

Paixões, direitos, políticas

URIAS ARANTES

“— (...) *il faut, pour la liberté, que tu ailles, bon gré, mal gré, moissonner des lauriers et te faire casser les bras.*

“— *Je ne comprends rien à cette liberté.*

“— *Cela est bien aisé à comprendre; il suffit de savoir que nos sensations naissent de nos perceptions par la cognition de la volition des droits de l'homme, qui font que le vrai républicain doit verser son sang pour le bien du commerce, et se doit à sa patrie.*”¹

A referência aos direitos humanos hoje, na América Latina, não pode ignorar o que alguns chamam de “direitos-créditos” (*droits-créances*), e outros, mais simplesmente, “questão social”. Deixemos de lado, por enquanto, as dificuldades suscitadas por tais termos, em particular as distinções questão social/questão política, direitos-créditos/direitos-liberdades; sublinhemos antes a cegueira e a má fé dos dis-

(1) *TUU*, I, “Du Libre Arbitre”, LXIV-LXV. *TUU* significa *Théorie de l'Unité Universelle*, título definitivo do *Traité de l'Association Domestique-agricole ou Attraction Industrielle*; os algarismos romanos remetem ao volume e, para as referências seguintes, os arábicos remetem às páginas. O primeiro volume comporta, no entanto, um texto a propósito do livre-arbítrio, manuscrito encontrado entre os papéis de Fourier e acrescentado pelos discípulos à edição das *Oeuvres Complètes*; as páginas que o contêm são numeradas em algarismos romanos. Cito sempre a edição fotográfica preparada por Mme. Simone Debout para as Éditions Anthropos (Paris, 1966-1968).

curso políticos que não consideram o problema maior da miséria. Paralelamente, sublinhemos as armadilhas de uma resposta fácil a esse problema, que consistiria em deduzi-la de uma mudança radical do modo de produção e, assim, da necessária tomada do poder por um grupo de iluminados. A lição da história, ou o simples bom-senso, que não coincidem sempre, poderiam nesse caso nos ensinar que se a versão tropical do liberalismo é um equívoco, a idéia de que o Sistema da Revolução ainda é válido não desanuvia nossos horizontes. Quanto a mim, estou convencido de que a reflexão política alimentada por textos como *Le Discours de la Servitude Volontaire*, ou certas páginas de Fourier, pode ajudar mais na denúncia das ilusões e na provocação da imaginação política.

Nos últimos anos, o vocabulário dos direitos humanos tem servido para fundar e dar forma a práticas de contestação sob as ditaduras militares e sob os regimes socialistas. Há sem dúvida aí a "descoberta" de um aspecto essencial da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, e que diz respeito em parte à garantia das liberdades individuais. Não se encontra, ao contrário, projetos políticos e sociais se reclamando dessa mesma herança. Tudo se passa como se a dimensão propriamente "positiva" ou "programática" da Declaração, mesmo em sua reedição de 1948, não tivesse sido afirmada com a mesma força.² No entanto é difícil, para citar um só exemplo, reduzir o direito de resistir à opressão a uma questão individual ou à idéia "negativa" de liberdade.

des droits de l'homme.
républicain doit verser son sang pour le bien
du commun. * * *

Para R. Aron, as diferenças entre a Declaração de 1789 e de 1948 não são essenciais, no sentido de que não há mudança na natureza dos direitos declarados: os direitos são sempre compreendidos como propriedades ou poderes dos indivíduos. As diferenças entre as duas declarações diriam respeito à relação entre a garantia dos direitos e o Estado. Em 1789, a finalidade era limitar o poder estabelecido (*liber-*

(1) *Le Livre d'Artiste*, LXIV-LXV, TUV signifié l'événement de l'année.
(2) Assim, por exemplo, numa longa entrevista, Zbigniew Bujak, dirigente de Solidariedade-Varsóvia na clandestinidade, se reclama dos direitos humanos para julgar o "reino de todos os 'liberais' de nosso pós-guerra" (Gomulka, Gierek e, ultimamente, Jaruzelski e Rakowski); quando se trata, ao contrário, de explicar o programa a longo prazo, ele não fala senão indiretamente de direitos humanos, e sempre no sentido "negativo", já que as proposições visam sempre a independência face ao poder estabelecido. Ver *Libération*, 6.10.1983.

dades formais), e ao Estado não cabia a responsabilidade de promover os direitos econômicos e sociais (*liberdades reais*), que não eram objeto de declaração. A Declaração de 1948, ao contrário, descreve “a condição que convém garantir a todos os membros da coletividade, ainda que seja pela ação do Estado”.³ Como se sabe, o liberalismo aroniano atribui maior valor às liberdades formais, sem recusar as liberdades reais como perigosas. Mas há uma questão complexa, segundo Aron, que remete, em última análise, à verdadeira questão: a da importância relativa do marxismo-leninismo e do liberalismo; “quando a realização dos direitos econômicos e sociais se torna o objeto prioritário da ação do Estado, os direitos individuais, em lugar de conservarem seu caráter sagrado, passam ou correm o risco de passar por obstáculos a serem vencidos para se atingir o fim verdadeiro, uma reconstrução da ordem social”.⁴ Aron parece opor aqui os direitos individuais aos direitos econômicos; mas não é esse o fundo do problema: também o marxismo-leninismo visa a garantia dos direitos formais, mas os sacrifica provisoriamente aos direitos reais, cuja realização compete ao Estado. Em outras palavras, os direitos sociais são igualmente direitos dos indivíduos; a dificuldade é que sua realização depende do Estado: “os constituintes de 1789 queriam limitar o Estado para liberar os indivíduos. Os constituintes de 1948, sem terem uma consciência plena disso, estão prontos a dar todos os poderes ao Estado para que este assegure a segurança e o nível de vida a todos”.⁵ É notável que essa tese passe em silêncio a pergunta sobre se se trata do mesmo Estado nos dois casos. Somos tentados a dizer que ao absoluto do indivíduo só pode se opor o absoluto do Estado, o que dá à oposição um alcance tanto mais prático quanto ela não se interroga sobre o que a funda. Para Aron, a “síntese democrático-liberal” realizada nos países ocidentais ricos é “a menos má, por enquanto, do duplo ideal do liberalismo burguês e do socialismo”,⁶ já que os direitos-liberdades são garantidos ao mesmo tempo em que o Estado intervém ativamente para operar a distribuição (parcial) das riquezas.

Ora, a síntese é na realidade bastante problemática, pois o Estado é o pólo pelo qual passa o reconhecimento e a garantia dos direitos, pouco importando a qualidade deles. Desse modo, o paradoxo

(3) Aron, R., “Pensée Sociologique et Droits de l’Homme”, in *Études Politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 222.

(4) Aron, R., *op. cit.*, p. 229.

(5) Aron, R., *op. cit.*, p. 233.

(6) Aron, R., *op. cit.*, p. 233.

da democracia, para os liberais, pode ser formulado nos termos seguintes: a erupção dos "novos direitos" (do indivíduo) beneficia duplamente o Estado; primeiramente porque ele é o fiador das novas liberdades, e em seguida porque os poderes intra-sociais se desfazem em proveito exclusivo do poder do Estado.⁷ A síntese está sempre ameaçada, e não é difícil imaginar o programa político que resulta dessa concepção apocalíptica do Estado moderno.

Parece-me que esta formulação, inscrita na tradição do liberalismo, é insensível a uma interrogação que já se anunciava na Declaração, e que se manifesta mais claramente com o movimento dos "novos direitos": se os indivíduos inventam novos direitos e os declaram, a própria individualidade se deixa entrever como indeterminada; pode-se pelo menos dizer que seus limites e sua "natureza" não se deixam enunciar de uma vez por todas. Se o indivíduo não é uma realidade diamantina, não vejo como conceber o poder estatal em termos absolutos. No mundo moderno e nas democracias ocidentais ricas, o crescimento do papel do Estado parece se acompanhar de um esgarçamento de seu poder. Esse fenômeno não significa talvez que o Estado se enfraqueça; a anarquia parece uma perspectiva distante. Conviria falar de um processo de diferenciação, talvez de fragmentação. A prova talvez seja o caráter cada vez mais fragmentário da contestação, por exemplo, na luta pelo reconhecimento dos "novos" direitos. Tudo se passa como se, os despotismos sendo múltiplos e diferentes, não se pudesse mais reconduzi-los a um pólo centralizador. Do lado do poder, basta pensar na máquina burocrática de um Estado moderno e rico, que não obedece de modo unificado à voz de um poder central; ela tende a ser tão múltipla quanto as forças em choque na sociedade.

Essas questões, contudo, *teriam podido* ser colocadas de maneira diferente, e a Declaração *teria podido* dar lugar a uma figura diferente de sociabilidade. O espaço do possível é onde se instala Fourier. Lugar difícil, espaço onde as fronteiras são confusas, a começar por aquelas que o delimitam; mas é, no entanto, onde se increve o pensamento de Fourier para realizar a crítica da sociedade civilizada e entrever as saídas. É sobretudo a melhor posição para tentar religar aquilo que é àquilo que pode ser, através da invenção das passagens. A crítica de Fourier à Declaração dos Direitos nos convida a medir o alcance de seu pensamento, e talvez a formular mais claramente as questões que deve responder um programa político.

(7) Ver Manent, P., "Démocratie et Totalitarisme. À Propos de Claude Lefort", in *Commentaire*, nº 16, 1982.

As paixões fornecem a chave de todos os enigmas, afirma Fourier. Os séculos filosóficos não encontraram a resposta às perguntas essenciais porque não conseguiram decifrar o código passional. Este, no entanto, é de fácil leitura, uma criança teria podido fazê-lo. Por que então os filósofos fracassaram? Ora, eles sempre abordaram as paixões com um cuidado moralizante, o que os levou a considerá-las como animais furiosos a serem domesticados ou enjaulados. O cuidado moralizante, o cuidado do dever-ser: é isso o que torna cego à natureza das paixões, produz a infelicidade (pois as paixões se manifestam então de modo subversivo) e condena inapelavelmente ao fracasso. Os filósofos não são responsáveis pelos males da humanidade, mas são culpados de não terem sabido curá-los e de terem sugerido respostas (por exemplo, a Revolução) que perpetuam o mal, e mesmo o agravam. Se eles tivessem seguido as regras do método proposto por eles próprios, o círculo vicioso da Civilização já teria sido rompido. A saída não teria sido gloriosa, talvez, mas se teria economizado muito sofrimento. Na realidade, a saída gloriosa era também a mais fácil: teria bastado se deixar guiar pelas paixões, pois o enigma das paixões não é um enigma. A trama passional contém os germes do plano da Providência Divina para a invenção da harmonia universal.

Essa é sem dúvida alguma a melhor hipótese. Ela se afasta absolutamente dos caminhos seguidos pelos séculos filosóficos, pois afirma radicalmente a existência de Deus, que é colocada, aliás, pelos filósofos; mas eles não tiram daí todas as conseqüências: se Deus existe, tudo o que nós podemos desejar é bom e realizável. De qualquer modo, todos os homens devem desejar fortemente que uma tal hipótese seja correta, pois estão em jogo os seus prazeres e os seus interesses, os maiores sendo a felicidade e a imortalidade. Seria talvez preciso concluir que, se a hipótese for falsa — mas como seria verificável? —, o mundo, o homem e o universo são gratuitos. Ora, a existência de uma ordem cognoscível na natureza reforça a esperança e o desejo de que o mundo humano tenha um sentido. Fourier, no entanto, não afirma que a ordem natural é o modelo a partir do qual se pode organizar a vida em comum. É mesmo o contrário; a ordem social é ordem *pivotal*, quer dizer aquela sem a qual todas as outras são perturbadas.

Que Fourier nos apresente freqüentemente suas elaborações sob o signo da hipótese, isso nos lembra a crítica até certo ponto fácil de Marx e Engels: a parte positiva dos sistemas crítico-utópicos, por oposição à parte crítica, se alimenta exclusivamente da imaginação de seus

autores. É verdade que, no que diz respeito a Fourier, a tentação é grande de lançar suas descrições da sociedade harmoniana, em particular, na conta de seu excesso de imaginação. Ora, mesmo que fosse assim, seria preciso não ignorar uma questão crucial que atravessa e dá forma aos escritos de Fourier, sejam eles "críticos" ou "positivos": trata-se de um discurso sem referente. O utopista sabe que aquilo de que fala não existe e talvez não venha nunca a existir; ele sabe que seu discurso é impotente para fazer aparecer seu objeto, pois o referente último do discurso é um mundo de e para todos, quer dizer, um mundo onde todos os prazeres e todos os interesses se manifestam harmoniosamente. A sociabilidade harmoniana é a de todas as afirmações, ou melhor, uma sociabilidade onde a afirmação engendra uma afirmação maior: o prazer ou o lucro de hoje garantem o prazer e o lucro maiores de amanhã. Não há trabalho da negação. Desse mundo possível, o discurso do utopista não poderia desenhar a figura acabada. Com efeito, ele não pode saber o que será. Ao mesmo tempo, é tudo o que ele sabe verdadeiramente. Em outras palavras, os escritos de Fourier não cessam de remeter para esse desconhecido para tentar provocar sua manifestação. Trata-se de um discurso desejan-te no sentido de que quer provocar e engrenar os desejos. É a razão pela qual os textos se dirigem de modo diferenciado a diferentes leitores, é a razão pela qual eles se repetem e se multiplicam, esforçando-se por encontrar o ponto de passagem com os diferentes leitores. O texto lisonjeia, ameaça, ridiculariza, afirmando sempre os desejos dos leitores. Dessa forma, o discurso se faz o análogo de seu objeto, desse mundo de afirmação das diferenças para o maior benefício de todas. O ultrapassamento da Civilização não pede sua negação, mas, ao contrário, sua afirmação: o desenvolvimento de seus elementos constitutivos cujo bloqueio (graças também ao trabalho dos filósofos) tende a perpetuar a figura atual da sociabilidade. O texto de Fourier, que não cessa de introduzir um outro texto, nunca escrito, procura dar nome à totalidade das diferenças para religá-las ao movimento do qual elas são diferenciações. Esse o jogo delicado e excessivo do discurso fourierista.

É verdade, no entanto, que um tal projeto permanece prisioneiro de um movimento que lhe escapa sempre, ou então que se unificaria com o discurso somente no momento *impensável* da manifestação integral das diferenças. O leitor tem assim o sentimento de que a multiplicação discursiva se faz em puro desperdício. Porque ele quer ser o último na e pela afirmação da totalidade dos outros discursos, o de Fourier se condena a recomeçar sempre como se nada tivesse sido dito. Na realidade, nada foi dito, propriamente falando, exceto a possibili-

dade de dizer tudo. O discurso de Fourier está sempre em excesso ou em falta. E não é por uma simples esquisitice pessoal que Fourier, no fim de sua vida, repudiou o trabalho de catequese e de consolidação de doutrina começado pelos discípulos, em particular V. Considérant. Contra sua escola, mais ainda, num certo sentido, contra sua obra anterior, Fourier compõe o conjunto montável dos “mosaicos” da *Fausse Industrie*, cujo caráter fragmentário e descontínuo remete à forma de um moderno quotidiano.⁸

A ambigüidade constitutiva do pensamento de Fourier nos ajuda a compreender porque a teoria das paixões é seu nó central. A estrutura da paixão é tal, segundo Fourier, que a plena satisfação de um só desejo exige que todos os outros desejos sejam igualmente satisfeitos. Toda a questão é a dos meios de satisfação: nós temos mais desejos do que meios de satisfazê-los. Em lugar de reprimir as paixões e maldizer assim a obra divina, talvez seja melhor procurar a via de invenção dos meios. O segredo só pode estar nas próprias paixões. A invenção das passagens não poderá ser de natureza diferente daquela dos fins procurados.

Uma paixão quer sua própria satisfação. O meio é o que deve se colocar entre a paixão e sua satisfação. Segue-se daí que a paixão tem uma fratura interna, se lhe falta o meio, a passagem para sua satisfação. A satisfação de uma paixão não tem nada a ver com a morte da paixão, mas sim com seu refinamento, sua diferenciação. A natureza da paixão é ser em movimento; o tempo é sua essência. As paixões são desse modo o motor de todos os movimentos, aquilo sem o que o movimento não cessa (pois as paixões não podem ser eliminadas), mas torna-se círculo vicioso. No círculo vicioso não há mudança na qualidade do movimento; a temporalidade se degrada. Se a paixão quer se religar a si própria na e pela sua satisfação, segue-se que seu movimento religa todas as coisas; inversamente, o bloqueio do movimento passional (o círculo vicioso) compromete o destino de todos os outros movimentos.

O movimento passional se chama também movimento social. Isto quer dizer que as ligações humanas são passionais, e que a vida em

(8) Sobre os discípulos de Fourier e suas relações com o fundador, ver Arantes, U. “L’Utopie de Charles Fourier. Essai sur une Dialectique des Passages”, thèse de doctorat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1985. Ver em particular o Capítulo II da Primeira Parte.

comum é uma paixão. A forma da sociabilidade é análoga à estrutura da paixão. Toda sociedade precisa, portanto, inventar os meios de sua própria realização, quer dizer, o movimento que a religa à humanidade e ao além-do-homem. Em Civilização, essa invenção teve como matriz a política e a religião; quando os filósofos resolveram se preocupar com a questão, os resultados não foram mais brilhantes. A filosofia destronou a religião, mas não soube colocar nada de tão forte no lugar. Para Fourier, chegou o momento de deixar de lado o trono e o altar para dedicar-se à invenção nos domínios até então desprezados: o domínio das relações domésticas (as relações dos homens entre si e com a natureza); em linguagem civilizada: o trabalho e a família. É preciso fazer o contrário do que fez a filosofia.

Retomemos: uma paixão é um elo dinâmico, primeiro consigo mesma (ela quer sua satisfação) e, em seguida, com todas as outras paixões (sua satisfação é também sua diferenciação). As paixões se apresentam assim como a bússola permitindo a localização dos espaços inexplorados onde é preciso inventar os meios pelos quais elas vão passar para outras qualidades de paixão. A paixão não tem realmente um objeto, ela não é paixão de um objeto: este é apenas, de certo modo, o resíduo do fluxo passional de auto-invenção. É conveniente, assim, falar de *trama* passional, mas compreendendo que, para Fourier, a multiplicação das paixões se origina a partir da e se encaminha para a unidade; a unidade se realiza, portanto, na e pela diferenciação. Estamos em um universo plenamente afirmativo.

Fourier afirma que as paixões são em número de doze, em segunda potência:⁹ cinco sensitivas (paixões materiais), quatro afetivas e três distributivas (paixões da alma). As paixões sensitivas correspondem aos cinco sentidos. Acredita-se que são bem conhecidas em Civilização. Não é verdade, por exemplo, na paixão da visão, apesar de alguns progressos realizados. A visão macroscópica e telescópica são progressos, evidentemente; mas não estão classificadas, nem analisadas, de modo que o acesso a outras possibilidades de visão permanece desconhecido. Por exemplo, ignora-se a visão co-aromal.¹⁰

(9) O uniteísmo é a paixão-tronco cuja diferenciação, em primeira potência, dá três paixões: o luxismo, o grupismo e o seriísmo. Sua diferenciação, em segunda potência, dá pela ordem, as paixões materiais, as paixões afetivas e as paixões distributivas ou mecanizantes.

(10) A visão co-aromal nos permitirá ver sobre o espelho interno do globo "toda a cena da superfície do globo (...). Assim, com um tempo calmo e escolhendo-se os momentos oportunos, um olho de 5º grau poderá ver de Paris, com o telescópio, o movimento dos portos de Bordeaux, Brest, Bristol, Amsterdam e ainda melhor os de Londres

As paixões afetivas não são melhor conhecidas, donde resulta o privilégio abusivo da família sobre as relações de amizade, de amor ou de ambição. A família, aliás, é a figura central do sistema repressivo das paixões em Civilização. Quanto às paixões distributivas, a Civilização as ignora completamente e as chama de *vícios*: a cabalista (paixão da intriga), a borboleteante (paixão da variedade) e a compósita (paixão do arrebatamento cego, uma espécie de paixão das paixões).

As paixões distributivas são forças que religam, que graduam e que contrastam; Fourier as chama de "paixões engrenantes". Sua manifestação diz respeito essencialmente à forma de manifestação e ao exercício das outras paixões. Elas são, dessa forma, responsáveis pela harmonia social. Essencialmente elas articulam os meios de satisfazer os interesses e de obter prazer. Ao mesmo tempo, é o que elas exigem que deve guiar o olhar do crítico. Por exemplo, se quisermos colocar de acordo o prazer e o trabalho, religando-os à felicidade, é preciso exigir a variedade, que é uma necessidade do corpo e da alma ao mesmo tempo. Ora, a Civilização não sabe e não pode garantir a variedade. O trabalho civilizado é monótono e repetitivo; os próprios ricos gozam de prazeres mesquinhos, se os comparamos à jornada de um harmoniano pobre, composta de doze sessões (em harmonia, uma sessão equivale a duas horas de atividade no máximo). A borboleteante, segundo Fourier, é a paixão *pivotal*, pois sem seu concurso a cabalista e a compósita se extinguiriam. Com efeito, a cabalista conduz à diferenciação dos gostos e à ligação dos gostos semelhantes. Seu terreno de ação é tanto o acordo passional quanto a discórdia e a rivalidade. Ela multiplica e organiza, fragmenta e reúne, inventa amigos e inimigos. Sua manifestação, operada com ajuda da borboleteante, tem como resultado o exercício da compósita, paixão que dá à *trama* um ímpeto desconhecido, religando o prazer ao interesse, o gozo espiritual à satisfação material.

É a *mise-en-scène* dessas três paixões, em última análise, que pode produzir a passagem da Civilização para as novas figuras da vida em comum. As paixões engrenantes, e em particular a borboleteante, articulam um circuito de manifestação das paixões onde nenhuma manifestação é proibida ou desviada, e onde o exercício de uma paixão exige que todas as outras sejam igualmente exercidas. Essas paixões podem inverter o fluxo subversivo: elas engendram a insatisfação pela crescente satisfação. Elas religam, se religam entre si. Assim a figura

e Anvers. As companhias seguradoras pagariam muito pela posse de um tal espelho" (TUU, III, 388).

da sociabilidade que se instala é, ao mesmo tempo, apelo a outras figuras. Os críticos de Fourier insistiram freqüentemente sobre sua preocupação em satisfazer as paixões materiais, sem compreender que, para esse pensamento difícil, a exigência de manifestação é radical e não-seletiva.

O trabalho de religar — e de religar em primeiro lugar a paixão à sua satisfação, o que implica sua diferenciação — é, ao mesmo tempo, um trabalho de exploração dos espaços vazios (ou bloqueados). A paixão não é um atributo do indivíduo ou alguma coisa que lhe acontece; a paixão é um elo *entre* os indivíduos (mas esse termo deixa de ter sentido). A *trama* individual é tão múltipla quanto a *trama* que a institui como passagem para o máximo de diferenciação, de um lado, e para a unificação, de outro lado. Nesse sentido, as paixões materiais são decisivas, para Fourier; sua plena satisfação abre a via para as paixões mais refinadas que são diferenciações das paixões materiais. É essa a condição para que o movimento se desenvolva num tempo não-circular, no tempo da não-repetição. O tempo e o espaço se imbricam dessa maneira, engrenando-se um ao outro, mesmo que o espaço tenha uma certa prioridade, pelo menos como gatilho do movimento. É a razão pela qual as figuras podem bloquear o tempo, dobrá-lo sobre si (tempo do desperdício), pelo bloqueio do espaço de manifestação de outras figuras.

Por um lado, há a formulação de uma lei do movimento, lei prevista por Deus e à qual os homens são livres de se submeter ou não. Por outro lado, há a invenção de um corpo múltiplo e multiplicador, condenado certamente a desaparecer; em harmonia, no entanto, ele desaparecerá pelo esgotamento de suas possibilidades para se fundir como corpo glorioso no concerto universal. Esses dois eixos de significação são, para Fourier, inseparáveis, embora não se confundam. Eles são, diria ele, análogos.

* * *

A Civilização tem duas questões que lhe são próprias, o que significa que o aparecimento dessas questões caracteriza a passagem de uma figura social anterior (Selvageria, Patriarcado, Barbárie) ao modo civilizado. Essas duas questões são tanto mais fundamentais (*pivotaes*, diria Fourier) quanto elas dizem respeito às vias de ultrapassamento da Civilização. Com efeito, esta se institui ao redor de dois eixos: a liberdade e o comércio. Uma formação social não pode escapar àquilo que a

faz advir e que tende a fazê-la passar, ainda que ela possa se dar uma auto-representação tal que sua eternidade pareça garantida. A Civilização se toma pela última figura da sociabilidade; com a cumplicidade dos filósofos, ela teima em durar. Os filósofos têm interesse em que ela permaneça, pois é em Civilização que gozam de um certo prestígio enquanto grupo. Eles compreenderam bem que seu destino está ligado ao da Civilização, e quando afirmam sua eternidade — a última afirmação em data sendo a doutrina do aperfeiçoamento — de fato estão protegendo a cabala filosófica. Resulta daí uma trama de cumplicidade entre a filosofia e a Civilização, cuja última manifestação foi a Revolução e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Essas são as respostas que a filosofia encontrou para as questões centrais da Civilização, e a prova evidente (e no entanto, inútil) de sua falta de jeito: a filosofia “quer nos conduzir à livre circulação comercial, e nós chegamos ao monopólio marítimo; ela quer nos conduzir à liberdade de opinião e só consegue cobrir um império de denunciadores e de cada-falsos”.¹¹

A questão da liberdade é a pedra de toque de todos aqueles que se preocupam com os destinos da Civilização, e a própria questão do comércio é inseparável da questão da liberdade. Quanto aos filósofos, a revolução deles conduziu ao Terror, a economia política deles — invenção com a qual os filósofos quiseram suplantar a religião — só conduziu à apropriação da produção pelo comércio. A liberdade de comércio e de opinião são evidentemente coisas boas; mas que um bem, em Civilização, produza tantos males não é surpreendente. No momento em que a Civilização quer permanecer, um de seus traços característicos é que a introdução de um progresso mínimo engendra mais males do que bens.

Para a questão que nos interessa mais de perto, a crítica aos direitos humanos, lembremos que se trata do que Fourier chama de “aplicação intracivilizada” dos princípios. Em outros termos, a crítica é interna e consiste em trazer à luz a incoerência da filosofia. De fato, Fourier procura traduzir sua descoberta no vocabulário filosófico, em particular os princípios metodológicos da filosofia moderna a partir de Bacon e Descartes. A leitura dessas páginas não pode ser guiada pela preocupação com a fidelidade; é desimportante saber se Fourier é fiel ou não à história da filosofia. É a tentativa de tradução que interessa, e a idéia de que a tradução é uma crítica que consiste, como veremos, em

(11) *TUU*, II, 151-2.

tomar os princípios literalmente e pedir que eles se apliquem até as últimas conseqüências. Levados ao extremo, os princípios se mostram coerentes com a descoberta de Fourier e incoerentes com as respostas filosóficas. Esse procedimento de tradução crítica é aplicado por Fourier igualmente ao “tenebroso debate sobre os direitos do homem”, que já custou “quatro milhões de cabeças sacrificadas aos sofismas políticos e às ciumeiras comerciais”.¹²

A Declaração de 1789 propôs-se a enunciação dos direitos do homem, cuja garantia de exercício é a finalidade de qualquer associação política. Está implicado, portanto, que o selvagem terá em sociedade mais felicidade e segurança do que tem em seu estado. Ora, o selvagem goza a liberdade corporal *ativa*; o trabalho que lhe custa sua alimentação não lesa em nada essa primeira liberdade, pois é freqüentemente um prazer. O selvagem goza igualmente da liberdade social *ativa*; ele delibera sobre a paz e sobre a guerra. Considere-se ainda que ele vive no pleno exercício de sete direitos: caça, pesca, colheita, pasto (os direitos cujo exercício resulta na primeira liberdade); roubo exterior, liga federal e despreocupação (direitos da segunda liberdade). Por sua simplicidade, essas duas liberdades divergem do Destino, o qual compreende também o trabalho produtivo. Ora, este não poderá ser uma forma de servidão, pois nada se opõe mais ao caráter dos selvagens. Seria necessário lhes dar um trabalho tão divertido quanto a caça, onde o prazer é análogo ao do comerciante em sua atividade de vender: “alguém pensa que um comerciante está cansado quando, na sua manhã, desdobrou cem peças de tecido, contou muitas mentiras e vendeu grande quantidade de calças? Essa fadiga é prazer, trabalho atraente, liberdade corporal, e a prova é que o nosso comerciante, hoje contente, será carrancudo e chateado amanhã se ninguém entra para comprar, se ele não pode mentir nem vender”.¹³

Eis aí definida a tarefa que os filósofos deviam ter cumprido para conseguir a adesão à Civilização dos povos selvagens, mas também para colocá-los no caminho do desenvolvimento não-subversivo: conciliar as duas liberdades selvagens com o trabalho produtivo. Em outras palavras: inventar o trabalho produtivo atraente.

Resposta filosófica: em lugar dos sete direitos, os filósofos propuseram um amálgama de igualdade e de fraternidade com um fantasma de liberdade: “uma fraternidade cujos corifeus se mandam alternadamente para o cadafalso; uma igualdade onde o povo, enfeitado com o

(12) *TUU*, II, 177.

(13) *TUU*, II, 156.

nome de soberano, não tem trabalho, nem pão, vende sua vida por cinco centavos ao dia e é levado para a carnificina, com a corda no pescoço".¹⁴ A Declaração é um voto piedoso, não porque os direitos declarados são quiméricos, mas porque ela não vem acompanhada do único direito que a teria tornado efetiva: o direito ao trabalho, quer dizer, a garantia de indenização pelo exercício industrioso dos direitos "assegurados no estado selvagem, direitos que não devem ser restringidos senão sob a condição de um *equivalente consentido individualmente*".¹⁵ Em outras palavras, o direito ao trabalho é inseparável do direito ao mínimo, sem o qual o trabalho se confunde com a servidão. A liberdade, sem esse par de direitos, só agrava a ordem subversiva civilizada. O egoísmo geral é reforçado, assim como os progressos do Espírito Mercantil e a duplicidade de ação, mecanismo pelo qual os ricos se reúnem entre eles para fazer recair sobre os pobres todas as infelicidades. E isso contribui para que a roda das revoluções continue a girar, pois o povo "se revoltará no momento em que estiver livre do medo dos suplícios".¹⁶

Fourier sublinha em vários lugares que não se trata de corrigir o erro dos filósofos: se ele os critica, é antes para satisfazer o leitor decepcionado com a filosofia e que gosta de ver seus erros denunciados. A via filosófica de ultrapassagem da Civilização, entrevista como resultado da crítica "interna" da filosofia, não lhe parece a mais fácil. A revelação das incoerências dos filósofos explica por que eles não conseguiram resolver os problemas do livre exercício dos direitos naturais em combinação com o exercício da grande indústria. Eles não levaram até o fim nenhum "dos doze princípios que a filosofia se impôs a si mesma":¹⁷ exploração integral de uma questão, submissão à experiência, passar do conhecido ao desconhecido por analogia, proceder por análise e síntese, acreditar que a natureza dispõe de meios ainda desconhecidos para engendrar as coisas, crítica dos preconceitos, privilégio da observação, desconfiança das palavras, reforma do entendimento humano. O respeito a esses princípios metodológicos significa a crença em que tudo seria ligado no sistema universal. A especulação à respeito da unidade desse sistema é, portanto, uma necessidade. Segundo Fourier, teria bastado levar a termo um único princípio para que a solução parcial ou total das questões tivesse sido encontrada pela filosofia.

(14) *TUU*, II, 159-60.

(15) *TUU*, II, 159.

(16) *TUU*, II, 157.

(17) *TUU*, II, 181.

Assim, por exemplo, o preceito da simplificação das bases de sustentação. Em Civilização, diferentes pontos de apoio são empregados para garantir a liberdade e obter a obediência, esta exigindo invariavelmente a repressão. Se se tivesse procurado um único ponto sobre o qual fundar a sociabilidade, a liberdade e a obediência, ter-se-ia imaginado que religar o trabalho ao prazer produz uma dupla vantagem: a satisfação dos diferentes interesses associada à garantia da liberdade (a atividade de uns não invadiria a dos outros). Mais ainda: os interesses e a liberdade se estimulariam reciprocamente. Com a duplicidade, o resultado efetivo é a anulação mútua dos efeitos: "os sofistas constroem sobre algumas tagarelices as constituições liberais cujas bases *nominais* são a liberdade, a igualdade, a fraternidade, e cujas bases *efetivas* são a repressão, a polícia e a força".¹⁸ A liberdade e a obediência, o interesse e o prazer, o trabalho e o gozo do fruto do trabalho passam um ao lado do outro, em Civilização, e é essa a razão pela qual o movimento social está bloqueado, ou melhor, gira como um círculo vicioso. Não há passagens, não há espaços de passagem, que são pontos de encontro onde a ausência de passagem é um espaço de possibilidade de invenção das passagens.

* * *

A crítica fourierista da Declaração de 1789 me parece merecer duas observações em particular: a primeira é sobre a natureza da lógica subjacente à argumentação e que não é sempre fácil de ser percebida nesse discurso que não tem medo de sua aparente facilidade. A segunda diz respeito ao sentido, para nós, desse dispositivo complexo.

Não se compreenderá nada do pensamento de Fourier se considerarmos que, para ele, os direitos declarados em 1789 foram inúteis, e que só o direito ao trabalho deve ser garantido em sociedade. O que afirma Fourier é que a Declaração não se deu os meios de sua realização. E ainda é preciso levar em conta que realização, nesse pensamento do movimento, significa religação da figura social Civilização às formações anteriores e posteriores. Realização significa, então, movimento, colocação em movimento no sentido de esgotamento das possibilidades e, portanto, de inauguração de outras possibilidades. A Civilização se toma pela última forma da sociabilidade, esse é seu pecado capital. Quanto à Declaração dos Direitos, o fato mesmo de declará-los sem os meios de realizá-los a torna pobre e parcial, para não se dizer

(18) *TU'U*, II, 184.

nada do caráter subversivo de sua manifestação. Eu sou tentado a dizer que, para Fourier, a Declaração é a última máscara que inventou a moral do dever-ser para não ceder às paixões.

Um movimento bloqueado, como vimos, não é ausência de movimento, mas círculo vicioso, repressão das possibilidades de desdobramento e de circulação. Colocar em movimento é recolocar em movimento, o que só é possível com a introdução de um elemento novo que se engrena com os elementos presentes. Uma outra possibilidade de recolocar em movimento parece existir também, segundo Fourier: o desenvolvimento completo de um dos elementos constitutivos do conjunto. O utopista parece pensar que as duas estratégias conduzem ao mesmo resultado, mesmo se há diferenças de qualidade e de eficácia entre elas. Além disso, como não perceber que a estratégia "intracivilizada" exige já um olhar a partir do limite, entre aquilo que é e aquilo que ainda não é, para poder reconhecer os elementos que ocultam (reprimem) uma força de desbloqueamento?

Observemos antes que nas duas "saídas" — ou melhor, na série das "saídas" possíveis, pois elas seriam 16 ou 32, graduadas entre os dois extremos assinalados — o que vai recolocar o movimento no bom sentido é a invenção de um espaço ou a descoberta de um espaço de invenção. A Civilização acredita que toda transformação passa pelo espaço político ou religioso; o progresso ou o aperfeiçoamento, como se diz em linguagem civilizada, só ocorre nesses dois espaços. Ora, a natureza deles é tal que esses espaços não podem se multiplicar; ao contrário, são espaços de polarização. Resulta daí, aliás, o conflito entre eles. A crítica da Civilização que não aceita as ilusões que eles engendram exige a revelação dos espaços de invenção interditados ou oprimidos, em particular o espaço doméstico, cuja natureza é múltipla e multiplicadora. Esse espaço é múltiplo porque composto de relações com a natureza, de relações dos homens entre si e de relações entre essas relações. Ele é multiplicador porque as relações que aí se tramam podem se dar as formas exigidas pela livre manifestação das paixões. A invenção de um espaço de relações livres e produtivas onde a produção e a liberdade se engrenam e se estimulam: é isso que recolocará a história sobre seus trilhos. A temporalidade civilizada é subversiva e conduz a humanidade ao aniquilamento por pura e simples exclusão do concerto universal. O tempo harmoniano é um tempo de engendramento de formas, seu meio sendo a afirmação da co-presença de todas, antes que a manifestação desça a encosta em sentido inverso.

Digamos que, para Fourier, o tempo é o modo das formas, assim como as formas são o modo do tempo. A prioridade do espaço, do ma-

terial, do corpo, não deve nos enganar; ela é em primeiro lugar estratégica, pois se trata de romper o círculo vicioso e de recolocar o tempo em marcha. Desse modo, Fourier faz do corpo e do espaço uma dimensão inesgotável. O corpo individual, mas também o corpo coletivo e o corpo da terra são figurações de um eixo de sentido tramado inseparavelmente àquele da temporalidade. A satisfação das paixões do corpo acompanha a invenção das novas figuras do corpo. É por isso, por exemplo, que Fourier pode falar de várias Criações. O destino dos corpos não é menos glorioso do que o das almas, para as quais a imortalidade é possível. O pensamento de Fourier abriga assim a dimensão do corpo, ou o corpo como dimensão: a multiplicação sucessiva das figuras do corpo inventadas pelo jogo passional até o esgotamento das possibilidades, quando então há passagem para outras qualidades de corpo.

Esse “projeto” de corpo no entanto partilha da mesma ambigüidade inerente ao discurso fourierista. O “projeto” de tornar manifesta a totalidade de possibilidades se condena ao eterno recomeçar, a não poder jamais se afastar do momento da origem, no esforço de dizê-lo de uma vez por todas. Quer dizer que a dimensão do corpo é inseparável da imagem do corpo como abismo que só se engendra para se auto-devorar, incapaz de afirmar seus próprios limites e de desenhar sua superfície. A figura do corpo em transmutação na e pela trama passional é inseparável do pressentimento do abismo no qual circulam fragmentos de corpo que compõem, às vezes, imagens loucas de um todo inapreensível.

Tudo se passa como se toda fratura, toda distância fosse o lugar a partir do qual, pela invenção das passagens, os pólos viessem a se reencontrar. Querendo provocar a totalidade das passagens, Fourier experimenta a incomensurabilidade da menor distância. Entre a paixão e a satisfação da paixão há o insondável. Só restariam passagens, talvez, passagens de passagens — nós de significação — das quais nós procuraríamos infinitamente a origem e a finalidade. Talvez o corpo seja um desses nós.

Não é aqui o lugar de retrazar a história do direito ao trabalho na tradição socialista, e das formas que ele tomou ao longo desses dois últimos séculos. Lembremos no entanto que os debates sobre a questão na Constituinte de 1848 formam uma espécie de matriz das posições desenvolvidas em seguida, por ocasião das reivindicações dos “direitos-créditos”. Os “liberais” se opõem à atribuição ao Estado do dever de garanti-los, enquanto que os “socialistas” pedem ao Estado que seja

algo mais do que o organizador da caridade pública. Lembremos ainda que a Declaração de 1948 realizou uma espécie de “acordo prático” sobre a enumeração dos direitos do homem.¹⁹

Mais significativo me parece o fato de que a luta pelo reconhecimento dos direitos parece ter um interlocutor privilegiado, o Estado, como se a concepção utilitarista dos direitos — se eu tenho um direito, alguém tem um dever — tivesse acabado por se impor como a única doutrina capaz de garantir os direitos efetivos. Gostaria de sugerir algumas das possíveis razões de uma tal insistência sobre o papel do Estado. Em 1789, a Declaração se faz em grande parte *contra* o poder; seria preciso talvez levar a sério a observação de Tocqueville segundo quem o apelo ao Estado é um dos traços fundamentais do *Ancien Régime*.²⁰

As sociedades modernas saídas da era das revoluções conservaram a referência constitutiva ao pólo do poder. Que esse não possa ser encarnado, ou que ele seja plenamente possuído por um partido, *a forma de articulação* do “corpo” coletivo permanece a mesma: as partes se articulam a um pólo central do qual emana a identidade do todo. É verdade que esse ponto privilegiado, esse lugar da identidade e da identificação não pretende mais ser exterior às partes. Pelo contrário, retira sua legitimidade — compreendida aqui como instância e fonte de identificação — das próprias partes. Isso não impede a diferença quase absoluta que atravessa esse lugar em relação às partes: com efeito, todas dependem de algum modo dele para poder se nomear e se reconhecer no conjunto, enquanto que ele, mesmo dependendo das partes e, portanto, passível de ser contestado por qualquer uma delas, retira no entanto dessa dependência alguma coisa que a ultrapassa e a inverte.

Em termos fourieristas: o Estado é o lugar de todas as passagens, um lugar para o qual indicam as passagens. No entanto, o Estado não é um multiplicador das passagens, pois o que o institui é uma ilusão de unidade com apagamento das diferenças. Figura única de todas as mediações, o Estado se apropria das passagens para neutralizá-las pela repressão da força corrosiva que possuem face à identidade. Ao con-

(19) A expressão pertence à Jacques Maritain que a utiliza na introdução da coletânea de textos *Autour de la Nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, textos reunidos pela UNESCO. Paris, Sagittaire, 1949.

(20) Ver o famoso discurso sobre o Direito ao Trabalho, pronunciado em 12 de setembro de 1848 (Paris, L. Curmer, 1848), onde se pode ler: “L’Ancien Régime, en effet, professait cette opinion que la sagesse seule est dans l’État, que les sujets sont des êtres infirmes et faibles qu’il faut toujours tenir par la main (...). L’Ancien Régime pensait, sur ce point, précisément comme les socialistes d’aujourd’hui”.

trário do que acreditam os “liberais”, o Estado não pode controlar a sociedade civilizada, mas não há dúvida de que ele imprime ao movimento desta um sentido que a desapropria de suas possibilidades de auto-invenção. É a razão pela qual as diferenças que se manifestam — o que se chama de “fragmentação” da sociedade, considerada como um signo de modernização — apenas confirmam a tendência civilizada a desperdiçar as possibilidades, sem dar nascimento a outras figuras da vida em comum.

O Estado moderno, qualquer que seja a sua forma, não conseguiu controlar todas as dimensões da vida social; seu projeto administrativo, com efeito, fez aparecer novos espaços de contestação, de invenção de novos direitos. Ele conseguiu no entanto se impor como pólo de referência de todas as invenções, como se lhe pertencesse o poder de dar a forma geral das reivindicações, e desse modo o poder de se apropriar de seu sentido. Em outros termos, as reivindicações se organizam cada vez mais em relação a esse pólo centralizador, diante do qual elas se definem, esquecendo-se cada vez mais das relações laterais com outras reivindicações. Se o Estado caminha igualmente para sua “fragmentação”, no final extremo desse movimento de “descentralização” pode ser que ele venha a se impor efetivamente como pura “administração das coisas”, quer dizer, como a forma de toda manifestação. Aliás, seria ingenuidade pedir ao socialismo real o modelo de um Estado cujo papel seria apenas o de preparar o nascimento da verdadeira história da humanidade.

O direito ao trabalho acoplado ao mínimo garantido, para Fourier, tinha uma outra natureza: tratava-se de relações horizontais. “A isso, responde-se: são sonhos, bagatelas. O verdadeiro sonho é a civilização.”²¹

Não se ouve hoje com muita freqüência discursos a propósito dos direitos humanos fundados sobre uma noção complexa de natureza humana. A exceção talvez seja a Igreja. Os “direitos morais” — aqueles que se reclamam somente do estatuto de ser humano — parecem se deixar traduzir mais eficazmente como “direitos legais” — aqueles que se reclamam do reconhecimento social ou legal,²² sob a influência do

(21) *TUU*, I, 213.

(22) A distinção pertence a Lyons, D., “Utility and Rights”, in Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984.

Espírito Utilitarista que invadiu a reflexão política. O utilitarismo comporta uma noção de natureza humana: o prazer e a dor são princípios absolutos, e só o indivíduo é real.

Ao utilitarismo está ligada uma concepção dos direitos cuja imagem mais fiel talvez seja a da relação especular:²³ a todo direito corresponde um dever cuja realização será benéfica para o titular do direito. Os deveres sendo uma questão de legalidade e de coerção, as consequências são: a) a linguagem dos direitos se compreende melhor em termos de obrigação e de lei; b) não há direito natural; c) os direitos são reivindicações ou interesses individuais cuja satisfação aumenta a felicidade; toda ação feita no sentido da felicidade do indivíduo (ou no sentido de diminuir sua infelicidade) é conforme ao princípio racional da utilidade. É, portanto, uma ação justa. A justiça, assim, não tem nada a ver com a natureza humana ou com a moral. Sua única preocupação é o bem-estar.

Ora, a igualdade suposta pelo utilitarismo coerente implica que a relação especular direito/dever seja uma relação simétrica, cujo ponto de inversão é a lei, ou o governo, cuja tarefa é a de promover a felicidade da sociedade pela punição e pela recompensa.

Penso que não é suficiente mostrar que não caberia ao Estado uma tal função, na medida em que, saído da sociedade, ele é de fato o resultado do esforço para resolver os conflitos, tornando-se assim instrumento de uma das partes em litígio. A insuficiência de tal argumentação é que se pode sempre esperar ou lutar para que o Estado assuma o papel de mediador efetivo do conflito. A simetria suposta na relação utilitarista é falsa por uma outra razão mais importante: ela oculta com efeito uma dissimetria irreduzível, diante da qual nenhum termo médio parece exercer um papel conciliador. Consciência de um direito e reconhecimento de um direito não são coisas idênticas, nem complementares. Entre elas há antes conflito e negociação, cuja lei é frequentemente uma das etapas. Com isto não se pretende reduzir a lei a uma ilusão. Se ela é uma ilusão, seria preciso admitir que a ilusão é verdadeira: a lei remete à consciência e ao reconhecimento a imagem do estado do conflito. Por isso mesmo é sua enunciação que é o objeto do conflito.

No entanto, o utilitarismo pode sem grande pena incorporar uma tal concepção. Não há incompatibilidade entre ele e a democracia. O contrário talvez é que seja verdade. Aliás, o utilitarismo é uma doutrina cuja generalidade é tal que pode servir qualquer regime político, exceto

(23) Ver Lyons, D., *op. cit.*, p. 114.

aqueles que afirmariam a desigualdade dos indivíduos. Além disso, na medida em que o utilitarismo não se preocupa com a avaliação dos interesses individuais, todos sendo dignos de satisfação, convém se perguntar se ele não é uma espécie de fourierismo possível.

Há sem dúvida uma semelhança visível entre o utilitarismo e certos princípios de Fourier, particularmente aqueles que funcionam em sua crítica dos direitos humanos. A distância é no entanto infinita, se se leva em conta o que funda a crítica fourierista: a teoria das paixões não pode ser reduzida à teoria dos interesses e, menos ainda, à psicologia banal de J. Bentham. O ponto talvez mais significativo é o das relações entre a teoria das paixões e a noção radicalmente antiutilitarista de indivíduo, a qual não desemboca na afirmação de um bem-comum acima das individualidades.

Pois é a distinção entre indivíduo e bem-comum que é recusada por Fourier. Uma tal distinção só pode ser estabelecida por um olhar *acima* da sociedade, que se outorga o poder de reconhecer nela fronteiras e limites. É já o ponto de vista do Estado, e do que me permito chamar de “política vertical”. Se nos instalamos com Fourier no espaço a ser reconhecido e inventado entre a paixão e a satisfação da paixão — ou, se quisermos, entre o direito e o exercício do direito — o indivíduo e o bem-comum se mostram então em toda sua indeterminação. Da paixão não se sabe donde ela vem, não se sabe tampouco para onde ela vai. É no entanto nesse Aberto que temos a ver com as formas que as paixões engendram, por onde elas passam e se multiplicam, assim como com as diferenças que elas inventam: o eixo do corpo (as paixões materiais), o eixo da alma (as paixões afetivas), o eixo da lei (as paixões engrenantes).

Diremos que há em Fourier a noção de uma “política horizontal”, para a qual o lugar do político é o espaço *entre*. Fica claro agora que, nos extremos, não há realidades constituídas, mas realidades em constituição ou bloqueadas, segundo que o espaço *entre* seja multiplicador ou subversivo. Tudo se passa nesse *entre-deux* onde, em realidade, tudo deve passar. Sua forma é múltipla e multiplicadora, donde resulta sua extrema fragilidade; o critério para saber se uma forma lhe pertence ou não é delicado: que ela se manifeste como um apelo de outras formas. A forma que quer permanecer, esse é o perigo. Uma tal noção horizontal de política conduz à seguinte formulação da pergunta programática: qual é a política capaz de colocar em ação os três eixos de invenção de formas políticas, engrenando-os entre eles. Em outras palavras: qual é a política capaz de reconciliar o exercício de todas as políticas, exceto daquelas que se tomam por exclusivas?

A reflexão sobre a questão social nos conduziu longe; os desvios são numerosos e às vezes obscuros. Como poderia ser diferente? A pergunta pelos direitos reabre interrogações fundadoras da filosofia política. Para nós, hoje, o interesse da crítica fourierista talvez seja que ela permite escapar às críticas de formalismo, e formular, por outro lado, de maneira nova, a questão sobre a legitimidade dos direitos. Fourier assinala com acuidade um outro espaço de pensamento e de ação, colocando as exigências incontornáveis da invenção política. O fracasso de Fourier — pois é preciso falar de fracasso — é muito mais provocante para a reflexão política do que as eventuais realizações a que seu pensamento deu lugar, pois é igualmente o fracasso das figuras da sociabilidade moderna.

Resta no entanto que a fidelidade à inspiração de sua obra nos impõe, a jusante, a procura da resposta à pergunta programática (que talvez seja apenas uma série de formulações diferenciais da questão), e, a montante, o reconhecimento de uma interrogação que permanece inteira: o que é a justiça?

Paris/Campinas, 1987