

# Augusto Comte, um platônico “malgré-lui”?

---

MÁRIO MIRANDA FILHO

## Apresentação

É fato notório, fartamente explicitado na historiografia do pensamento político brasileiro, a influência exercida pela obra de Augusto Comte sobre nossa cultura política. A robusta ideologia anti-democrática, anti-liberal (anti-parlamento), representada, entre nós, por Júlio De Castilhos, Borges De Medeiros e Getúlio Vargas (inter alia) invocou continuamente o nome do fundador do Positivismo. Ora, na obra de A. Comte, o tema anti-democracia aparece como uma espécie de corolário decorrente de certas teses que fundamentam o sistema Comteano em sua totalidade.

Destas, duas merecem destaque:

1) A estruturação da sociedade segundo um modelo orgânico que se baseia no princípio da separação das funções e que resulta, no plano político, na recusa da universalidade da participação política para o corpo social.

2) Solidariamente, a tese iluminista, levada ao paroxismo, da organização científica da sociedade pela nova ciência: a sociologia.

Tais teses se inscrevem numa longa tradição e encontram sua primeira formulação na *República* de Platão (como procuramos demonstrar em nossa tese de Doutorado: *Augusto Comte e o mundo grego*, USP, 1985) onde A. Comte pôde, ainda que inconfessadamente, reencontrá-las e reativá-las.

Por sua vez, esta tradição iluminista foi acerbamente combatida, no início dos tempos modernos, pela obra de Tomas Hobbes que acabou por criar uma nova representação da Política, à qual o moderno liberalismo não é de todo estranho.

Neste texto, partindo de Platão, procuramos pois seguir, desde seu nascimento, as peripécias por que passam certas idéias políticas na longa viagem que empreendem, da Grécia Antiga ao Brasil Contemporâneo.

O que é fundamentalmente a *República* de Platão? A leitura do primeiro livro, caracterizado a seguir como simples *Proêmio*, já nos diz: trata-se de uma investigação sobre a justiça, ou seja, uma *idéia* ou um *valor*. O que nela se procura é definir a justiça mas não incondicionalmente: a cláusula que apõe a questão é: A justiça como um Bem em si e por suas conseqüências. Ora, seja lá o que for, a justiça é algo que encontramos pelo menos em dois níveis. No Estado e no indivíduo. Por uma questão de método a obra se propõe então a defini-la antes no Estado para depois fazer o mesmo em relação ao indivíduo. Mas a busca da justiça no Estado não é a finalidade maior da obra e sim um desvio — necessário, sem dúvida — metodológico. Por que demorar nestas precisões que qualquer leitor da obra conhece à saciedade? É que a *República* tornou-se sinônimo de utopia ou de projeto platônico político, o que sem dúvida ela não é.

Importa pois notar que se Platão constrói nessa obra um Estado ideal ele o faz apenas na medida em que procura um paradigma — conceito platônico — com o auxílio do qual chegará ao fim que se propõe: definir a justiça no indivíduo.

A *República* tem pois como primeira tarefa exhibir esse paradigma. Assistiremos, portanto, ao nascimento de um Estado que progressivamente — e sempre no nível da Teoria — tenderá a incorporar um máximo de justiça.

A gênese do Estado não se baseia em Pactos ou Contratos mas naquilo que, com Hegel, poderíamos chamar de sistema das necessidades ou na interdependência universal em que se encontram os homens ou nos termos platônicos: o Estado nasce pelo fato de que o indivíduo não é autárquico (*Rep.* II, 369 b).

A essa concepção genética Platão acrescenta logo o princípio de separação das funções sociais, distinguindo, graças a uma Caracterologia ou Antropologia algo sumária, três tipos de agentes sociais: governantes, guerreiros e produtores, tipologia essa que é a simples ex-

pressão externa dos três elementos dominantes em nossa alma, "Logos" ou Razão, o "Thymós", coração ou coragem (onde residem a cólera, a impulsividade, o sentimento de honra) e enfim, o Epithymeticós ou as pulsões passionais.

Tanto no quadro da Psicologia quanto no social, o fundamento dos elementos constituintes será Eros, o universal impulso amoroso. Todos os homens são dotados de todos os três elementos, mas não na mesma proporção, desigualdade portanto estrutural que acarreta uma classificação dos seguintes tipos:

- os que amam prazer e riquezas, dominados, portanto, pelas paixões;
- os que amam as honras, as vitórias e a dominação, subjugados pelo "Thymós";
- e, enfim, aqueles que preferem a pesquisa e a ciência, e que são amorosos da verdade.

Com esses brevíssimos elementos Platão constrói então o sistema político em que cada um poderá realizar sua aspiração predominante. Para tanto coloca como essencial a separação entre as esferas econômica e política, de modo que se os governantes vivem em um regime comunista (sem acesso a nenhum bem material), em contrapartida, os membros do terceiro segmento, artesãos, trabalhadores (em suma, os industriais de Saint-Simon e de A. Comte) não podem ter acesso ao poder político.

Como todos sabem, esse sistema é coroado pela presença no poder daqueles que não desejam governar e que serão obrigados a fazê-lo, ou seja, os filósofos.

Portanto, no plano político, dá-se a justiça quando, sob a presidência do filósofo-rei (homologada pelo povo, o que Platão acredita ser possível), produz-se um acordo e uma harmonia entre os grupos sociais, assim dispostos.

Nenhuma tese provoca reação mais viva na obra do que essa do filósofo-rei (Cf. *Rep.* V 473 e 474a). Notemos que ela ilustra de modo particularmente vivo a filiação socrática de Platão. Ao construir o paradigma de uma cidade justa — e sempre se norteando no plano do Logos, da Teoria — Platão desenvolve a lição aprendida com a condenação de Sócrates, na qual viu, nas palavras de Goldschmidt que, "na democracia ateniense, o justo não tinha a liberdade de ser justo enquanto que o injusto tinha toda a liberdade de ser injusto", ou ainda "(...) que os injustos tinham toda a liberdade de combater a justiça do

justo, o qual, por sua vez, não tinha nenhuma para se opor à injustiça do injusto".<sup>1</sup>

A tese do filósofo-rei tem portanto essa significação que não a esgota: ela visa mais a elevar o poder ao nível da sabedoria do que contaminar o saber com o poder. Antecipando-se ao Estoicismo, Platão procura, "no plano das idéias, construir uma cidade onde a interioridade da consciência possa sem perigo, nem decadência, se produzir na praça pública".<sup>2</sup> (Entre os filósofos processados por Atenas contam-se Anaxágoras, Sócrates, Aristóteles, Stilpor o Megarico e Theodoro de Cirene; cf. E. Derenne, *Les Procés d'impiété intentés aux Philosophes en Athènes*, Bibl. de la Fac. de C. et Letr. de l'Un. de Liege XLV, 1930.)

A tese do filósofo-rei procura portanto, na formulação platônica, incorporar a virtude ao Poder. Mas ela tem um outro aspecto fundamental que consiste propriamente na competência para governar. Sabedoria, que não exclui experiência e virtude são indissociáveis no filósofo e é isto que o qualifica para o poder.

Até aqui procuramos ressaltar duas teses da *República*: o princípio de separação das funções e a tese da união entre Saber e Poder. Notemos que ambas se mantêm numa relação de perfeita coerência, haja vista que se fundamentam num mesmo princípio segundo o qual

"pela natureza a alguns convém ligar-se a filosofia e comandar na cidade, a outros, não tocar nela e submeter-se àquele que comanda" (*Rep.* V 474c).

Lemos portanto neste texto a posição platônica de uma desigualdade natural. Mas, o que é mais importante: é que a afirmação dessa desigualdade natural se dá como fundamento institucional da diferença entre governantes e governados. Retenhamos esse ponto que retomaremos a seguir.

Antes de concluirmos essas breves observações sobre a *República* há ainda uma questão a tratar. Ela diz respeito a realização da cidade justa e reencontra a questão de método que lembramos no início.

Dois textos da *República* podem ser aqui invocados como dirimentes.

O primeiro diz:

(1) V. Goldschmidt, "La théorie platonicienne de la dénonciation", in *Questions Platoniciennes*, ed. Vrin, Paris, 1970, pp. 173-202.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 200.

“É possível pôr em prática um projeto exatamente nos termos em que é concebida a teoria (Logos)? Não é certo que a realização (Práxis) se aproxima menos da verdade do que o “logos”? (*Rep.* V, 473a)”.

Estamos aqui diante da difícil questão — não escusada por Platão — que trata das relações entre Teoria e Prática, entre o ideal e o “real” ou empírico.

A era moderna das Revoluções tem nos ensinado como é difícil a passagem entre esses dois níveis. Em Platão o sucesso de tal passagem depende de favores divinos, deve se pôr sob a assistência de um “Tyché” favorável. Ou seja, o sucesso da Práxis não depende mais *inteiramente* dos homens, por melhor que seja sua boa vontade e seu saber. Ingenuidade? Talvez. Em contrapartida, não encontramos em seu pensamento lugar para idéias tão ao gosto dos modernos como Progresso, Evolução, potencializadas pela convergência das Ciências Históricas e Biológicas. Não há, pois, em sua obra nenhuma exigência de realização do Paradigma — na *República* (como também no projeto mais “realizável” das *Leis*) o que se visa é aproximar-se da verdade. Mas há uma outra exigência, esta sim assumida pelo filósofo.

Passemos ao segundo texto. Nele diz Glaucon:

“(…) Falas do Estado que descrevemos e que não existe senão em nosso diálogo (Logos) já que não creio haver nenhum semelhante em nenhum lugar do mundo”.

Ao que Sócrates retruca:

“Mas há talvez um paradigma nas idéias (“EN OURANO”) para quem quer contemplá-lo e assim instituir em si mesmo seu Estado. De resto pouco importa que tal Estado esteja realizado ou ainda por realizar: Conformaremos nossa conduta apenas em relação a ele, e a nenhum outro”. (L. IX, 592b).

Este segundo texto, após insistir sobre a indiferença<sup>3</sup> quanto a realização política do paradigma, estabelece enfim a exigência essencial da obra: que o filósofo realize em si mesmo — na micro-pólis que é sua alma — essa cidade ideal.

(3) Literalmente: o texto diz, “diaphérei dé ouden”, *Rep.* 1, IX, 592b, 4.

Investigação sobre uma idéia, sobre um valor, a *República* cumpre plenamente sua finalidade desenvolvendo-se num âmbito estritamente filosófico e com isso quer-se dizer, antes ontológico do que político. Mais precisamente: se operamos nela o recorte político, sabemos que tal modelo, indiferente à sua realização, “não pretende se impor a nenhuma cidade existente, seja através da propaganda, seja através da violência”.<sup>4</sup>

Platão, sem dúvida, sonhou em ser político como todo jovem, diz-nos em sua autobiografia. Mas preferiu a filosofia, e sua obra inteira apresenta as razões dessa escolha. Que não se diga portanto que sua filosofia é apenas ação política entravada.

É bem verdade que, diante de tanta prudência quanto a passagem à ação, sempre se poderá pensar como Heidegger quando ele diz que a filosofia não serve para nada.

Colocar tal questão é perguntar pelas condições da Ação e, em particular, da ação política em Platão.

No diálogo *O Político* encontramos o que se poderia chamar o mito da idade do ouro de Platão, designada como época maravilhosa de Cronos. Bons tempos em que, segundo a lenda, o próprio deus, presidindo o universo, encarregava-se de governar os homens e em que os frutos nasciam espontaneamente da terra. (*Pol.*, 271a). Em tal época não havia conflitos, e ninguém necessitava portanto de repúblicas (*Politeia*), de constituições.

Mas os tempos agora são outros: agora os homens, “privados dos cuidados divinos têm que, eles mesmos, se conduzir e cuidar de si mesmos” (*Pol.*, 274d).

Ora, os homens — como todos sabemos — são o que são, homens e não deuses. Os novos tempos abrem portanto cruamente o problema político: como organizar a vida na Pólis, o sistema das necessidades?

Primeira consequência que teria nosso texto:

O poder encontrando-se agora em mãos demasiado humanas nenhum homem será digno de exercer o poder de modo absoluto tomando como critério a ciência do Bem pois “ninguém, diz o texto, poderá nem quererá, governar com virtude e ciência”, infalivelmente. (*Pol.*, 301d, 1-2). Mesma idéia reafirmada no Diálogo *As Leis*: ... “Nenhum homem, por sua natureza pode governar como autocrata os negócios humanos, sem que se impregne de “hybris” e de “adikias” (*Leis*, 713c, 5, 6, 7, 8).

(4) V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 189.

O governo absoluto por um só homem, o filósofo-rei, não é portanto algo que tenha a medida humana. Se assim é, então o que fazer?

A solução será encontrada na substituição da ciência absoluta soberana por Constituições escritas que, conforme lemos ainda no *Político*, são "imitações da verdade, compostas da melhor maneira possível pelos que sabem" (*Pol.*, 301c, 4, 5).

Ao retornar para o fundo da caverna o filósofo se torna Político, ou melhor, legislador e a filosofia ação.

As leis imitadas escritas são por sua vez formas derivadas do paradigma, do Bem, e é assim — sem esquecermos a educação — que os cidadãos, na medida em que respeitam as leis, podem partilhar daquilo que é próprio ao filósofo, organizar sua conduta em conformidade com o Bem.

Começamos a entrever o quadro no qual se inscreve a ação no pensamento platônico. Esta ação é, como vimos antes, imitação.

Mas há, grosso modo, no platonismo duas modalidades de ação imitativa, que para simplificar podemos chamar de pura e impura.

A primeira modalidade é própria do Demiurgo Divino de quem encontramos exemplo no *Timeu* onde vemos a produção do universo que é imitação sensível — "com o máximo de semelhança — do mais belo dos seres inteligíveis e de um ser perfeito" (*Timeu*, 30d, 2, 3). Trata-se da mais perfeita modalidade de ação.

Ao lado desta encontramos a ação humana, a do artesão técnico e a do político. O artesão contempla o modelo e para realizá-lo não tem outro obstáculo do que a resistência passiva da matéria. Mas o político encontra resistências bem mais sérias.

Homem, ele lida com homens, ou seja, com seres cujas almas se encontram impregnadas, em sua maior proporção, de elementos irracionais, as paixões. Esta é uma boa ocasião para notarmos a solidariedade entre a filosofia platônica e a forma do Diálogo em que se exprime.

Realmente, o *Outro*, antes de se anunciar a mim como meu vizinho, se encontra em mim mesmo. Antes de persuadi-lo tenho que persuadir a mim mesmo: e é aí também e somente aí que posso vislumbrar minha liberdade, já que este outro que cohabita comigo exerce sobre mim, incessantemente, seu império. A fórmula com a qual Spinoza define a servidão conceitua perfeitamente esse tema em negativo. Diz ele:

"Chamo servidão à impotência do homem em governar e reduzir suas afecções; submetido aos afetos, de fato, o homem não de-

pende mais de si mesmo, mas do acaso, cujo poder sobre ele é tal que, freqüentemente, vendo o melhor, ele é levado a fazer o pior". (Spinoza, *Ética*, quarta parte).

Estes são pois os obstáculos que se interpõem entre o filósofo-político-legislador-educador-dialético e os simples cidadãos, desde que a filosofia queira passar à ação. O que bem mostra, que no domínio ético-político a técnica — que bastava para a ação do artesão — não é mais suficiente.

Eis em resumo o campo minado em que o filósofo deve entrar desde que queira agir bem.

Mas já é tempo de concluirmos este esboço sobre Platão:

Nas obras posteriores à *República*, no *O Político*, e sobretudo nas *Leis*, Platão se mostra perfeitamente cômico do fato de que enquanto homem o filósofo no poder poderá se corromper. O filósofo dá então lugar ao legislador-dialético.

Entretanto, se abre mão de um Rei-Sábio com poder absoluto, Platão permanece fiel à exigência de uma política guiada pelo saber virtuoso. Já vimos o texto de *Rep.*, "pela natureza a alguns convém ligar-se a filosofia e comandar na cidade, a outros não tocar nela e submeter-se."

O que permanece em Platão é, pois, como dissemos, a afirmação de uma desigualdade natural servindo como fundamento institucional da diferença entre senhores e escravos, enfim, opondo-se a Protágoras, entre especialistas da Política (sábios com direito ao poder — mais: com dever de governar) e ignorantes desqualificados para o mesmo.

É este núcleo de idéias — malgrado as obras finais como *O Político* e as *Leis* — que será retido pela tradição ocidental, seja para recebê-lo, seja para combatê-lo.

E o primeiro a combatê-lo é, como se sabe, Aristóteles.

A reflexão platônica partia do âmbito do Direito Natural na medida em que se contrapunha a tese de Trasímaco ou de Calicles que identificavam a Justiça (a lei, o direito) com a Força, com o direito do mais forte.

Em Platão, o título ao governo provém não da força, mas da sabedoria — e isto se fundamenta na natureza.

Ora, é a natureza que interessa Aristóteles, e que em sua reflexão passa por uma espécie de redução fenomenológica. O que é que nos mostra a natureza no capítulo político? No primeiro livro de sua *Política*, lemos: (*Pol. I*)



“A natureza, de fato, quer diferenciar os corpos dos homens livres e aqueles dos escravos”...

O início do texto parece concordar com Platão; entretanto ele logo acrescenta:

“Mas freqüentemente ocorre o contrário...”.

O que a natureza portanto evidencia é apenas uma intenção, e uma intenção que falha freqüentemente.

Eis porque ela não pode se prestar a um uso unívoco. Ora, o bom físico é aquele que decifra a natureza, por assim dizer, em sua boa intenção, sem se prevalecer de suas falhas.

A Natureza portanto não pode se prestar para justificar qualquer forma de diferenciação política, nem entre governantes e governados, nem entre senhores e escravos: pois quem me garante que tal homem com aparência natural de escravo não é na verdade um homem nascido livre? e vice-versa! Como diz V. Goldschmidt ao final de seu notável texto: “O Naturalismo do filósofo implode a instituição (da escravidão) que estava destinado a reforçar...”.<sup>5</sup>

Implosão sutil é bem verdade e que permaneceu ignorada: os pensadores posteriores ao fim da antigüidade operaram antes um amálgama entre Platão e Aristóteles, no qual destacou-se a idéia de desigualdade natural com seus esperados corolários políticos.

Passemos agora aos modernos. Antes porém de Comte vejamos brevíssimamente o autor que mais decidida e conscientemente se contrapôs aos antigos gregos, inaugurando para muitos a modernidade no domínio da reflexão política.

No capítulo XIV do *Leviatã* lemos:

(*Pensadores*, trad. J. P. Monteiro e Nizza da Silva 1974)

“A Natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar

(5) V. Goldschmidt, “La théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode”, in *Écrits I*, ed. Vrin, Paris, 1984, p. 79.

qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele". Cortemos aqui a citação.

Afirmção inequívoca portanto da igualdade natural. Mas se perguntarmos contra quem fala Hobbes ficaremos surpresos. Vejamos: Cap. XV.

"Bem sei que Aristóteles, no Livro 1º de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido a sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência". (Abril, p. 91).

A surpresa advém da substituição de Aristóteles por Platão, pois, como vimos, doutrinariamente Aristóteles — descrevendo o conceito de natureza — conclui pela impossibilidade de legitimar em seu nome — não só a diferença entre senhor e escravo, mas também que ela possa servir de fundamento natural ao poder político.

O texto de Hobbes — equívoco à parte (explicável historicamente: o século 17 depois de fazer a crítica de sua Física e de sua Lógica passa à sua *Política*) — refere-se explicitamente à teoria do filósofo-rei de Platão, para recusá-la, é claro.

Por que, com efeito, o sábio teria direito a governar?

Hobbes argumenta primeiramente:

"Pois poucos há tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos a ser governados pelos outros".

E mais cruamente:

"E os que em sua própria opinião são sábios, quando lutam pela força com os que desconfiam de sua própria sabedoria (dele sábio), nem sempre, ou poucas vezes, ou quase nunca alcançam a vitória".

Há, portanto, três teses todas contra Platão em Hobbes:

1) Se os homens são iguais por natureza, e Hobbes o afirma, logo não há problema.

2) Se não são iguais por natureza — então para assegurar a paz temos que considerá-los como iguais.

3) Em suma: dos dotes naturais (superioridade ou inferioridade) à Política não há nem soneto nem emenda.

É claro, entretanto, que tais teses, por serem modernas, não são por isso unívocas.

Primeiramente lembremo-nos de que Hobbes não recusa a servidão — trata-se de uma instituição própria do Estado civil.

Em segundo lugar elas abrem caminho para o Pacto Social que funda o Estado, como um Pacto Subjectionis, pondo fim ao Estado Natural de guerra, e propiciando a todos as vantagens da Paz.

Enfim, a desigualdade natural é recusada, todos são considerados igualmente homens — não há mais soberba — o filósofo-rei perde seus títulos, mas a desigualdade volta a aparecer, agora como instituição, no âmbito do Estado civil!

“A questão de saber qual de dois homens é o mais digno não resulta do estado de natureza, mas do Estado Civil”. *De Cive*

Menos entusiasta da modernidade, um jurista contemporâneo conclui por nós ao observar:

“Os escravos não ganham muito com essa mudança de teoria”.<sup>6</sup>

Último ponto: Sabemos que Hobbes é um precursor do que chamamos Positivismo Jurídico (Kelsen); ele escreve:

“É a autoridade não a verdade que faz as leis”. Sócrates foi condenado contra a verdade mas de acordo com a Lei (cf. *Critão*). Claro, como leitor deve-se ler Hobbes, sem medo. Mas se eu fosse filósofo acho que ficaria um pouco assustado. Acho que Sócrates também, pois, afinal, sua morte terá sido em vão.

Passemos enfim a Comte — brevíssimamente. Poderíamos introduzir nossa leitura com a questão: Comte é antigo ou moderno?

Claro, não faltam textos onde ele celebra T. Hobbes, em particular quando diz:

(6) M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1975, p. 187.

“O ditador fornece o melhor modelo de política moderna, conciliando, de acordo com o desejo de Hobbes, o poder com a liberdade”.

Texto cujo poder de sugestão para os brasileiros não deve ser subestimado, como sabemos.

Mas passemos aos fundamentos, em particular à questão da igualdade.

Comte a vê essencialmente como um Dogma e, em sua contemporaneidade, como um dogma anárquico. Graças a sua filosofia da história Comte pode dialetizar à vontade. Assim, esse dogma foi útil para destruir o antigo regime mas, hoje, quem não vê

“que os homens não são nem iguais entre si, nem mesmo equivalentes, e eis por que não poderiam possuir, na sociedade, direitos idênticos...”

e prossegue:

“Quem quer que tenha estudado judiciosamente a verdadeira natureza humana terá notado que as desigualdades intelectuais e morais são certamente bem mais pronunciadas ... do que as físicas...”.

O que fazer, procurar reduzi-las?

Não, a história tem suas leis, em particular,

“O progresso contínuo da civilização, longe de nos aproximar de uma igualdade quimérica, tende, ao contrário, por sua Natureza, a desenvolver extremamente essas diferenças fundamentais...”.

Agora portanto, natureza e história concorrem para a consolidação da desigualdade natural. Ora, isto é coerente com o segundo aspecto que nos interessa no fundador do Positivismo.

Começamos a entrever como, pela negação da igualdade natural e menos a História como Progresso, Comte platoniza.

Mas aqui há ainda outra surpresa para o leitor. Outra? Seria mais correto dizer a mesma. Hobbes acusava Aristóteles quando devia acusar Platão. Comte elogia Aristóteles quando devia elogiar Platão.

Vejamus: (*S. de P. P.* Cap. V, p. 281).

“O incomparável Aristóteles descobriu, com efeito, o caráter essencial de toda organização coletiva quando a fez consistir na separação dos ofícios e na combinação dos esforços”.

(...) O gênio de Aristóteles preparou para mim a base normal de tal construção (construção da Sociedade Positiva) e no Cap. 6º, p. 351

“Assim o princípio da verdadeira separação dos ofícios pode fundar definitivamente o conjunto da estática social...”.

Aristóteles é aqui evocado portanto como o predecessor de A. Comte graças à formulação de um princípio que levado às últimas conseqüências estabelece a divisão entre o Poder Espiritual e o poder Temporal. Entendamos primeiramente o “soi disant” princípio Aristotélico: Ele é instaurador da sociedade na medida em que descobre que, como vimos, “a natureza humana” é constituída por “desigualdades intelectuais e morais”. Ou seja, os homens não são biologicamente chamados a realizar as mesmas funções.

Para Comte, isto, em resumo, quer dizer:

Tal diferença natural se traduz em atividades distintas que por sua vez constituem classes ou ordens distintas na formação da sociedade.

Assim a Sociedade Positiva se compõe esquematicamente da seguinte forma:

- 1) Chefes de Empresas (ou militares) a quem cabe o poder executivo de governo: o Poder Temporal.
- 2) O Sacerdócio Positivista, composto pelos filósofos positivistas, ou sociólogos — que constitui o segundo poder da sociedade — Poder espiritual — aconselhamento.
- 3) Os Trabalhadores e as Mulheres: terceiro grupo social.

Ambos têm em comum a exclusão do poder político. Entretanto o apanágio das mulheres é o lar.

“Sem sair da família, elas devem, a seu modo, participar do poder moderador com os filósofos e os proletários”.

Será que como em Platão há em Comte a possibilidade de as mulheres se tornarem filósofas-rainhas?

Não, o modo de participação das mulheres é outro. O texto prossegue:

“renunciando, mais ainda do que eles, a todo poder diretor, mesmo doméstico”!

Não resta à mulher, como vemos, sequer o consolo de ser a rainha do lar!

Em suma, a aplicação do Princípio de Separação das funções, que é mero corolário da desigualdade *Natural e histórica* (a história a acentua), conduz Comte a formular a teoria não, talvez, do filósofo-rei, mas do sociólogo-rei.

Ou seja, Comte volta, por cima de Hobbes, a reestabelecer a conjunção ciência-poder: cabe à ciência positiva — a sociologia, última ciência a ser fundada na sua classificação histórica — a tarefa de reorganizar uma sociedade: universalmente!

Mas este princípio mesmo, o de separação das funções é Aristotélico? Certamente não. Ele é, como qualquer leitor do segundo livro da *República* sabe, platônico. Aliás a definição de justiça na cidade é mero resultado de sua aplicação.

Não é preciso portanto ser especialista em filosofia grega para saber que Comte “trocou as bolas”.

Ouçamos a esse respeito um dos maiores discípulos de A. Comte, o escrupuloso positivista Pierre Lafitte.

“Temos — diz ele — que dar uma explicação necessária acerca do grande princípio que A. Comte, em muitas passagens da *Política Positiva* chama o princípio de Aristóteles e que ele apresenta como fundamento da estática social, a saber: que o caráter essencial de toda organização coletiva consiste na separação dos ofícios...”.

“Em nenhum lugar de seu livro, Aristóteles, escusado dizê-lo, pronunciou-se com tal limpidez, com tal precisão. Seu sucessor evidentemente emprestou-lhe. (...) Augusto Comte foi além do que exigia a probidade científica a mais escrupulosa”.

Escrúpulos à parte, prossigamos ouvindo Lafitte, agora referindo-se a Platão, à *República* justamente.

“Platão nos faz assistir a seguir o nascimento da cidade; explica muito justamente como os homens se reúnem pela necessidade de auxílio mútuo e ele nos mostra com uma clareza perfeita a

incomparável vantagem que teria o Estado da divisão das funções e do concurso dos esforços. Pode-se dizer, conclui Lafitte, que quanto a isso Aristóteles não o superou”.<sup>7</sup>

Sem dúvida, o escrúpulo do professor rigoroso manda que se corrija o mestre, ainda que este seja o supremo-sacerdote.

Mas se se pode dizer que “nisto Aristóteles não o superou” pode-se dizer também — mas Lafitte não o diz — que o princípio sendo platônico, é Platão o verdadeiro predecessor de A. Comte na fundação da Sociologia!

Lafitte certamente concordaria, se um aluno chato o questionasse. E Comte?

Comte não poderia fazê-lo. E não porque já estivesse morto. É que em suas obras Platão aparece com os epítetos de: sonhador, metafísico, teocrata, místico, utópico e comunista.

Ou seja, tudo o que o próprio Comte pretende não ser. Convenhamos: é muito para um predecessor.

Isto, finalmente, espero, justifica o título desta aula.

E passo, agora, à conclusão: E o Brasil, com isso?

Não me referirei ao Apostolado Positivista da Igreja Positivista Brasileira de Miguel Lemos e Teixeira Mendes.

Limitar-me-ei ao que se passou no Rio Grande do Sul.

Três políticos, com suas obras, interessam-nos agora: Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros e Getúlio Vargas.

Vimos como desde a Grécia Antiga (Platão) veio se firmando uma tradição iluminista, à qual se filiou Augusto Comte, e cujo ideário poderíamos resumir nas seguintes teses:

— Compreensão da sociedade como um Todo composto de partes distintas, à maneira de um corpo organicamente constituído. Neste Todo, cada parte é vista como dotada de função própria, cada qual realizando exclusivamente a sua, de modo a produzir a harmonia do Todo.

— Neste Todo, a função política é vista então como apanágio de uma parte apenas do corpo-social, à exclusão das outras, à qual cabe a tarefa de ordenação da totalidade da sociedade.

(7) P. Lafitte, *Les grands types de l'humanité*, leçons redigées par le dr. P. Dubuisson, v. I, Paris, 1975, pp. 204 e 274.

— Enfim, um tal governo político ostenta seu fundamento na exibição de uma ciência da sociedade (Dialética em Platão, Sociologia em Augusto Comte).

Como qualquer esquema este também pode ser criticado por seu elevado grau de abstração. Entretanto, pode ser útil quando se trata de identificar posições ideológicas que, no nível das idéias, ou seja da representação da Política, e por mais que historicamente estejam em situações relativamente originais e nesta medida distintas, acabam por convergir para estruturas semelhantes, senão comuns.

O esquema proposto procura exhibir uma destas estruturas de representação da Política que — por paradoxal que pareça — guarda seus traços essências em contextos tão distantes quanto o IV século da Democracia Ateniense, a primeira metade do século XIX francês e as primeiras décadas do século XX no Brasil.

Uma tal estrutura de representação da Política permitiu a Platão criticar o processo decisório das Assembléias na Democracia direta de Atenas; a Augusto Comte, o regime Parlamentarista Inglês, e, a Castilhos, Medeiros e Vargas, não só criticar como também propor a quase extinção da Assembléia Legislativa.

No Brasil, o primeiro representante exponencial desta corrente ideológica foi, como se sabe, Júlio de Castilhos.

Original do Rio Grande do Sul é entretanto na Academia de Direito de São Paulo, impregnada de Positivismo, que Castilhos, a partir de 1877, adere ao pensamento de A. Comte. De volta ao Sul procurou desde então plasmar na Constituição de seu Estado as idéias políticas do fundador do Positivismo.

Na passagem do século ser Positivista era, como lembra José Veríssimo, “uma boa recomendação”.<sup>8</sup>

Castilhos procurava — e, encontrou — em Comte um novo modelo político que pudesse instaurar “um aparelho governativo capaz de garantir a ordem material pela robustez da autoridade civil”.<sup>9</sup>

Num de seus textos encontramos rasgados elogios aos:

“inexcedíveis ensinamentos do incomparável Augusto Comte, cujas obras imortais (...) recomendaria à refletida leitura e à

(8) J. Veríssimo, “O positivismo no Brasil”, in *Estudos de literatura brasileira*, Garnier, Rio de Janeiro, 1901, p. 56.

(9) Citado por Vêlez Rodriguez, *Castilhismo, uma filosofia da república*, Porto Alegre, 1980, p. 21.



constante meditação da mocidade estudiosa do nosso querido torrão natalício.”

No ano seguinte ao da Proclamação da República foi nomeado governador do Estado, cargo que recusa, permanecendo como Vice-governador.

Castilhos, diz-nos o historiador Costa Franco, “por sua formação positivista, tomaria a direção de um Estado como tarefa científica, que não poderia ser exercida senão por homens superiores e de firme orientação sociológica.”<sup>10</sup>

Na publicação Monumento a Júlio de Castilhos lemos a síntese de seu pensamento constitucional:

“Este código”, diz o texto, promulgado a 14 de julho de 1891, (...) está “de acordo com o princípio capital da política moderna, isto é, da política fundada na ciência” (...)

“Não há Parlamento: o governo reúne à função administrativa a chamada legislativa, decretando leis (...)

A assembléia é simplesmente orçamentária, para a votação dos créditos financeiros e exame das rendas públicas.

O governo acha-se em virtude de tais disposições investido de grande soma de poderes, de acordo com o regime republicano (...) o que lhe permite a conciliação da Força com a liberdade, conforme as aspirações dos Dantons, dos Hobbes e dos Fredericos”.

Estes textos reúnem os elementos essenciais da estrutura que procuramos esquematizar: a monopolização da Política em solidariedade com a exclusão do Parlamento (possível representante do Todo Social), monopolização essa que se sustenta na Sociologia, cujo caráter científico deve, simultaneamente, legitimar o Governante, tornar ocioso o pluralismo e retórica a oposição.

Na figura de Júlio de Castilhos é Frederico que se pretende ressuscitar em nossas terras, ou seja, uma cópia do Sociólogo-Rei Comteano e um simulacro do Filósofo-Rei Platônico.

A 14 de julho (as datas também renascem) de 1891 a constituição com que sonhara Castilhos é promulgada e ele eleito o primeiro Presidente Constitucional do Estado do Rio Grande do Sul. Mas seu go-

(10) Costa Franco, *Júlio de Castilhos e sua época*, Globo, 1967, p. 64.

verno dura pouco e cai em seqüência ao golpe do Mal. Deodoro, a 3 de novembro. Dura pouco também seu exílio, pois que, em 25 de janeiro de 1893, ele reassume a presidência do Estado apoiado por Floriano.

Se quisermos agora saber qual foi o impacto de suas idéias sobre a vida política do Rio Grande do Sul basta talvez lembrar que é justamente neste momento — entre 1891 e 1894 — que eclode uma guerra civil nesta região. As idéias Castilhistas, em particular sua aversão ao parlamentarismo, encontraram uma sólida oposição no Partido Federalista de Gaspar Silveira Martins. O conflito, que até então se limitara às idéias, desce assim aos fatos pela intervenção militar do Caudilho Gumercindo Saraiva a 5 de fevereiro de 1893 com uma violência inaudita. Concluída em 1894 a guerra deixou um saldo impressionante: 12 000 mortos numa população de 1 000 000 de habitantes. Detalhe notável: entre os Federalistas achava-se Dinarte Dornelles, o tio de Getúlio Vargas e entre os Republicanos de Castilhos, Manoel do Nascimento Vargas, o pai de Getúlio.

Castilhos morreu em 1903 mas suas idéias tiveram vida mais longa graças ao seu sucessor Borges de Medeiros.

“O sistema castilhista vigorou no Rio Grande do Sul durante as primeiras quatro décadas da República, sendo Getúlio Vargas (1883-1954), o seu último mandatário. Júlio de Castilhos transferiu o governo a Borges de Medeiros (1863-1961) em 1898 e este o exerceu, com a exceção de um único mandato, até 1928, isto é, no transcurso de 26 anos. Durante esse largo período o sistema castilhista manteve-se intacto. (...)”<sup>11</sup>

O castilhismo tornar-se-ia o substrato do Estado Novo.”<sup>11</sup>

Sobre esta transição diz-nos ainda o brasilianista Joseph Love:

“Castilhos ficou muito impressionado pela honestidade, a eficiência e a dedicação de Borges de Medeiros ao Positivismo Comteano.”<sup>12</sup>

A carreira política do sucessor positivista de Castilhos caracterizou-se, entre outras coisas, por sua notável capacidade de se manter no poder.

(11) A. Paim, apresentação da obra de Joaquim Osório, *Constituição Política do Rio Grande do Sul*, Un. de Brasília, 1987.

(12) J. Love, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 286, jun.-mar. 1970.

Ele concluiu seu primeiro mandato em 1902 e no ano seguinte tornou-se o chefe do Partido Republicano Riograndense (PRR). Permaneceu como presidente do Estado até 1928 (com exceção dos anos 1908-1913, nos quais o presidente foi o republicano Carlos Barbosa Gonçalves.).

O mesmo Joseph Love considera-o como "o político gaúcho de maior importância na velha República".

A constituição elaborada por Castilhos (a de 1891) permitia a Borges de Medeiros um processo de reeleições sem solução de continuidade. Contudo, quando de sua quinta reeleição, em 1923, o partido rival, comandado por Assis Brasil, desencadeou uma nova guerra civil em seu Estado. Como resultado:

"O Sr. Borges de Medeiros continuaria no governo; mas a Constituição estadual, de tão nítida influência doutrinária do positivismo, seria reformada, sendo proibidas as reeleições, e tornado eletivo o cargo de vice-presidente, até então de livre indicação do presidente do Estado."<sup>13</sup>

A guerra civil terminou graças ao pacto de "Pedras Altas" em dezembro de 1923. Impedido de ser reeleito, em 1928, Borges de Medeiros designou como sucessor o nome de Getúlio Vargas (que era membro do partido de Borges de Medeiros desde 1909 quando foi eleito deputado por seu Estado).

Mas os laços que ligavam Vargas ao castilhismo eram mais antigos. Seu pai combatera nas fileiras de Castilhos durante a primeira guerra civil (1891-1894). Sua própria família era adepta do positivismo (seus irmãos Protásio e Viriato eram subscritores do subsídio à Igreja Positivista do Brasil). Em sua mais recente biografia podemos ler a esse respeito:

"Getúlio assimilou o positivismo, não tanto nas alturas da filosofia comtista, mas sim na formulação prática que lhe deram Castilhos e Borges, ou seja, como uma concepção de governo aplicada diretamente às condições do Rio Grande do Sul e do Brasil republicano."<sup>14</sup>

(13) J. M. Bello, *História da República*, São Paulo, 1964, p. 313.

(14) B. Lamounier, *Os grandes líderes, Getúlio*, Nova Cultural, São Paulo, 1988,

Sua história política é bem conhecida. Lembremos apenas que foi eleito presidente da república para o mandato de 1934 a 1938, período presidido pela nova constituição que acabava de ser promulgada. Esta, justamente, parecia-lhe demasiadamente liberal.<sup>15</sup> Daí o esperado golpe pelo qual instaurou o Estado Novo e tornou-se o primeiro ditador de nossa história.

Em conclusão a um estudo sobre as relações de Vargas com o castilhismo A. Paim escreve:

“Podemos portanto concluir que o castilhismo corresponde à filosofia política que inspirou o Estado Novo. Fiel a essa inspiração, Vargas menosprezava o sistema representativo e a instituição parlamentar que o simbolizava. Plenamente identificado com os ensinamentos castilhistas, acreditava que o governo, contemporaneamente, tornara-se uma questão de competência.”<sup>16</sup>

De nossa parte bastará talvez constatar que em Vargas podemos encontrar alguns elementos da estrutura que esboçamos aqui — anti-parlamentarismo, governo compreendido como competência técnica, antidemocratismo. Eles são constitutivos do pensamento político do fundador do Estado Novo, ou seja, desta forma de governo que se inspirou no castilhismo e que não compreendemos melhor à luz do modelo Nazi-fascista.<sup>17</sup>

(15) Citado por B. Lamounier, *op. cit.*, p. 61.

(16) A. Paim, *A querela do estatismo*, Rio de Janeiro, 1978, p. 82-83.

(17) Consulte-se a esse respeito as obras citadas de B. Lamounier, p. 78 e A. Paim, *A querela...*, p. 62.