Hobbes considerava fanática, demonstra a eficácia política de tal medida, revelando-se, além disso, compatível com o absolutismo. É o que se verá a seguir, examinando-se a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo.

II

Em 1560, um certo Sr. John Hayward notou que, se havia um comportamento típico dos homens de guerra, era sua irreligiosidade (*apud* Tanner 12, p. 135). Anos mais tarde, Clarendon observou que em 1647 oficiais e soldados rasos tomaram para si a tarefa de pregar e orar publica-

mente, não apenas no interior de suas próprias fileiras, como também nos púlpitos de todas as igrejas. Então, homens e mulheres, rapidamente inspirados com o mesmo espírito, puseram-se a pregar e a orar, provocando “um grande barulho e uma forte confusão em todas as opiniões relativas à religião”(Clarendon I, p. 283).

Não é tão amplo, como se poderia supor, o intervalo de tempo que separa os soldados sem religião dos fanáticos. É verdade que já em 1642, quando o Parlamento tomou a iniciativa de recrutar homens para lutar contra o rei, alguns realistas já haviam farejado, no exército parlamentar, a presença de anabatistas, gente de baixa extração e de opiniões heréticas. Além disso, na batalha de Marston Moor, que em 1644 custou a Carlos I a perda do controle do Norte, sobressaíram os cavaleiros recrutados pessoalmente por Cromwell, os quais eram, em sua maioria, partidários das igrejas independentes. Mas é em 1645, quando o rei cede aos escoceses o estabelecimento de uma Igreja Presbiteriana na Inglaterra em troca de soldados que o auxiliem a retomar o trono inglês, que começa a se projetar, pela primeira vez, um exército parlamentar que substituiria os “homens de honra” pelos “homens de religião”, e mercenários por soldados profissionais.

Assim, diante da perspectiva do domínio presbiteriano na Inglaterra, o Parlamento, já formado em grande parte por independentes, desencadeia uma completa reforma no exército. Os independentes imaginavam, com razão, que os líderes presbiterianos negociavam às escondidas com o rei, e a consequência de uma eventual vitória presbiteriana seria a implantação de uma nova igreja estatal, cuja disciplina talvez fosse até mais severa do que a anglicana. Prevendo o seu próprio esmagamento, os independentes decidem excluir de seus postos de comando no exército todos os parlamentares e todos os que haviam alcançado os cargos em virtude de sua nobreza, incluindo-se o velho general, o Conde de Essex. Tencionava-se, com isso, depositar a condução da guerra em mãos mais competentes. Daqui por diante, os comandantes seriam escolhidos entre os próprios soldados, e a promoção se deveria não a sua posição social, mas a seu mérito pessoal. Pagava-se um soldo maior, o que permitia manter mais facilmente a disciplina. O exército se havia transformado numa corporação profissional, em cujas fileiras se encontravam alfaiates, latoeiros, açougueiros, pequenos proprietários rurais, camponeses. Todas as heresias estavam ali representa-

das. E da liberdade de religião para a liberdade de discussão política a mediação foi quase instantânea, pois, segundo um historiador do período, “os homens que escolhem seus pastores exigem, naturalmente, também o direito de escolher seus magistrados”(Tanner 12, p. 137).

As opiniões políticas e religiosas não pesavam na promoção, se considerado o empenho em combater. Em carta a um general em 1644, Cromwell afirmava que ao escolher os homens para defender o Estado não se preocupava com suas opiniões, mas apenas com sua lealdade em servi-lo (*apud* Hill 3, p. 108). Por outro lado, no entanto, a tolerância religiosa e a liberdade de discussão e organização dos soldados eram indispensáveis para insuflar-lhes o ânimo necessário para vencer batalhas que, conforme muitos julgavam, seriam travadas contra o Anticristo – aquele que ameaçava implantar novamente a Igreja Estatal (presbiteriana ou papista) e impedir drasticamente a glória do Senhor na Terra –, Carlos I. Muitos soldados não poupavam esforços no campo de batalha, e iam à luta entoando salmos religiosos, porque acreditavam que estava em xeque sua salvação e a conquista dos Reino dos Céus, não apenas a derrota do opositor. Daí o entusiasmo religioso com que se combatia.

Há ainda um outro dado: a disciplina militar. Não se tratava apenas de uma multidão escolhida para realizar um fim em comum. Era uma unidade formada pela reunião de muitos corpos, constituindo um grande corpo militar. Além do rigoroso treinamento em armas, cada regimento, cada fileira, tinha um papel predeterminado. O indivíduo atuava em função do todo, e tirava desse todo sua habilidade e capacidade de resistência. Como resultado, a multiplicação de seu poder de fogo. Mesmo quando em menor número, o Exército de Novo Tipo conseguia sobrepujar seu adversário, que freqüentemente não possuía nem organização, nem comando. Um exemplo disso foi a fragorosa derrota sofrida pelo exército escocês (15.000 homens) em 1648, quando em menos de duas horas foi inteiramente liquidado pelo exército de Cromwell (composto por 11.000 homens). Hobbes nos diz que foi uma batalha tão desigual, que os escoceses perderam tudo o que um exército pode perder: “dos poucos que lograram voltar a seu país nem todos traziam as espadas” (Hobbes 7, p. 204).

O mais importante, talvez, era o fato de não ser imposta, essa disciplina, pelo general ou por qualquer outra pessoa, ainda que a presença de

comandantes como Cromwell e Fairfax não possa ser menosprezada. Era sobretudo uma disciplina interna ou, antes, interiorizada pela certeza de que Deus tudo via e conhecia os seus eleitos. Tratava-se, por assim dizer, de uma norma instituída pela própria consciência, de tal modo que o indivíduo mesmo se vigiava e corrigia, por saber-se vigiado por Deus constante e minuciosamente. Esse jugo pesado e invisível, colocado por todo indivíduo sobre si mesmo, resultava num extraordinário empenho, fundamental para o êxito militar que caracterizou o Exército de Novo Tipo. Na vitória se enxergava um sinal da eleição divina, da satisfação de Deus com esses soldados que lutavam, na Terra, pelo reino nos céus. A derrota ou erro serviam de lição, embora provocassem graves tormentos de consciência e trouxessem o temor da perdição eterna, ou seja, de não ser um dos eleitos de Deus. Pois, neste caso, competia a cada soldado esmerar-se o mais possível, o que significava tanto verificar em cada uma de suas ações onde residia a imperfeição, em que ponto a fé fraquejara, como ainda um esforço e um estímulo suplementares, para não mais ser um perdedor aos olhos de Deus. A destruição dos inimigos, portanto, assemelhava-se a um troféu que o soldado apresentava a si e a Deus, como mostra de sua natureza santa.

Contudo, o exército dos fanáticos, ou dos santos, viu-se desmobilizado e desmotivado antes mesmo de se estabelecer o Protetorado de Cromwell, em 1653. Nessa época o grande inimigo já havia sido definitivamente derrotado, pois muitas das antigas instituições sobre as quais se erigia o poder do monarca ou foram derrubadas, ou modificadas de maneira irreversível. Era o tempo de reorganizar o país após a guerra, e consolidar, por outras instituições, o poder dos que se saíram vitoriosos. Não havia mais lugar para fanatismo e radicalismo. Ao contrário, os radicais se tornavam agora uma ameaça aos projetos políticos dos homens que empreenderam o gesto audacioso de combater e matar o rei. A punição a James Naylor, o líder quacre, mostra como o Parlamento inglês tratava seus antigos aliados. Por entrar em Bristol cavalcando um asno, enquanto mulheres cobriam o chão com palmas à sua passagem, Naylor foi indiciado pelo Parlamento e sentenciado ao pelourinho. Mais ainda, teve a boca perfurada, e na testa foi marcado com a letra B, de Belzebu; em seguida o prenderam em Bridewell².

Ora, o que incomodava os dirigentes políticos não era exatamente a direta menção à entrada de Jesus em Jerusalém (Lucas 19:28-44), mas a

ameaça da democracia herética, ameaça que se espalhara pelo país conforme o Exército circulava em campanha. Na verdade, a pregação religiosa laica não se limitara a contestar o poder do rei e dos presbiterianos. Fora além, e passara a contestar também os poderes da Câmara dos Comuns, arrebatando então mais seguidores do que desejava a classe política e econômica que tomara a iniciativa da Revolução. Daí por que os dispositivos parlamentares assegurando a tolerância religiosa se tornaram não apenas desnecessários, como ainda nocivos, e era necessários revogá-los. Com a Humilde Petição e Parecer, a Câmara dos Comuns pedia a Cromwell que abandonasse o título de protetor e assumisse o de rei, oferta que Cromwell recusou, embora de fato já concentrasse poderes suficientes para ser considerado um simulacro de monarca. Em todo caso, a quase monarquia de Cromwell era intolerante, e não mais permitia a livre expressão de idéias.

III

Ainda que curta, a experiência democrática do Exército de Novo Tipo não passou despercebida a Hobbes. É verdade que a esse respeito suas considerações são muitas vezes desconstruídas, como de resto é ambígua sua posição em relação a Cromwell, arquiteto do Exército. Quanto a este último, se por um lado o trata, no *Behemoth*, como um usurpador, um governante que tomou em mãos, pela violência, o poder que de direito pertencia ao monarca, por outro, reconhece seus feitos militares – embora afirme, em determinadas passagens, que alguns desses feitos também se deveram ora ao acaso, ora às divisões no interior do exército do rei, ora à imperícia militar dos comandantes deste exército. Mas, principalmente, Hobbes admite a capacidade de Cromwell para dominar as forças em conflito no interior da República emergente, o Exército e o Parlamento (Hobbes 7, p. 194-5). Para isso, contava com a fortuna, que o ajudou a explorar com maestria os talentos e o entusiasmo dos facciosos do Exército, e a tirar proveito da falta de sorte de Carlos I. E, ao que parece, mostrou ainda muita perspicácia quando derrotou os líderes radicais desse mesmo Exército. Mas, embora protagonista da Revolução – a maior tragédia ocorrida na Inglaterra –, Cromwell não seria, aos olhos de Hobbes, propriamente um

herói. Sua figura seria mais prosaica, menos grandiloquente. Seria ele, numa palavra, um excelente jogador, com todas as virtudes e defeitos característicos de quem gosta de se debruçar sobre a mesa de jogo: a desonestidade de esconder cartas na manga (os sectários), usar de dados falsos (arrogar-se como o Eleito de Deus), e a ousadia de fazer lances inesperados e, com isso, vencer algumas vezes. E esse jogador hábil, talvez engrandecendo demais a si mesmo, perdeu oportunidades decisivas, tal como a de perpetuar-se, por sua descendência, como soberano legítimo, de autoridade incontestável (Hobbes 7, p. 158-9).

Quanto aos soldados do Exército de Novo Tipo, Hobbes admite, em boa parte do *Behemoth*, que eram aguerridos, e trata de investigar a razão desse empenho. Também aqui nos deparamos com afirmações contraditórias. Muitas vezes o filósofo enfatiza a loucura e a credulidade desses soldados. Por acreditarem em profecias de acordo com as quais o rei perderia a guerra, não titubearam em se juntar às fileiras de Cromwell, o que certamente facilitou a vitória deste último, pois é “a profecia muitas vezes a principal causa do resultado previsto” (*idem*, p. 247). Ignorantes, desconheciam os perigos dos campos de batalha: “por falta de experiência nas guerras, sentiriam muito medo da morte e dos ferimentos que se aproximassem, visíveis, em reluzentes espadas; mas, por falta de sensatez, pouco pensaram na morte que vem, invisível, numa bala” (*idem*, p. 165). E Hobbes ainda adota certo preconceito de classe (a que entretanto não pertencia), chamando-os de “os aprendizes de Londres”, o que equivale a lembrar-lhes a origem mesquinha, a falta de honra – como se ele mesmo, Hobbes, não houvesse afirmado, no *Leviatã*, a igualdade natural entre os homens, e o fato de que um indivíduo conquista dignidade por seus méritos, não por seu nascimento.

Outras vezes, Hobbes deixa de lado por um instante a hipótese de que esses soldados fossem apenas gente perturbada, para tratá-los como interesseiros, oportunistas e preguiçosos (*idem*, p. 34), de modo que o ardor em combater estaria estreitamente ligado à perspectiva conseguir paga. De fato, sentindo-se defraudados pelo peso dos tributos e prejudicados pelos monopólios instituídos com permissão do monarca, “os bolsos de Londres” dispuseram-se a financiar o exército parlamentar, enquanto o exército do rei contava com contribuições de uma nobreza cujos dias de glória já

se haviam passado. Esses comerciantes naturalmente enfrentaram o grande risco – que Hobbes também atribui à loucura – de mover uma guerra contra o rei por se sentirem financeiramente lesados, e ao mesmo tempo de aceitar jogar seu dinheiro num conflito de desfecho incerto. De qualquer modo, esse empreendimento de risco se traduziu no fornecimento de melhores equipamentos e no pagamento de soldos mais elevados, que incentivavam os recrutas não apenas por anunciarem a vitória nesta ou naquela batalha, mas na guerra mesma.. Então talvez fosse possível dividir a terra dos realistas entre os próprios soldados, que além disso se apossariam do butim de castelos e cidades. Do lado do exército do rei, essa possibilidade tornava-se cada vez mais remota à medida que os conselheiros do rei propunham tratados de paz com os rebeldes. Esses tratados indicavam não apenas a desvantagem do rei no conflito, como ainda a impossibilidade de que os soldados do rei se apropriassem das terras dos rebeldes ao fim da guerra. Assim, seria possível compreender por que, em comparação com o exército parlamentar, o exército do rei lutava com relativo desânimo.

Por experientes que fossem nas guerras, faltava aos soldados do rei determinação; não acreditavam verdadeiramente naquilo por que lutavam. Os soldados do Exército de Novo Tipo, por sua vez, traziam as espadas afiadas com rancor (*idem*, p. 161), sentimento que conferia entusiasmo às batalhas. Na realidade, detestavam seus inimigos, que eram os inimigos do Senhor. Não temiam a morte, ainda que esse destemor pudesse também ser indício de loucura ou ignorância. Pois dizer que um soldado não teme deixar o campo de batalha não é senão uma outra maneira de chamá-lo de corajoso. Além disso, os soldados de Cromwell possuíam as três características que, segundo Hobbes no *Leviatã* (p. 209), formam um exército valoroso: disciplina, coragem e respeito por seu comandante. Portanto, apesar de todas essas mostras de desprezo pelos soldados “santos”, Hobbes não pode deixar de reconhecer que fossem eficientes. E, na balança do poder, pesam os gestos, não as intenções. Se o amor pela causa em luta provém da aceitação da tolerância religiosa, da exaltação da democracia, do estímulo ao debate e à estruturação de uma norma interna e particular de conduta, então, do ponto de vista político, a afirmação da liberdade de consciência é não apenas recomendável, como ainda necessária.

Ora, não virá essa comprovação da eficácia política da tolerância religiosa minar a decantada predileção desse filósofo pela monarquia e sua defesa do absolutismo? Talvez não. Aos olhos de Hobbes, o absolutismo mais eficiente não se impõe por meio da força, mas da crença. O Exército de Novo Tipo talvez sirva para exemplificar uma certeza que já no *Leviatã* se manifestava: nenhuma lei possui laços tão fortes como a da própria consciência. A obediência, a sujeição a uma ordem, deve ser voluntária, não constrangida por uma autoridade visível, pois a opressão externa resulta, o mais das vezes, em revolta e sedição. Assim, poderíamos afirmar que Hobbes extrai duas importantes lições da experiência curta, porém intensa, do Exército de Novo Tipo. Primeira, de que a liberdade de pensamento não é necessariamente um mal; tampouco é em si mesma subversiva, antes o contrário. De certo modo, é indiferente que os homens mantenham crenças diversas, contanto que em seus atos só façam confirmar a obediência e a adesão irrestrita a uma vontade única. É a sujeição que confere caráter absoluto ao governo, não o contrato, nem os direitos de soberania que esse contrato origina (Hobbes 7, p. 198). Pois o que se aceita num momento se pode recusar no outro, se assim for conveniente. É preciso, portanto, criar esse elo de necessidade e conveniência.

Segunda lição, derivada da primeira: a forma mais eficaz – também a mais perversa – do absolutismo talvez seja o estabelecimento de uma ordem que não se contesta publicamente, mas apenas na esfera da vida particular ou interior. Essa lição certamente os liberais aprenderam com Hobbes, e por isso não estranha que Locke fosse partidário da tolerância religiosa. Sua tolerância, no entanto, excluía quase todo entusiasmo por uma causa qualquer. Rechaçou o fervor para ficar apenas com a obediência; negou o empenho, mas conservou a disciplina.

Locke, com efeito, passou a tolerância religiosa à categoria de direito natural do indivíduo. Direito inalienável, é bem verdade, assim como são inalienáveis os direitos à propriedade e à liberdade, todos eles pertencentes antes ao indivíduo que à sociedade como um todo. Pois a religião e a crença de cada homem são um bem particular, sobre o qual o magistrado não possui direito algum; ao contrário, é seu dever permitir que o indivíduo desfrute desse bem sem a interferência de outros (Locke 8, p. 24). Não tem poder para forçá-lo a adotar esta ou aquela religião, do mesmo modo como

não pode forçá-lo a ser sadio ou rico (*idem*, p. 35), já que o magistrado é uma garantia contra terceiros que queiram causar-lhe mal, não contra ele mesmo. Por isso, liberdade é não ser prejudicado por outros.

Essa talvez a marca do liberalismo: por uma parte, a ênfase num direito que traduz menos a liberdade a fazer, do que a liberdade a não sofrer; por outra, o esvaziamento da idéia de obrigação cívica, ou da obrigação tomada como uma virtude. Toda as obrigações para com a sociedade e o conjunto dos cidadãos são indiretas, por se basearem primeiramente num direito individual. Stuart Mill dá a medida exata desse avanço dos direitos individuais, e do conseqüente recuo das obrigações cívicas, quando afirma que, embora todos tenham direito a expressar suas opiniões, não têm direito à liberdade de ação. E exemplifica, dizendo que um homem pode, de direito, expressar opiniões segundo as quais a propriedade constitui um roubo, mas deve ser punido, se as proferir “oralmente diante de uma turba exaltada, reunida em frente da casa do comerciante de cereais... Deve-se então limitar a liberdade do indivíduo na medida em que ele se torna nocivo a outras pessoas” (Mill 10, p. 85-6). Como se vê, importa agora respeitar os direitos alheios, obedecer portanto à vontade coletiva dos cidadãos, e, no isolamento de uma igreja ou de uma casa, ser livre para ter opiniões próprias, e, se possível, revoltar-se e resistir em silêncio

Retirada do campo de batalha e das praças públicas, a religião se torna um assunto privado; assim também o entusiasmo e o fervor, o interesse por uma causa. Marx, pensador cuja fortuna crítica experimentou as delícias da ortodoxia e da vanguarda e o pesadelo da desmistificação e do repúdio, expressou-se com muita propriedade quando assinalou o estado de espírito reinante ao fim da Revolução Inglesa. Afirmou que, “uma vez alcançado o objetivo real, uma vez realizada a transformação burguesa da sociedade inglesa, Locke suplantou Habacuc” (Marx 9, p. 330).

Quanto a Hobbes, tarde na vida reconheceu a importância de se devotar à coisa pública³. Talvez isso baste para os liberais verem-no com certo desdém. Talvez tenham mesmo certa razão em dele se afastar.

Abstract: Hobbes' political thought has been often traduced as totalitarian. This paper aims at investigating the extent in which this assertion holds good thoroughly, and if it is possible to declare not guilty of the same charge the so-called advocates of liberty.

Key words: Liberty – absolutism – religion – enthusiasm

NOTAS

¹ “Em sua maioria, os homens são tão ferozes numa disputa em que ou sua erudição ou seu poder são debatidos, que nunca pensam nas leis e, tão longo se sentem ofendidos, vociferam: ‘*crucifiquem*’” (Hobbes 6, p.407).

² Sobre a feroz perseguição do Parlamento a Naylor, veja-se Hill 2, p.243-6. Veja-se ainda a esse respeito Hobbes 7, p.246.

³ “Pois a gente sempre foi, e sempre será, ignorante de seus deveres para com o público, nunca meditando sobre outra coisa, além de seus interesses privados” (Hobbes 7, p.76-7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CLARENDON, Earl of. *The History of the Rebellion and Civil Wars*. Oxford University Press, 1968.
2. HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
3. _____. *The Century of Revolution*, London. Norton Books, 1980.
4. HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
5. _____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1979.
6. _____. "An Historical Narration concerning heresy and the punishment thereof". IN: *English Works*, 4. Ed. W. Molesworth. Scientia Verlag Aalen, 1843.
7. _____. *Behemoth*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
8. LOCKE, J. *Letter concerning Toleration*. Tradução de William Polle. Ed. James Tully. Indianapolis, Hacket Publishing Company, 1983.
9. MARX, K. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Leandro Konder. Col. "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1979.
10. MILL, J. S. *A Liberdade/O Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
11. SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
12. TANNER, J. R. *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603-1689*. Connecticut, Greenwood Press, 1983.
13. TUCK, R. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge University Press, 1993.

Pascal e a política

Ivonil Parraz*

Resumo: Nossa intenção é mostrar como Pascal concebe o estado civil, o qual, para ele, não se assenta sobre um “direito natural”, mas sobre as paixões humanas e, mesmo com esse fundamento, como lhe é possível manter a paz.

Palavras-chave: estado civil – leis – justiça – partido dominante – povo – concupiscência

“Por que me matais? Como! Não habitais do outro lado da água? Meu amigo, se morásseis deste lado, eu seria um assassino, seria injusto matar-vos desta maneira; mas, desde que residis do outro lado, sou um bravo, e isso é justo”.

Pascal, *Pensamentos*

Não existe, para Pascal, um direito natural universal. O Estado Civil, artefato humano, não é fundado sobre “os direitos naturais”, mas criado segundo os interesses egoístas do homem. Na “cidade”, as ações humanas não são pautadas pela essência de justiça. Esta aparece circunscrita no interior de cada Estado. “Divertida justiça que um rio limita” (Pascal 9, fragm.331). O extraordinário em Pascal, no domínio da política, é que ele, embora não conceba o Estado Civil fundado sobre o “direito natural”, chega aos mesmos resultados daqueles que assim o concebe. Ou seja, apresentando como princípio do Estado Civil a paixão e não a razão, o filósofo chega aos mesmos efeitos daqueles que têm a razão como princípio do

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: parraz@uol.com.br.

Estado Civil, conforme aponta Christian Lazzeri (Lazzeri 3, p.261). Visando levantar alguns aspectos da política em Pascal, procuraremos mostrar de que modo o filósofo concebe o Estado Civil para poder afirmar que é a concupiscência humana que o sustenta; como também, de que modo pode-se conceber a justiça, uma vez que não se pode reger pela razão uma sociedade constituída pelo acaso.

“Platão e Aristóteles (...), se escreveram sobre política foi como para pôr em ordem um hospício, e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores, entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível” (Pascal 9, fragm. 331).

Escrever sobre política é procurar pôr freios à loucura dos homens. Esta necessidade decorre do fato de que, nesse “hospital de loucos”, cada um vive em união com os outros sem abrir mão de seu egoísmo. Em que se fundamenta o Estado para que este seja apresentado por Pascal como um hospício? E em que se baseia o filósofo para afirmar que cada um julga ser, nesse hospital de loucos, “reis e imperadores”?

O que caracteriza o estado que antecede o Estado Civil é a “guerra de todos contra todos”, como concebe Hobbes. Esta concepção é aceita por Espinosa para quem “todos os homens são por natureza inimigos” (Espinosa 1, p. 345). Também é aceita por Pascal, pois, para este: “todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros. Faz-se o possível para utilizar a concupiscência em benefício do bem público; mas isso é fingimento, e uma falsa imagem da caridade, pois, no fundo, é apenas ódio” (Pascal 9, fragm. 451). A injustiça, portanto, constitui o próprio fundamento do Estado.

Sendo assim, os homens formam a sociedade e se submetem às leis somente para evitar sofrer a injustiça e não porque são guiados pelo ideal de justiça. Como então explicar que os homens, sob o ódio e o temor mútuo, podem, entretanto, viver em sociedade? Como, embora impregnados pelo egoísmo que os leva a tudo querer sujeitar, deixam-se governar? Os homens lançam-se sob a autoridade do Estado porque o ódio de uns contra os outros engendra o temor mútuo (Moreau 4, p. 151). O próprio egoísmo en-

gendra o Estado; tornando sua formação razoável, pois, desse “fundo mal”, os homens conseguiram uma bela ordem: a paz que é o soberano bem, ausência de uma guerra civil que, por sua vez, é o afloramento da concupiscência de cada indivíduo contra os demais, desacordo com a visão pascaliana, ou “a guerra de um homem contra todos os homens que é o maior mal que pode acontecer nesta vida”, conforme a visão hobbesiana (Hobbes 2, p.200).

Tanto Pascal como Hobbes admitem a existência de aliança – a qual surge devido ao egoísmo de cada indivíduo em Pascal, ou em parte pelo menos em Hobbes, no estado que precede a gênese do Estado Civil.

Em Hobbes, o Estado Civil repousa sobre a constituição de uma vontade comum constitutiva de um poder comum. Este poder comum é impossível estabelecê-lo naturalmente, uma vez que os homens são inimigos por natureza. O único modo de estabelecê-lo “é confiar a força e o poder de cada homem a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens” (*id., ibid.*, p. 105). A constituição artificial dessa vontade comum implica o reconhecimento das decisões e dos atos dessa vontade como sendo as próprias decisões e atos de cada indivíduo que contrata. A unidade da vontade comum repousa sobre a elaboração hobbesiana do conceito de representação pensado a partir do conceito de “pessoa” no *Leviatã* (*id., ibid.*, p. 96-9). Com base nisso, Hobbes expõe o modo de formação do corpo político assentado sobre um contrato cuja forma jurídica é aquela “estipulada por outro” e cujo tipo de mandato é “sem restrições” (cf. Lazzeri 3, p. 59). Obtêm-se assim, a constituição de uma pessoa única dispondo da força e dos recursos de todos que serão empregados em vista da segurança de todos, e da paz segundo o julgamento mesmo daquele ou daqueles que personificam esta unidade (*id., ibid.*, p. 60). Como cada membro do corpo político procura a segurança e a paz

duradoura, segue-se que o mandato daquele a quem foi transferido o direito de cada um vale para sempre uma vez que ninguém quer que cesse a paz.

Em Pascal, o conflito entre todo os homens decorre de um “ódio mútuo”. Estes homens não se encontram em uma situação de estabelecer um pacto, como aparece em Hobbes. As alianças que o filósofo admite existem sob a forma de partidos¹. Essas se cristalizam conforme o resultado das relações de forças em partido dominante e dominado de modo quase necessário, pois “quando a força combate a força, a maior destrói a menor” (Pascal 7, p. 429), ou os homens “lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante”. O conflito cessa não por uma busca racional, mas somente quando é estabelecido o poder do partido dominante. Não há, portanto, como em Hobbes, um acordo entre os homens visando construir um poder comum. O poder do partido dominante é, conforme afirma Christian Lazzeri, “um poder de fato fundado sobre relações que retira toda força de seus adversários” (Lazzeri 3, p. 62).

A dominação de um partido sobre todos os vencidos não pode chegar pela simples coerção à constituição de uma ordem política. Obedecer à força é simplesmente a paixão exprimida daquele que deseja um reconhecimento universal por vaidade. Ora, esse reconhecimento universal conduz “à dominação fora de sua ordem”, o que é a própria definição de tirania: “a tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem” (Pascal 9, fragm. 332). Assim, não se experimenta somente o temor que suscita a força, mas ainda os efeitos do ódio suscitado pelo poder tirânico. Não é estável a relação de dominação. A paz não poderá ser obtida dessa forma. Os dominantes, desejando conservar seu poder e “não querendo a continuação da guerra”, devem assegurar a estabilização sem que a força pareça constituir seu fundamento e que os dominados obedeçam pelos motivos e os interesses que parecem ser aqueles dos dominantes. É necessário que o exercício do poder seja regrado e que essas regras sejam aceitas pelos governados. Os dominantes devem criar as estruturas políticas fundamentais do Estado assegurando sua conservação pelos mecanismos de seleção dos dirigentes e de transmissão do poder: “uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença”. Eles tornam-se então legisladores. Mas, como eles exercem o poder constituindo as estruturas políticas do Estado, “ordenam que a sucessão da força que têm nas mãos se processe

como lhes convém”. O partido dominante, cujo poder é fundado sobre a força, utilizará esta para impor as estruturas jurídicas pelas quais somente ele pode se conservar. É para se conservar no poder que os nobres instituíram o direito de sucessão por nascimento excluindo os plebeus e estes, por sua vez – como é o caso da Suíça a qual Pascal faz referência nos fragmentos 304 e 305 – proscreveram o acesso à eleição aos aristocratas.

A estrutura política do Estado, destinada a conservar o poder do partido dominante, pode ser aceita pelos dominados, pois estes possuem a crença na legitimidade dos dominantes. Imaginam que a estrutura política do Estado é fundada racionalmente sobre normas e valores, e não porque o poder se deduz de uma definição incontestável da essência de justiça ou do “direito natural”.

A crença na legitimidade dos governantes decorre da força do hábito. “Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia, etc.” (*id., ibid.*, fragm. 91). O hábito é produzido pelo autômato, o que é, em Pascal, próprio da ordem do corpo: “somos autômatos tanto quanto espírito (...). O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato, o qual arrasta o espírito sem que este o perceba” (*id., ibid.*, fragm. 252). A crença-hábito faz com que o indivíduo tome o efeito pela causa, ou seja, tome o acontecimento significativo sobre o acontecimento significado de tal maneira que este aparece como a causa que o produz: “o costume de ver o rei acompanhado de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que levam o mundo ao respeito e ao terror faz com que o seu rosto, quando ele está às vezes sozinho e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque não se separa no pensamento a sua pessoa do séquito que se vê de ordinário juntamente com ele. E o mundo, que não sabe que esse efeito tem sua origem em tal ou qual costume, acredita que isso provenha de uma força natural; daí essas palavras: o caráter da Divindade está impresso no seu rosto, etc.” (*id., ibid.*, fragm. 308). A exibição da força do rei tem por objetivo advertir que o poder dispõe de meios de se fazer obedecer quando necessário e não de inventar as “qualidades naturais”. Se o povo toma a força como sendo “qualidades naturais” e não imposição, ou o que equivale ao mesmo, se os dominantes são considerados como pertencentes a uma “outra natureza” superior a dos dominados,

isto advém exclusivamente da crença-hábito. Ciente disso, a classe dominante se utiliza da crença-hábito para se impor à classe dominada. Esta, por sua vez, obedece àquela acreditando, com isso, estar obedecendo a uma classe naturalmente superior. O que vem ao encontro da concupiscência: não estar obedecendo simplesmente a um semelhante, mas a alguém superior por natureza. Obtém-se assim a obediência pela força sem necessidade de exercê-la. Aqueles que Pascal chama “os grandes da carne” oferecem esse espetáculo aos olhos: “homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios” (*id., ibid.*, fragm. 315). Mas, ao mesmo tempo em que eles satisfazem a concupiscência (vontade de dominar), indicam a existência de um poder de coerção destinado a provocar os comportamentos de obediência, sem exercer tal poder. “Ser elegante é mostrar a própria força” (*id., ibid.*, fragm. 316). A legitimidade do poder é reconhecida, portanto, pelo mecanismo que constitui e reproduz as crenças do povo. Da combinação disso resulta que a força é cada vez menos visível no exercício do poder. E, em sua vaidade, o povo acredita estar obedecendo não pela imposição da força, mas a algo perfeitamente legítimo.

Uma tal ordem política concebida assim encontra sua objeção, entre outros, em Hobbes. Para este, o temor da morte constitui o fundamento da ordem política. Em Pascal, o temor da morte é compensado pela vaidade: “quem não morresse para conservar a honra seria infame” (*id., ibid.*, fragm. 147). Para satisfazer a honra, obter a estima dos outros, os homens entregam a sua própria vida. Se não fosse isso, qual motivo teria um soldado de ir à guerra correndo o risco de perder sua vida? O povo obedece às leis do Estado não por temer a força, mas por vaidade. É assim que podemos entender o fragmento 315: “não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse, mandava bater-me”. Honrá-lo não significa simplesmente obedecer à força de que ele dispõe, mas, sobretudo, não correr o risco de ser ridicularizado pelos outros caso venha a ser espancado. Com efeito, a vaidade é superior ao temor. Se assim é, como pode Pascal sustentar que diante do rei sinta temor; que os “mais firmes” temam diante do acompanhamento de que aquele dispõe? (*id., ibid.*, fragm. 82). O povo teme a força do poder somente sob a condição de que o temor não se imponha à vaidade, ou seja, o temor somente opera se a vaidade for satisfeita pela crença na justiça das leis.

Ignorando a razão da fundação das leis e movido pela “opinião coletiva”, o povo considera justas as leis do Estado. A análise disso permite-nos responder à segunda questão colocada mais acima.

Levado pela concupiscência, cada indivíduo procura obter a estima de todos e, para isso, foge por todos os meios à reprovação dos outros. Basta então que um número considerável de indivíduos tenha por justas as leis do Estado para que todos as tenham também. A gênese da “opinião coletiva”² aparece assim em Pascal assentada na concupiscência. Esta “opinião coletiva” tem as leis por justas sem o menor apelo à razão. A qualidade de justiça atribuída às leis não decorre de um raciocínio coletivo inspirado na essência de justiça, mas por uma ligação exterior operada pela “opinião coletiva”. “Por que se segue a pluralidade? Será porque tem mais razão? Não, porque tem mais força. Por que são seguidas as antigas leis e as antigas opiniões? Será porque são mais sãs? Não, seguimo-las porque são únicas e nos tiram a raiz da diversidade” (*id., ibid.*, fragm. 301). A maioria é a expressão da “maior força” pela qual, movido pela vaidade de ser estimado, cada indivíduo é constringido a obedecer. Conseqüentemente, caso alguém vier a discordar das leis a reprovação da opinião dominante agirá sobre seus desejos para fazê-lo admitir que as leis, que a maioria aceita, sejam tidas por boas³. Este é o mecanismo possível pelo qual as leis são consideradas justas.

A opinião dominante, que outrora acatara as leis promulgadas na implantação do Estado, combinada com a opinião coletiva presente faz nascer a crença na justiça das leis. Todavia, as leis são consideradas justas porque a “opinião coletiva” faz abstração da usurpação do poder, isto é, porque consideram apenas as leis instituídas para manter a ordem política estabelecida pelo partido dominante e não a violência deste para assumir o poder. O estabelecimento das leis é prova de sua legitimidade. “A justiça é o que está estabelecido” (*id., ibid.*, fragm. 312). Todos os que crêem na justiça das leis, porque seus antepassados creram, formam uma opinião dominante e assim, a cada momento, cresce o número de indivíduos que crêem por essa razão que as leis são justas. “Assim como a moda faz a graça, assim faz também a justiça” (*id., ibid.*, fragm. 309). Quanto mais antiga for a lei, maior é o número daqueles que a aceitam e mais sua justiça é confirmada por aqueles que vivem no presente. A antiguidade é signo de

sua verdade e, conseqüentemente, de sua justiça. É por isso que o povo “que quer estar sujeito à razão ou à justiça, segue o costume por julgá-lo justo” (*id., ibid.*, fragm. 325). A justiça ou o direito positivo, sem legitimizar nenhuma lei natural, se reduz então à própria lei: “é propriamente a definição de justiça” (*id., ibid.*, fragm. 326).

Dessa definição de justiça, restringida à própria lei, decorre que as leis, atualmente promulgadas, não gozarão da qualidade de justas pelo costume, mas somente se elas puderem contar, no momento de sua promulgação, com a aprovação da “opinião coletiva”, ou seja, sua legitimidade assenta-se na “opinião coletiva”. É assim que os membros do Estado sentem-se “como reis e imperadores”.

Diante de uma tal definição de justiça, compreende-se em que sentido Pascal afirma que “não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo” (*id., ibid.*, fragm. 298). Isto não significa que a força em si é justa, pois “a força e a justiça são heterogêneas”, isto é, pertencem a ordens distintas: a primeira pertence à ordem do corpo e a segunda à ordem do espírito⁴. Isto significa tão-somente que a força é tratada como um verdadeiro direito, e como tal, é considerado justo⁵. Os detentores do poder, expondo ao povo sua força, levam este, movido pela vaidade, a considerar que é justo seguir o mais forte. A exibição da força pelos “grandes da carne” transforma esta em signo de justiça⁶. A força então se reveste com o rosto da justiça. E os indivíduos, movidos por seus desejos, ampliam essa face julgando ser “reis e imperadores”.

Na ignorância da formação das leis e na “opinião coletiva” encontram-se justificadas as “regras universais”. “As únicas regras universais são as leis do país nas coisas ordinárias” (*id., ibid.*, fragm. 299), que são: seleção dos governantes, proteção da ordem pública, regulamento da propriedade. Estas regras são comuns a todos os Estados e somente por elas eles podem existir como Estado. Assim, Pascal dá conta do processo de produção e de reprodução do Estado sem sair do domínio da explicação factual (coerção ou consentimento). O que está implícito neste procedimento pascaliano é a impossibilidade de deduzir a constituição do Estado a partir do “direito natural”⁷.

A causa da conservação do Estado em Pascal é o desejo de dominação. É por este desejo que o grupo dominante procura prolongar seu poder

regulando seu exercício pelas leis e desassociando o poder judiciário do poder político. O poder judiciário está a serviço da manutenção do poder político. Este, uma vez que não decorre do poder judiciário, como é o caso em Hobbes, para se preservar compara-se com a suposta hierarquia existente na natureza, isto é, é natural que o mais forte domine o mais fraco. Como se a pessoa do soberano, no caso da monarquia, fosse impregnada naturalmente do poder que possui. A crença nisso, conforme vimos, leva o povo a se submeter ao domínio de um outro, embora possua também o desejo de dominar. E, devido a essa crença, o povo mantém seu desejo de dominação mesmo submetendo-se a outro. A submissão, portanto, não contraria o desejo de dominação de todos. Pascal pode então concluir que “basearam-se e extraíram-se da concupiscência regras admiráveis de polícia, moral e justiça; mas no fundo, neste fundo vil do homem, esse *figmentum malum* apenas se mascara; não desaparece” (*id., ibid.*, fragm. 453).

Se “os princípios do repouso e da segurança pública foram recebidos em todos os tempos e em todos os lugares, e sobre os quais todos os legisladores do mundo, santos e profanos, estabeleceram suas leis” (*idem* 7, p. 436), se os crimes foram interditados, assim como a calúnia (*idem* 6, p. 475), isso não se deu em virtude de um “direito natural universal”, cuja validade prolonga-se ao seio do Estado Civil. Pois a permissão da calúnia abre a via a uma violência constante, assim como a permissão ao crime conduz à negação pura e simples do Estado. Assim, as “regras universais”, sem as quais o Estado não pode subsistir, fundam-se sobre a força dos dominantes que as impõem sob seu desejo de dominação, procurando conservar o Estado após tê-las estabelecidas sobre a crença do povo. Obtêm-se, por esse meio, os mesmos efeitos que um Estado construído sobre a base de um “direito natural”: um estado estável assegurando a ordem pública e a paz interior, os governantes seguros de seu poder e os governados que aceitam obedecer. Faz-se então, conforme aponta Christian Lazzeri, “uma sorte de astúcia da concupiscência capaz de imitar servilmente o direito natural concorrendo à constituição da ordem política” (Lazzeri 3, p. 261).

Em um Estado, cuja origem é aquela descrita por Pascal, “é necessário que haja desigualdade entre os homens”⁸, pois é impossível que todos dominem. Os conflitos terminarão sempre na dominação de um partido dominante. Os dominantes não são obrigados a assistir aos dominados em

suas necessidades em razão de um “direito natural” ou de um mandato recebido. Dessa desigualdade pode ocorrer “não somente a mais alta dominação, mas a mais alta tirania”. Contra essa tirania nenhuma lei poderá impedi-la, nem as naturais, uma vez que elas não são o sustentáculo do Estado tal como o descreve Pascal, nem as leis civis, pois estas são, no caso da monarquia, promulgadas pelo príncipe. Logo, ninguém pode se valer de qualquer direito de resistência legítima com respeito à tirania dos dominantes. Diante disso, como é possível evitar a tirania sem recorrer ao direito, uma vez que o Estado, oriundo da concupiscência, é independente de todo recurso ao direito? O que não é o caso de um poder fundado sobre o “direito natural”, pois este interdita qualquer tentativa de tirania, ou seja, em um Estado assentado sobre o “direito natural” evita-se a tirania recorrendo a esse direito. Parece, portanto, insustentável que a concupiscência chegue ao mesmo resultado que o “direito natural”.

As pessoas abastadas, “os grandes da carne”, no caso da monarquia, vêem sua vaidade limitada na pessoa do rei. Eles não podem ocupar o seu lugar. Em compensação, eles obtêm o objeto de seu desejo, uma vez que o povo, que se engana sobre sua natureza (a dos grandes), os estimam porque eles (os grandes) satisfazem aqueles que os servem: “o prazer dos grandes consiste em poder fazer as pessoas felizes” (Pascal 9, fragm. 310). O orgulho deles aumentará à proporção do acréscimo de pessoas que os servem. Quanto à pessoa do rei, seu poder é supremo no interior de seu reino. Nada resta a ele para satisfazer sua vaidade a não ser fazer as pessoas felizes.

Nos *Três Discursos sobre a condição dos Poderosos*, texto destinado a um filho de um duque prestes a receber o título de nobreza, Pascal aconselha o jovem, quando este vier a exercer seu poder, a agir como um verdadeiro “rei de concupiscência”.

“Estais cercado de um pequeno número de pessoas, sobre as quais reinais à vossa maneira. Essas pessoas estão cheias de concupiscência. Elas vos pedem os bens da concupiscência; é a concupiscência que as liga a vós. Portanto, sois propriamente um rei de concupiscência. Vosso reino é de pequena extensão; mas nisso sois igual aos maiores reis da Terra: tanto quanto vós, eles são reis de concupiscência. É a concupis-

cência que faz sua força, isto é, a posse das coisas que a cupidez dos homens deseja.

“Mas, conhecendo vossa condição natural” [que o mantém numa perfeita igualdade com todos os homens], “usai os meios que ela oferece e não pretendais reinar por outro caminho a não ser por aquele que vos faz rei”, [que é aquele estabelecido pelos homens]. “Não é vossa força e vosso poder natural que submete a vós todas as pessoas. Não pretendais, portanto, dominá-las pela força, nem tratá-las com dureza. Satisfazei seus justos desejos; aliviái suas necessidades, tendo prazer em ser bondoso; fazei o possível para que elas progridam e estareis agindo como verdadeiro rei de concupiscência” (Pascal 8, p. 368).

No Estado, cujo título de nobreza é uma convenção humana, o respeito de todos a essas convenções é justo. Com isso entendemos o conselho de Pascal ao jovem duque: “não pretendais reinar por outro caminho”. Pretender que as pessoas o amem por suas qualidades naturais é se colocar fora da ordem na qual ele tem o direito de reinar, que é a ordem do corpo. Nesta ordem o que une as pessoas aos poderosos é o laço da concupiscência: “as necessidades e os desejos são os que atraem as pessoas aos poderosos e as fazem submeter-se a eles” (*id.*, *ibid.*, p. 367). A rebeldia é permitida quando os governantes governam fora da ordem (ordem do corpo), pois a injustiça para com o povo é instalada quando isto ocorre e quando aqueles não atenderem aos justos desejos dos governados.

Existe então, conforme aponta Christian Lazzeri, “um tipo de troca entre a vaidade e o interesse. O interesse do povo reforça a obediência, satisfazendo assim a vaidade dos poderosos” (Lazzeri 3, p. 323). Com isso, não há a necessidade destes serem tirânicos. É esse regime passional que mantém a paz no Estado Civil, que é o “soberano bem”⁹.

Os homens “utilizam como podem a concupiscência para fazê-la servir ao bem público” (Pascal 9, fragm. 451). Extraem da concupiscência regras admiráveis de “polícia, moral e justiça” (*id.*, *ibid.*, fragm. 453). Por esse meio obtêm-se então os mesmos efeitos que aqueles obtidos por uma construção racional, isto é, no regime passional são construídos os liames

sociais semelhantes àqueles construídos racionalmente. “As coisas mais desarrazoadas do mundo tornam-se as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens” (*id., ibid.,* fragm. 320). O “hospício” pode se reger a seu modo e produzir uma ordem determinada sem a intervenção da razão. Escrever sobre Leis e Políticas, como fazem Platão e Aristóteles, só pode ser de maneira lúdica: “se divertiram em fazer as suas Leis e a sua Política, fizeram-nas brincando”. Para moderar a loucura dos homens é preciso entrar nos princípios que regem o “reino da concupiscência”, pois somente assim as leis tornam-se razoáveis.

Abstract: Our intention is to show how Pascal conceives the civil State which, for him, does not lay on a “natural right”, but on human passions and, even on that basis, it is possible for it to maintain peace.

Key-words: civil State; law; justice; dominant party; people; concupiscence.

NOTAS

¹ Cf. Pascal 9, fragm. 304. “...É fora de dúvida que lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante. Determinado isso, os senhores, que não desejam a continuação da guerra, ordenam que a sucessão da força que têm nas mãos se processe como lhes convém; uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença, etc”.

² Cf. Lazzeri 3, p. 238. Pode-se encontrar um tipo de “opinião coletiva” em Hobbes quando se examina o capítulo X do *Leviatã*. A reputação é tomada por Hobbes “como poder instrumental que permite, através da obtenção de signos honoríficos, assegurar a reprodução da conservação individual sobre um mercado em que se troca os diferentes poderes”.

³ Cf. Nascimento 5, p. 49. A “opinião coletiva” ou “opinião pública” aparece em Rousseau como estritamente necessária no estado de sociabilidade, pois, “sem a reputação, sem as honras, sem o olhar do outro, não haveria vida em sociedade”.

⁴ Cf. Pascal 9, fragm. 793. Há em Pascal “três ordens distintas das coisas: ordem do corpo, ordem do espírito e ordem da caridade”. Nenhuma passagem é possível de uma ordem à outra, pois a distância entre elas é infinita: “a distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural”.

⁵ “O mais forte nunca é suficiente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. (...) A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos” (Rousseau 10, p.25). Na visão de Rousseau, contrária ao “direito do mais forte”, o direito como poder moral não pode derivar da força. Esta posição não abala a de Pascal. Para este, como acabamos de ver, a força e a justiça pertencem a duas ordens distintas. Se o povo recebe as leis, cujo conteúdo contém o poder do dominante, e as legitimam, não implica que os indivíduos sejam forçados a pensar que é justo um tal conteúdo. A força nada pode sobre o pensamento. Cf. Pascal 9, fragm.793.

⁶ Movidos pelo desejo de estima, cada indivíduo acata as leis não por temer a força, mas para ganhar a consideração dos outros. Desse modo, o estabelecimento das leis não aparece ao povo como imposta pela força, mas como um direito que o mais forte seja seguido. Assim, não é pertinente a leitura de Joseph Moreau do fragmento 298 dos Pensamentos de Pascal, pois o autor parece sugerir que, deste fragmento, podemos concluir que “o surgimento das leis aparece como uma decisão imposta pela força e aceita pelo temor”. Cf. Moreau 4, p.151.

⁷ Pascal se distingue de Hobbes em sua explicação da produção e da reprodução do Estado. Para Hobbes, o soberano pode promulgar todas as leis civis que deseja, sem ser obrigado por alguma lei natural. Essas leis civis devem ser aceitas por todos os membros do Estado e, em caso de recusa, impostas pela força. Isto se deduz de um fundamento jurídico, dado que os membros do Estado, na gênese deste, concordaram por um pacto a renunciar seu direito natural e de se impedirem de resistir à pessoa ou assembléia investida do poder soberano. Cf. Hobbes 2, p.105. Uma solução jurídica desse tipo não existe em Pascal.

⁸ Cf. Pascal 9, fragm. 380. “...É necessário que haja desigualdade entre os homens, é verdade. Mas, admitindo-o, eis a porta aberta, não somente à mais alta dominação mas à mais alta tirania”.

⁹ Cf. Pascal 9, fragm. 299. “Sem dúvida, a igualdade dos bens é justa mas, não se podendo fazer que seja forçoso obedecer à justiça, fez-se que seja justo obedecer à força; não se podendo fortificar a justiça, justificou-se a força, a fim de que o justo e o forte existissem juntos, e que a paz existisse, que é o soberano bem”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ESPINOSA. *Tratado Político*. São Paulo, Abril, 1979.
2. HOBBS. *Leviatã*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
3. LAZZERI, C. *Force et Justice dans la Politique de Pascal*. Paris, PUF, 1993.
4. MOREAU, J. "Du Droit Naturel". In: *Les Etudes Philosophiques*, n.2. Paris, PUF, 1965.
5. NASCIMENTO, M.M.. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo, EDUSP/Nova Stella, 1989.
6. PASCAL. *Les Écrits des Curés de Paris. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp.471-476.
7. _____. *Les Provinciales. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp. 371-469.
8. _____. *Trois Discours sur la Condition des Grands. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp.366-368.
9. _____. *Pensamentos*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
10. ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

A hora do crime: História e Política na filosofia de Cioran

Rosário Rossano Pecoraro*

Resumo: Neste artigo analisaremos os pontos centrais da concepção de História de Emil Cioran e as suas críticas, lúcidas, desenganadas, negativas, ao *telos* que tem orientado, fundamentado e justificado as reflexões filosóficas acerca do devir histórico e político.

Palavras-chaves: utopia – crítica do progresso – filosofia da história – filosofia política.

*“De uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito,
não se pode fazer nada reto”.*

Kant. *Idéia de uma História universal de um ponto de vista
cosmopolita*

I

Três “anti” caracterizam a filosofia da História de Cioran. O prefixo *negativo* que denota “ação contrária”, “contra”, “oposição” está antes dos “conceitos” (utopias) de progresso, dialética, humanismo. A lucidez cioraniana, que dá o melhor de si ao dedicar-se aos frêmitos vãos e ltuosamente atarefados do homem histórico¹, desconstrói sistemas e teorias que repe-tem, apesar de toda represália, toda contraposição, toda diferença, o mesmo estribilho de um sentido na História, do fim da História ou de uma pós-

* Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e bolsista do CNPq. E-mail: rossfilo@hotmail.com.

História; de um sopro messiânico e de um novo advento, de uma conciliação dialética, do providencialismo, da perfectibilidade do homem e das suas “criações”, do constante progresso para o melhor, do finalismo, de uma sociedade sem classes, da democracia globalizada etc. Em uma expressão: significações, sentidos, consolações impregnados de teologia²:

“Nas épocas em que tomamos consciência da nulidade de nossas iniciativas, assimilamos o destino ora à Providência, disfarce tranqüilizador da fatalidade, camuflagem do fracasso, confissão de impotência para organizar o devir, mas vontade de resgatar suas linhas essenciais e lhes extrair um sentido, ora a um jogo de forças mecânico, impessoal, cujo automatismo regula as nossas ações e até as nossas crenças. No entanto, este jogo, por mais impessoal e mecânico que seja, nós o involuntariamente envolvemos com prestígios que a sua própria definição exclui, e o restringimos – conversão de conceitos em agentes universais – a uma potência moral responsável pelos acontecimentos e pelo curso que devem tomar. Em pleno positivismo não se evocava em termos místicos o futuro, a que se atribuía um poder de eficácia pouco menor que o da Providência? É portanto inegável que se infiltra em nossas explicações uma gota de teologia, inerente e mesmo indispensável ao nosso pensamento, ainda quando mal se comprometa a apresentar uma imagem coerente do mundo” (Cioran 8, p. 6).

A incômoda presença do *telos* religioso. A esperança, a crença em um fim, um objetivo, uma utopia qualquer:

“Atribuir ao processo histórico uma significação, fazê-la surgir de uma lógica imanente ao devir é admitir, mais ou menos explicitamente, uma forma de providência. Bossuet, Hegel, Marx, pelo próprio fato de atribuírem um sentido aos acontecimentos, pertencem a uma mesma família ou, pelo menos, não diferem essencialmente uns dos outros, já que o

importante não é definir, determinar este sentido, mas recorrer a ele, postulá-lo. E eles recorrem a ele, postulam-no. Passar de uma concepção teológica ou metafísica para o materialismo histórico é simplesmente mudar de providencialismo” (*id.*, *ibidem*).

Não se trata de demolir, banal e abruptamente, as especulações filosóficas mais refinadas sobre história e política reduzindo-as a uma forma de utopia religiosa, mais ou menos disfarçada. O que Cioran enfatiza – radicalizando, estendendo e relançando um dos processos mais singulares e explosivos da modernidade: o da secularização – é o entrelaçamento, ou melhor, a *fusão* irremediável e iniludível, entre expectativas, remédios, soluções, consolações, enganos, necessidades, escapatórias, vias de fuga, isto é, entre teologia, utopia, esperança, progresso, escatologia, crença, filosofia, religião, messianismo, razão esclarecida.

No centro deste processo está o homem, “aquele-que-não-é”, como Cioran relembra em *La chute dans le temps* (A queda no tempo), marcando o fato de que é exatamente esta falta, este “déficit de existência” que, ao invés de prostrá-lo, remi-lo, libertá-lo, reduzi-lo à pura resignação, e por conseguinte, à pura paz, desperta-o furiosamente e o faz sair, por reação, do torpor originário, atçando-o à ação, ao desafio, à ferocidade, ao poder, em uma palavra: à História. O homem: animal que desertou das suas origens e permutou a eternidade pelo devir; troglodita soberbo e presunçoso que se apoderou da consciência, doada por Prometeu, o “filantropo funesto” (*idem* 5, p. 123), e lançou-se – como dizia Nietzsche – no imenso mar da vida, engajando-se em uma corrida afanosa, absurda, enganosa, irreal, desprovida de significação, finalidade, rumo. O homem, “sombra que lida com simulacros, um sonâmbulo que *se vê* andar, que observa os próprios movimentos sem entrever aí a direção nem a razão. A forma de saber que escolheu é um atentado, um pecado se quiserem, uma indiscrição criminal com respeito à criação, que ele reduziu a um amontoado de objetos diante dos quais se põe, ergue-se como um destruidor – papel que desempenha por jactância mais que por coragem” (*idem* 7, p. 1076). Ele agoniza comicamente, é interessante só enquanto afunda. “Se perdura, é porque não tem a força de capitular, de interromper a própria deserção *para a frente* (a

História é isso, e nada mais), porque adquiriu um automatismo na decadência” (*idem* 6, p. 1430).

Em “As duas verdades”, primeiro capítulo de *Écartèlement* (Esquartejamento), Cioran narra uma lenda de origem gnóstica segundo a qual os anjos que não quiseram tomar posição na luta travada no céu entre os sequezes de Miguel e os do Dragão foram condenados ao exílio, expulsos e jogados ao mundo terreno para aprender a *escolher*, operação que, em um sobressalto de lucidez, inconsciência e culpa, haviam se recusado a executar. “O homem seria o resultado de uma vacilação originária, da incapacidade em que se encontrava – antes do próprio exílio – de tomar partido” (*id., ibid.*, p. 1409) e a História, derivada de um ondeamento primordial e de uma substancial renúncia ao nutrimento das ilusões, seria o castigo, a pena, a maldição daqueles que não souberam escolher. Para todos os outros, que fogem da devastação e da solidão que a tomada de consciência da inutilidade de tudo carrega consigo, o devir ao contrário oferece muito, no sentido que, ao menos, propõe crenças, objetivos, finalidades, uma verdade qualquer. Cioran interroga-se sobre o “valor” dessa verdade. O que aí está em jogo é a oposição budista entre a “verdade verdadeira” e a “verdade qualquer”, a “verdade de erro”.

O libertado, explica Cioran, conhece e dispõe da primeira (*paramartha*), enquanto a segunda (*samvriti*) é “privilégio ou maldição” de quem está acorrentado ao mundo sensível, às suas ilusões e às suas aparências:

“A verdade verdadeira, que assume todos os riscos, também o da negação de toda verdade e da mesma idéia de verdade, é a prerrogativa de quem não age, de quem se põe por própria vontade fora da esfera dos atos e para o qual conta apenas conseguir aferrar (de maneira brusca ou metódica, não importa) a insubstancialidade, sem que a isto se acompanhe alguma sensação de frustração (...). A história será para ele um mau sonho a que se resignará: ninguém, de resto, tem a possibilidade de ter os pesadelos que lhes agradariam” (*id., ibid.*, p. 1409-10).

Cioran, o não-libertado, o não-resignado por excelência, descobre a essência, ou melhor, a falta de essência do processo histórico na “evidência” de que as verdades que ele arrasta são verdades de erro, cuja característica principal é atribuir um sentido, uma natureza própria, um escopo, uma força, uma autonomia, uma “realidade”, uma substância àquilo que se delinea como o domínio do acaso, do absurdo, do Mal, do insensato. “A teoria da dupla verdade permite distinguir o lugar que ocupa, na escala das irrealidades, a história: paraíso dos sonâmbulos, obnubilação a caminho. Em verdade, ela não está desprovida completamente de essência, pois é *essência de engano (duperie)* chave de tudo o que cega, de tudo o que ajuda a viver no tempo” (*id., ibid.*, p. 1410).

Mas apelar para o insensato e a ilogicidade do devir histórico significa recair, de fato, no idêntico erro de atribuir-lhe um objetivo, um rumo, um fio condutor. Inverter as oposições (metafísicas) serve para pouco: afirmar que a história não tem sentido ou que se desenvolve no acaso e no terror significa, apenas, que está se substituindo o sentido pelo não-sentido, o progresso pelo acaso, a vitória do bem (ou do melhor) pela do mal (ou do pior). Cioran não parece ter muita consciência de tudo isso. Mas, se aceitamos os focos das suas argumentações, interrogar-nos a respeito dessa questão não é particularmente relevante sobretudo à luz de um “fato” por muitos aspectos decisivo.

Ora, a História possui uma meta, uma finalidade, uma lógica? Exausto, Cioran responde à pergunta com um “*sim*” *negativo* que executa aquela substituição e se encarna na relevância daquele “fato” aos quais acabamos de acenar: o “sentido da história” deve ser procurado “na maldição que caiu sobre ela, e em nenhum outro lugar (...). Um gênio maléfico rege os destinos da história. Ela, manifestamente, não tem escopo, mas é gravada com uma fatalidade que a substitui e que confere ao devir um simulacro de necessidade. É esta fatalidade, e unicamente ela, que permite falar sem tornar-se ridículo em uma lógica da história – e mesmo em uma providência, uma providência particular” (*id., ibid.*, p.1428), maléfica e obscura, que não guia as civilizações rumo aos objetivos planejados ou esperados, mas os conduz na direção oposta, precipitando-as nos abismos “com uma obstinação e um método que revelam as tramas de uma potência tenebrosa e irônica” (*id., ibidem*).

II

A doutrina das idades de Hesíodo, a História como progressiva decadência, fases que se sucedem umas às outras em um percurso que levará à ruína; um tempo não linear, o eterno retorno que estrangula, a circularidade de Zaratustra sem a decapitação da serpente. No milenário combate contra as “evidências” negativas, que dão forma aos vultos trágicos da História, os mecanismos da Utopia têm sido determinantes.

Cioran individua na indubitável força de encantamento, na capacidade de oferecer esperanças, sentidos e consolações, e no rigor profético das doutrinas utopistas o motor de toda reflexão sobre a História. Esta imensa “fascinação do impossível”, esta desenfreada paixão pela Utopia, a saber, por um “não lugar”, por “lugar nenhum”, por “um lugar que não existe”, (do grego *ou*, não e *tópos*, lugar) é facilmente explicável:

“Apresso-me em acrescentar que esta literatura repugnante é rica em ensinamentos e que, ao freqüentá-la não se perde totalmente o tempo. Desde o princípio se distingue o papel (fecundo ou funesto, não importa) que desempenha, na origem dos acontecimentos, não a felicidade, mas a *idéia* de felicidade, *idéia* que explica por que, tendo a idade de ferro a mesma extensão da história, cada época dedica-se a divagar sobre a idade de ouro. Se se pusesse fim a tais divagações, ocorreria uma estagnação total. Só agimos sob a fascinação do impossível: isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína. A sensatez, à qual nada fascina, recomenda a felicidade *dada*, existente; o homem recusa esta felicidade, e essa simples recusa faz dele um animal histórico, isto é, um amante da felicidade *imaginada*”(idem 5, p. 101).

Uma vez que não pudemos não nascer, que a Unidade primordial foi rompida, que fomos expulsos do paraíso e jogados ao mundo por cobiça de saber e avidez de poder estamos perdidos para sempre. Condenados ao devir, à escolha e aos enganos, deveríamos sonhar com ele, aspirar à sere-

nidade da idade de ouro que estava nas origens, antes da queda, em um passado imemorial, refratário ao transcorrer dos séculos. Mas por um estranho contágio ou automatismo, uma metamorfose acabou por operar-se em todos nós: fomos invadidos por uma nostalgia sem saudade “de onde procede o paraíso *deste mundo*”; uma nostalgia

“invertida, falseada e viciada, dirigida para o futuro, obnubilada pelo ‘progresso’, réplica temporal, metamorfose disparatada do paraíso original (...). Quer queiramos ou não, apostamos no futuro, fazemos dele uma panacéia, e, identificando-o ao surgimento de um tempo *inteiramente outro* no interior do próprio tempo, o consideramos como uma duração inesgotável e contudo terminada, como uma *história intemporal*. Contradição nos termos, inerente à esperança de um novo reino, de uma vitória do insolúvel no seio do devir. Nossos sonhos de um mundo melhor se fundam em uma impossibilidade teórica” (*id., ibid.*, p. 110).

Impregnada de religião e fé a Utopia aproveitou das decepções provocadas pelo Cristianismo para instalar-se, ocupando o seu lugar, nas esperanças e nos desejos frustrados de sequazes antigos e novos. A conquista não ocorreu de súbito. Foi necessário superar o Renascimento e saudar a vitória dois séculos mais tarde, na época das “superstições esclarecidas” em que veio à luz o “Porvir, visão de uma felicidade irrevogável, de um paraíso dirigido no qual o acaso não tem lugar, onde a menor fantasia aparece como uma heresia ou uma provocação” (*id., ibidem*). As ressonâncias da ruptura inicial que rasgou a identidade originária e que derramaram o múltiplo, o mal e a história sacodem o homem, ser disforme, irregular, malvado por excelência, “heresia em segundo grau, vitória do individual, do capricho, aparição aberrante, animal cismático que a sociedade – soma de monstros adormecidos – pretende reconduzir ao *caminho reto*” (*id., ibid.*, p. 107).

Tolas e ingênuas nas descrições das “cidades ideais” e dos seus habitantes, as utopias escondem, no fundo, um desejo de dominação e de tormento: “Planejar uma sociedade na qual, segundo uma etiqueta aterradora, nossos atos são catalogados e regulamentados, na qual, por uma caridade

levada até a indecência, se preocupam com nossos pensamentos mais íntimos, é transportar os tormentos do inferno para a idade de ouro, ou criar, com a ajuda do diabo, uma instituição filantrópica” (*id., ibid.*, p. 111).

Um princípio simples mas extremamente fecundo sustenta a sorte, a fortuna, o sucesso de uma idéia: quanto mais carregada de promessas imediatas ela estiver, escreve Cioran em *História e utopia*, maiores possibilidades terá de triunfar, de afirmar-se, de derrotar as adversárias e proclamar, finalmente, a sua Verdade. Cristianismo e Utopia apoderaram-se astutamente dessa técnica: puseram o “novo reino” no devir, tirando-o do lugar onde Jesus o deixara: “Quando Cristo assegurou que o ‘reino de Deus’ não era nem ‘aqui’ nem ‘lá’, mas dentro de nós, condenava de antemão as construções utópicas para as quais todo ‘reino’ é necessariamente exterior, sem nenhuma relação com nosso eu profundo ou com nossa salvação individual” (*id., ibid.*, p. 112). A utopia do reino exterior – cidade ideal, novo império, novo regime – denuncia a inebriante contaminação do poder, da ambição, da glória e da violência. “Estamos afogados no mal” (*id., ibid.*, p. 108), a bondade de Deus, tão imensa quanto estéril, é um acidente; o funesto demiurgo, anjo decaído e soberbo que criou o universo, governa os destinos dos homens e das coisas, “longe de ser um usurpador, é nosso mestre, soberano legítimo (...). As grandes religiões não se enganaram a esse respeito: o que oferecem Mâra ao Buda, Ahriman a Zoroastro, o Tentador a Jesus é a terra, e a supremacia sobre a terra, realidades efetivamente sob o poder do Príncipe do mundo. Querer instaurar um novo reino, utopia generalizada ou império universal, é fazer seu jogo, cooperar com sua empresa e coroa-la” (*id., ibidem*).

A Utopia participa da mesma essência, do idêntico *pathos* do Apocalipse: ambos anelam por uma “nova terra”, almejam pela segunda vinda do “Messias”, seja ele Cristo, Hoh o Metafísico, o rei-filósofo, um chefe de governo, um tirano qualquer. Elas acabaram por contaminar-se, influenciar-se, interpenetrar-se: “‘a nova terra’ que nos anunciam adquire cada vez mais a figura de um novo inferno. Mas, este inferno, nós o aguardamos, consideramos mesmo um dever precipitar sua chegada” (*id., ibid.*, p. 120). Utopia e Apocalipse: “perspectiva de um novo acontecimento, febre de uma espera essencial, de uma *parousia* degradada, modernizada” (*id., ibid.*, p. 102); surge aí um “pressentimento do insólito, de um aconte-

cimento capital, esta espera crucial pode converter-se em ilusão, e então aparecerá a esperança de um paraíso sobre a terra ou em outra parte; ou se transformará em ansiedade, e será a visão de um Pior ideal, de um cataclisma voluptuosamente temido” (*id., ibid.*, p. 104-5). Uma “nova” e terrível realidade ameaça-nos. A ela, talvez com um sobressalto de dignidade, diremos “sim”: “Será nossa maneira de ser *irrepreensíveis* ante a fatalidade” (*id., ibid.*, p. 120).

III

Um rumo, um alvo, uma significação. *Telos*, sentidos, esperanças. O desenho oculto mas racional da Providência, que orientaria as ações contraditórias e confusas do homem, a “presença” de um fio condutor *a priori*, o constante progresso para o melhor: são estes os pontos cardeais da reflexão de Kant acerca da História, desenvolvidos particularmente no ensaio *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* e em *O Conflito das faculdades*. Uma tentativa de encontrar um caminho que, para Cioran, é destinada ao fracasso mais brutal:

“A cada passo à frente sucede um passo atrás: é a infrutífera agitação da história, devir... estacionário... Que o homem tenha se deixado enganar pela miragem do Progresso, é algo que torna ridículas todas as suas pretensões de sutileza. O Progresso? (...) Quem, de boa-fé, poderia *escolher* entre a idade da pedra e a dos utensílios modernos? (...) É um simples capricho aceitar ou repudiar um período: é preciso aceitar ou repudiar a história *em bloco*. A idéia de progresso faz de todos nós presunçosos sobre os cumes do tempo; mas não existem tais cumes: o troglodita que tremia de pavor nas cavernas, treme ainda nos arranha-céus. Nosso capital de infortúnio mantém-se intato através das idades; contudo, temos uma vantagem sobre nossos ancestrais: a de haver *empregado* melhor esse capital, ao haver organizado melhor nosso desastre” (*idem* 3, p. 173-4).

Fundamental, neste sentido, tem sido a presença de um eficiente mecanismo de trocas ou substituições:

“Quanto mais as utopias nos tenham marcado, mais esperamos nossa libertação de fora, do curso das coisas ou da marcha das coletividades. Assim se delineou o Sentido da história, cujo sucesso superou o do Progresso, sem acrescentar-lhe nada de novo. Era preciso entretanto abandonar não um conceito, mas uma de suas traduções verbais das quais se abusou. Não nos renovaríamos em matéria ideológica sem a ajuda dos sinônimos” (*id., ibid.*, p. 112).

Ora, a idéia de Progresso parece eclipsar-se? Eis que a Razão entra em cena, ocupa o seu lugar e delinea a ordem (providencial) necessária e perfeita que rege o dever. Hegel, Croce: a Razão, astuta, absoluta e ilimitada na sua potência e perfeição, governa o Mundo e a História, na qual desenvolve-se, realiza-se (e um dia se concluirá), a odisséia do Espírito. Muitas maiúsculas por ali, mas, pelo menos segundo Cioran, pouca sagacidade: “Há mais honestidade e rigor nas ciências ocultas do que nas filosofias que atribuem um ‘sentido’ à história” (*idem* 4, p. 81). Hegel, “o grande responsável pelo otimismo moderno” (*idem* 3, p. 144), esqueceu que o dever é o reino do acaso³ e da aparência, que a história “é a ironia *em marcha*, a gargalhada do Espírito através dos homens e dos acontecimentos (...). Nenhum princípio imutável regula os favores e as severidades da sorte: sua sucessão participa da imensa farsa do Espírito, que confunde, em seu jogo, os impostores e os entusiastas, as astúcias e os ardores” (*id., ibid.*, p. 145-6). O acaso, um *coup de dés* que abala também a extrema tentativa heideggeriana de teorizar a “história do ser” como uma história que estaria antes (ou fora) da história, a qual, escreveu na *Carta sobre o humanismo*, pudesse sustentar e determinar toda condição e situação humana. Uma história, uma *Seinsgeschichte*, porém, que se torna mais um fundamento, um “princípio” de explicação e direção dos fatos humanos, e cujos rastros, como notou Hannah Arendt na segunda parte de *A vida do espírito*, traçam apenas as bordas de um desvio, de uma interpretação ou de uma variante da Razão hegeliana.

O furor decepcionado de Cioran lembra o olhar do *Angelus Novus* que inspirou Benjamin, isto é, um ver o que está por trás dos acontecimentos, um denunciar que as vitórias foram massacres; os ideais, pretextos; o progresso, terror e queda; a História, sangrento cortejo dos vencedores “negadores do acaso”, como os definiu Nietzsche no aforismo 258 da *Gaia ciência*.

Benjamin e Cioran desvelam as pretensões ingênuas e cegas de uma concepção determinista e evolucionista da história, que tem como seu ponto central a idéia do caráter inevitável e positivo do progresso e a de um tempo homogêneo, vazio, linear. Ambos são contra as visões de Hegel, do iluminismo e de Kant. O fio condutor do devir desaparece. Isto, porém, não impede Benjamin de formular a sua proposta: está aqui a grande diferença. O que divide radicalmente os dois é a criação de uma certa forma de síntese dialética, de superação, de re-apropriação, que o pensador alemão fundamenta em uma “experiência com o passado” e na (problemática) relação entre a “teologia” e o “materialismo histórico”. A metáfora do fantoche que joga xadrez, ganhando de todos os adversários, o qual na realidade é guiado por um anão mestre em xadrez que se esconde embaixo da mesa pretende mostrar o intrínseco e necessário vínculo entre o materialismo histórico (o fantoche) que “deve vencer sempre”, mas é incapaz de fazê-lo sozinho, e a teologia (o anão) que, timidamente escondida, quase envergonhada, porém forte e experiente, deve ser posta a serviço do primeiro (cf. Benjamin 1).

Poder-se-ia concordar com o fato de que “a história é aberta, inacabada, e não pode ser definitivamente interpretada nem pela teoria ‘materialista’ ou ‘científica’ do progresso, nem pela visão triunfalista dos vencedores” (Gagnebin 9, p. 71). O problema, à luz do pensamento cioraniano, é a superação desse impasse por meio de uma *re-apropriação*: a história “pode e deve ser contada de outra forma, incumbindo a nós dar-lhe um outro sentido” (*id.*, *ibidem*). A tarefa do historiador materialista do qual fala Benjamin, ou seja, “o historiador capaz de identificar no passado os germes de uma *outra* história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas” (*idem* 10, p. 8). é essencialmente a de “fundar um outro conceito de tempo, ‘tempo de agora’ (*Jetztzeit*), caracterizado por sua intensidade e sua brevidade, cujo

modelo foi explicitamente calcado na tradição messiânica e mística judaica” (*id.*, p.8). A reivindicação benjaminiana do aspecto messiânico da História, a elaboração de uma concepção descontínua do tempo, de uma temporalidade intensiva, torna-se, pois, o lugar privilegiado de uma nova utopia, de uma nova esperança para os oprimidos e as gerações futuras, que terão a possibilidade de resgatar o passado e resgatar-se.

O *telos* que parecia sepultado ressurgiu: “Por mais diversos que sejam seus disfarces, a idéia de perfectibilidade penetrou em nossos costumes: adere a ela mesmo quem a questiona. Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve *sem nenhum motivo*” (Cioran 5, p. 112-3).

IV

Da História à política, da Utopia às ideologias, da Teoria à prática. Da cosmogonia do ínfimo à ação: “A *hora do crime* não soa para todos os povos ao mesmo tempo. Assim se explica a permanência da História...” (*idem* 4, p. 77).

As formas delineadas por uma “filosofia da História” permaneceriam vazias, longínquas, irreais – em suma: narração de monstruosidades e terror sem *fatos* nem *atos* – se não houvesse o socorro de uma “filosofia política”, que se encarregasse de preenchê-las com sangue e concretude em nome de uma *ideologia*, alavanca do agir, fonte do engajamento, motor das guerras, chama das revoluções, “subproduto das visões messiânicas ou utópicas, e algo assim como sua expressão vulgar” (*idem* 5, p. 115).

Conscientes ou não, o frenesi da escolha nos devora sem interrupção. Todo instante, todo respirar, todo movimento implica em uma tomada de posição: a existência é um matadouro de possibilidades igualmente vãs. O prevalecer de uma idéia ou de outra depende do acaso, da combinação desordenada de circunstâncias enclausuradas em si mesmas e que só adquirem *a posteriori* os traços de um acontecimento. Nem livre arbítrio nem necessidade guiam os nossos caminhos de animais políticos, mas sim vacilações, erros, ilusões, crenças.

“Os que aderem a um partido pensam se distinguir dos que seguem outro, enquanto todos, desde o momento que escolhem, no fundo se assemelham, participam de uma mesma natureza e se distinguem apenas em aparência, pela máscara que assumem. É absurdo imaginar que a verdade consiste na opção, quando toda tomada de posição equivale a um desprezo pela verdade. Para nossa infelicidade, a escolha, a tomada de posição é uma fatalidade a que ninguém escapa. Cada um de nós deve optar por uma não-realidade, por um erro, convencidos dele à força, como doentes, febris: nossos assentimentos, nossas adesões são como que sintomas alarmantes” (*idem* 8, p. 6-7).

O desejo, como se lê no *Funesto demiurgo*, é uma “doença incurável”, como a necessidade de afastar o silêncio, banir a renúncia e mergulhar na ação, na divisão, na luta.

Apegar-se a uma “fé”, pregar-se em uma ideologia. Fazer algo. Ao analisar o pensamento de Joseph de Maistre, “notável e terrível profeta dos nossos dias” (Berlin 2, p. 140), Cioran escreve:

“Por mais que abominemos algumas de suas opiniões, ele será sempre o representante dessa filosofia imanente a qualquer regime imobilizado pelo terror e pelos dogmas. Onde encontrar um teórico mais obstinado contra a aparição de qualquer coisa, contra o fazer? Ele odiava o ato enquanto prefiguração de ruptura, enquanto possibilidade de advento, porque, para ele, agir era refazer. O próprio revolucionário age assim em relação ao presente em que se instala, e que gostaria de eternizar. Mas seu presente logo será passado e, ao se apegar a ele, acaba por se assemelhar aos partidários da tradição. O trágico do universo político reside nesta força oculta que leva todo movimento a se negar a si próprio, a trair sua inspiração original e a se corromper à medida que se afirma e avança. É que em política, como em tudo, só realizamos alguma coisa sobre sua própria ruína” (Cioran 8, p. 31-2).

Para expor, e tentar compreender melhor, o sentido das argumentações do filósofo franco-romeno nos deteremos na sua análise (por muitos aspectos paradigmática) do fenômeno revolucionário e da “contraposição” entre revolução e reação.

A maldição da circularidade, da estagnação da revolta, do *retorno à administração* dos antigos edifícios conceituais que se acreditavam cancelados pelo sangue dos rebeldes. A revolução se desencadeia para dar um sentido à História: “Dado este sentido, é preciso se submeter a ele e defendê-lo, replica a reação. É exatamente o que sustentará uma revolução que tiver triunfado, de modo que a intolerância resulta de uma hipótese que degenerou em certeza e como tal foi imposta por um regime; de uma visão elevada à condição de verdade” (*id., ibid.*, p. 32). Uma radical diferença a respeito do futuro e do tempo divide reacionários e revolucionários. Aqueles, sublinha Cioran, querem evitar aos povos os horrores provocados pelo fracasso da esperança, incitando-os com veemência a não agir, a não se rebelar, a não perseguir utopias ensangüentadas. Estes acendem paixões, prometem um mundo melhor, atizam à idolatria do ato e, sobretudo, fornecem à história rumo e sentido. Mas nunca uma oposição foi tão frágil.

Para se preocupar com a história, os acontecimentos, as transformações, a vida das instituições e dos povos

“seria necessário acreditar, como o espírito revolucionário, que o tempo contém potencialmente a resposta a todas as indagações e o remédio para todos os males, que seu desenrolar comporta a elucidação do mistério e a redução de nossas perplexidades, que ele é o agente de uma metamorfose total. Mas eis o mais curioso: o revolucionário só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se batera. Delineia-se depois, para ele, a conclusão ideal do tempo, o sempre das utopias, momento extratemporal, único e infinito, suscitado pelo advento de um período novo, inteiramente diferente dos outros, eternidade aqui na terra, que encerra e coroa o processo histórico. A idéia da idade de ouro, a própria idéia de paraíso, persegue igualmente crentes e descrentes” (*id., ibid.*, p. 19).

Diferenças, contraposições, barreiras ideológicas começam a cair. E vem aparecendo, gradualmente, mas com suficiente força, o ponto central da análise de Cioran:

“É claro que, estabelecendo até aqui uma distinção tão nítida entre Revolução e Reação, nos submetemos necessariamente à ingenuidade ou à preguiça, ao conforto das definições. Simplificamos sempre por facilidade. Daí a atração pelo abstrato. O concreto, vindo felizmente denunciar a comodidade das nossas explicações e dos nossos conceitos, nos ensina que uma revolução que teve êxito, que se estabeleceu, transformada no oposto de uma fermentação e de um nascimento, deixa de ser uma revolução, porque imita e tem que imitar as características, o aparato e até o funcionamento da ordem que derrubou. Quanto mais se consagra a isso (e não tem como fazer de outro modo), mais destruirá seus princípios e seu prestígio. Doravante conservadora a seu modo, lutará não para defender o passado, mas o presente. Nada a ajudará mais nisso do que seguir os caminhos e os métodos que o regime que aboliu usava para se manter. Da mesma forma, para assegurar a durabilidade das conquistas de que se orgulha, ela se afastará das visões exaltadas e dos sonhos de onde até então extraíra os elementos de seu dinamismo (...). Não há anarquista que não esconda, no mais fundo de suas revoltas, um reacionário que espera a sua hora, a hora da tomada do poder, em que a metamorfose do caos em... autoridade apresenta problemas que nenhuma utopia ousa resolver ou sequer encarar sem cair no lirismo ou no ridículo” (*id., ibid.*, p. 30-1).

A violência ensangüenta a revolução, a conduz ao “terrorismo de estado”, ao totalitarismo mais obscurantista que Cioran não deixa de condenar e no qual, definitivamente, assiste-se ao enterro de todas as distinções: “Quer se inspirem na utopia ou na reação, os absolutismos se parecem e se confundem. Independentemente de seu conteúdo doutrinário, que os diferencia apenas na superfície, participam de um mesmo esquema, de

uma mesma conduta lógica, fenômeno próprio a todos os sistemas que, não contentes em afirmar um princípio incondicionado, ainda o transformam em dogma e lei. Um modo de pensar idêntico preside a elaboração de teorias materialmente distintas, mas formalmente análogas” (*id., ibid.*, p. 35).

A fragilidade de toda escolha e toda adesão se mede pelas transformações e pelas traições que as caracterizam. O homem, incapaz de recolher-se em si mesmo, é “ao mesmo tempo ou alternadamente, um animal reacionário e revolucionário”. Mas Cioran, *apesar de tudo*, reconhece que as distinções tradicionais entre os conceitos que fazem parte do nosso (desgastado) vocabulário político têm de ser mantidas e conservadas. Esquerda e Direita, Revolução e Reação, Comunismo e Liberalismo etc. são termos que não podem ser abandonados, embora a sobreposições, os disfarces, as apropriações derrubem cada vez mais essas débeis diferenças nas quais se fundamenta a substancial unidade de um partido, uma ideologia, um regime:

“Por mais frágil que seja a distinção clássica entre o conceito de revolução e o de reação, devemos no entanto conservá-la, sob pena de confusão ou caos na consideração do fenômeno político. Constitui um ponto de referência tão problemático quanto indispensável, uma convenção suspeita, mas inevitável e obrigatória. É o que nos obriga a falar o tempo todo de ‘direita’ e de ‘esquerda’, termos que de modo algum correspondem a dados intrínsecos e irredutíveis, termos tão sumários que gostaríamos de deixar apenas para o demagogo o privilégio e o prazer de usá-los” (*id., ibid.*, p. 32-3).

A felicidade está no erro. Esquecer, ignorar, adormecer: eis a receita mais fácil e econômica para encarar a vida com um sorriso de hiena, ambicioso e cruel. Dizer “não” aos conceitos que, em política bem como na existência, permitem a arriscada adaptação ao mundo e emudecer os instintos que alimentam revoltas e desencantos, significaria transmutar a humanidade em um rebanho de paralíticos e o mundo em um deserto no qual se entoa a marcha fúnebre para o *homo faber*, agonizante pela incapacidade de suportar o fardo da lucidez e das suas desilusões:

“‘Direita’ e ‘esquerda’, meras aproximações de que infelizmente não podemos nos eximir. Não recorrer a elas seria desistir de tomar partido, suspender o julgamento em matéria política, se libertar das coações da duração, exigir do homem que desperte para o absoluto, que se torne unicamente um animal metafísico. A tal esforço de emancipação, a tal salto para fora das nossas verdades de adormecidos, poucos são suscetíveis. Entorpecidos todos nós estamos. E, paradoxalmente, é por isso que agimos. Continuamos então como se nada tivesse acontecido, fazendo sempre nossas distinções tradicionais, felizes por ignorarmos que os valores que surgem no tempo são, em última instância, substituíveis” (*id.*, *ibid.*, p. 33).

A idade de ouro, que Cioran tanto louva, é, afinal de contas, uma ficção, um modelo teórico do qual partir e ao qual apegar-se nos momentos mais difíceis. Não houve um Éden terreno para os homens. Eles não foram corrompidos pela sociedade, como pensava Rousseau; a bondade originária que teria abençoado as suas almas é uma fábula: “Não se pode contemplar sem terror a extensão do mal que o homem pode fazer e sofrer. Como poderíamos acreditar que é possível achar uma compensação a esse mal, uma vez que, por causa dele, Deus sofreu a crucificação?” (Weil 13, p. 82-3).

Foi por covardia, terror e desejo de poder que surgiram a sociedade e o Estado. O Leviatã de Hobbes, monstro bíblico do Caos, serpente fugidia, animal que Jó temia que pudesse devorar o sol, encarna-se naquele (ou naqueles) que detêm o poder e nos mecanismos políticos e sociais que o sustentam, sejam tirânicos ou democráticos, liberais ou socialistas etc. “Dizer: prefiro tal regime a tal outro, é flutuar no indefinido; seria mais exato afirmar: prefiro tal polícia a tal outra. Pois a história na realidade, se reduz a uma classificação de polícias; por que, de que trata o historiador, senão da concepção do gendarme que os homens criaram através dos tempos?” (Cioran 4, p. 78). Vítima resignada, enganada, entretanto dinâmica e vital do devir histórico e político é o povo, destinado a carregar, até o fim dos próprios dias, o próprio destino de vencido. O seu fado, mesmo nas ocasiões nas quais acredita estar lutando para libertar-se, é “sofrer os acontecimen-

tos e as fantasias dos governantes, prestando-se a desígnios que o enfraquecem e o oprimem. Toda experiência política, por mais ‘avançada’ que seja, desenrola-se à sua custa, dirige-se contra ele” (*idem* 5, p. 60). É inútil ter piedade: a “sua causa é sem remédio. Nações e impérios se formam por sua complacência nas iniquidades das quais ele é objeto. Não há chefe de Estado nem conquistador que não o despreze; mas aceita este desprezo e vive dele. Se o povo deixasse de ser débil ou vítima, se não cumprisse seu destino, a sociedade se desvaneceria, e com ela a história” (*id., ibid.*, p. 60-1). Os homens agüentam tudo, são um “convite para os déspotas” e se eles se rebelam é só para cair em novas crueldades e tiranias. Liberdade? Emancipação? Ideais? Batalhas por um futuro melhor?: “Que não nos falem mais de povos dominados, nem de seu gosto pela liberdade; os tiranos sempre são assassinados tarde demais: essa é sua grande desculpa” (*idem* 4, p. 78).

A luta política, para Cioran, é extermínio sistemático de adversários e, sobretudo, de aliados e amigos. Séculos de história, impérios, conquistas e revoltas testemunham em seu favor. Mas essa eliminação sangrenta de todos os obstáculos “humanos” rumo à conquista do poder acabou ou, pelo menos, atenuou-se na nossa época democrática e liberal? Ou temos assistido apenas a um deslocamento, a uma mudança de plano, a um suntuoso disfarce? “Nada nos torna mais infelizes do que a obrigação de resistir a nosso fundo primitivo, ao apelo de nossas origens. Os resultados são esses tormentos de civilizado reduzido ao sorriso, atrelado à cortesia e à duplicidade, incapaz de aniquilar o adversário a não ser em intenção” (*idem* 5, p. 74).

As sendas do ódio, os “caminhos da crueldade”, os percursos rumo à vingança originária, primitiva e fundadora podem ser muitos agora que o homem está condenado a “matar sem agir”, a usar o punhal invisível das palavras:

“Substituindo a selva, a conversação permite à nossa bestialidade gastar-se sem prejuízo imediato para nossos semelhantes. Se, pelo capricho de um poder maléfico, perdêssemos o uso da palavra, ninguém mais estaria a salvo. Conseguimos transferir para o domínio de nossos pensamentos a necessidade de assassinato inscrita em nosso sangue: só esta acro-

bacia explica a possibilidade, e a permanência, da sociedade. Deve-se concluir que conseguimos triunfar de nossa corrupção inata, de nossos talentos homicidas? Isso seria equivocar-se a respeito das capacidades do verbo e exagerar seus prestígios. A crueldade que herdamos, que está a nossa disposição, não se deixa domar tão facilmente; enquanto não nos entregarmos inteiramente a ela, e não a esgotarmos, se conservará no mais íntimo de nós e não nos emanciparemos dela. O assassino típico planeja seu crime, o prepara, o realiza, e, ao realizá-lo, liberta-se por um tempo de seus impulsos; por outro lado, aquele que não mata porque não pode matar, embora tenha desejo de fazê-lo, o assassino irrealizado, veleidoso, e elegíaco da matança, comete mentalmente um número ilimitado de crimes, atormenta-se e sofre muito mais que o outro, já que carrega a nostalgia de todas as abominações que não soube perpetrar” (*id., ibid.*, p. 75).

O poder taumatúrgico do *logos*, a confiança nas possibilidades “esclarecidas” das palavras, das conversações, dos debates, dos confrontos verbais nos obcecamos, nos obnubilamos e nos cegamos. Sejamos claros: não se trata de tomar posição ou de delinear uma tendência favorável a uma atitude reacionária ou despótica em prol de uma democrática ou vice-versa. O que está em jogo é a tentativa de Cioran de deixar claro que nós – todos nós, pretensiosos civilizados do terceiro milênio – não somos muito diferentes, em relação aos nossos instintos, aos nossos receios, às nossas reações, às nossas crueldades e aos nossos desejos, dos trogloditas berrantes e violentos que pisaram no amanhecer da civilização de que tanto nos orgulhamos.

Ódio, rancor, fascínio pelo massacre, inveja, cobiça de poder brilham nos olhos dos nossos semelhantes; rodeiam as nossas ruas, as nossas universidades, os nossos parlamentos, as nossas sociedades, as nossas vidas. Pois é, somos democráticos: não assassinos típicos, mas assassinos virtuais; tiranos recalçados; feras reprimidas, sorridentes e falsas, que discutem a *Polis*. Cioran julga a democracia uma “inútil maravilha”, ao mesmo tempo entusiasmo e morte, sentido e ilusão de um povo. O seu vício essencial, o imenso perigo que a ameaça e com que não consegue lidar, é

“permitir a qualquer um aspirar ao poder e dar livre curso às suas ambições” (*id.*, p.66). O resultado? “Uma grande quantidade de fanfarrões, de agitadores sem destino, de loucos sem importância que a fatalidade recusou-se a marcar, incapazes de verdadeiro frenesi, tão inadequados para o triunfo quanto para o desmoronamento. No entanto, é sua nulidade que permite e assegura nossas liberdades ameaçadas pelas personalidades excepcionais. Uma república que se respeita deveria enlouquecer ante a aparição de um grande homem, bani-lo de seu seio, ou pelo menos impedir que se crie uma lenda em torno dele” (*id.*, *ibidem*).

Mas um sistema democrático se funda exatamente em princípios que são contrários a essa “atitude” claramente autoritária, que é rejeitada com firmeza e orgulho. Seria esta postura um sinal de força? Para Cioran a resposta é não, porque os motivos da recusa estão no “deslumbre pela sua calamidade”, no fato de que a democracia

“não acredita mais nem em suas instituições nem em suas razões de ser. Enreda-se em suas leis, e essas leis, que protegem seu inimigo, a dispõem e a incitam à demissão. Sucumbindo sob os excessos de sua tolerância, poupa o adversário que não a poupará, autoriza os mitos que a minam e a destroem, deixa-se prender nas suavidades de seu carrasco. Merece subsistir quando seus próprios princípios a estimulam a desaparecer? Paradoxo trágico da liberdade: os medíocres, que são os únicos que tornam possível seu exercício, não saberiam garantir sua duração. Devemos tudo à sua insignificância e perdemos tudo por causa dela” (*id.*, *ibid.*, p. 66-7).

Abstract: In this paper, we discuss Emil Cioran’s concept of history and lucid and undeceived critique of *meaning(s)* in the philosophy of history and political philosophy.

Key-words: utopia – critique of progress – philosophy of history – political philosophy.

NOTAS

¹ Relativamente à civilização ocidental, ao seu fulgor, à sua decadência, ao seu destino, às suas periferias, aos seus povos (em particular França, Alemanha, Espanha) ver, entre outros: “Sur une civilisation essoufflée” e “Petite théorie du destin” (*La tentation d'exister*); “Sur deux types de société” (*Histoire et utopie* – o ensaio é uma carta de Cioran ao filósofo romeno Constantin Noica; a sua resposta foi publicada no livro *L'ami lointain: Paris-Bucarest*, Paris, Critérion, 1991); “L'amateur de mémoires” (*Écartèlement* – trechos deste texto aparecem no prefácio de Cioran ao livro *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*); os parágrafos 13, 32 (“Destin valaque”) e 41 do *Bréviaire des vaincus*. Devem ser lembrados, por fim, dois importantes ensaios: “Un peuple de solitaires” (*La tentation d'exister*) sobre os judeus e “La Russie et le virus de la liberté” (*Histoire et utopie*).

² Por alguns aspectos – e apesar das intenções, dos objetivos, dos estilos e das preocupações totalmente diferentes – essas concepções de Cioran são bastante semelhantes às expostas por Karl Löwith no ensaio de 1949 *Meaning in History* (“O sentido da História”, Lisboa, Edições 70, 1991). Não sabemos se, na época em que acabara de publicar o *Précis de décomposition* (em 1949), Cioran teve a possibilidade de conhecer as teses do antigo aluno de Husserl e Heidegger. Pela ausência de referências, pela profunda diversidade teórica dos dois filósofos e pelo desenvolvimento sucessivo das suas elaborações, cremos que não. De qualquer forma, cabe-nos sublinhar que nos primeiros livros romenos, e no próprio *Précis*, as bases da filosofia da História cioraniana já estão suficientemente delineadas.

³ Acompanhemos Schopenhauer: “A história da humanidade, a intimidade dos fatos, a mudança dos tempos, os múltiplos aspectos da vida humana em países e séculos diversos, tudo isso é apenas a forma casual assumida pela manifestação da Idéia, que não pertence a esta, na qual está apenas a objetividade adequada da vontade, mas ao fenômeno que é conhecido pelo indivíduo; e é tão estranha, tão insensível e indiferente à Idéia quanto são estranhas às nuvens as figuras que representam, ao rio a forma dos seus turbilhões e das suas espumas, e ao gelo as suas figuras de árvores e flores” (*O mundo como vontade e representação*, I – 35).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BENJAMIN, Walter. “Teses sobre a filosofia da história”. In: *Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rounet, Rubens Rodrigues Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

2. BERLIN, Isaiah. "Joseph de Maistre e as origens do fascismo". In: *Limites da utopia. Capítulos da história das idéias*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
3. CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
4. _____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
5. _____. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
6. _____. "Écartèlement". In: *Œuvres*. Paris, Gallimard, 1995.
7. _____. "La chute dans le temps". In: *Œuvres*. Paris, Gallimard, 1995.
8. _____. "Joseph de Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário". In: *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2001.
9. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.
10. _____. "Walter Benjamin ou a história aberta"; (prefácio à tradução brasileira das obras de Benjamin). In: *Obras escolhidas I*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.
11. KANT, Immanuel. *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
12. _____. *Le conflit des facultés*. Tradução de J. Gibelin. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1935.
13. WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Lacunas e desafios de uma política pirrônica*

Paulo Jonas de Lima Piva**

Resumo: A política é um tema quase inexplorado pela tradição do ceticismo pirrônico. No Brasil, salvo engano, apenas o cientista político Renato Lessa dedicou-se ao assunto. No seu entender, um cético pirrônico conseqüente seria um liberal, em particular, um partidário do liberalismo de John Stuart Mill. A finalidade deste artigo não é propriamente refutar a associação entre ceticismo e liberalismo que faz Renato Lessa, mas empreender uma discussão acerca da possibilidade de se elaborar também uma postura política pirrônica coerente que seja democrática e de esquerda à luz das noções cétricas de *diaphonia*, *epokhé*, *tò phainómenon*, *empeiria* e *tékhne*, tendo em vista sobretudo a realidade brasileira.

Palavras-chave: ceticismo – pirronismo – ética – política – democracia – liberalismo – socialismo – *tékhne*.

*“muitos lutam por uma causa justa
eu prefiro uma bermuda larga”
Chagal, Comício de tudo*

I

Um tema praticamente inexplorado pelos historiadores da filosofia e pelos cientistas políticos é a relação entre o ceticismo e a política. Trata-se

* Comunicação apresentada no V Encontro Interno de Pesquisa em Filosofia realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, em 27 de setembro de 2001.

** Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: pjlpiva@hotmail.com.

de um assunto bastante atual e extremamente pertinente, haja vista a configuração histórica contemporânea marcada pela consolidação da democracia liberal nos países ocidentais, pela crise da representação política, pelas mazelas sociais provocadas pela globalização e pelo neoliberalismo, e sobretudo pelo esboroamento do socialismo real e pelo vazio deixado pelo fim das utopias. O que mais se ouve hoje em dia acerca do futuro do país e do mundo é que todos estão “céticos”. Nesse sentido, a indagação fundamental que fazemos aqui e que norteará todo esse ensaio é a seguinte: qual seria uma postura política cética coerente, especialmente em face das dificuldades e da complexidade da realidade brasileira? Antes mesmo dessa pergunta, poderíamos fazer uma outra ainda mais fundamental: um cético coerente teria uma postura política?

Há muito tempo a palavra “ceticismo” faz parte do nosso vocabulário coloquial, porém, ela é usada com um sentido bem diferente do que tem no ceticismo propriamente filosófico (Bolzani 5, p. 62). Historicamente, a palavra “ceticismo”, do grego *skepsis*, que significa investigação, teve um uso infeliz, o que gerou uma série de problemas para o conceito (Porchat 20, p. 11). Não são raras as associações do ceticismo com a indiferença, com o conformismo, com o conservadorismo, com a extravagância, com o desespero e com o niilismo pessimista. Grande parte dessas correlações é oriunda da incompreensão, da ignorância e até da má-fé em relação aos textos da tradição cética. Uma boa ilustração disso são as anedotas contadas a respeito de Pirro de Élis (365-275 a. C), o fundador do ceticismo pirrônico. É célebre, por exemplo, a anedota narrada por Diógenes Laércio que retrata um Pirro indiferente e inabalável. Segundo Diógenes Laércio, certa feita, Anáxicos acompanhou Pirro numa das suas caminhadas a esmo. De repente, pisou em falso e caiu num pântano profundo. Em vez de socorrê-lo, Pirro prosseguiu impassível em seu destino, pouco se importando com o afogamento do seu companheiro de caminhada (Laércio 11, p.268). Outras anedotas eternizadas por Diógenes Laércio e que reiteram a suposta indiferença de Pirro – e por conseguinte a dos demais céticos –, é a história de que este não manifestava dor alguma quando era submetido a incisões e cauterizações, e a de que ele se mantinha tranquilo e confiante nas viagens de nau durante as mais turbulentas tempestades (*id.*, *ibid.*, p. 269). Ade-

mais, a doxografia de Diógenes Laércio também registra que o sacerdote Pirro era totalmente avesso às atividades públicas (*id.*, *ibid.*, p. 268).

A associação entre ceticismo e cinismo – ou, se quisermos, a associação entre ceticismo e imoralismo ou amoralismo – é feita pelo estóico Epicteto. Para ele, o ceticismo radical reduzido aos seus preceitos básicos daria origem ao cinismo (Vuillemin 34, p. 32, nota 4). O iluminista Denis Diderot, por sua vez, no seu *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, compara o cético ao asno de Buridã, um animal que por hesitar constantemente diante de alternativas e de situações que exigem decisões, vive empacado, sujeito até a morrer de fome (Diderot 10, p. 91). David Hume, considerado um “cético mitigado” (Smith 29, p. 64), julga que o alcance suspensivo e a radicalidade da descrença propostos pelo pirronismo são absolutamente inexeqüíveis e quiméricos, e que, portanto, esse tipo de ceticismo só pode ser entendido como uma “seita fantástica” (*apud* Bolzani 4, p. 9). Na mesma direção de Hume, o não tanto iluminista Jean-Jacques Rousseau vai mais além, e assevera que, se existirem mesmo céticos, esses “são os mais infelizes dos homens” (Rousseau 24, p. 183). Leibniz também é implacável, e acusa o cético de ser um “misósofo”, isto é, um inimigo do saber (Leibniz 12, p. 209). Já Hegel sustenta que o cético, com a sua suspensão crônica do juízo, seria uma “consciência servil e infeliz”, e que, por esse motivo, não teria outro destino a não ser a contradição ou o suicídio filosófico (*apud*. Camus 6, p.p. 170 e 173). O revolucionário Leon Trotsky, no seu *Programa de transição*, sugere que os céticos seriam imprestáveis para uma ação política radical e libertária (Trotsky 33, p. 56). Por fim, o filósofo romeno Emil Cioran, o qual faz do ceticismo um “exercício de desfascinação” cujo corolário é o mais insuportável dos pessimismos (Savater 26, p. 57), sentencia que o cético, depois de ter perscrutado tudo e de não ter mais do que duvidar, não terá mais nada para fazer da sua vida a não ser se divertir ou adormecer, entregar-se à frivolidade ou à animalidade (Cioran 7, p. 30).

Muitos desses juízos e dessas interpretações são caricaturais, obviamente, e fomentam desastrosos estereótipos. Valendo-se de um deles, em especial daquele que os céticos duvidam de tudo – e “duvidam apenas por duvidar” (Descartes 9, p. 44) –, até mesmo dos fenômenos, Descartes proclamou triunfante a derrota do ceticismo em face da clareza, da distinção e

da onipotência do seu *cogito* (*id.*, *ibid.*, p. 46). Entretanto, algumas dessas interpretações parecem pertinentes, como a de Epiteto, por exemplo, que relaciona o ceticismo com o cinismo; ou a de Trotsky, que faz do cético um apático e, por conseguinte, um conservador; e a do pessimista Cioran, que vincula o ceticismo a uma irremediável banalização da existência. Trata-se, no fundo, de juízos e de comentários concernentes ao comportamento moral e, por extensão, à postura política do cético, temas estes, como já mencionamos, quase inexplorados pela tradição do pirronismo, sobretudo pelos estudiosos brasileiros do assunto.

II

No livro I das *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico lemos que o critério de orientação e de ação do cético pirrônico é o fenômeno (*tò phainómenon*) (Sexto 27, p. 120). E o que é o fenômeno segundo Sexto Empírico? É tudo aquilo que aparece, tudo aquilo que se impõe de forma irrecusável aos nossos sentidos, à nossa sensibilidade e à nossa razão (Porchat 19, p. 176). Dito de outro modo, o fenômeno é o resíduo da *epokhé*, tudo o que resiste à suspensão do juízo (*id.*, *ibid.*, p. 177). Fazem parte desse aparecer, desse complexo e dinâmico universo do fenômeno, os nossos pendores naturais, as normas de sociabilidade, as proibições e os preceitos dos costumes, as leis, além dos resultados práticos de todas as atividades humanas. O cético, portanto, terá uma existência humana como qualquer outra, isto é, ele será interagente e ativo, cumprindo ou não, como qualquer outro cidadão, os seus deveres na sociedade. Não é desnecessário dizer que o cético bebe quando tem sede, cobre-se quando sente frio, é piedoso e solidário se a sua sensibilidade, a sua formação ou se as leis do seu país assim exigirem, e construirá pontes ou cuidará de enfermos caso seja um desses o seu ofício (Sexto 27, p. 120). Isso parece óbvio, mas muitos detratores do ceticismo fazem questão de esquecer. Contudo, a coerência da sua conduta filosófica impõe-lhe que a sua adesão às aparências seja não-tética e isenta de opiniões (*adoxástos*), ou seja, não convém ao cético elaborar teses nem quaisquer construções teóricas sobre o em-si ou

sobre a realidade objetiva dos fenômenos. Falar sobre o que não é evidente, sobre o que está além ou aquém dos fenômenos, é dogmatizar (*id.*, *ibid.*, p. 118). Porém, tal adesão às aparências não é resignada nem passiva como pensam alguns, ela é, ao contrário, crítica na sua mais ampla acepção. Isso exigirá do cético um discurso com características bem diferentes das do discurso dogmático. O discurso do cético terá de ser fenomênico, isto é, restringir-se à descrição crítica do aparecer. Nesse sentido, seu discurso será idiossincrático, o que revela, por conseguinte, uma concepção de filosofia isenta de pretensões metafísicas. “Cada um é de um jeito e tem suas idiossincrasias”, escreve Plínio Smith, cético brasileiro confesso (Smith 30, p. 87). *Filosofia* torna-se então sinônimo de *idiossincrasia*. De onde se segue que a história da filosofia, por sua vez, passa a ser entendida como a história das idiossincrasias, como vinte e cinco séculos de um conflito indecível envolvendo uma multiplicidade inesgotável de presunçosas perspectivas que atribuem a si a posse de verdades e de explicações indubitáveis da realidade. E a radicalidade do pirronismo vai mais além: o pirrônico chega a suspeitar de que Borges, o escritor argentino, esteja certo ao afirmar que a filosofia seria um ramo da literatura fantástica, no qual Deus, mônada, coisa-em-si, vontade de potência e outras categorias e conceitos filosóficos, seriam meros personagens de intrincadas tramas especulativas (Porchat 20, p. 12). A filosofia é concebida, portanto, como um gênero específico de literatura (Smith 30, p. 93). Plínio Smith a aproxima da poesia (Smith 32, p. 14). Porchat, por sua vez, vê as obras filosóficas num certo momento como “admiráveis romances de idéias” (Porchat 19, p. 33). Ademais, o cético, à maneira de Wittgenstein, também é inclinado a tratar as filosofias dogmáticas como embevededores jogos de linguagem (Smith 30, p. 72). Assim sendo, tudo o que um cético disser deverá ser entendido como uma crônica (Sexto 27, p. 115), como um relato da experiência fenomênica de uma razão estritamente particular condicionado por um *hic et nunc* específico. Em última análise, o discurso de um pirrônico será uma confissão, um simples anúncio de um *páthos* pessoal (Bolzani 4, p. 67).

Ao assumir o seu discurso como idiossincrático, o cético demonstra muito rigor, modéstia, coragem e sobretudo lucidez em face da filosofia. Todavia, a radicalidade que a sua perspectiva aventa faz a palavra “idios-

sincrasia” soar como um eufemismo, como um artifício retórico para evitar inconveniências acadêmicas e mal-estar entre os filósofos dogmáticos. Ao que parece, o emprego do termo “idiosincrasia” amenizaria, talvez, eventuais efeitos desmitificadores e iconoclásticos provocados pelo uso de uma outra palavra ainda mais bombástica, o “achismo”, cuja idéia é abominada pelos “bem-pensantes”. Eufemismo à parte, o discurso de um cético poderia ser considerado, ao que tudo indica, uma espécie de “achismo” (“Eu acho que...”, “Eu não acho que...”, “Ele acha que...”, “Nós achamos que...”) (Piva 18, p. 99), uma perspectiva fenomênica e adoxástica fronteira do chamado “senso comum” no que este tem de mais empírico, porém, pautada pela habilidade argumentativa e sobretudo pela precisão lógica mínima exigidas de todo pensamento rigoroso. Ocorre que habilidade argumentativa, complexidade lógica, método e rigor não são critérios e garantias de consenso em torno de verdade filosófica alguma, como nos ensina a diafônica história da filosofia (*id.*, *ibid.*, p. 100). Em outras palavras, enquanto um dogmático diz “Eu nunca acho sobre as coisas que sei”, o cético, por sua vez, diria o contrário: “Eu nunca sei sobre as coisas que acho”¹. Sendo assim, não constam no horizonte de um cético experiente preocupações com a verdade, com a essência, com o absoluto ou com o universal das coisas; não há nenhum intuito da sua parte de formular axiomas tampouco de estabelecer estatutos ontológicos ou epistemológicos aos fenômenos, como é da índole da maioria dos dogmáticos. Impossibilitado por uma aporia isostênica, isto é, por uma incapacidade racional de dar assentimento a uma das inúmeras teses em conflito (*diaphonía*) em detrimento das outras, uma vez que encontra em todas elas uma mesma força de persuasão ou de dissuasão, ou pela incapacidade de compreender determinadas teorias ou sistemas, obscuras aos seus olhos, o pirrônico é compelido a suspender o seu juízo (*epokhé*) acerca da veracidade ou não dos discursos dogmáticos. É quando, por acaso – do mesmo modo que o pintor Apeles obteve a espuma na boca do cavalo que pintava arremessando a esponja ao quadro –, o cético adquire a tranqüilidade intelectual, a *ataraxía* que tanto buscava na posse de uma das pretensas verdades propagandeadas pelos dogmatismos em conflito (Sexto 27, p. 121). Desse modo, o ceticismo torna-se uma terapia, um esforço racional para que possamos nos curar das perturbações causadas pelo dogmatismo ou – por que não – das perturba-

ções desencadeadas pelo próprio ceticismo, uma vez que a *epokhé* também pode levar ao desespero (Smith 30, p. 81).

Esses são, em linhas gerais, os “fundamentos” filosóficos do pirronismo. Cabe agora analisarmos a moral no interior do ceticismo, conhecermos, enfim, a ética de um cético pirrônico.

III

Um pirrônico que não se contradiz não opina se as coisas e as ações são boas ou más por natureza. Nesse âmbito, ele também segue as aparências; ele faz o que lhe parece certo e evita o que lhe parece errado. Mas assim como o dogmático ele também pode ser um canalha. Para ser velho ou santo basta, ao que parece, ser homem. Não será o ceticismo nem o dogmatismo que nos tornarão necessariamente mais virtuosos ou que nos protegerão do vício. Embora não opine se as coisas são boas ou más por natureza, o cético pirrônico declara-se um filantropo (Bolzani 4, p. 33). O neopirrônico Oswaldo Porchat e o cético terapêutico Plínio Smith² assim se declaram, porém, exibem uma pequena discrepância a esse respeito. A filantropia do neopirronismo de Porchat parece não destoar da filantropia do pirronismo antigo, cujo propósito é curar o dogmático do seu dogmatismo mediante o discurso (Porchat 19, p. 205). Plínio, em contrapartida, afirma – para a nossa surpresa – que “o cético terapêutico conseqüente deixa de ser o amante da humanidade” (Smith 30, p. 82). Na verdade, Plínio propõe uma concepção mais modesta e prudente de filantropia cética: em vez de tentar curar todos os dogmáticos da espécie humana numa militância altruísta obstinada e correr o risco de perder a sua própria *ataraxía* tentando dissuadir turrões, a terapia cética, consciente da sua precariedade, dos seus limites e da sua contingência, deve, segundo Plínio, restringir-se à própria experiência autobiográfica do cético, isto é, o ceticismo deve ser entendido como uma autoterapia. O máximo que este cético deverá fazer é oferecer ao dogmático perturbado a sua experiência da *ataraxía* como um caso de terapia cética bem-sucedida (*id.*, *ibid.*, p. 80). Nada mais além disso. Mesmo assim, Plínio enfatiza que a conseqüência prática, que o resultado ético

das suas reflexões não é o egoísmo. “O ceticismo”, apregoa Plínio, “é uma forma de humanismo” (*id.*, *ibid.*, p. 94).

Diante desse quadro ético, algumas perguntas aqui se fazem necessárias. Qual seria o alcance prático dessa filantropia e desse humanismo céticos? Como se daria o exercício dessa terapia filantrópica e humanista por parte dos céticos, em especial dos céticos brasileiros? Tal humanismo deverá se restringir à caridade dos orfanatos e das ONGs ou deverá ser mais ousado e assumir conotações políticas? Caso expressem esse humanismo por meio da política, qual deverá ser a sua postura em face da realidade, e, em particular, da realidade brasileira? Seriam esses céticos monarquistas ou republicanos? Se republicanos, seriam presidencialistas ou parlamentaristas? Seriam de direita, de centro ou de esquerda? Revolucionários, conservadores ou reformistas? Engajados ou eleitores compulsórios? Seriam favoráveis ou contra o processo de globalização e o neoliberalismo? Apoiariam ou não o MST? Em última instância, seriam malufistas, tucanos, petistas, apartidários ou membros do PSTU?

Porchat ressalta que “Sexto Empírico, infelizmente, deixou muito pouca coisa, ou quase nada, sobre política e moral” (Porchat 22, p. 137). Ezequiel de Olaso endossa as palavras de Porchat de que não há reflexões tampouco propostas políticas nas *Hipotiposes pirrônicas* (Olaso 16, p. 58). A única passagem das *Hipotiposes* que aborda de alguma maneira o assunto é a da decisão de um pirrônico diante das ameaças de um tirano (*id.*, *ibid.*). Ameaçado de morte por um tirano, um cético se vê pressionado a cometer um ato que contraria os seus princípios; é colocado diante da difícil situação de ter de escolher entre a manutenção da sua própria vida e a prática de um crime que porá em risco a vida de outrem. Porchat e Plínio argumentam que a resolução desse impasse pode variar de cético para cético conforme os seus valores e outros fatores contingentes (Porchat 19, p. 196 e Smith 30, p. 45). O cético poderá preferir a sua própria vida e contrariar seus princípios ou ter uma atitude heróica e se sacrificar pela vida de uma outra pessoa ou de várias. O mesmo, ao que tudo indica, ocorreria com um dogmático. A rigor, a questão levantada por essa passagem das *Hipotiposes* é muito mais moral do que política.

Segundo Ezequiel de Olaso, foi John Christian Laursen o primeiro e único autor a abordar a questão da política no ceticismo, e concluiu que a

posição política mais compatível com o ceticismo seria o liberalismo (Olaso 16, p. 58). No Brasil, salvo engano, apenas o cientista político Renato Lessa dedicou-se a pensar uma política pirrônica coerente. Na mesma direção das especulações de Laursen, Lessa também constata afinidades entre o ceticismo e o liberalismo político. Lessa, contudo, vai mais além e especifica esse liberalismo. No seu entender, uma política pirrônica possível seria compatível com o liberalismo de John Stuart Mill (Lessa 13, p.p. 224 e 230). Mas por que o liberalismo político? E por que, em especial, o liberalismo de John Stuart Mill?

Em linhas gerais, o Estado de direito e a democracia são os principais alvos e valores do liberalismo político. Numa democracia liberal, portanto, haveria, em tese, a institucionalização de direitos como as liberdades de pensamento, de expressão, de imprensa e de organização; a tolerância à diversidade de opiniões, credos, raças e de opção sexual; o acesso à educação, à saúde e a outros bens vitais; em suma, haveria a garantia (pelo menos formal) dos direitos humanos, ou seja, a existência e o respeito aos direitos civis, políticos e sociais (Ribeiro 23, p. 15). A democracia liberal seria, em princípio, um regime com objetivos humanistas. Mais do que isso: na democracia liberal, os mecanismos de fomentação dos debates entre perspectivas divergentes a respeito dos vários assuntos da sociedade são garantidos e protegidos pelas leis. Noutras palavras, o liberalismo político permitiria a existência, a efervescência e, sobretudo, a fertilidade do conflito das idéias. Numa linguagem mais técnica, protegeria o rico espaço da *diaphonia*. O mesmo não ocorreria num regime ditatorial, o qual dissolveria a pluralidade e a diferença com intolerância e truculência em benefício de um temerário e estéril pensamento único, de um pensamento presunçosamente verdadeiro.

Stuart Mill foi um defensor veemente das liberdades e do respeito à diferença, também um crítico severo da interferência indiscriminada do Estado na individualidade dos cidadãos. Em *A liberdade*, por exemplo, texto de 1859, considerado um clássico da doutrina liberal do século XIX, Stuart Mill revela em várias passagens o seu apreço por tais valores de um modo que faz lembrar algumas peculiaridades dos cétricos pirrônicos. Numa dessas passagens, ele afirma que “a humanidade ganha mais tolerando que cada um viva conforme o que lhe parece bom do que compelindo cada um

a viver conforme pareça bom ao restante” (Mill 15, p. 22). Noutra passagem, opõe-se às certezas absolutas (*id., ibid.*, p. 32) e à pretensão de muitos homens à infalibilidade das suas opiniões e crenças (*id., ibid.*, p. 30). No seu entender, uma prova de que as certezas absolutas são ilusórias e de que as opiniões não são infalíveis é o fato das cosmovisões preponderantes em determinadas épocas serem sucessivamente substituídas por outras no decorrer da história (*id., ibid.*, p. 31). Isso significa que Stuart Mill suspende o juízo sobre a realidade das coisas ao modo dos cétricos? De maneira alguma. O que Stuart Mill faz é estabelecer um outro critério de verdade, ou seja, a utilidade. Aos seus olhos, “a verdade de uma opinião faz parte de sua utilidade” (*id., ibid.*, p. 37). Em outras palavras, é a utilidade que determinará o que é verdadeiro e o que é falso para Stuart Mill. Ademais, crê que “é apenas pelo choque de opiniões adversas que o *resíduo da verdade* (grifo nosso) tem alguma possibilidade de se produzir” (*id., ibid.*, p. 81). Stuart Mill é portanto um dogmático.

Parece razoável que para uma conduta filosófica suspensiva, idiosincrática e humanista como o pirronismo, a garantia da existência da *diaphonia* seja fundamental. Um cétrico coerente, portanto, seria, ao que tudo indica, um partidário da democracia, por ser este um regime no qual a *diaphonia* é não somente garantida, mas é condição fundamental para o próprio desenvolvimento do regime. Em princípio, na democracia o cétrico pode pensar, dialogar, divergir e propor livremente, o que não ocorreria sob uma ditadura. Entretanto, tanto Laursen quanto Lessa parecem exceder em ousadia ao filiarem o ceticismo à tradição política liberal. Lessa excede ainda mais ao especificar esse liberalismo. O mais prudente nesse caso talvez seria limitar-se a dizer que um cétrico coerente seria no mínimo um democrata, não necessariamente um democrata liberal.

Podemos argumentar que nem toda a concepção de democracia é necessariamente liberal. As críticas de Rousseau à democracia representativa – que caracteriza essencialmente a democracia liberal – e as objeções dos anarquistas e dos bolcheviques à democracia liberal – chamada por estes de “democracia burguesa” –, ilustram que, em tese, há várias formas de ser um democrata. Norberto Bobbio é outra referência importante para se pensar essa questão. No seu entender, “um Estado liberal não é necessariamente democrático”, pois nele “a participação no governo é bastante

restrita, limitada às classes possuidoras” (Bobbio 2, p. 7). Em suma, democrata sim, mas de que natureza? A concepção de democracia de um cético banqueiro, por exemplo, seria a mesma de um cético sem-terra ou de qualquer outro cético excluído pela ordem social? Não seria um tanto estranho céticos de classes sociais tão distintas, com interesses na maioria das vezes tão antagônicos, defenderem o mesmo conceito de democracia? Ou seria mesmo a democracia um valor universal, que beneficiaria equitativamente a todos, como parece advogar, por exemplo, o marxista Carlos Nelson Coutinho, com base em Gramsci e no eurocomunismo (Coutinho 8, p. 129)?

Retomando o utilitarismo de Stuart Mill, verificamos, por exemplo, que, além de julgar a maioria dos operários da indústria “maus trabalhadores” (Mill 15, p. 134), o filósofo considera que o limite da liberdade de opinião e de imprensa é a integridade da propriedade privada, ou seja, ele sugere que a liberdade de expressão deva ser tratada como um crime quando esta colocar em xeque os interesses do mercado e dos proprietários (*id.*, *ibid.*, p. 85). Isso nos remete ao problema da concretização dos direitos sociais nas democracias liberais. No Brasil, por exemplo, os direitos dos proprietários são os mais assegurados. Os direitos sociais, em contrapartida, continuam ainda sendo apenas uma aspiração. As disputas fundiárias no território brasileiro ilustram isso muito bem. Quando um sem-terra invade uma terra improdutivo – modelo de propriedade este condenado pela própria Constituição –, imediatamente o proprietário obtém uma ordem de desocupação e de reintegração de posse, o que demonstra nitidamente que o acesso à propriedade ainda não é reconhecido na prática pelo Estado liberal brasileiro como um direito legítimo do cidadão (Ribeiro 23, p. 39). Imaginar, então, no Brasil, um sem-terra liberal e um latifundiário de terras improdutivo favorável à ocupação de terras, seria um tanto estranho. Mas há liberalismos e liberalismos, poderíamos argumentar. Alberto Oliva, por exemplo, intelectual ligado ao Instituto Liberal do Rio de Janeiro, declara que “o que se tem escrito, entre nós, sobre o liberalismo está longe de retratá-lo com fidedignidade. Nota-se uma tendência a caricaturá-lo a partir de caracterizações que se afastam grosseiramente de seu núcleo filosófico essencial” (Oliva 17, p. 5). E conclui: “muitos, equivocadamente, vinculam o liberalismo a uma postura conservantista” (*id.*, *ibid.*, p. 77). De onde se infere que um liberal também poderá ter como bandeira a reforma

agrária. Desse modo, quando Laursen e Lessa filiam o ceticismo ao liberalismo político, a que cétricos exatamente se referem? Aos cétricos proprietários ou aos cétricos excluídos pelo Estado liberal? Estamos diante, ao que parece, de um problema bem ao gosto marxista, isto é, em face de um problema ideológico.

No seu livro *Um departamento francês de ultramar*, Paulo Arantes faz algumas ponderações acerca das conseqüências ideológicas do pirronismo brasileiro. Para isso, ele analisa o itinerário intelectual do nosso principal cético, Oswaldo Porchat, e chega à conclusão de que ser pirrônico no Brasil de hoje é ser um conservador (Arantes 1, p. 150). Contudo, os problemas ideológicos parecem não fazer parte das preocupações cétricas. Aliás, em relação à veracidade ou não do conceito marxista de ideologia, um cético, ao que tudo indica, suspenderia o seu juízo. Mas, apesar de não considerarem essa questão ideológica, Porchat e Plínio rebatem indiretamente a conclusão, digamos, “ideologizante” de Paulo Arantes a respeito do ceticismo. Porchat, por exemplo, acha que é plenamente possível a um cético fazer propostas políticas sem dogmatizar. Para isso, basta ao cético apresentar, com modéstia, sugestões construtivas, sem qualquer apelo à verdade, à certeza, à objetividade, à universalidade e ao absoluto. Em outras palavras, o cético deve fazer propostas sem se julgar o dono da verdade. Também deve estar sempre aberto às críticas, ao diálogo e à retificação dos seus posicionamentos. O mesmo poderia ser dito acerca do engajamento político. Por incrível que pareça, um cético pode ser um engajado. Quem sustenta isso é Plínio Smith (Smith 31, p. 47). Sendo o cético um homem como qualquer outro, com as suas trivialidades e singularidades, e vivendo conforme o que lhe aparece, ele poderá ou não, como qualquer outro ser humano, apostar em programas partidários, em líderes políticos, e ter inclusive atitudes políticas efetivas, como criar um novo partido, por exemplo (Porchat 22, p. 137). Ou seja, não há incoerência alguma se o cético almejar um cargo de deputado ou até mesmo ser um presidente da república. Segundo Porchat, um cético tem valores e sentimentos, logo, pode lutar por causas que ele ache convenientes, com a diferença de que não crê nesses valores – e, por conseguinte, nessas causas – de forma absoluta e intolerante (*idem* 20, p. 16). Por outro lado, não podemos esquecer que o cético

co, assim como um dogmático, também pode ser um oportunista e utilizar a política como um meio para fins imorais.

O diagnóstico ideológico-político que Paulo Arantes faz do ceticismo brasileiro também não se verifica no ceticismo de Plínio. Em algumas passagens do seu livro *Ceticismo filosófico*, Plínio aborda a ética e, *en passant*, a política. E o que constatamos é, ao contrário de um conservadorismo, uma postura política bastante progressista por parte do cético. Plínio não nega que o fato de o cético duvidar de que haja um bem e um mal por natureza conduz o pirronismo a um relativismo moral. O cético é, com efeito, compelido a aceitar o relativismo moral (Smith 31, p. 33). Entretanto, Plínio ressalta que tal relativismo não significa tolerância total (*id.*, *ibid.*, p. 43). Em moral, o cético sucumbe intelectualmente – de forma fenomênica, vale reiterar – ao relativismo, porém, censura na prática tudo aquilo que lhe parece errado. Um cético, assim como um dogmático, poderá ou não repudiar injustiças e crueldades (*id.*, *ibidem*). Segundo Plínio, um professor universitário cético, por exemplo, poderá se engajar numa greve caso compreenda que os professores devam ser melhor remunerados ou que o sistema educacional precise melhorar (*id.*, *ibid.*, p. 44). E não há nenhum dogmatismo nisso. E dependendo da sua sensibilidade, da sua formação moral e do seu temperamento, o engajamento de um cético pode ser ainda mais abnegado do que o de um dogmático, sem com isso correr o risco de dogmatizar (*id.*, *ibid.*, p. 47)³. Além disso, podemos argumentar – embora não endossado por documentos – que são exceções os céticos – pelo menos os do mundo acadêmico brasileiro – que não votam no PT, o principal partido da esquerda brasileira...

IV

Não consta na história da humanidade nenhuma experiência de um governo conduzido por um político ou por uma política pirrônica. Contudo, Montaigne, cuja filiação ao ceticismo é controversa, porém, aceita por muitos, foi prefeito de Bordeaux em duas ocasiões. Grande parte dos estudiosos de Montaigne o considera um pensador conservador. Mas há quem negue essa interpretação. Plínio Smith, por exemplo. Para ele, as adminis-

trações de Montaigne só não foram inovadoras porque o contexto político da época não permitiu (Smith 31, p. 95). Entretanto, Montaigne teria dado relevantes contribuições à concepção de Estado moderno e de vida pública, na medida em que era contrário à intervenção do Estado nos assuntos religiosos, econômicos e pessoais (*id.*, *ibid.*, p. 96).

Independentemente de Montaigne ter sido ou não um conservador *stricto sensu*, porém, admitindo ser ele um cético – fideísta talvez –, o importante aqui é atermo-nos à sua experiência administrativa e aos fatores que influenciaram as suas decisões na condição de prefeito. Antes de comandar os destinos de Bordeaux, Montaigne havia sido conselheiro político por vários anos, ou seja, contava com uma experiência política considerável quando assumiu o poder. Ademais, era inteligente, judicioso, culto, abastado, além de um homem muito apegado à tradição e aos costumes. Tudo isso deve ter influenciado Montaigne de algum modo a tomar decisões efetivas, sempre com base no que lhe parecia mais adequado no momento à manutenção da tranquilidade institucional e à sobrevivência dos seus governados.

O exemplo de Montaigne – talvez o primeiro prefeito cético da história – remete-nos a outras duas noções fundamentais do ceticismo pirrônico: a noção de *empeiría* e a de *tékhne*. Ambas estariam intrinsecamente ligadas. Por *empeiría* entendamos a experiência, o empírico propriamente dito. A *tékhne*, por sua vez, é a concepção cética de ciência, a qual se oporia frontalmente à *epistéme* dos dogmáticos, isto é, à ciência entendida como “conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas” (Porchat 19, p. 205). O que o cético pirrônico propõe é uma idéia de ciência restrita ao campo fenomênico, e que seja sobretudo pragmática, no mesmo sentido que são pragmáticas as filosofias de James, Dewey ou a de Rorty (Porchat 20, p. 16). As noções de *empeiría* e de *tékhne*, portanto, corresponderiam à parte positiva ou construtiva do pirronismo. Viver sem opinar e segundo o que aparece significa também viver conforme uma certa experiência adquirida, valorizar a prática e a utilidade em detrimento da teoria e da especulação, desenvolver “técnicas” ou “artes” que aperfeiçoem cada vez mais a vida comum (*koinòs bios*), como a medicina, a agricultura e a engenharia, por exemplo. Se nos reportarmos aos critérios de ação descritos por Sexto Empírico nas *Hipótiposes*, leremos que o cético segue também as instru-

ções das artes, ou seja, as instruções das *tékhnai* (Sexto 27, p. 120). Assim sendo, uma política pirrônica coerente e viável parece ser factível. Para isso, é necessário considerarmos a *empeiria* e a *tékhne* como suas noções fundamentais. Melhor dizendo, é preciso entendermos a política também como *tékhne*.

Mas em que consistiria uma política entendida como *tékhne*? Assim como a medicina, a agricultura e a navegação, a política seria uma das atividades essenciais para o bom funcionamento da vida cotidiana. Nessa perspectiva cética, a política seria, como vimos, humanista e democrática nos seus mais amplos sentidos. Ousaríamos ainda dizer, na direção contrária à de Laursen e de Lessa, e baseado na classificação feita por Norberto Bobbio, que uma política cética coerente seria de *centro-esquerda*. E o que seria uma política de centro-esquerda no entender de Bobbio? Seria uma postura que teria como meio o *moderantismo* e como fim a *igualdade* (Bobbio 3, p. 119). Com tais características, haveria em princípio uma política mais humanitária do que essa?

Um dos principais objetivos do pirrônico, vale dizer, é a moderação (Smith 31, p. 15). Assim sendo, por ser prudente, moderado e por fazer da *empeiria* uma fonte rica de orientação e de aprendizagem, o cético coerente não se engajaria, ao que tudo indica, em projetos bolcheviques de tomada do poder e de transformação social, uma vez que estes se mostraram desastrosos na prática; ele seria, ao contrário, um defensor do diálogo, do sufrágio, da estabilidade de um Estado de direito, em suma, um *reformista*. E reformista aqui pode ser entendido no seu sentido mais amplo. Um cético poderia ser, por exemplo, um “reformista revolucionário” na acepção em que nos fala Carlos Nelson Coutinho (Coutinho 8, p. 44 e 86), ou seja, um defensor de transformações profundas na sociedade que visem à eliminação de todas as alienações e injustiças, que tenham como valor fundamental e permanente a democracia, e que sejam concretizadas pela via pacífica das eleições, do debate público, das mobilizações populares e das leis. Dito de outro modo, apoiado num Estado de direito consolidado, norteado pela experiência política dos governantes, dos partidos e do funcionamento das instituições, e tendo em vista a defesa dos mais necessitados, um governo de céticos exerceria, por meio dessas instituições e com esses subsídios, a arte (ou a *tékhne*) de estabelecer ou de intermediar acordos entre os vários

interesses e entre os diferentes projetos políticos em conflito, domesticando, assim, a *diaphonía* social. Em última instância, a arte (*tékhne*) ou o modo cético de governar consistiria na capacidade de saber domar democraticamente os conflitos sociais. Trata-se, portanto, de uma concepção “pragmática” e, à primeira vista, pouco original de política, voltada ao aumento da liberdade e à diminuição das desigualdades sociais, em suma, de uma política comprometida com, digamos, a *ataraxia* da sociedade. Donde se segue que os pirrônicos defenderiam, por exemplo, a reforma agrária. Apoiariam até o MST se julgassem moderados os seus métodos, e se oporiam frontalmente ao neoliberalismo por considerarem nefasto do ponto de vista social um mercado sem rédeas e um Estado mínimo. Ora, poderíamos esperar de um liberal como Stuart Mill a mesma posição? As preocupações sociais que o seu utilitarismo expressa, preocupações essas que fazem alguns estudiosos aproximá-lo do socialismo, chegariam a tanto?⁴ Trocando em miúdos, o adepto de um ceticismo com tais características teria, por exemplo, votado em Lula no segundo turno das eleições presidenciais de 2002, ou por simpatia e identificação com o PT, ou por simples discordância ou repulsa ao governo de Fernando Henrique Cardoso. A propósito, por que não ousar ainda mais e dizer que o PT – por falta de um outro partido talvez, ou em razão da pluralidade interna, das posturas e da coerência demonstradas pela legenda ao longo da sua história – reúne virtudes suficientes para ser um instrumento institucional pelo qual os pirrônicos brasileiros engajados e não pertencentes à classe dos proprietários de bancos e dos latifundiários possam exprimir suas idiossincrasias políticas e seus programas fraternos e despretensiosos?

Alberto Oliva, em *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*, critica as ambições programáticas de determinados partidos e, sobretudo, as promessas de panacéias sociais. Condena indiretamente o marxismo pela sua arrogância e pelo seu otimismo epistemológicos expressos na sua pretensão de vislumbrar verdades e certezas definitivas, de distinguir aparências de essências, enfim, de ser “justificacionista”, características estas extremamente dogmáticas e que podem, segundo Oliva, servir de sustentáculo ideológico para o messianismo político e para o autoritarismo (Oliva 17, p. 6, 17 e 24)⁵. De acordo com Oliva, a epistemologia dos liberais seria, ao contrário, extremamente modesta (*id.*, *ibid.*, p. 23),

“antijustificacionista” (*id.*, *ibid.*, p. 28), próxima da de Locke, Hume e Popper, mais compatível, portanto, com a tolerância e com os demais princípios democráticos. Assim sendo, a epistemologia dos céticos estaria muito mais próxima da dos liberais do que, por exemplo, da dos pretensiosos marxistas ortodoxos, o que não faz do ceticismo necessariamente uma corrente liberal ou reacionária.

V

Façamos um balanço das nossas reflexões até aqui. Vimos que um cético, assim como um não-cético, pode ou não interessar-se pela política e participar mais ativamente dela. Caso ele se interesse e se engaje, poderá ser por uma má ou por uma boa causa. Suponhamos que ele seja um engajado numa causa nobre, que a sua participação política seja motivada por uma causa humanitária. Para ser coerente com tal opção, o cético terá de ser no mínimo um democrata. Mas que tipo de democrata? Ele poderá ser um democrata liberal, como querem Laursen e Lessa, ou um democrata de esquerda – socialista ou social-democrata – como nós idiossincriticamente sugerimos. Tudo dependerá de fatores e de determinações muito particulares e contingentes. Em suma, um cético poderá ser tanto um democrata liberal quanto um democrata de esquerda. Ambas as possibilidades parecem razoáveis. Mas se um cético pode ser um democrata liberal ou um democrata socialista, em que o seu ceticismo seria diferente do dogmatismo de um democrata liberal ou de um democrata de esquerda dogmáticos? Em outras palavras, em que consistiria efetivamente a diferença entre a postura democrática cética e a postura democrática dogmática com suas respectivas variantes?

Tal diferença seria, ao que parece, de natureza puramente discursiva, em última instância, retórica. Na prática, céticos e dogmáticos, como seres humanos que são, com suas paixões, necessidades e até crenças, não teriam diferença. E aqui cabe um parêntese: o cético, por incrível que pareça, também teria crenças e até verdades, desde que entendidas fenomenicamente, como advoga Porchat (Porchat 20, p. 14 e 16)⁶. Céticos e dogmáticos podem então compartilhar as mesmas idéias, crenças e expectativas, votarem

num mesmo candidato e fazer parte de um mesmo partido, sem com isso deixarem de ser céticos ou dogmáticos. Para Danilo Marcondes, a diferença essencial entre os céticos e os dogmáticos estaria no ato de fala de cada um deles, em outras palavras, na *força ilocucionária* dos seus discursos (Marcondes 14, p. 60), ou seja, a intensidade da convicção do discurso de um dogmático seria muito maior do que a intensidade quase nula da convicção expressa pelas idiossincrasias céticas. Quando um cético declara que o mel é doce, no fundo ele está querendo dizer que o mel *parece-lhe* doce e não que o mel *é* de fato doce, que a doçura faz parte da essência do mel, como fazem os dogmáticos (Sexto 27, p. 119). Esse exemplo é clássico e encontramos no próprio Sexto Empírico. Isso transposto para a política resultará no seguinte: um cético coerente declarará, baseado sobretudo na sua experiência, que, por exemplo, tal diagnóstico da conjuntura *parece-lhe* mais apropriado do que outro, e não que tal ou qual diagnóstico da conjuntura *é* a expressão indubitável da realidade; um cético coerente declarará que tal ou qual proposta ou tal ou qual posicionamento político *parece-lhe* mais adequado ou inadequado do que outro, e não que tal proposta ou tal posicionamento *é* mais adequado ou inadequado do que outro. Ele assume, portanto, o risco do equívoco e do imprevisível. A diferença, portanto, é aparentemente banal e dissolve toda essa monumental incompreensão e má-fé que se formou historicamente em torno do ceticismo, e que fez do cético pirrônico uma caricatura, nas palavras de Porchat, um “débil mental” (Porchat 20, p. 17). Assim sendo, podemos concluir que a diferença entre dogmáticos e céticos resume-se a um problema meramente semântico, de utilização de verbos, ou seja, que basta ao dogmático substituir nas suas asserções o verbo “ser” pelo verbo “aparecer” para se desvencilhar do dogmatismo?⁷

Dizer que um discurso ou que uma argumentação é fenomênica significa que ele é isento da intenção de certeza, universalidade, objetividade, exclusividade e de absoluto, características estas essenciais e definidoras do discurso dogmático, verificadas inequivocamente no emprego do verbo “ser” por aqueles que arrogam estar desvelando verdades e falando sobre a realidade. Nesse sentido, a questão deixa de ser meramente semântica e verbal. Porchat afirma nessa direção que muitos são céticos sem saber (*id.*, *ibidem*), ou seja, que são muitos os que falam sobre o mundo numa pers-

pectiva fenomênica e idiossincrática sem se darem conta disso, dentre eles, acrescentaríamos, muitos políticos, pensadores e militantes de partidos. Assim sendo, não haveria propriamente uma política pirrônica no sentido da existência de um partido ou de um programa cético de governo. O que haveria seriam cétricos agindo no interior das diferentes correntes e instituições da democracia, alguns satisfeitos com ela, outros dispostos a modificá-la – oxalá! – com a intenção de aprimorá-la. Portanto, por ser democrático, moderado e tolerante, por aconselhar os homens a não se levarem muito a sério – na medida em que os desperta para os limites, para a precariedade e para os riscos de extravagâncias do *lógos* –, a desconfiarem do outro e de si, a estarem sempre abertos ao diálogo e dispostos a mudar de opinião (Ribeiro 23, p. 66), o ceticismo na política evitaria o messianismo e todas as formas de fanatismos e de fundamentalismos que, em nome de “causas justas”, possam instaurar governos arbitrários ou ditaduras cruentas. Com isso, o ceticismo garantiria aos cidadãos uma relativa liberdade e até uma possibilidade – moderada, evidentemente – de esperança, a despeito das contingências, dos equívocos, das lacunas e dos desafios da democracia que afetam diretamente todos nós, cétricos ou não. Por fim, poderíamos ainda conjecturar que a postura política coerente de um pirrônico de esquerda estaria muito próxima a do “agir sem esperança” sartreano (Sartre 25, p. 12), isto é, um compromisso humanista, não necessariamente partidário, em relação ao qual “não terei ilusões e que farei o que puder” (*id.*, *ibid.*, p. 13).

Abstract: Politics is a theme commonly left out of account by the tradition of Pyrrhonist scepticism. The only person that was concerned about this subject in Brazil was the political scientist Roberto Lessa. According to his account, a consequent Pyrrhonist sceptic is to be a liberal, particularly a partisan of John Stuart Mill's liberalism. The aim of this article is not properly refute the association between scepticism and liberalism that Roberto Lessa settled. On the contrary, the article purpose is to attempt the possibility of shaping a coherent Pyrrhonist politics which is democratic and left-winged. This all in the light of the sceptical notions of *diaphonía*, *epokhé*, *tò phainómenom*, *empeiria* and *tékhne*, and regarding mainly the Brazilian reality.

Keywords: scepticism – Pyrrhonism – ethics – politics – democracy – liberalism – socialism – *tékhne*.

NOTAS

¹ Devo a frase “Eu nunca sei sobre as coisas que acho” a um personagem do filme *Filhos da natureza*, exibido na TV Cultura em setembro de 2001.

² Porchat se define como “neopirrônico” em “Sobre o que aparece” (Porchat 19, p. 212); Plínio filia-se ao “ceticismo terapêutico” em “Terapia e vida comum” (Smith 30, pp. 69-95).

³ No Encontro de filosofia em que este texto foi apresentado, o professor Marcos Muller, coordenador da mesa de debates, colocou-me diante de uma questão de conotação ética radical: um cético duvidaria da existência da barbárie de Auschwitz? Respondi na ocasião que, mesmo sem ter passado pela *empeiria* de um holocausto, um cético de sensibilidade humanitária e democrática consideraria abominável tal episódio já em hipótese, independentemente de ter ocorrido ou não. Para indignar um cético humanista basta a simples idéia de que seres humanos possam trucidar outros por intolerâncias políticas, étnicas, sexuais ou religiosas. Trata-se, portanto, de uma questão de sensibilidade, não de verdade. Ao professor Marcos Muller os meus sinceros agradecimentos pela pertinente indagação.

⁴ Embora classifique Mill como “liberal e utilitarista”, o socialista Paul Singer destaca que a proposta central do autor, “apenas esboçada, poderia ser chamada de socialismo cooperativo, que consistiria na substituição das atuais empresas capitalistas por cooperativas de produção e de consumo”. Contudo, finaliza: “Na verdade, Stuart Mill não consegue se decidir se quer mesmo este tipo de socialismo ou algum outro tipo de associação entre capital e trabalho”. Ou seja: Mill parece ter tentado, nos seus derradeiros anos, combinar liberalismo com socialismo (Singer 28, p. 9 e 35).

⁵ E aqui evoquemos a crítica humanista de Camus aos dogmatismos políticos, em particular às ideologias —ou “consolos e confortos dogmáticos” (Camus 6, p. 201) — que nortearam as revoluções do século XX. No entender do autor de *O homem revoltado*, de 1951, todas elas revelaram-se revoluções cínicas e niilistas, na medida em que, instrumentalizadas por “verdades científicas” e a pretexto de realizarem a liberdade e a justiça, construíram cada-falsos, promoveram massacres em nome da humanidade, em suma, utilizaram a filosofia para transformar assassinos em juízes (*id.*, *ibid.*, p. 13, 14 e 160).

⁶ Em “Verdade, realismo, ceticismo”, Porchat expõe a sua “concepção cética de verdade”, ou seja, a sua “noção de verdade fenomênica”, a qual consiste numa “correspondência fenomênica entre nosso discurso fenomênico e as coisas em nosso mundo fenomênico” (Porchat 21, p. 42). Em suma, trata-se de uma idéia de verdade sem pretensão de ser *alétheia*. Nesse sentido, o conceito neopirrônico de verdade cética — isento de axiomas e de fundamentações metafísicas — estaria muito próximo da idiossincrasia, em última instância, do malfadado “achismo”.

⁷ Esta questão surgiu numa conversa informal, na porta da biblioteca de filosofia da USP, com o professor Roberto Bolzani Filho e com o colega de pós-graduação Marcus Sacrini.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARANTES, P. “Instauração filosófica no Brasil”. In: *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
2. BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia*. Tradução de M. A. Nogueira. São Paulo, Brasiliense, 1988.
3. _____. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção histórica*. Tradução de M. A. Nogueira. São Paulo, Editora da Unesp, 1995.
4. BOLZANI, R. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 1992.

5. BOLZANI, R. "Muito além da descrença política". In: *Ciência hoje*, vol. 23, nº 133, novembro de 1997.
6. CAMUS, A. *O homem revoltado*. Tradução de V. Rumjanek. Rio de Janeiro, Record, 1996.
7. CIORAN, E. *Silogismos da amargura*. Tradução de J. T. Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
8. COUTINHO, C. N. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo, Cortez, 2000.
9. DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1979.
10. DIDEROT, D. "Diálogo entre D'Alembert e Diderot". In: *Textos escolhidos*. Tradução de M. S. Chauí e J. Guinsburg. São Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1979.
11. LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de M. G. Kury. Brasília, Universidade de Brasília, 1987.
12. LEIBNIZ, G.W. "Diálogo entre un teólogo y un misósofo". In: *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, edicion de Ezequiel de Olaso, Charcas, 1982.
13. LESSA, R. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.
14. MARCONDES, D. "O mundo do homem feliz: considerações sobre ceticismo e valores". In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 12, setembro de 1997.
15. MILL, J.S. *A liberdade/Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
16. OLASO, E. "Conviene seguir las apariencias en politica? Sobre un principe esceptico de Saavedra Fajardo". In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 93, junho/96.
17. OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*. Rio de Janeiro, Instituto Liberal, 1993.

18. PIVA, P.J.L. "Filosofia como idiossincrasia, ética como fenômeno: sobre o ceticismo de Plínio Smith". In: *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, Humanitas, nº 3, 2001.
19. PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
20. _____. "Oswaldo Porchat, o comum dos homens" (entrevista). In: *Livro aberto*. São Paulo, Cone sul, n.º 5, agosto de 1997.
21. _____. "Verdade, realismo, ceticismo". In: *Discurso*. São Paulo, USP, nº 25, 1995.
22. _____. In: NOBRE, M. e REGO, J.M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo, Editora 34, 2001.
23. RIBEIRO, R. J. *A Democracia*. São Paulo, Publifolha, 2001.
24. ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da educação*. Tradução de S. Milliet. São Paulo, Difel, 1973.
25. SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1978.
26. SAVATER, F. *Ensayo sobre Cioran*. Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
27. SEXTO EMPÍRICO. *Hipótiposes pirrônicas* (livro I). Tradução de D. Marcondes. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n.º 12, setembro de 1997.
28. SINGER, P. "John Stuart Mill: o homem e a obra". In: MILL, J.S. *Capítulos sobre o socialismo*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, Col. "Clássicos do Pensamento Radical", 2001.
29. SMITH, P. *O que é ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
30. _____. "Terapia e vida comum". In: *Discurso*. São Paulo, USP, nº 25, 1995.
31. _____. *Ceticismo filosófico*. São Paulo: EPU, Curitiba: UFPR, 2000.
32. _____. "Do começo da filosofia". In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 12, setembro de 1997.

33. TROTSKY, L. *Programa de transição*. Tradução de E. Marie. São Paulo, Informação, 1989.
34. VUILLEMIN, J. "É compatível uma moral com o cepticismo?". In: *Análise*, nº 4, Lisboa, Salamandra, 1986.

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

1. Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos e obedecer às normas técnicas da ABNT (NB 61 e NB 65) adaptadas para textos filosóficos.
2. Os artigos devem conter, nesta ordem:
 - Título
 - Autor (nome completo, vínculo de pesquisa ou trabalho e e-mail)
 - Resumo
 - Palavras-chave
 - Corpo do texto
 - Abstract
 - Key-words
 - Notas (Numeradas e em ordem alfabética. Não devem ser usadas como referência bibliográfica, mas para comentários pertinentes ao texto)
 - Referências bibliográficas (Obedecendo às normas da ABNT - NBR 6023). As referências devem ser colocadas no corpo do texto e entre parênteses, com: sobrenome do autor, número da obra na referência bibliográfica e número da página. Exemplo: (Aristóteles 6, p. 67).
3. A Comissão Executiva reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os relatores de parecer permanecerão em sigilo.
4. Os trabalhos devem ser enviados, por e-mail, em formato RTF ou documento do Word, para o endereço: cefp@usp.br.