

NELSON DE SOUSA SAMPAIO

A Desumanização da Política

*Coleção
Obras Raras*

NELSON DE SOUSA SAMPAIO

**A
DESUMANIZAÇÃO
DA POLÍTICA**

Coleção
Obras Raras
N. 4 - 2025

TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DA BAHIA
ESCOLA JUDICIÁRIA ELEITORAL DA BAHIA
1ª Avenida do Centro Administrativo da Bahia, nº 150, CEP 41.745-901 – Salvador-
BA
Tel.: (071) 3373-7445/7188/7156/7376

Presidente
Abelardo Paulo da Matta Neto

Vice-Presidente e Corregedor
Maurício Kertezman Szporer

Membros do Tribunal
Pedro Rogério Castro Godinho
Moacyr Pitta Lima Filho
Maízia Seal Carvalho
Danilo Costa Luiz
Ricardo Borges Maracajá Pereira (Substituto)

Procurador Regional Eleitoral
Samir Cabus Nacheff Junior

Diretor da Escola Judiciária Eleitoral da Bahia
Moacyr Pitta Lima Filho

Coordenador da Escola Judiciária Eleitoral da Bahia
Joaquim Moura Costa Sampaio

Capa
Tiago Alencar

Editoração
Neemias Sena dos Santos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SI92

Sampaio, Nelson de Sousa, 1951

A desumanização da política / Nelson de Sousa Sampaio; apresentação de Abelardo da Matta Neto e Moacyr Pitta Lima Filho ; prefácio de Jaime Barreiros Neto. – Salvador: Tribunal Regional Eleitoral da Bahia - Escola Judiciária Eleitoral, 2025.

126p. – (Coleção Obras Raras ; v.4)

Reimpressão da edição de 1951.

ISBN: 978-65-87981-19-2 (Meio físico)

ISBN: 978-65-87981-17-8 (Meio eletrônico)

1. Bahia. Tribunal Regional Eleitoral da Bahia - Escola Judiciária Eleitoral 2. Ciência Política. 3. Democracia. 4. Ética Política. I. Título CDD: 321.8

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO.....	7
2. PREFÁCIO.....	9
3. A DESUMANIZAÇÃO DA POLÍTICA.....	17
4. O PROBLEMA.....	20
5. O DIALOGO MILENAR: SOFISTAS VERSUS SÓCRATES.....	22
6. A RAZÃO TRIUNFA NA DOCTRINA.....	28
7. A REVELAÇÃO TUTORA DA RAZÃO.....	29
8. A RAZÃO DE ESTADO CONTRA A RAZÃO HUMANA.....	31
9. RAZÃO VERSUS LEVIATÃ.....	40
10. HISTÓRIA VERSUS RAZÃO.....	47
11. RAZÃO E HISTÓRIA JUNTAM-SE PARA ADORAR O LEVIATÃ.....	55
12. UM DEUS SINTÉTICO PARA UNIR OS HOMENS.....	59
13. O PARAÍSO RECONQUISTADO PELA FORÇA.....	66
14. O PARAÍSO DE MARTE.....	83
15. A REVANCHE DO SOFISTA.....	85
16. "OS PROFETAS ARMADOS".....	97
17. O CENTAURO MICROCÉFALO.....	108
18. A MORTE DO DIÁLOGO.....	115
19. O CENTAURO DECAPITADO.....	120

APRESENTAÇÃO

A Escola Judiciária Eleitoral da Bahia tem a satisfação de apresentar ao público o quarto volume da coleção “Obras Raras”, a qual busca resgatar importantes escritos que contribuíram, e continuam a contribuir, para a formação e desenvolvimento do pensamento jurídico-constitucional e para a compreensão da teoria política, esgotadas ou inéditas no Brasil.

Neste quarto volume, apresentamos a obra “A Desumanização da Política”, escrita originalmente no ano de 1951, de autoria do grande jurista baiano Nelson de Sousa Sampaio, professor catedrático da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, deputado estadual por três mandatos e membro da Academia de Letras da Bahia.

Autor de uma vasta obra, Nelson de Sousa Sampaio aborda, em “A Desumanização da Política”, as relações entre a política e moral, a fim de analisar a natureza crítica das sociedades políticas, a partir de uma escrita pautada na demonstração de grande erudição e cultura jurídica e conhecimento sobre filosofia política, que muito podem contribuir para a análise do tempo presente e do futuro da nossa democracia.

Cumpramos assim, mais uma vez, a Escola Judiciária Eleitoral da Bahia, sua missão de promoção de estudos aprofundados sobre o direito político e a teoria democrática de forma a contribuir para

o progresso da cultura política e do conhecimento humano, bem como para o aprimoramento das nossas instituições políticas.

Desembargador Abelardo Paulo da Matta Neto
Presidente do Tribunal Regional Eleitoral da Bahia

Desembargador Moacyr Pitta Lima Filho
Diretor da Escola Judiciária Eleitoral da Bahia

PREFÁCIO

Jaime Barreiros Neto¹

Renovando seu intuito de resgate de grandes obras e autores que contribuíram criticamente para o desenvolvimento do pensamento político universal, a Escola Judiciária Eleitoral do Tribunal Regional Eleitoral da Bahia traz ao público a reedição da obra “A Desumanização da Política”, escrita pelo professor baiano Nelson de Sousa Sampaio e publicada, originalmente, no ano de 1951.

Em “A Desumanização da Política”, Nelson de Sousa Sampaio, professor catedrático de Teoria Geral do Estado da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, da qual foi seu diretor-geral, deputado estadual na Bahia entre 1947 e 1959 e imortal da cadeira nº 07 da Academia de Letras da Bahia, se propõe a debater as relações entre política e moral, entre a razão e as paixões, como instrumentos de análise da suposta “crise do nosso tempo”, fomentada por um “irracionalismo e violência do mundo atual”, tema que, para o autor, de tão permanente e persistente, pode ser compreendido não como um sintoma eventual, mas sim como um mal crônico das sociedades políticas.

1 Doutor em Ciências Sociais e Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFBA, atuante na graduação em no Programa de Pós Graduação em Direito (mestrado e doutorado). Professor da Faculdade Baiana de Direito. Analista Judiciário do Tribunal Regional Eleitoral da Bahia. Membro titular da cadeira nº 06 da Academia de Letras Jurídicas da Bahia.

Para atingir tal objetivo, o autor parte do problema da definição pejorativa comumente firmada da política como sinônimo de vício, degradação, mentira e violência, opondo-o, como contrapartida, à perspectiva de vinculação da atividade política a princípios éticos e racionais.

A partir do embate estabelecido entre os sofistas e Sócrates, o autor demonstra, já nas primeiras páginas da sua obra, como a vinculação e a desvinculação entre a arte da política e a moralidade, a busca da verdade e a defesa de valores éticos, a racionalidade e as paixões, se estabeleceu ao longo da história do pensamento. Demonstra o autor, a partir do debate entre Trasímaco e Sócrates, como, por um lado, na antiguidade clássica, se encontravam aqueles que entediam a política como uma ação pragmática, voltada a interesses e à busca e afirmação do poder, mesmo que à margem de uma ética e de uma moralidade coletiva, contrapondo-se, por outro lado, aos defensores de um ideal de bem comum e virtude cívica, simbolizados nas lições socráticas. Enquanto Trasímaco desencoraja a ação política, por compreendê-la como atitude de alto risco ao ser humano, Sócrates afirma a importância do engajamento na vida pública, sob o argumento de que o homem de bem que se recusa ao exercício da política estará, por sua covardia, condenado a ser governado pelos maus, perspectiva esta seguida por Platão, para quem a atividade política se assemelharia a um verdadeiro sacerdócio.

À suposta vitória acadêmica da razão socrática, reverberada por Platão e Aristóteles, destaca, no entanto, Nelson Sampaio, se impuseram os “golpes da violência e da paixão”, precipitando a Grécia em um declínio político e à subjugação estrangeira. Segundo Sampaio, a razão socrática, ao tempo em que gozava dos louros da vitória acadêmica, “já havia sido condenada a beber cicuta”.

Com o advento do Cristianismo, a cisão de visões acerca da moralidade, da razão e das paixões na política se fortaleceu, especialmente com o discurso de superioridade da moral divina sobre a moral terrena. A política, neste sentido, volta a ser interpretada como uma prática imoral ou até mesmo demoníaca, geradora de ambições, soberba e traições. Cita o autor, neste sentido, o pensamento do papa Gregório VII, para quem a política se assemelharia a uma espécie de banditismo.

Tal perspectiva, contudo, segundo Sampaio, não eclipsou o predomínio da ideia da política como um dever moral, voltado ao bem geral, até o momento em que Maquiavel, no início do século XVI, se transforma no fundador da concepção do “realismo político”. Recorrendo à história, Maquiavel dissecou a dinâmica da política como uma arte de conquista, exercício e manutenção do poder, não necessariamente vinculada à busca do bem comum ou da elevação de valores inerentes a uma ética de alteridade e justiça, primada por Sócrates, Platão e Aristóteles. Separa-se, em Maquiavel, as noções de moral para

a vida privada e moral para a vida política. O “*homo politicus*” divorcia-se do “*homo ethicus*” e do “*homo religiosus*”.

A perspectiva de Maquiavel sobre a dinâmica do poder, estabelecida na sua obra “O Príncipe”, revela o caminho para o fortalecimento do absolutismo monárquico e para o fortalecimento do Estado. A obediência cívica dos súditos se torna a regra política dominante, perspectiva esta consolidada, como bem destaca Sampaio, a partir do Leviatã de Hobbes. O Estado assume o lugar de Deus como protagonista do poder, fazendo com que a moralidade cristã ceda espaço a uma perspectiva hipertrofiada da ação política conduzida pelo estado, pragmática e dissociada dos freios morais.

Reações ao onipotente absolutismo, no entanto, como destaca Sampaio, fazem eclodir um embate entre a razão e o Leviatã, o qual suscitará o anúncio do advento de uma nova era, inspirada na defesa da existência de normas universais provenientes de um direito natural e de um racionalismo moral e político. Inverte-se a perspectiva do homem como súdito do Estado para a do cidadão como senhor do Estado. A importância da existência do consentimento das pessoas para o exercício do poder resgata a perspectiva da moralidade política, perdida no Leviatã. A perspectiva da existência do Direito Natural reafirma a importância da moralidade e da virtude na política.

Engana-se, porém, quem acredita que o declínio do absolutismo e o advento da razão liberal decretou o triunfo da

moralidade e da virtude sobre o pragmatismo político. Como bem observa Nelson Sampaio, a reação não tardaria, principalmente diante dos abusos praticados pelos revolucionários liberais. Os chamados “impulsos irracionais” se revelam e se rebelam novamente ante o suposto triunfo da razão e da virtude moral. Novamente se opõe, assim, o prestígio da razão e os primados da paixão, reavivando o mais que milenar debate entre Sócrates e os sofistas.

Avançando em uma sublime análise histórica da evolução do pensamento político, Nelson de Sousa Sampaio discorre sobre as doutrinas de Rousseau e de Hegel para debater o papel do Estado e o lugar do romantismo político no embate entre razão e paixão, para então, em sequência abordar o tema do positivismo e as contribuições de Comte para a retomada do discurso da razão iluminista e científica. Aborda também o pensamento de Marx e as bases do seu pensamento de construção do paraíso por meio da força revolucionária, em um resgate da ideia da política como ação e conflito (nos moldes, em certa medida, de visões sobre a política compartilhadas por sofistas e por Maquiavel), imbuída também em uma lógica racional, cunhada sob a égide do “socialismo científico” e do materialismo histórico. Critica, então, Sampaio, essa perspectiva da política como ação violenta, afirmando que “quando se deixa de responder a argumentos para analisar os propósitos, os interesses ou a posição social do polemista, o debate toma caráter pessoal, tende a acalorar-se em provo

cação, e do choque de ideias passa-se ao choque de pessoas”.

Destaca Nelson Sampaio, dessa forma, na sequência do seu raciocínio, a ascensão das ideias de Nietzsche, que condenam o “veneno do racionalismo” destilado a partir de Sócrates e a “tirania da razão”. Perpassa também Sampaio pelas contribuições ao pensamento humano trazidas pelo desenvolvimento da psicologia e da psicanálise, a partir dos estudos desenvolvidos por Freud, as quais, segundo Sampaio, revestem as antevisões filosóficas acerca do domínio da irracionalidade e do declínio da razão como elemento diretor da humanidade de uma autoridade de ciência experimental. Observa Sampaio que Freud e seus seguidores, ao se aprofundarem nos estudos do psiquismo humano, “descobriram a grande extensão do nosso espírito, que se encontra envolta nas sombras do inconsciente e da vida impulsiva, em comparação com a zona insignificante exposta aos raios da consciência”.

A morte do diálogo como árbitra dos negócios políticos é então enunciada e constatada por Nelson Sampaio como um paradoxo alimentado pela própria ascensão do racionalismo. Segundo Sampaio, “é o próprio racionalismo que parece consumir-se na autofagia da sua febre e análise. Seus inimigos crescem e são alimentados no seu próprio seio, e se beneficiam todas as suas conquistas para empregá-las contra ele, a começar pela conquista suprema da liberdade de espírito, em nome da qual se transmite ao racionalismo toda aventura e rebeldia, inclusive a aventura

de duvidar de si mesmo e a rebeldia da sua própria negação”. O racionalismo leva ao ceticismo, que, por sua vez, tende a pavimentar um ativismo fanático condutor do suicídio da razão. “O paroxismo da razão”, de acordo com Sampaio, “leva aos pecados da dúvida, e o homem liberta-se desta negando a razão que a engendra, para entregar-se, sem peias, ao frenesi da ação inspirada por impulsos de natureza biológica ou social, ação cuja lei primeira é a do êxito e cujo árbitro supremo é a força”, fato que, gradativamente, conduz à descrença na possibilidade de firmamento de princípios objetivos e padrões de valores universais, fazendo com que qualquer debate ou diálogo se arrisque a degenerar-se em violência e agressão verbal, ou até mesmo física. O diagnóstico do professor Nelson Sampaio, exposto nesta obra de mais de setenta anos como um “mal do século XX”, torna-se ainda mais atual no mundo de hoje, em que vivenciamos o predomínio da manipulação de imagens e discursos como armas políticas na era da desinformação e da algoritimocracia, na qual o direcionamento do debate público é conduzido por robôs e dados regidos pelas redes sociais e pelas chamadas big techs, dando assim razão ao autor, quando este afirma que a irracionalidade e a violência se apresentam como verdadeiros males crônicos das sociedades políticas. A busca da verdade como fundamento ético e a valorização do debate racional de ideias em uma esfera pública democrática cede, cada vez mais, espaço para uma lógica já denunciada

por Sampaio de predomínio da lógica antagonista do “amigo *versus* inimigo”, anunciada por Carl Schmitt há um século como a essência da política e do político. Revisitar o pensamento de Nelson de Sousa Sampaio torna-se, assim, cada vez mais importante ante um momento histórico de tantos enigmas e desencantos que permeiam o pensamento político e o debate sobre as virtudes e o futuro da democracia.

A DESUMANIZAÇÃO DA POLÍTICA

Adverte-nos um grande mestre da psicologia contemporânea que “jamais se havia falado tanto de política, nem o mundo havia padecido tanto por causa dela, como nos nossos dias”². cremos, porém, que o falar de política somente será prejudicial quando for pura loquacidade ou mera aceitação de fórmulas de propaganda, desacompanhada de qualquer reflexão crítica. Fora disso, mais nociva será a atitude de indiferentismo ou desinteresse político.

Com isso, sentimo-nos justificados para tratar de assunto político, convidando o leitor a meditar sobre as relações entre a política e a moral. Esse tema, sempre novo, cresce, a nosso ver, de interesse teórico e prático, nos tempos atuais. Traçar um histórico dos julgamentos morais sobre a atividade política pode auxiliar-nos a interpretar melhor o mundo de hoje, completando a visão que conseguimos de outras perspectivas, como seja do estudo dos problemas econômicos, técnicos ou religiosos. Essa luneta de observação pode fornecer-nos um perfil da fisionomia da nossa época, em especial do que se costuma chamar de “crise” do nosso tempo, de acordo com uma expressão que já vem de outros tempos e cuja continuidade de uso nos leva à suspeita de um mal crônico.

Acreditamos que uma pesquisa desta nos sirva para esboçar uma árvore genealógica do irracionalismo e da violência do mundo atual. Nosso estudo salientará, principalmente,

2 Emilio Mirs y Lopez: “Instantaneas Psicologicas”, Editorial Bajel. Buenos Aires, 1943, p. 25.

o desenvolvimento das ideias, sem que isso signifique que consideramos estas as exclusivas plasmadoras da realidade social. Como, porém, as doutrinas políticas refletem ou justificam, com maior ou menor clareza, de maneira consciente ou inconsciente, situações históricas e culturais, elas podem servir de índices das condições gerais das épocas e sociedades onde nasceram ou se desenvolveram. Por outro lado, a reciprocidade se impõe, pois não há indagação política – por mais desinteressada que seja da prática diária – que permaneça enclausurada nos gabinetes dos estudos, sem encontrar caminhos, diretos ou indiretos de descer às massas ou à praça pública, para se traduzir no vozerio da multidão.

Tenha-se presente, pois, que a continuidade da nossa exposição não deixa de exagerar a sequência das ideias, dando ao leitor a falsa impressão de que se trata de um simples desenvolvimento ou encadeamento lógico das doutrinas. Um certo grau de lógica realmente existe entre elas, mas decorre tanto da marcha da histeria das ideias como da história dos fatos. Isso está, aliás, reconhecido em várias passagens, embora não pudéssemos levar a nossa análise a todos os meandros das diferentes conjunturas históricas, sob pena de, ao invés de um breve ensaio, escrevermos um volumoso tratado de história das ideias e movimentos políticos.

O PROBLEMA

O sentido pejorativo que o termo “política” tem na experiência comum pode servir-nos de ponto de partida. De fato, quando alguém se propõe ocupar de matéria política, não é raro ser atalhado por expressões como estas, quase sempre acompanhadas de um dar de ombros ou de um gesto de desdém: “é política, não me interessa”; “não quero saber de política”. Política, pura e simplesmente, costuma ser tomada como sinônimo de politicagem ou politicalha. Necessitamos, quase sempre, de acrescentar alguma coisa para fugir a esse significado do termo e dizer, por exemplo, “política no mais alto” ou “no mais nobre sentido da palavra”.

Devemos reconhecer que essa associação de ideias não é peculiar à nossa língua nem ao nosso tempo. O inglês distingue muito bem o estadista (*stateman*) do político (*politician*) ligando a este último a mesma associação pejorativa que o termo desperta entre nós.

Essa difusa desconfiança ou hostilidade para com a vida política, que notamos em diferentes épocas, distingue-se, porém, do julgamento que considera a política em geral por sua natureza, uma esfera de atividade humana estranha ou insubmissa à moral.

Há, em toda a história, exemplos de aversão à vida pública, críticas aos governantes ou menosprezo à autoridade. Mas essa maneira de ver ou é a simples verificação de abusos na vida

política ou a condenação dos seus vícios. Não há a descrença nem, muito menos, a pregação de que a política deva libertar-se das peias da moral. Pelo contrário, postula-se a necessidade de vincular a vida política aos princípios éticos. Admite-se que existe a política e os seus desvios ou degenerescências.

Na outra atitude, porém, proclamam-se esses desvios como os fatos dominantes da política e também como a regra de ação para os seus atores. Os fatos na política são a fraude, a mentira, o embuste, a traição, a violência. Esses também devem ser as suas normas de conduta. Pregar o contrário é não só dar provas de ingenuidade ou de ignorância da natureza do fenômeno político como também aconselhar o próprio enfraquecimento para o seu seguidor, que procederia à semelhança da fera que aparasse as garras em plena luta. Por mais paradoxal que pareça, essas doutrinas não impedem que alguns dos seus adeptos preguem, porém, que a salvação da humanidade se realizará pelo Estado ou por meios políticos. Por outras palavras, os seus guias redentores serão a violência, a lei do mais forte e o amoralismo.

A arte política, para os iniciados nessa maneira de ver, deveria converter-se numa espécie de máquina pneumática para fazer o vácuo de toda ideia moral no âmbito da política e, ao mesmo tempo, numa espécie de anestésico para insensibilizá-los contra qualquer tentação de colocar outro ideal acima da sede de poder. O princípio teórico em que se basearia essa arte poderia ser formulado nos mesmos termos da chamada “lei de

Grescham” que seria válida tanto para a moeda para a política. O mau político – no sentido moral – acabaria levando a melhor sobre homens de bem, do mesmo modo que a moeda de qualidade inferior acaba por expulsar moeda boa do mercado.

O DIÁLOGO MILENAR: SOFISTAS VERSUS SÓCRATES

Essa questão está na ordem do dia e se acha, de modo ostensivo ou velado, no centro dos principais problemas morais da nossa época. Mas somente sua intensidade e clareza são novas. Em sua essência, ela se apresenta como a edição melhorada e ampliada – e, talvez, definitiva quanto aos destinos da nossa civilização – daquele debate travado há mais de dois mil anos entre Sócrates e os sofistas, ou melhor, alguns sofistas, pois que a sofística não foi propriamente uma escola filosófica, com uniformidade de doutrina. É bem verdade que conhecemos os sofistas através de Platão que, nesse particular, foi mais um caricaturista do que um retratista fiel. Mas, ainda abatendo alguns exageros da pintura que nos deixou, devemos considerar que alguns traços do perfil gisado apontam para a verdade.

De um modo geral, os sofistas foram professores de arte política, que ensinavam aos seus discípulos os meios de triunfar na vida pública, servindo-se, principalmente, da oratória como arma para influenciar e dominar as multidões nas fases avançadas da democracia direta de Atenas. Alguns

acentuaram de maneira tão unilateral esse objetivo, a ponto de desprezar as considerações morais nesse combate político³. O sofista não teria de indagar se o que transmitia ao seu discípulo era a verdade, mas se, de fato, seria eficaz para vencer o seu adversário nos debates da praça pública. Sua missão não era a de aconselhar o caminho mais justo, mas, sim, fornecer a chave para o êxito – critério último para se aquilatar do valor e da excelência de uma doutrina política.

Outros ainda foram mais longe, não se contentando com indiferentismo moral, mas pregando uma inversão, que hoje diríamos nietzscheana, dos valores éticos em voga e defendendo, assim, o imoralismo, a violência e o direito do mais forte. Desta última corrente, podemos tomar as figuras de Trasímaco e Cálicles, como aparecem, respectivamente, na “República e no ”Górgias” de Platão, como símbolos mais ou menos aproximados da realidade.

Os dois afastam-se quanto à maneira de explicar a origem da lei, mas chegam a resultados idênticos de referência à moralidade e ao direito dos homens poderosos. Para Trasímaco, “em todo Estado a justiça é o interesse de quem tem a autoridade na mão e, por consequência do mais forte”⁴. Marx subscreveria essa

3 Repetimos que isso não se passava com todos. Assim é que vemos o próprio Górgias do diálogo deste nome, responder à pergunta de Sócrates se o orador devia descuidar-se dos princípios da justiça: Ao contrário, deve-se usar da retórica como outros exercícios, segundo as regras da justiça”.

4 A “República”, Liv. 1.

definição, apenas dando um sentido econômico ao conceito do “mais forte”, que em Trasímaco é mais amplo. Mas, se o forte faz a lei é para uso externo, procedendo como o médico que receita para os outros. O chefe de Estado assemelha-se ao pastor que cuida e engorda o rebanho, não por amor a este, mas por interesse egoísta. Na verdade, o homem que procura ser justo dá mostras de parvo e inábil. Admite que “o homem injusto” é inteligente e hábil e o justo nem uma coisa nem outra”, pois a justiça não passa de uma “loucura generosa” e a injustiça não é um vício, mas, sim, “prudência”. A linguagem, agora, já se aproxima de Nietzsche, invertendo a apreciação corrente dos valores morais. “Quando se dão – diz o sofista – nomes odiosos à injustiça é antes porque se teme sofrê-la do que cometê-la”.

Daí conclui Trasímaco que a justiça é uma espécie de mutilação para quem a segue e, por isso, em toda parte, tanto na vida privada como na pública, o homem justo está por baixo do injusto. Desse modo, o injusto é muito mais feliz do que o justo. Na vida pública, quando o homem justo ocupa cargos de Estado só faz se expor a todos os males. O menos que lhe pode acontecer é deixar desorganizarem-se seus negócios particulares pela falta de cuidado que lhes pode dedicar, enquanto por outro lado, o sentimento de justiça o impede de se refazer, à custa do Estado, dos prejuízos sofridos. Além disso, ele se tornará odioso aos seus amigos e parentes, devido aos seus escrúpulos em distribuir favores.

Eis aí formulada aquela “lei de Gresham” política, que Platão já havia desenvolvido de maneira mais extensa, no Górgias, pela boca de Cálicles. Este explica a gênese da lei de maneira oposta à de Trasímaco, o que demonstra que esse problema não alcançou solução uniforme entre os sofistas, pelo menos como nos é relatado por Platão. Cálicles parte da diferença que, a seu ver, existe entre o “estado de natureza” e a lei. “Na maior parte das coisas – afirma – a natureza e a lei são opostas entre si”. Antes do direito legislado ou das convenções dos homens, existiu o direito natural, que, na sua concepção naturalista, significa uma força da natureza ou uma lei da selva, semelhante à versão do “estado de natureza” em Hobbes e Spinoza. Segundo a natureza, é “justo que o que vale mais tenha mais do que o que vale menos, e o mais forte tenha mais do que o mais fraco. É o que ela demonstra em mil exemplos, tanto no que se refere aos animais como aos próprios homens, entre os quais vemos Estados e nações inteiras onde a regra do justo é que o mais forte comande ao mais fraco e seja melhor aquinhado”.

Para por fim a essa situação, os fracos inventaram a lei. A ordem legal não passa de um freio, forjado pelo temor ou pelo despeito dos fracos e impotentes, a fim de evitar a ascendência natural dos mais fortes, cuja virilidade procuram quebrantar por uma espécie de domesticação. Inconformado com essa escravização dos mais bem dotados, Cálicles prega-lhes a necessidade de arrebentar esta jaula em que se pretende aprisionar as naturezas fortes: “Tomamos desde a infância

melhores e os mais fortes dentre nós; formamos e domamos como leõezinhos por encantamentos e ilusões, e lhes ensinamos que é preciso respeitar a igualdade e que nisso consiste o belo e o justo. Mas que apareça um homem de natureza poderosa, sacuda e quebre todos esses grilhões, calque aos pés nossas escrituras, nossas ilusões, nossos encantamentos e nossas leis contrárias à natureza, e a quem tínhamos feito escravo, se eleve acima de todos como um senhor. Será então que iremos brilhar a justiça segundo a instituição da natureza”.

Ainda que Cálicles afirme que mais poderoso, mais forte, melhor e mais sábio seriam expressões sinônimas, isso aparece como cessões a que o obriga Sócrates no correr da discussão, às quais não dá grande importância nem desenvolvimento que as concilie com o espírito do seu discurso. Assim é que logo vemos esse Nietzsche grego erguer a sua eloquência, açulando a desenvoltura “instintivista” dos impulsos, insuflando uma indomável “vontade de poder” com a qual o homem forte esmigalhe, como um lídimo super-homem, as tábuas de valores daquela “moral de escravo”, fruto do ressentimento dos débeis “Para levar uma vida feliz, é preciso deixar suas paixões ter todo crescimento possível, e não reprimi-las; e quando elas atingirem, assim, o seu cúmulo, é preciso estar em condições de satisfazê-las pela coragem e habilidade e de realizar cada desejo à medida que ele nasce. É o que, ao meu ver, a maioria dos homens não poderia fazer; e daí que eles condenem os que o conseguem, escondendo, por vergonha,

sua própria impotência. Dizem, então, que a intemperança é uma coisa feia, como observei antes, encadeiam os que têm uma natureza melhor, e, não podendo contentar suas paixões, fazem, por pura covardia, o elogio da temperança e da justiça.

Na verdade, para os que tiveram a ventura de nascer de uma família de reis ou que a natureza fez capazes de se tornarem chefes ou tiranos haveria nada mais vergonhoso e prejudicial que a temperança? Podendo gozar, sem que ninguém os impeça, de todos os bens da vida iriam eles dar, como senhores para eles próprios, as leis, as opiniões e a censura do vulgo? Como essa pretendida beleza da justiça da temperança não os tornaria infelizes, uma vez que lhes tiraria a liberdade de dar mais a seus amigos do que aos seus inimigos, e tudo isso ainda que eles sejam soberanos na sua própria cidade? Tal é, Sócrates, a verdade das coisas que tu dizes investigar. A volutuosidade, a intemperança, a licença, contanto que estejam garantidas, eis a virtude e a felicidade. Todas essas outras belas ideias, essas convenções contrárias à natureza, não passam de extravagâncias humanas, que não merecem consideração”⁵

5 Platão, *Górgias*.

A RAZÃO TRIUNFA NA DOCTRINA

A reação socrática – quer a julguemos convincente ou não consegue, porém, abafar essas vozes, que levarão séculos para ressurgir no pensamento ocidental. Elas constituíram apenas um ligeiro parêntesis na convicção do mundo greco-romano de que a atividade política deve estar imbuída de princípios éticos.

Quando Trasímaco procura desanimar os homens justos de entrar na política, porque só teriam o que sofrer, Sócrates adverte que a sorte destes ainda seria pior se seguissem o caminho da indiferença política. O maior castigo – pondera ele – para o homem de bem, quando recusa governar os outros, é o de ser governado por um pior do que ele”⁶. À exaltação do homem poderoso e à afirmativa de que este é feliz, Sócrates contrapõe a sua doutrina de que a felicidade só se encontra no bem e no belo – valores que são idênticos para a sua filosofia. Por fim, como argumento último da sua metafísica, mostra, no epílogo do *Górgias*, que os maus jamais escaparão do castigo, pois se este não os alcançar neste mundo, os esperará no outro com sentença da justiça divina.

Platão coloca a vida pública à altura de um sacerdócio. A política, no seu Estado deve ser exercida por filósofos reis, com fundamento na ciência e consciência. Aristóteles, por sua vez considera a Política a mais alta das ciências, ensinando-

6 Platão, *A República*. Liv.1.

nos que “o bem é o fim e objeto de todas as ciências e artes, sendo que o bem maior, no seu grau supremo, se encontra na ciência superior a todas, que é a Política, a qual bem reside na justiça ou, em outras palavras no interesse geral.”⁷. É curioso observar porém, que a razão vê proclamada e canta sua vitória na contenda justamente quando o seu império começava a ruir na vida pública, aos golpes da violência e da paixão, desenfreadas nas lutas intestinas e nas rivalidades dos Estados gregos, as quais iriam precipitá-los na decadência e sob o domínio estrangeiro, razão que conquistava louros nas academias já havia sido condenada a beber cicuta.

A REVELAÇÃO TUTORA DA RAZÃO

O cristianismo pouco alterou os termos da relação da moral e da política, deixados pelos filósofos clássicos da Grécia. Seria exato, porém, reconhecer que concorreu para diminuir o valor do Estado, ao procurar dissociar a unidade, a um tempo política e religiosa, da polis, para distinguir duas esferas de poder, a temporal e a espiritual, as coisas que são de César e as que não são de César. Se é verdade que, segundo S. Paulo, “todo poder vem de Deus”, não resta dúvida que, na doutrine cristã, se tende a ressaltar a preeminência do poder eclesiástico sobre o secular, da Igreja sobre o Estado, pela própria natureza das

7 Aristóteles “A Política”, Liv.III. Cap. VII.

duas funções. Enquanto os governantes velam pelos interesses terrenos dos seus súditos, o clero trata da salvação das almas.

Se bem que deva haver uma estreita cooperação entre os dois poderes, como há entre o corpo e a alma, é nesta última, porém, que reside a parte suprema e imortal do homem. Por isso mesmo é que o sonhado equilíbrio medieval do Papa e do Imperador, como as duas cabeças visíveis da cristandade, que se sustentariam e respeitariam suas esferas de atribuições, nos termos da teoria lasiana das duas espadas, não tardaria a transformar-se no conflito crônico entre o Papa e o Sacro Império Romano Germânico.

Santo Agostinho havia dado mais alguns passos no sentido de desenvolver aquelas lições da política como tarefa humana valiosa, que estavam em germe nos primeiros cristãos. Para ele, o Estado era uma consequência do pecado original, e como tal, pelo menos imediatamente, obra do demônio. Seria fácil tirar a conclusão de que a natureza do Estado é antes demoníaca do que divina.

Era justamente esse conceito que um sumo pontífice proclamava, quando, levado pelo ardor do duelo entre as duas espadas. Gregório VII escrevia, em carta a Hermann Metz, este libelo contra os governantes seculares: “Quem ignora que os reis e duques tiveram sua origem naqueles que, ignorando Deus e incitados pelo príncipe deste mundo, ou seja o diabo, trataram, induzidos por cega ambição e intolerável presunção, de dominar seus iguais, isto é, os homens, por meio da soberba, da rapina,

da traição, do assassinato e quase todas as espécies de crimes?”⁸

Muitos adeptos das doutrinas da origem violenta do Estado e do anarquismo não teriam dúvidas em subscrever essas palavras do sumo pontífice, que não trepidou em classificar a política como uma espécie de banditismo.

Essas posições extremas constituíram, porém, exceções, e se explicam pelo calor da polêmica. De um modo geral, contudo, o pensamento medieval encarou a função de governar como um alto dever moral e religioso, a ser exercido tendo em vista o bem dos súditos. Seus pensadores dedicam-se, de preferência, na teoria política, a fazer a distinção entre o tirano e o monarca justo, e não se cansam de falar do direito divino e do natural, que envolvem e penetram toda a comunidade cristã, e a cujas normas estão sujeitos os próprios governantes.

A RAZÃO DE ESTADO CONTRA A RAZÃO HUMANA

O fio dessa tradição parte-se, como é sabido, pela pena de Nicolau Machiavelli, no primeiro quartel do sec. XVI. O famoso florentino é considerado, a um tempo, fundador da Política moderna e o pai do chamado “realismo” político. Sob este último aspecto é que se tornou mais conhecido, convertendo-se em marco simbólico do início do que um

8 Apod George H. Sabine: “História de la Teoria Política”, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1945, p. 231.

sociólogo designou como os “quatro séculos de cinismo político”⁹. Enquanto Trasímaco e Cálicles derivaram os conselhos da sua arte política dos princípios gerais do direito natural do mais forte, o receituário de Machiavelli buscou seu principal apoio no método histórico. Foram as lições da história que inspiraram as suas máximas, e, aos seus olhos, o escândalo oriundo da sua obra era injustificado, pois ela teria sido escrita mais pela história do que por ele próprio.

Na verdade, é justo dizer que o maquiavelismo existiu primeiro na prática do que em teoria. Todas as épocas nos legaram exemplos perfeitos de tiranias, modelos acabados de fraude, violência e cinismo políticos. As crônicas do Oriente antigo e do mundo greco-romano estão pontilhadas de fatos dessa natureza. A Idade Média não deixou de conhecer espetáculos dessa ordem, e a própria Igreja pode ser acusada de haver lançado mão de documentos falsos – como a doação de Constantino ou as decretais pseudo isidorianas – para satisfazer suas ambições de domínio.

Os precursores mais recentes do maquiavelismo prático poderiam ser encontrados em todos os espíritos sedentos de poder que trabalharam pela formação das nacionalidades modernas, construindo os grandes arcabouços das monarquias absolutistas. Felipe, o Belo, na França, é dos primeiros a

9 Francisco Ayala: “Tratado de Sociologia”, Losada, Buenos Aires, 1947, 2º vol, p.255

cercar-se de uma equipe de eficientes “maquiávelicos”, os seus secretários e professores de Direito Romano – Pedro Flotte, Pedro Dubois, Nogaret, Guilherme de Plaisians – que estão prontos a muní-lo de documentos falsos e a ensinar-lhe os processos da astúcia ou da violência para ampliar o território do reino, aumentar os dinheiros públicos e fortalecer o poder real.

Para uma Itália dividida e fraca, invadida constantemente e transformada em campo de batalha pelas novas monarquias nacionais – como a França e a Espanha – é natural que o poder unificado destas últimas se apresentasse ao florentino como o modelo político a imitar. Machiavelli surge como um professor de absolutismo num mundo que conhecia o poder absoluto e o oferecia como último figurino político. Filho legítimo do Renascimento, tinha bem perto de si, nas tiranias das repúblicas e principados italianos da época, com seu enredo de intrigas, traições e desabusada violência, a lição de ruptura com as velhas restrições morais e religiosas, a entronização do espírito de aventura e a admiração do homem forte sedento da dominação. Torna consciente e sistemática a técnica do poder absoluto. Que uma daquelas tiranias italianas se agigantasse até abraçar todas as fronteiras italianas, assumindo as proporções das monarquias nacionais, foi o seu desejo.

Esse fim, que se poderia envolver com o manto mágico de patriotismo, justificaria todos os meios. De fato, não era esta a única receita da sua farmacopeia política. Seu espírito parece

antes dividido entre o amor á democracia antiga e o absolutismo nascente. À luz dessa ambivalência, temos de considerá-lo um precursor vacilante e tímido dos seus discípulos dos secs. XIX e XX. Na sua obra fundamental, os “Discursos sobre os Dez Primeiros Livros de Tito Lívio”, exalta a liberdade da República Romana, tendo para com ela palavras como estas, que podem figurar entre as mais celebradas apologias do regime democrático: “Na minha opinião, os que condenam os choques entre nobres e plebeus condenam justamente o que deu a Roma a sua liberdade; dão mais importância ao barulho e à desordem das arruaças do que aos bons efeitos que delas provêm”¹⁰.

Quis o destino, porém, que a sua celebridade fosse devida, principalmente, ao pequeno livro “O Príncipe”, obra, talvez, ocasional, escrita para aconselhar um “remédio heroico” para a situação especial da Itália. As condenações do seu país tornavam necessária essa inversão do curso histórico. Era preciso que se conhecesse primeiro o absolutismo monárquico para, algum dia, ser capaz de governar-se os moldes da República Romana.

Seria fácil, entretanto, generalizar para todas as situações uma fórmula dada para um caso particular, uma vez que todas as

10 “Discursos sôbre os Dez Primeiros Livros de Tiro-Lívio”, Livro I, cap. IV. Por esse motivo, Calos Sforza sentencia que “Machiavelli é um dos apóstolos da idéia de liberdade”. (“O Pensamento Vivo de Maquiavel”. Liv. Martins, S. Paulo, 1940, p. 19). Era essa, também a opinião de Rousseau, retirada da divergência entre as máximas de “ O Príncipe” e as dos “ Discursos sobre Tiro Lívio”. Ao seu ver, a condenação de Machiavelli é o livro dos republicanos” (“Da Contrat Social, Liv. III, cap. VI).

gerações de governantes estão sempre inclinadas a olhar os seus fins como suficientemente grandiosos e relevantes para o destino da humanidade em ordem a justificar todos os meios?

Por isso, a posteridade recolheu de Machiavelli, sobretudo, o tipo acabado do “homo politicus” puro, divorciado do “homo ethicus” e do “homo religiosus”. O seu príncipe deve encarar a política como um campo à parte da moral, ou, pelo menos, admite dois códigos de moral – um para a vida privada e outro para a pública. As demais forças da cultura, o saber, a riqueza e a religião deveriam servi-lhe de armas para a sua ambição política. Há, nisso, um prenúncio da pretensão totalitária de subordina ao Estado todas as manifestações do espírito humano. Mesmo que seja um ímpio, o príncipe deve favorecer a religião, se esta for útil para os seus planos de subjugação do povo – conceito que anuncia a moderna teoria dos “mitos” e resume a filosofia da propaganda dos nossos dias.

O governante terá, como lema, o princípio de que “é melhor ser temido do que ser amado”, e, por conseguinte, abandonará o modelo de bondade patriarcal do monarca medieval, para assemelhar-se ao centauro: um ser de dupla natureza, a humana e a animal. Mas o grande mestre da “razão de Estado” ensina o uso da força, com moderação e timidez, se comparado com os arautos recentes da “técnica da violência”. Se é verdade que nos advertiu de que “todos os profetas armados triunfaram e os desarmados fracassaram”, não deixou de aconselhar ao

príncipe que governasse, de preferência, de acordo com a lei, que é próprio da sua parte humana. Quando esse método falhasse, é que daria expansão à outra parte da sua natureza, devendo, então, possuir as qualidades de dois animais, para revelar conforme as circunstâncias: a astúcia da raposa, e a ferocidade do leão. A raposa ensinar-lhe-ia a evitar os laços, e o leão a livrar-se deles.

A Machiavelli deve-se a sistematização da técnica do absolutismo, mas a justificação corrente desse regime se encontra na doutrina do direito divino dos reis. Os monarcas da época invocavam a seu favor o mesmo direito que o Imperador do Sacro Império havia arguido com seu benefício e, desse modo, passaram a considerar-se delegados direitos de Deus, sem necessidade da mediação papal. O Estado começa a romper os seus laços com a Igreja universal, iniciando-se o nacionalismo religioso. A Reforma Protestante é, ao mesmo tempo, em grande parte, efeito dessas tendências e causa da sua aceleração. Ao invés da pretensão medieval de supremacia da Igreja sobre o Estado, caminhava-se para a nacionalização da Igreja; em lugar do “Estado da Igreja” para a “Igreja do Estado”.

O “maquiavelismo” aparecia como uma característica tão generalizada da época, que mesmo os partidários da Contra-Reforma, que se esforçavam pela restauração do prestígio papal, mereceram o mesmo juízo que se fazia a respeito dos que trabalhavam elo fortalecimento das monarquias nacionais.

Daí que a expressão jesuitismo passasse a ser empregada como sinônimo ou uma variedade de maquiavelismo.

Teoricamente, a monarquia de direito divino deveria derivar a sua política das fontes mais altas da moral, pois pretendia ter a sua origem em princípios religiosos. O grande sistematizador da doutrina da soberania, João Bodin, admitia que o soberano que criava a lei, embora não estivesse subordinado a ela, estava obrigado às normas do direito divino e do direito natural. Praticamente, porém, esses freios redundavam em nada, pois o monarca só era responsável perante Deus pela infração desses preceitos. Como consequência, tínhamos uma estrutura estatal cuja soma dos poderes era inédita na história. O monarca ofusca a autoridade dos senhores feudais, seus antigos competidores que fragmentavam a unidade do reino, e, paulatinamente, vai fazendo deste um bloco monolítico de poder, graças ao aumento do funcionalismo, a criação de um exército próprio, à difusão dos seus tribunais, e o enriquecimento do tesouro real.

O Estado vai distendendo os seus tentáculos por várias esferas até então deixadas à atividade dos particulares. A política econômica mercantilista aconselha o controle da economia pelo Estado, e este procura absorver a própria religião ou, melhor, fazê-la instrumento dos seus planos de dominação. A polis antiga havia conhecido a identificação das duas esferas, a política e a religiosa, mas essa totalização do poder era atenuada pela participação que o homem livre

podia ter no regime da democracia direta. A nova monarquia nacional transforma, porém, todos os indivíduos em objeto de poder e, na verdade, só reconhece um cidadão com direito político originário o monarca de direito divino. Nesse regime a norma dominante é a da obediência passiva, que é, ao mesmo tempo, o primeiro dever cívico e um alto mandamento religioso.

A perfeição doutrinária do sistema somente se alcança, porém, com Hobbes, que ergue, em todas as linhas, o edifício filosófico do absolutismo, quando este – que nunca atingiu o zênite na Inglaterra – mergulhava no crepúsculo de sangue da guerra civil. Aquela vacilação que notamos em Machiavelli, o técnico do absolutismo que, ao mesmo tempo, faz o elogio da democracia, bem como aqueles tênues traços jurídicos do direito natural e do direito divino com os quais o jurista máximo do regime, João Bodin, queria cercear o monarca absoluto, tudo isso desaparece em Hobbes, o filósofo do regime.

O pensador inglês escreve o primeiro grande tratado laicista de filosofia política. Se parece chegar atrasado quanto à justificação do absolutismo na Inglaterra, revela-se moderno na fundamentação materialista e utilitarista que forja para esse regime. Como bom racionalista, dá as costas à doutrina do direito divino, e busca os alicerces do seu sistema num amálgama pouco consistente da opinião individualista dos sofistas com o princípio da unidade orgânica do Estado à maneira de Platão.

Sustentava que os homens viveram, primitivamente, num estado de natureza, onde o direito se confundia com a força, pois o direito de cada um ia até onde alcançasse o seu poder. Essa condição acarretava uma “guerra de todos contra todos”, onde ninguém conseguiria vantagens duradouras, pois nenhum homem era suficientemente forte para não temer os demais, em suficientemente fraco para não constituir uma ameaça para os seus semelhantes.

A razão humana, compreendendo as inconveniências e perigos dessa situação, descobriu um meio de garantir a paz e sobrevivência da espécie. Esse recurso salvador faz a celebração de um contrato, pelo qual os indivíduos renunciaram a todos os direitos que gozavam no estado de natureza, para colocá-lo nas mãos do soberano, que poderia ser tanto um parlamento como um monarca. Por esse acordo surgiu o Estado, que se identifica com a própria sociedade na filosofia de Hobbes, e aparece como um novo ser, de proporções gigantescas, o Leviatã, o “deus mortal”, que tudo pode e tudo decide na terra. Brandindo os dois gládios, o do poder secular e o do espiritual, entendendo seus olhares penetrantes até as consciências, controlando com pulso forte toda as formas de atividade humana, e alimentando-se de toda a riqueza coletiva, o Leviatã domina incontrastável sobre a alma e o corpo dos indivíduos. Sua palavra é o direito. Numa palavra, toda a cultura é produto dele, ou pelo menos, condicionada pelo seu aparecimento. Daí que ele possua o direito de intervir em todas as manifestações da vida humana.

Desse modo, poder-se-ia dizer que Hobbes retirava Deus do céu para colocá-lo na terra, sob a forma do Estado. É esta a primeira divinização do Estado em si, como entidade abstrata. Antes os governantes haviam sido divinizados ou como deuses vivos ou como representantes da divindade. Agora, o céu começava a ficar deserto de deuses, mas se fabricava o sucedâneo do ser onipotente, onisciente, encarnado, na própria política dos homens. Com isso, o Estado libertou-se da tutela da Igreja, rompeu os laços com o direito natural, desprendeuse das peias morais, para abarcar, no seu bojo hipertrofiado e insaciável, todos os recursos materiais e espirituais da cultura humana. Mas, por isso mesmo, essa primeira imagem do "deus mortal" tem as feições de um Moloch devorando os indivíduos - seus criadores que o haviam inventado como instrumento de salvação. Não tardará, entretanto, que o homem venha interrogar a si mesmo se criara um verdadeiro deus ou um ser de natureza diabólica.

RAZÃO VERSUS LEVIATÃ

Antes mesmo de Hobbes apresentar o seu figurino absolutista, a monarquia absoluta havia encontrado seus opositores na história do pensamento político. O primeiro aspecto a despertar hostilidade foi a sua política religiosa, que suscitou a reação representada por vários escritores protestantes e católicos dos fins do sec. XVI e primeira metade do sec. VII. Ambas correntes

procuravam justificar a política de minorias religiosas em países protestantes ou católicos, e apelavam, de preferência, para a doutrina do contrato como origem da autoridade pública, defendendo o direito de resistência contra o soberano erético ou opressor. Alguns deles avançaram teorias democráticas de limitação do governante e de que a fonte legítima do poder reside no povo. Do lado protestante, encontramos plêiade de escritores denominados monarcômacos, entre os quais sobressaem o autor da “*Vindiciae contra tyrannos*”, que é o panfleto mais violento da época, Francisco Hotmann, George Buchannan, e Althusius, o mais profundo e sistemático do grupo. Do lado católico, estabilizaram-se, principalmente, Francisco Suárez e os jesuitas João Mariana e Belarmino.

O gigante absolutista não se abalou com este primeiro ataque, desfechado com armas, predominantemente, do arsenal da Idade Média, como eram os argumentos teológicos e a invocação de duvidosos precedentes da história sagrada e profana¹¹.

No Sec. XVII, porém, à reação religiosa contra o absolutismo aliou-se a resistência contra a sua política fiscal e o arbítrio judiciário, para irromper, na Inglaterra, na torrente sangrenta da guerra civil, onde, pela primeira vez na história moderna, o povo fez rolar uma cabeça coroada. Essa caudal serenou no desaguadouro da monarquia constitucional aberto pela

11 O livro de Althusius leva o título de “Tratado de Política” elaborada com exemplos da História Sagrada e Profana.

Gloriosa Revolução de 1688. Locke, arauto do liberalismo, faz o balanço filosófico da transformação alcançada e proclama, numa réplica a Hobbes, o evangelho da nova era que começa.

Por um desses caprichos da história, Locke torna-se animador de dois movimentos conflitantes de ideias. De uma vertente o seu espírito promana a sistematização do empirismo, negando que exista outra fonte válida de conhecimento além da experiência. Da outra vertente jorra a defesa do racionalismo do mundo moral e político, afirmando que a razão funda a sociedade e o Estado, inspirada nos princípios e normas universais do direito natural.

O homem não é o lobo do próprio homem, no estado de natureza, como sustentava Hobbes, mas um ser dotado de direitos naturais inalienáveis, decorrentes da ordem jurídica natural. Não é a autoridade quem cria o Direito. Este antecede ao Estado, que é criado por um contrato entre os indivíduos, justamente para assegurar maior garantia da vigência aos direitos naturais do homem. Ao invés dos homens abrirem mão de todos os seus direitos para criar um soberano absoluto na ordem temporal e espiritual, fazem apenas o sacrifício de algumas prerrogativas, na medida necessária para estruturar uma organização coativa, deixando, porém, intangíveis os seus direitos básicos, entre os quais Locke arrola o direito à vida, à liberdade e a propriedade.

Estão prontas as armas teóricas para o assalto contra o absolutismo. Esse arsenal seria completado e aperfeiçoado, sobretudo, na França, onde o absolutismo havia alcançado

maior rigidez e esplendor. Tendo sido construída essa panóplia intelectual por elementos das várias camadas sociais, ela irá ser apropriada depois, principalmente, pela burguesia, como o instrumento do seu anseio de ascender, política e socialmente, ao mesmo nível que havia conquistado na esfera econômica.

É bem verdade que a burguesia parece manter uma atitude “ambivalente” diante do poder. Ao mesmo tempo que o deseja, manifesta um certo desdém pelo mesmo. Este último sentimento pode ser surpreendido no conhecido desinteresse ou mesmo desprezo das classes conservadoras pela “política”. A impressão que se tem é de uma espécie de pacto feito com os governantes. Os homens de negócios descuidariam do Estado, deixando as suas rédeas nas mãos dos políticos, com o compromisso da parte destes de permitir ao primeiro ampla liberdade no domínio econômico. O Estado não passa de um “mal necessário”, para garantir a segurança dos contratos, embora nem sempre a burguesia possa manter a coerência em toda a linha, e venha a pleitear do Estado algum bem, representado em isenções fiscais, tarifas protecionistas, garantias de juros ou monopólios.

É visível, porém, um certo menosprezo do liberalismo pela política. Por mais propenso que ele seja a acreditar na bondade do homem, mantém uma constante desconfiança nos governantes. A bondade natural do homem não lhe parece tão grande a ponto de resistir às seduções e corrupções que o poder traz consigo. O próprio Montesquieu construiu a sua doutrina

constitucional sobre esse pessimismo, que ele elevou à altura de um axioma político. Como, ao seu ver, era um ensinamento da experiência secular que todo homem que tem o poder, tende a abusar do mesmo, seria necessário dispor as coisas de tal modo que o “poder freasse o poder”. Isso lhe inspirou, como é sabido, à famosa teoria da separação dos poderes.

Por um lado o homem é bom, mas o poder constitui a sua suprema tentação. Por isso mesmo, devemos afastar o mais possível, da ação maléfica do Estado, as energias espontâneas dos indivíduos, que criam a sociedade e a cultura. Devemos traçar um círculo indevassável da autonomia individual, um recluso inexpugnável da liberdade, onde não penetra o poder público, onde seja inacessível a ação da autoridade, e assinale a fronteira intransponível onde acabam “as coisas que são de César”.

O indivíduo deve estar livre e soberano na sua igreja, no seu lar, na cátedra, na tribuna, nos comícios, nas escolas e nas empresas econômicas, seja patrão ou trabalhador. O optimismo liberal nutria uma crença na harmonia preestabelecida entre o interesse individual e o interesse coletivo. Cada qual, buscando, livremente, o seu próprio interesse, faria o bem, o fortalecimento e a prosperidade do conjunto. A concorrência econômica baratearia os produtos e aumentaria a riqueza geral, fazendo a felicidade dos produtores e dos consumidores. A concorrência das ideias, o livre debate, orientaria a opinião pública para a luz triunfante da verdade, e a concorrência entre

os cidadãos, na arena eleitoral, conferia a vitória aos homens mais sábios, mais justos, mais devotados e mais eficientes.

Para isso seria necessário que o Estado estivesse, quase sempre, ausente do caminho por onde o indivíduo daria amplas ensanchas ao seu espírito de iniciativa e aventura, guiado pela autonomia da sua vontade ou dos seus interesses, pois o egoísmo bem esclarecido desembocaria no altruísmo. O Estado sairia, da discrição do seu esconderijo camuflado à margem daquela estrada, apenas nos momentos oportunos de defender a pessoa e o patrimônio dos indivíduos, e, ainda assim, jamais deveria perder a aparência de um franzino, suave e cortês policial. Esse “Estado gendarme” - não confundir com o Estado policial recente que é o seu antípoda – tem a sua melhor definição no lema de Jefferson: “O melhor governo é o que menos governa”.

Um alto sentido de moralidade aquece a ética política da doutrina racionalista liberal. O Estado existe para o homem e não o homem para o Estado. Os indivíduos não seriam apenas objeto da política, mas seus sujeitos. Os súditos passariam à condição de cidadãos, e não haveria poder legítimo à revelia do seu consentimento. A moralidade desce para a política por intermédio do direito Natural, que é a ponte entre a moral e o direito positivo. Se para o burguês a política seria olhada como coisa secundária em comparação com a atividade econômica nem por isso deverá deixar de inspirar-se nos princípios morais, pois a sua missão deve ser a de “nos fazer amar a virtude e que

esse é o único objeto a que se devem propor os legisladores, as leis e os magistrados”, guiados pela razão, “que deve ser o princípio e a regra de toda moral e de toda política”, como nos ensina Mably nas suas imaginárias Conversações de Focio”¹².

Dir-se-ia que a razão baixara triunfadamente na França do sec. XVIII para fundir um molde perfeito, imperecível e universal, a que se deveria vasar a organização política de todos os povos e de todos os tempos afora. Leviatã, o monstro do poder e do arbítrio estava agora enjaulado nos amplos círculos do Direito Natural, acorrentado a uma constituição escrita, com as garras aparadas pela medida da separação dos poderes, e submetido a uma dieta vegetariana de emagrecimento pelas declarações de direitos e garantias individuais, que prescreviam proibições de muitos alimentos caros e habituais ao seu insaciável apetite carnívoro. Desde então, não se perde - apesar das constantes reações da fera – o sonho de atingir o máximo dessa domesticação, representado no ideal do Estado de Direito, em que o poder estivesse por completo institucionalizado e tivesse aprendido a não dar um passo fora do ritmo imponente do Direito.

12 Mably: “Entetiens de Phocion sur le rapporr de la Morale la Politique, Librairie da la Bibliotheque Nationale”, Paris, p. 26 e 21.

HISTÓRIA VERSUS RAZÃO

Poder-se-ia dizer que a geração francesa de 1789 havia galgado o degrau mais alto na marcha da evolução política, se admitirmos, com Madariaga, que esta consiste “na infiltração gradual de razão na vida coletiva”¹³. Mas, por isso mesmo que a dose de razão que pretendeu inocular foi maciça e não gradual, a reação contrária não tardou a manifestar-se.

A razão daqueles revolucionários precipitara-se com tal ímpeto até tocar na margem oposta da sua divinização, e se descompassara de tal modo, nos paroxismos suicidas do Terror, que àquela fase se podem aplicar as palavras do mesmo escritor espanhol ao se referir à irrupção de irracionalismo da nossa época, que tem sua fonte longínqua na reação posterior à Revolução Francesa: "A vida não admite injeções de razão a não ser em doses homeopáticas, que tem de ir assimilando a seu tempo. Ameaçada pelos entusiastas do racionalismo, defende-se como pode com um retorno das forças irracionais. Ajunte-se que a revolução em si mesma, ainda que impelida por um ideal racionalista (e, portanto, de ordem é, em seus meios, mais irracional do que a ordem, ainda insuficiente, que intenta derrubar. Daí o desencadeamento da fera humana que acompanha e

13 Salvador de Madariaga: “Campos Eliseos”, Libreria Hachette S.A, Buenos Aires, 1939, p.11.

desonra todas as revoluções”¹⁴. Açulada, paradoxalmente, pela razão a fera dos impulsos irracionais vai reivindicar, em forma de sistema, o seu primado sobre a razão. Não será esta a primeira vez que ouvimos o seu libelo no Ocidente, mas é a primeira vez que a sua voz se ergue tão alto e encontra ressonância tão ampla.

Quem acompanhasse a marcha dos acontecimentos do “Século das Luzes”, desprezando certos pensadores, que nublaram com algumas sombras de dúvida a radiante paisagem da “Ilustração”, suporia que, naquelas “Conversações” imaginadas por Mably, a humanidade iria ouvir sempre a voz de Focio, o defensor entusiasta da razão como “supremo e único magistrado infalível dos homens”¹⁵. Mas eis que começa a altear-se, gradativamente, a voz do seu interlocutor Aristias, o discípulo dos sofistas, que retorna o diálogo secular, falando, agora, pela boca dos românticos.

Os triunfos do liberalismo na França parecem abafar esses ecos, mas a sua mensagem não se perde. Antes cresce e se ajunta a um coro de vozes, que, desde então, se avolumam para opor ao prestígio da razão o primado das paixões, aos princípios imutáveis as variações nacionais e históricas.

O que se começa a ouvir, mal esfriadas as cinzas da Revolução Francesa, assemelha-se a estas palavras de Aristias: "Quais são pois diz ele, estas leis misteriosas que a razão nos impõe?

14 Idem, p. 11-12.

15 Mably “Entretiens de Phocion”, p. 2.

Porque reprimir paixões cujo fogo salutar dá o movimento e a vida à sociedade. A natureza, que imperiosamente nos ordena correr sem desânimo atrás da felicidade, não nos faz conhecer, claramente, sua vontade nosso destino por este chamariz de prazer, esta ponta de dor com que dotou tudo que nos cerca? Eu evito ou busco um objeto conforme ele me repugne ou me atraia; e como me perderia eu obedecendo a este instinto? Minhas paixões, nascidas em mim antes da minha razão, não são, do mesmo modo que ela, obra da natureza? Este facho pálido e obscuro que diz-se, deve guiar-me, porque brilharia aos meus olhos em último lugar? Se a natureza fez os homens para obedecer à razão, porque seriam eles senhores de desobedecê-la? Esta natureza é fraca, tímida, como nossos magistrados? Esta razão, cujos oráculos incertos se elogiam, e da qual somos tão orgulhosos não é mais; em suma, do que a obra de nossa vaidade, é a preconceitos formados ao acaso, e consagrados pela educação que nós damos esse nome. Diferente na Pérsia, no Egito, na Trácia, diferente em quase todas as cidades da Grécia, cada um acredita tê-la ninguém, de fato, a possui Em alguns lugares, fraca, doentia, em toda parte escrava, fica-lhe bem aparentar domínio? Este foi conferido pela natureza às paixões, ao dar-lhes a força necessária para subjugar-nos".¹⁶

Essa revolta aberta contra a razão vinha em conspiração desde o século XVIII, e o seu maior porta-voz, então, foi

16 Mably: "Secretions da Phocion", p. 21-22.

justamente um dos mais festejados apóstolos na galeria dos pais espirituais da Revolução Francesa, Jean Jacques Rousseau, a quem a investigação de paternidade histórica atribuiu também um outro filho: o romantismo. Esse filho, em grande parte anônimo enfeitado no sec. XVIII, vai ser objeto de carinho e atenções crescentes depois da apoteose delirante e sangrenta da razão, levada a efeito pelos revolucionários de 89.

Na verdade, Rousseau pode ser colocado como um deus Terminus, na fronteira ideológica do sec. XVIII e do XIX. Poderia fornecer a chama para a fogueira revolucionária, o balde de água para apagá-la. Ser um porta-estandarte da revolta e um promotor para denunciá-la. Poderia dar um braço a Robespierre e o outro a Joseph De Maistre; inspirar a arengas dos jacobinos como os libelos dos conservadores.

Na pena do Genebrino, abundam as afirmativas de superioridade do sentimento sobre a razão, como guia da virtude e da felicidade dos indivíduos e dos povos. E que foi a Revolução senão a suprema audácia da razão, desgarrada por um desmedido anseio de construir uma nova sociedade da noite para o dia? Mas se, no seu ponto de partida, ou seja, no modo de entender a vida humana antes do aparecimento da sociedade civil, Rousseau se aparenta com Locke, por outro lado, no seu ponto de chegada ele está mais próximo de Hobbes. Pelo seu "contrato social", os indivíduos despojam-se também de todos os direitos que possuíam no "estado de natureza", a

fim de criar uma espécie de democracia direta, que decidiria todas as questões, inclusive a soma de direitos e liberdades dos cidadãos, pelo princípio da maioria. Essa maioria teria direitos até para impor uma "religião civil"¹⁷, pois ela é a voz do povo, e esta - como diria um bom romântico - é a voz de Deus.

Por isso mesmo é que já se disse que o autor do "Contrato Social" não fez mais do que converter o absolutismo do monarca em absolutismo da maioria, dando lugar a que se descobrisse nele "um libertário declarado e um déspota mascarado; o primeiro exagera os direitos dos governados até suprimir os dos governantes; o segundo exagera os direitos dos governantes até suprimir os dos governados"¹⁸.

Até certo ponto poderia dizer-se que a diferença entre o Leviatã de Hobbes e o de Rousseau residiria no número de cabeças. O monstro rousseauiano não seria dotado apenas da cabeça única do monarca ou das poucas do parlamento, como concebes Hobbes, mas possuiria os milhares de cabeças

17 Rousseau considera um principio "justo e verdadeiro a idéia de Hobbes da união, num só orgão, do poder espiritual e do temporal, e comenta. "Não é tanto o que há de horrível e de falso na sua política, como o que há de justo e verdadeiro, que a tornou odiosa" (Du Contrat Social", Liv. IV, cap. VIII). O soberano (o povo) fixaria os artigos da "religião civil" cujos dogmas positivos seriam "a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis". "Que se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses dogmas, se conduz como se descesse dos mesmos, que ele seja punido de morte" (Idem). Depois de enumerar os dogmas positivos da religião civil, Rousseau junta - o que não deixa de ter um sabor de auto-ironia que essa religião só conhece um dogma negativo: "a intolerância".

18 Deploige: *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*" Nouvelle Librairie Nationale, Paris 4.^a at., pag-193.

da maioria popular. Nem por isso, porém, deixaria de ter a sua unidade orgânica, manifestada numa alma coletiva que pairaria acima dos indivíduos. Seu contrato social não seria uma simples operação de soma, mas uma espécie de síntese química. Desde que se verifica "a alienação total de cada associado, com todos seus direitos, a toda a comunidade", conseqüentemente "em lugar da pessoa particular de cada contratante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos votos tiver a assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade"¹⁹.

O "poder absoluto" da vontade geral anula toda manifestação discordante ou qualquer pretensão de originalidade. A própria missão de legislar é um esforço para captar os ditames daquela realidade espiritual superior aos indivíduos. Na assembleia popular o votante não exprime o seu pensamento; mas procura interpretar a vontade geral, que será declarada pelo cálculo dos votos. E raciocina: "quando, pois, vence a opinião contrária à minha, isto não prova senão que eu me havia enganado, a vontade geral não sendo o que eu julgava ser. Se a minha opinião particular tivesse prevalecido, eu teria feito uma coisa diversa da que eu tinha querido; é então que eu não teria

19 "Du Contrat Social, Liv. I. cap. VI. Embora Rousseau afirme que o indivíduo só aliena a parte de seu poder, de seus bens e de sua liberdade, que importe para o uso da comunidade, acrescenta, em seguida, que somente esta "é juiz dessa importância (Liv. II. Cap. IV)-

sido livre"²⁰. Conclui-se então, que obrigar o indivíduo ao conformismo com a "vontade geral" é forçá-lo "a ser livre".

Nenhuma metamorfose seria necessária fazer sofrer a essa "vontade geral" para termos a "alma da raça" ou o "espírito do povo" dos românticos. É essa entidade espiritual que eles descobrirão atrás de cada povo, dando a este as peculiaridades próprias, intransferíveis, e sendo a responsável pela sua história e cultura. Não há o chamado "direito natural" de que falavam os racionalistas do século XVIII, nem, tão pouco, princípios imutáveis para a conduta humana em qualquer outra esfera, na moral, na arte ou na política, que possam ser colocados acima das variações de épocas e lugares. Amoral, o direito os costumes, a arte, a cultura em suma, produto da elaboração do "espírito do povo e, por conseguinte, relativo a cada situação no tempo e no espaço. Essa alma nacional desenvolve-se de maneira lenta, inconsciente e irracional. Daí que tivesse sido verdadeira insânia a pretensão dos revolucionários de encontrar fórmulas racionais válidas para todos povos e idades. Cada povo terá instituições sob medida, ajustadas às suas características e quem as cortará não será a razão, da noite para o dia, mas a insondável sabedoria da história com a colaboração das gerações sucessivas. O indivíduo não passa de uma inexpressiva mônada, dotada da luz bruxuleante da razão, mergulhada no absorvente organismo espiritual da nação e arrastada pelo fluxo irracional da história.

20 "Da Comenat Social, Liv. IV. cap. II.

O romantismo tanto pode justificar uma entrega dionisiaca aos impulsos e à ação, pregando a libertação dos princípios e cânones consagrados, como pode servir para aconselhar uma atitude resignada diante da marcha dos acontecimentos, acomodando-se às forças espontâneas do espírito e da sociedade, que se consideram portadores de uma bondade e justiça imanentes²¹.

No campo político, porém, essa primeira manifestação do romantismo assumiu, predominantemente, aspecto conservador, como um movimento de reação aos princípios da grande revolução racionalista do sec. XVIII. A história passa a ser colocada acima da razão. O que é e o que deve ser estão identificados. O homem já não possui uma tábua de valores, ditada pela razão, para pôr em confronto com a realidade dos fatos.

O ideal é também o que surge no cenário da história por força de um desenvolvimento espontâneo. Faz-se, assim, a beatificação da história, mas às custas do indivíduo, pois ele será relegado à posição mais de instrumento do que de criador do processo histórico. Para essa filosofia conservadora, todo regime político estará justificado como produto das condições históricas – embora o romântico não leve a sua coerência ao ponto de justificar a Revolução Francesa, também ela fruto

21 Como bem observa Francisco Ayala, desde a sua origem o romantismo se apresenta tanto "sob forma revolucionária, como extração das explosões violentas, como de uma mística conservadora apoiado no folklóre, no idioma nacional, no direito consuetudinário, etc. (Razón del Mundo, Losada, Buenos Aires, 1944, p. 43).

de condições históricas. Isso envolve a divinização do Estado como elaboração do “espírito do povo” e, uma vez que toda divindade tem os seus intérpretes, o homem comum poderá ser ignorado na formação da vontade política, pois uns poucos iniciados comporão a elite dotada de poderes mediúnicos para sentir e revelar às massas os arcanos da alma da nação.

Por esses caminhos seria fácil transformar a função de traduzir a “vontade geral”, que em Rousseau pertencia a toda a comunidade, no privilégio de uns poucos chefes. O “espírito do povo” passaria a encontrar um órgão próprio, uma espécie de cérebro social, onde se encarnasse. A teoria organicista da sociedade, a que os românticos com outros escritores da época contribuem para dar novo vigor, vem em reforço das noções de hierarquia social.

RAZÃO E HISTÓRIA JUNTAM-SE PARA ADORAR O LEVIATÃ

Apesar dos pontos de divergência com os românticos, as conclusões práticas da filosofia política de Hegel são semelhantes. Se ele proclama que a razão governa o mundo, devemos estar alerta para não supor que se trata da razão individual exaltada pelos racionalistas do sec. XVIII. Trata-se do “espírito universal”, entidade que envolve os indivíduos – ou os “espíritos subjetivos” – e os arrastou no compasso dialético da sua marcha através da história. Esta se apresenta como uma

odisseia da razão universal em busca de si mesma, a qual, para cumprir o seu destino, realiza sucessivas metempsicoses nos diferentes povos em que vive como “espírito do povo”. Tudo que um povo faz – direito, arte, moral, religião, a cultura, em suma – é a revelação da consciência que o espírito universal tem de si mesmo numa determinada fase da sua peregrinação histórica. Os protagonistas do drama histórico são os povos, pois neles se encontram a razão divina e absoluta “como substância universal que forma os indivíduos que necessita para o seu fim”²².

Determinando-se a si próprio, como se em si e por si, o espírito universal tira de si mesmo os momentos da sua evolução, vivendo como processo contínuo, à semelhança da aranha que fabrica a matéria para a sua teia ou de um corredor que coloca os obstáculos para ele próprio saltar. O espírito atinge um determinado estágio numa ideia - a tese. Esta, desenvolvida até as suas últimas consequências, faz surgir a sua negação - a antítese. Do conflito entre ambas, galga-se uma etapa superior, a síntese, na qual estão conciliadas a afirmativa e a negativa, a tese e a antítese. Esta síntese, por sua vez, vai funcionar como uma nova tese, que suscitará outra antítese, e, assim, sucessivamente até que o espírito explore todas as suas potencialidades, alcançando a ideia absoluta, a síntese final ou a ideia que não terá nenhuma antítese, a superação última de todos os antagonismos. Nesse cimo, o espírito universal deterá o seu inelutável

22 Hegel: “Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Rev. De Occidente. Buenos Aires, 1946, 1.º vol. p. 46.

itinerário dialético para entregar-se a um êxtase narcísico.

Mas, para que os povos possam cumprir essa missão, é necessário que estejam organizados em Estado, porque é esta instituição que concilia os espíritos subjetivos com o espírito universal, tornando-se a suprema encarnação da ideia moral. "Pode dizer-se que o Estado é o fim e os cidadãos seus instrumentos. Contudo, esta relação de fim e meio não é aqui adequada, pois o Estado não é uma abstração que se oponha aos cidadãos, senão que estes são elementos, nos quais, como na vida orgânica nenhum membro é fim nem meio. O divino no Estado é a ideia tal como existe sobre a terra"²³.

O Estado não é apenas o deus mortal de Hobbes, o qual, formado pelos indivíduos, através de um contrato, se assemelhava antes a um fetiche, embora temível. Agora, o Estado é um deus terrestre que não só tem a eternidade da ideia, como é o verdadeiro criador do homem que a ele deve tudo quanto é²⁴.

Hegel fez, por assim dizer, um amalgama que iria servir para várias aplicações, de racionalismo e historicismo. O conflito razão e história desaparece nele pela identificação dos dois termos, que significa também a identificação entre o ideal e o real, entre o ser o do ver ser. A história caminha sempre para estágios mais altos. Toda crise conduz a humanidade a um degrau superior, na marcha irreversível da sua perfeição.

23 "Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal", p. 89.

24 Idem, p.88

Temos, aí, uma teoria do progresso contínuo que se aparenta à do iluminismo, sobretudo na formulação de Condorcet, mas que a supera em optimismo, pois o indivíduo já não precisará de trabalhar uma realidade rebelde como cinzel de um ideal, pois bastará, apenas, confiar na sabedoria providencial da história.

O indivíduo desaparece no todo orgânico da sociedade, prosternado em adoração a um Estado absoluto e estoicamente submisso aos desígnios da história, penetráveis apenas para algumas individualidades excepcionais - os heróis que apreendem o conteúdo universal do espírito do povo e dele fazem seu fim - enquanto os demais os acompanham sem saber para onde vão. O deus do Estado tem os seus profetas e seus intérpretes, os homens índices, os heróis. "No sistema de Hegel, o culto do Estado se combina com o culto do herói"²⁵.

O romantismo político poderia servir de arma intelectual para defesa dos vários nacionalismos²⁶, sobretudo o germânico, que amanhecia ameaçado pelo nacionalismo que se dizia universalista de Napoleão. A filosofia de Hegel prestar-se-ia à mesma finalidade, elevando ao extremo a defesa de um absolutismo justamente num país que ambicionava a sua unidade nacional, ou a sua declaração

25 Ernst Cassirer: "El Miro del Estado", Fondo de Cultura Ecomica, Mexico - B. Aires, 1947. p. 316.

26 Na sua luta contra a Revolução Francesa, o nacionalismo encontra sua expressão romântica no pensamento. de Edmund Burke ("Reflections on the French Revolution").

de maioria no seio de irmãos mais velhos e mais fortes, que já haviam feito entre si a partilha imperialista do mundo.

Por isso mesmo, na política romântica e, sobretudo, em Hegel, a divinização do Estado atinge a máxima perfeição. Tudo que se fizeram depois, nesse sentido, irá buscar inspiração nessas fontes, ou não passará de novas versões desses modelos.

UM DEUS SINTÉTICO PARA UNIR OS HOMENS

Em outras correntes de pensamento da primeira metade do sec. XIX, a oposição aos princípios revolucionários de 1789 não assumiu, porém, esse aspecto de divinização do Estado. Pelo contrário, procurou-se fazê-lo descer dessas alturas místicas para o rol das coisas profanas, quando não, por vezes, das coisas vis.

Um marco expressivo dos novos tempos é Saint Simon que representa uma verdadeira encruzilhada de tendências, onde podem buscar impulsos precursores o socialismo, o positivismo e a tecnocracia. Entre essas doutrinas e a racionalismo liberal, o utilitarismo pode figurar logicamente - embora não historicamente - como o elo intermediário. Mantém-se fiel ao princípio democrático do governo pelo consentimento do povo e ampara as conclusões práticas da doutrina individualista, mas repele a teoria dos direitos naturais e admite a intervenção moderada do Estado em vários domínios da atividade humana,

sempre que for ditada pela utilidade social, que se resume no lema do "maior bem para o maior número possível". As mudanças sociais recomendáveis deveriam ser atingidas pelos métodos pacíficos da legislação reformista, para os representantes dessa escola que pouco repercutiu como sistema fora da Inglaterra e dos povos de língua inglesa.

No continente europeu, o socialismo e o positivismo, cada qual a seu modo, procuram arrecadar para si a herança da Revolução Francesa. Comte acha que o arado revolucionário já havia revolvido bastante o solo social e é tão severo quanto os românticos ao criticar a política de 1789, que ele considera baseada nas noções "metafísicas" de soberania popular, contrato social e direitos naturais. Mas ao seu ver, essa destruição foi necessária, representou um estágio inevitável na marcha da humanidade, como o seu "estado metafísico" de transição entre o "estado teológico" e o "estado positivo", no qual a civilização começava a ingressar e viveria em definitivo. Com a nova era, encerrar-se-ia a fase militar da humanidade, na qual esta viveu entregue aos impulsos de conquista e domínio, sob a orientação dos sacerdotes e dos guerreiros. Abria-se, agora, a alvorada do "estado industrial", onde os homens reduziriam ao mínimo o uso da violência, banindo as guerras, para dedicar-se às tarefas pacíficas da produção, sob a égide dos cientistas e dos chefes da vida econômica.

Era mister, porém, encontrar um novo cimento de união

social, pois a época metafísica revolucionária tinha dissolvido todos os laços unificadores da sociedade, que residem, ao seu ver, no "consensus" ou unidade de ideias e crenças. Imperava a anarquia nos espíritos e consequente instabilidade nas instituições. Aos olhos de Comte, aquele período significava uma fase "crítica" entre duas eras "orgânicas" da humanidade e, por isso, ao buscar um princípio de coesão para o "estado positivo", ele se voltará para a etapa teológica, enaltecendo, não sem algum sestro romântico, a Idade Média, como um modelo a ser atualizado sob novas formas e princípios.

De fato, se o pai do positivismo não trepida em afirmar que o "sistema católico e feudal" contribuiu "mais poderosamente do que todos os sistemas anteriores para o aperfeiçoamento da humanidade"²⁷, não deixa de reconhecer que o seu império não pode ser ressuscitado, pois, pela sua própria natureza, era de caráter provisório, fadado a ser superado pela sucessão irreversível das etapas do progresso humano. O fundamento daquela fase orgânica foi de natureza teológica, o da idade positivista deveria ser de natureza científica, compatível com o amadurecimento mental da humanidade, cujo senso crítico se desenvolvera bastante para fazê-la abandonar as fantasmagorias das velhas religiões e as abstrações da metafísica. O único cicerone autorizado, de agora por diante, a dirigir os homens na vida privada e na sociedade, seria a razão controlada pela

27 "Consideraciones acerca del Poder Espiritual" in "Primeros Ensayos". Ed. do Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1912. p.259.

observação e experimentação, ou, numa palavra, a ciência.

A classe única de fenômenos ainda não sujeita ao método positivo, os fenômenos sociais, é enquadrada pelo próprio Comte no domínio científico, dando-lhe o nome de batismo - a Sociologia - e o direito de maioria a conviver ao lado das ciências mais velhas, perfiladas na sua conhecida classificação hierárquica das disciplinas, onde se parte da mais geral e menos complexa para a menos geral e mais complexa. Mas se todo saber é poder, como ensinou Bacon, toda teoria dá origem a uma técnica. Essa preocupação prática está implícita na atividade teórica do filósofo francês que, embora interessado, por motivo de método e fecundidade de trabalho, na distinção entre a teoria e a ação, resumiu a divisa do homem de ciência na conhecida máxima: "saber para prever, prever para prover".

Esteado nessa premissa, foi que enxergou na Sociologia um remédio para a crise da sociedade europeia dos seus dias. Ela seria a chave capaz de fechar aquela fase crítica e abrir uma nova era orgânica, esta de caráter definitivo. Na verdade, as esperanças que deposita na nova disciplina excedem as que podem ser alimentadas pelas suas irmãs mais velhas, pois, ao seu ver, as possibilidades de aplicação prática de uma ciência aumentam a razão direta da sua complexidade. Desse modo o futuro da irmã caçula, a mais complexa das ciências, seria mais radioso em realizações do que o das suas antecessoras.

No campo dos fatos sociais, vigora também o princípio

formulado por Bacon de que "só se domina a natureza, obedecendo-a". Admite, sem dúvida, que os fenômenos sociais estão regidos por leis similares às do mundo físico e biológico, como vemos exemplificado, na esfera da dinâmica social, pela "lei dos três estados". Essas fases da sucessão histórica são inelutáveis e irreversíveis, mas o homem, conhecendo as leis sociológicas, pode ajudar a natureza, acelerar o curso dos acontecimentos selecionando os meios mais adequados para atingir os objetivos, que são fixados, nas suas grandes linhas, pela natureza humana e pela história.

Mas a Física Social não só permitiria a resolução dos problemas de meios para alcançar os fins visados, mediante uma técnica científica eficiente, como seria apta a indicar os fins a serem procurados pelo homem. Nesse particular, a Sociologia podia funcionar como o coroamento do sistema das ciências positivas e assumir o papel de substitutivo da teologia e da metafísica. Seria possível, finalmente, a fundação de uma moral científica e mesmo de uma religião científica. Essa coerência lógica conduziu Comte à descoberta do novo princípio para o almejado consenso social da idade positivista, uma religião da ciência com um deus sintético, fabricado no gabinete do sociólogo de maneira parecida aos produtos de laboratório.

A Ciência Social tendo salientado o aspecto orgânico do todo social e posto em destaque a grande dependência do indivíduo, exaltava a humanidade como a criadora de tudo, o ser imortal

que abarcava não só a comunidade dos vivos, mas, em especial, a dos mortos e a dos que hão de nascer. A comunhão com esse “Grande Ser”, a solidariedade e devoção para com todos os contemporâneos e as gerações passadas e futuras constitui o primeiro mandamento da Religião da Humanidade. Com esse deus, unir-se-iam os espíritos, estrobilizar-se-ia a sociedade e se afugentaria o fantasma da revolução, que ficaria domada pelo método das mudanças sociais cientificamente controladas. Desse modo, ficariam conciliados os dois termos antitéticos de tradição e revolução, num sistema social que teria “o amor por princípio, a ordem por base e o progresso como fim”.

Essa religião funcionaria como a tradução cientificista do catolicismo, o sucedâneo da sua teologia, do seu ritual, e da sua organização eclesiástica. Possuiria as suas festas, sua agiologia representada no culto dos grandes homens, sábios e heróis que se dedicaram a bem da humanidade, e sua casta sacerdotal composta dos homens de ciência. Seguindo um processo, já usado por Platão, de fazer corresponder a estrutura social às funções do psiquismo humano, Comte divisa nesse sacerdócio a inteligência social, na mulher a afetividade e nos produtores em colaboração com os proletários, a vontade.

Para essetodoorgânicofuncionarcomjustezaecomjustiçadeve ter, como norma diretora, o mesmo princípio que representa, na opinião do nosso filósofo, o maior título de glória do catolicismo medieval, a separação do poder espiritual e do poder temporal.

Sonha-se, novamente, unir a humanidade sob as jurisdições distintas de duas espadas. A ordem temporal organizar-se-ia em pequenos Estados, governados pelos industriais e financistas, que usariam do poder de maneira paternal, protegendo e amparando a classe operária, e se conduziriam antes como depositários do que donos da riqueza social, imbuídos mais da consciência dos seus deveres do que dos seus direitos. Ao seu lado e sobre eles, dirigindo-os e vigiando-os na esfera interna e na internacional, estariam os sacerdotes da ciência, desempenhando a função espiritual e universalista que a Igreja exerceu na Idade Média. Reconstrói-se, assim, sobre novas bases e com novos elementos, a pirâmide da sociedade feudal, desde o mais humilde operário até o ápice universal representado pelo Sumo Pontífice da Religião da Humanidade, sediado em Paris.

A organização social do positivismo assemelha-se a uma reedição da República platônica, revista e ampliada de acordo com os ensinamentos do sistema católico medieval, exaltado, recentemente, por De Maistre, que inspirou Comte, nesse particular. O regime da Cidade Antiga estender-se-ia até tomar caráter universal ou, pelo menos, europeu, suprimido-se, porém, a casta dos guerreiros - desnecessária na idade positiva e limitando-se as atribuições dos filósofos reis ao exercício do poder espiritual.

Aos sociólogos reis de Comte caberiam funções tão amplas como a de estabelecer "dogmas" da fé positivista, que estariam

sujeitos a um cuidadoso processo de revisão de acordo com o avanço da ciência; dirigir a educação; formar a opinião pública e até mesmo regular a natalidade. Modelariam o presente e o futuro da sociedade, apontando, como pastores iluminados, o caminho a seguir pelo rebanho humano. O destino do homem estaria, assim, cientificamente controlado por esse cérebro social por esses planejadores como diríamos hoje, que velariam por que todos e cada um, dentro da rígida hierarquia do conjunto, desempenhassem, sinergicamente, as suas funções como partes de um mesmo organismo.

Ao futuro cumpriria dizer se na verdade poder temporal estava fadado a se enfraquecer²⁸ enquanto o poder espiritual aumentaria de importância; por outras palavras, se os representantes deste poder desbancariam os militares ou se estes submeteriam aos seus desígnios os sacerdotes da ciência.

O PARAÍSO RECONQUISTADO PELA FORÇA

Essa versão positivista da República platônica não lograria grande repercussão na vida política. Outras construções

28 Saint Simon também acreditara que no “estado industrial”, poder político diminuiria, asseverando que, no futuro, “o governo dos homens seria substituído pela administração das coisas” - Spencer que, no mundo de fala inglesa, desempenhou papel semelhante ao de Comte, também confiou e pregou a ampliação da esfera de liberdade do indivíduo em face da ação do Estado, defendendo um programa político e econômico desenganadamente individualista, apesar de haver salientado - embora não possa ser considerado uma organicista no sentido estrito - as analogias entre o organismo animal e a sociedade.

competiriam vantajosamente com ela, tornando-se melhores intérpretes das condições e dos anseios daquela fase "crítica".

Os males da sociedade de então exigiam remédios de efeitos mais imediatos, quando não mais drásticos, do que a *panacea comtiana*. Por toda parte se ostentavam, como sin tomas alarmantes, os abalos e desajustamentos trazidos por uma série de revoluções de toda sorte que abalou todas as faces e planos do edifício social, dos alicerces às cornijas de suas colunas. A revolução intelectual brota das nascentes do Renascimento e se bifurca em correntes que fluem paralelamente na grande extensão do sec. XVI ao XVIII: a revolução racionalista e a revolução científica. A primeira culminará na consagração sangrenta dos direitos naturais na França de 89. A segunda, iniciada com Galileu e Bacon, encontra no positivismo o seu coroamento sistemático. Essas duas correntes que convivem em Locke sem que este desconfie da sua contradição mostram uma primeira divergência sensível de rumo ao passar por David Hume, que se esforça para represar a caudal racionalista em benefício do movimento empirista. A oposição entre as duas tendências torna-se patente na primeira metade do sec. XIX, logrando a sua mais nítida expressão na obra de Comte.

A revolução religiosa, que está em germinação nas crises internas da Igreja pelos fins da Idade Média, explode na Reforma Protestante e progride no movimento de laicismo, no ateísmo ou na tentativa de Comte de casar a religião e a ciência.

A revolução política desencadeia-se em doses de radicalismo crescente, desde a Guerra Civil inglesa do século XVII, a Guerra de independência norte-americana até atingir o seu clímax na Revolução Francesa.

A revolução econômica processa-se sobretudo no campo industrial, com as invenções mecânicas do sec. XVIII, a maior das quais é a máquina a vapor. As forças produtivas dão um salto considerável, apressando a decadência do artesanato e iniciando o regime da grande indústria, onde uma nova classe social – o salariado - que não é dona dos meios de produção, trabalha para um mercado nacional ou internacional, ao invés de executar encomendas para os seus fregueses locais. As cidades tornam-se centros de atração da massa campesina, seduzida pela promessa de trabalho abundante e salários altos. As concentrações urbanas aumentam rapidamente de volume, criando problemas sociais, sanitários, econômicos e políticos que desafiam os estadistas.

Nessas grandes mudanças de quadros sociais e hábitos de vida, a presença daquela nova classe, o assalariado, vai começar a dominar a paisagem humana, como o "quarto estado". Os anos que se seguiram à Revolução Industrial não confirmaram o optimismo da maioria dos liberais, embora entre estes já se contassem pessimistas, como Malthus, que desacreditava na generosidade da natureza, pregada pelos fisiocratas. Para ele a natureza era sua madrasta que não fornece alimentos na proporção dos seres vindos ao mundo e os obriga, assim, a uma

cruel concorrência vital. Ao invés da harmonia preestabelecida entre o interesse individual e o bem-estar coletivo, a livre concorrência fazia surgir uma sociedade dividida, onde se multiplicavam as manchas de pauperismo e crescia a exploração desumana do trabalho de mulheres, menores e até de crianças.

Todos os homens foram declarados livres e iguais, mas o atomismo social, daí resultante, fazia do trabalhador, isolado diante do jogo cego da lei da oferta e da procura, uma simples unidade do processo econômico, embora dotada de liberdade de contratar, e um simples cidadão diante do Estado indiferente. Sua igualdade formal, nos termos da lei, traduzia-se, na realidade, perante os patrões, numa inferioridade de fato, que anulava as vantagens da liberdade. Não tendo uma parte equitativa nos benefícios econômicos da nova sociedade, também estavam, quase sempre, proibidos de participar na vida política, dada a exigência censitária, predominante na generalidade dos sistemas eleitorais da época, que tornava o exercício do voto dependente da posse de bens ou de um mínimo de renda.

Grande parte dos economistas liberais considerava que não havia remédio eficaz para os novos males, mas, tão somente, meros paliativos. A sorte dos pobres derivava de uma verdadeira lei natural de vigência eterna na vida econômica, e não de condições remediáveis da organização social da época. Estariam jungidos a uma lei inflexível - uma "lei de bronze" como depois apelidou Lassalle - segundo a qual

o seu salário tenderia sempre ao mínimo indispensável ao seu sustento e reprodução. À miséria da classe trabalhadora não se poderia oferecer senão conselhos que recomendavam a prática de um verdadeiro ascetismo.

As principais medidas para mitigar a sua sorte resumiam-se na aquisição dos hábitos de poupança e de abstinência sexual. A sobriedade nos gastos proporcionaria ao operário uma pequena economia, para arrostar os dias mais duros do desemprego ou da doença. A abstinência sexual impediria a reprodução desenfreada dos proletários, diminuindo a oferta de braços no mercado de trabalho e evitando, assim, a baixa exagerada do salário. As duas medidas completavam-se e deviam estar associadas.

Já se vê que esse evangelho de renúncia não poderia conquistar os corações mais sensíveis e os espíritos mais práticos. Os utilitaristas e os radicais ingleses começaram a apelar para as reformas legislativas no sentido de atenuar os mais gritantes desajustamentos sociais e econômicos dos primeiros tempos da Revolução Industrial.

Paralelamente, vai-se desenvolvendo o movimento de ideias, de contornos ainda imprecisos, que se reúnem sob o rótulo de "socialismo". Seus adeptos iniciais apelam, em maioria, para a reforma moral e confiam nos efeitos da pregação humanitária. Alguns desconfiam do Estado, como instrumento de reforma social, e põem a sua esperança na abolição da autoridade

política como arma de violência e opressão do homem.

Nessa altura, anarquismo e socialismo ainda têm as suas fronteiras pouco definidas. Com o correr do tempo vai-se acentuando a tendência, dentro do socialismo, de apelar para a ação política e confiar na intervenção do Estado para a solução do problema social. Cresce igualmente a descrença na ação paternal das classes dirigentes a favor das classes trabalhadoras, e se começa a pregar que estas, Somente por suas próprias mãos, poderiam melhorar a sua sorte. Marx sistematiza essas tendências do socialismo numa monumental construção teórica, dando-lhe o caráter de movimento e ideologia de uma classe - o proletariado. A nova doutrina repousa numa filosofia da história – o materialismo histórico; possui uma teoria econômica, com a qual faz a crítica e diagnostica a morte iminente do capitalismo e apela para a ação política, ensinando uma tática da luta de classe e o uso da violência.

Adotando o método dialético de Hegel invertendo a base da filosofia social do idealismo objetivo, Marx encontra a chave para interpretar a história. O estudo dos economistas ingleses fornece-lhe os primeiros materiais para descrever a estrutura e evolução do capitalismo. O socialismo francês sugere-lhe as ideias principais para o seu apelo à ação revolucionária do salariado. Transforma-se, assim, a mesmo tempo, no Hegel, no Adam Smith e no Machiavelli do proletariado.

Como para Hegel e Comte, também para ele a história está determinada em suas grandes linhas. No Ocidente, havia chegado o momento da história pronunciar-se a favor da classe operária. A missão de Marx seria a de ensinar essa classe a colaborar com a história na consecução do seu próprio triunfo, que significaria o fim da exploração do homem pelo homem, com o advento de uma sociedade pacífica, sem classes e sem opressão, vivendo na abundância, num regime de igualdade e liberdade.

Se para Comte a Revolução Francesa já havia destruído o suficiente para começar a fase de reconstrução, para Marx ela não havia destruído bastante. Era mister continuar a obra de destruição, levando avante a ideia da revolução proletária, na qual trabalhava, surdamente, a lógica do próprio desenvolvimento econômico do capitalismo. Se a preocupação imediata de Comte era achar um novo laço para unir os espíritos, a de Marx era a de acentuar primeiro as divisões da sociedade para, depois, unir os homens.

Ao invés de enxergar no Estado a unidade moral de que falava Hegel, via nele a prova e o símbolo dos antagonismos internos de todas as sociedades históricas. O fato dominante na história é a sucessão de lutas de classes. O Estado é apenas um instrumento de violência para manter a dominação de uma classe sobre outra. Depois da divinização hegeliana do Estado, Marx começa a impiedosa dissecação do ídolo, que já havia sido atingido pelo furor predatório dos anarquistas. Em lugar

do caráter divino, descobre nele uma natureza transitória, vil e irrelevante. No dia em que as classes desaparecessem, ele iria também para o museu, arrumado ao lado das divindades atemorizadoras dos primitivos, das grilhetas dos condenados ou dos instrumentos de tortura da humanidade.

Ao seu ver, o Estado é apenas uma parte, dispensável no futuro, da super-estrutura do edifício social. A base da vida coletiva e o motor da história não são as ideias, como pensava Hegel, mas as condições e evolução da vida material. O estágio das "forças produtivas" - expressão de contornos pouco definidos, mas que significa, de modo geral, o grau de domínio do homem sobre a natureza acarreta as características das "relações de produção", ou seja, dos laços que os homens travam entre si para a produção dos bens necessários à vida social. Do caráter das relações de produção derivam o tipo de organização familiar, o modo de divisão da sociedade em classes, a forma de Estado, as concepções políticas, religiosas, jurídicas, morais e artísticas.

O lugar que o indivíduo ocupa no processo da produção determina a sua posição de classe e esta é a categoria social mais importante. A Ilustração francesa havia pregado para o "homem", como realidade universal dotada de iguais direitos naturais. O romantismo reagiu a esse esquema abstrato e, colocando a nação como a primeira categoria social, Proclamou, como De Maistre, jamais haver encontrado homem no mundo,

mas tão somente, franceses, italianos, russos, etc. Marx considera secundário e enganador o conceito de nacionalidade e sustenta que a importância atribuída ao mesmo era um dos elementos da ideologia burguesa, interessada em desviar a atenção para as divergências externas afim de atenuar os conflitos internos e manter mais facilmente a exploração dentro de cada sociedade nacional. Acima das diversidades e das fronteiras nacionais, encontram-se os conceitos mais amplos e mais reais de livre e escravo, nobre e servo, burguês e proletário.

Entretanto, não foi sempre assim, no começo, quando a técnica humana era muito rudimentar e a acumulação de riqueza insignificante, os homens conheceram a idade de ouro da igualdade, numa sociedade comunista, sem classes e sem Estado. Esse paraíso inicial foi perdido pelo pecado original da ambição e violência de alguns que se apoderaram da riqueza comum, criando a propriedade privada e dando origem ao Estado como um anteparo de defesa dos privilegiados contra a revolução dos não proprietários. Como em Santo Agostinho, o Estado nasce da queda do homem. Foi assim que a humanidade caiu sob a dominação sucessiva dos senhores territoriais e dos burgueses, para, amanhã, ser salva, pelo domínio do proletariado, de toda exploração. Como em Hegel, a dialética tem um caráter otimista, todo conflito conduz a um estágio mais alto do processo social até atingir-se, também, a síntese final.

O conflito entre a burguesia, a tese, e o proletariado, a antítese, resolver-se-á na síntese da sociedade comunista universal

de amanhã. Para isso será necessário que o proletariado assuma o poder, desbancando a burguesia. Instituirá, então, a "ditadura do proletariado", a última forma de Estado, que não possuirá, entretanto, a sede diabólica de domínio das suas antecessoras, mas será um Estado pedagógico, o guia e confessor, que purgará os pecados da humanidade, preparando-a para entrar, purificada, no paraíso reconquistado.

Cumprida a sua missão, o Leviatã proletário suicidar-se-á. Num gesto de auto-punição que absolverá o seu pecado original, o operariado imolar-se-á como classe no mesmo altar em que, antes, sacrificara a burguesia. A evolução histórica fechar-se-á num círculo, do comunismo inicial, passando pelo Estado aristocrático, o Estado burguês e a ditadura do proletariado, até o comunismo final.

O paraíso não poderá, porém, ser reconquistado sem o emprego da violência. A Nemesis da história prescreve que cada classe castigue e herde, ao mesmo tempo, o pecado original de toda classe dominante. As modificações no estado das forças produtivas encontram expressão na consciência social, que só aparentemente é una. Na realidade, o pensamento social, o que se chama de ideologia -as ideias morais, jurídicas, políticas, religiosas e filosóficas - estão encerradas nas molduras das classes. A dialética das ideias, que é apenas a tradução da dialética da evolução econômica, encarna-se nas classes.

Em períodos mais estáveis, a ideologia da classe dominante

parece vigorar para toda a sociedade, sem encontrar oposição, dando aparência de unidade espiritual do conjunto. Não tardará, porém, que essa classe, que outrora empunhou o facho revolucionário do progresso humano, passe a segurar uma chama extinta. Mesmo inconscientemente, passará a defender o *status quo*, as relações de produção vigorantes e que já são insuficientes para conter o avanço das forças produtivas. Revolucionária na sua juventude, toda classe será reacionária na sua velhice. A classe oprimida passará, com maior ou menor consciência, a ser porta-voz das novas forças produtivas que lutam até arrebentar a envoltura das relações de produção vigentes. É ela, agora, a classe revolucionária, a quem a dialética passou a arma na corrida da história.

As ideias e os valores defendidos pela nova classe combatem por um lugar ao sol, e vão se espalhando pelo todo social. A maior intensidade e clareza da consciência do seu papel, embora não possam alterar as grandes linhas do processo histórico, poderão acelerar o advento da nova etapa.

No caso do proletariado, as circunstâncias eram de todo favoráveis à formação dessa consciência de classe. Do mesmo modo que a concentração das riquezas em mãos de poucos e as crises econômicas cíclicas se encarregam de enfraquecer os capitalistas em número e forma, o processo de produção capitalista concorre, por outro lado, para aumentar o número e força do proletariado, multiplicando os recrutas

do exército de reserva da indústria, isto os desempregados, e estimulando a sua solidariedade de classe, pela formação das crescentes aglomerações operárias da grande indústria.

Marx adverte, porém, os operários, contra a ilusão de pensarem em vitória pelos métodos pacíficos de conversão da burguesia à sua causa. Procura construir a sua ortodoxia lutando constantemente, não só contra os infiéis, conservadores ou liberais, mas sobretudo, contra duas heresias, que acompanham, como sombra, a nova igreja - a heresia iconoclasta dos anarquistas, e a heresia reformista dos que confiam de todo na ação parlamentar e na propaganda.

Embora a ideologia proletária aumente de vigor e de prestígio, ela não deve ser considerada mais do que uma das armas psicológicas de luta contra a burguesia. À parte algumas conversões de burgueses isolados, a propagação das ideias tem os seus limites nas fronteiras de classe e, por isso, nenhum grupo dominante abre mão dos seus privilégios sem ser obrigado pela força.

As ideias trazem o selo da classe dos seus autores. Por isso mesmo, o debate deve ser, para a vanguarda do proletariado, uma ocasião de desmascaramento das posições de classe dos seus adversários, lançando mão da análise da ideologia. Essa análise ideológica consiste em deixar de lado, na discussão, os argumentos tomados em si, no que representam objetivamente, para examinar a situação

econômica ou de classe do interlocutor. Lança-se, então, em face do adversário que ele apenas defende, intencional ou mesmo inconscientemente, preconceitos burgueses.

O espírito universal de Hegel já não se encarna em povos, mas nas classes e estas usam os indivíduos para os seus desígnios providenciais, recrutando-os para o conflito dialético. De um lado, uma classe toma a forma de demônio reacionário, interessado em deter progresso da humanidade, enquanto outra, do lado oposto, assume a feição de divindade salvadora, ansiosa por acelerar a marcha da história para a libertação final. Continuaria o combate Ormuz contra Ariman, apenas com diferença de que a mesma classe, na sua evolução, encarnaria essas duas divindades, cada uma a seu tempo.

Essa arma, utilizada pelo marxismo, no combate doutrinário contra os seus opositores, poderia, entretanto, ser manejada por estes em direção contrária. Os que não aceitavam o artigo de fé de ser o proletariado o messias portador da verdade e da salvação, sentiram-se no direito de retrucar aos adeptos do credo marxista que eles também não passava de defensores de preconceitos proletários.

Consequentemente, uma vez que todo pensamento social e político tem como inspiração última a condição de classe dos seus autores, as disputas não podem ser resolvidas pelo método da persuasão. Logicamente, ter-se-á de proclamar a descrença no poder da razão e dos

processos parlamentares que pressupõem seu valor.

Não havendo verdades objetivas, válidas para todas as classes, será mesmo impossível construir uma verdadeira ciência política. O que existe com esse nome não passa de propaganda política mais disfarçada e pretensiosa a sistematização dos desejos e aspirações de determinada classe numa determinada época.

Se o que há, na luta das ideias políticas são preconceitos de um lado e preconceitos do outro, e uma vez que não existe espírito puro liberto das fronteiras de classes, pairando sobre elas, para resolver as suas contendas, segue-se que o único árbitro para o qual se terá de apelar será a violência. A transição da luta verbal para o desforço físico é, aliás, natural quando se aplica ao interlocutor a análise ideológica, nos moldes de Marx.

Quando se deixa de responder a argumentos para analisar os propósitos, os interesses ou a posição social do polemista, o debate toma caráter pessoal, tende a acalorar-se em provocação, e do choque de ideias passa-se ao choque de pessoas, da troca de palavras no recinto dos parlamentos descamba-se insensivelmente, para a troca de palavrões e descomposturas até chegar à troca de tiros nas barricadas. A discussão só servirá para convencer às partes de que elas falam linguagens diversas, e o único dialeto em que poderão entender-se será o uso da força. Entra-se, então, no tribunal da violência, cujo veredicto consiste no triunfo conquistado no anfiteatro da história. O deus das classes, como outrora o

deus dos Exércitos, concita os homens para a guerra santa e irremediável. Quem vence tem sempre razão. O duelo das classes é o novo juízo de Deus, e a vitória o critério último da verdade. Com isso se dava ao pragmatismo, ainda não sistematizado, a expressão mais brutal entre as conhecidas até então.

Não é a primeira vez que se exaltava a violência. Vimos Cálicles defendê-la durante o processo salutar de concorrência vital para glorificação dos mais fortes. Machiavelli apontou-a como auxiliar indispensável do príncipe, embora este deva apelar, primeiramente para a razão. Vários teólogos cristãos como os pensadores democráticos justificaram a revolução contra os tiranos e os usurpadores. Muitos foram os escritores que cantaram as virtudes das guerras, as quais, para De Maistre, fazem parte dos planos misteriosos de Deus: "A guerra é divina em si mesma, pois é uma lei do mundo"²⁹. Nem mesmo no domínio da luta de classes, Marx foi o primeiro a aconselhar e justificar a violência. A história está cheia de conflitos dessa ordem e vários foram os seus defensores teóricos.

Mas, como o marxismo, temos uma extensa filosofia e uma acabada teodiceia da violência. Esta já não é o remédio heroico, para doenças excepcionais da sociedade, mas o processo normal da sua marcha, e sua prática é exigida ao homem pela própria história. Nesse sistema, ao mesmo tempo que se santifica a história, se ensina, de modo ambivalente, que a ação revolucionária

29 "Les Soirées de Saint-Petersbourg" - Septième Entretien.

é a forma suprema do seu culto, e o espontaneísmo, ou seja, a entrega confiante àquela divindade, o maior dos pecados.

A essa teoria política, corresponde uma arte própria que se desenvolverá na “técnica da violência”, que Lenine procurará ensinar à elite ou vanguarda do proletariado. Deve-se fazer uso da violência de acordo com um plano científico que se aprende como as demais técnicas. A teoria e a técnica aprendem-se simultaneamente no campo da ação, que tanto inspira e comprova a doutrina como a orienta. Todo saber que não procure transformar o mundo não merece ser levado em conta. O político e o estadista não se formam na estufa acadêmica do ensino tradicional mas se forjam no calor da agitação aberta ou clandestina, na vida de carbonário, na prática da sabotagem, no treino da infiltração, na tática do combate de rua, do golpe de Estado ou da guerra civil. Está claro que tais ensinamentos se aplicam na fase revolucionária. Vitoriosa "revolução proletária" eles serão substituídos pela entrega ou submissão aos intérpretes infalíveis e bem armados do materialismo dialético.

A violência desordenada, exercida sem programa ou em ímpetos isolados e emocionais, como no caso dos anarquistas, é fator de atraso e não de aceleração da revolução social. Uma técnica científica aplica-se com método, disciplina e frieza, com menos emoção mais inteligência, como quem experimenta com toda tranquilidade de consciência, em cobaias humanas, no grande laboratório da história,

para fazer surgir uma humanidade mais livre e feliz.

Essa é a premissa, aliás, em que se edifica toda essa filosofia, teologia e técnica da violência, e em que encontra a sua desculpa moral, que para outros pode ser encarada como uma "racionalização" tranquilizadora, no sentido psicanalista. O que se visa é a revolução para acabar com as revoluções, a violência para por fim às violências, numa palavra, o purgatório necessário para a humanidade transpor as portas do paraíso reconquistado.

Isentando o comunismo, da análise ideológica que ele aplica aos outros, podemos encará-lo - do seu ângulo de visão interno - como uma nova versão de uma política "científica" ao modo do positivismo. O socialismo de Marx reivindica para si o monopólio do adjetivo "científico" e pretende ditar uma técnica de ação política baseada numa sociologia e filosofia da história, que trazem a marca exclusiva da verdade.

Enquanto, porém, a sociologia de Comte queria domesticar as mudanças sociais, conciliando a "ordem e o progresso", Marx aconselha disparar o progresso nas asas ensanguentadas da revolução. Depois desta consumada, virá a "ordem" férrea da ditadura do proletariado, um Estado que não conhecerá a separação do poder espiritual e do temporal, como queria o filósofo francês, mas a união monolítica desses dois poderes, onde o governante será, ao mesmo tempo, chefe do Estado e da Igreja, onde César e Deus se identificam como um só pastor conduzindo um só rebanho para a bem-aventurança da sociedade.

O PARAÍSO DE MARTE

A dissecação do ídolo hegeliano do Estado continua e, agora, o vemos submetido ao bisturi dos naturalistas, afiado pelos últimos avanços da biologia, em especial os ensinamentos de Darwin. Se o sábio inglês não aplicou os seus conceitos à explicação da sociedade humana, não merecendo, pois, a designação de “darwinista social”, uma série de escritores sociólogos, pensadores, estadistas e reformadores, transformou a doutrina de Darwin numa espécie de cartola de mágico, da qual se poderia retirar tudo, de acordo com os desejos do público. Partindo da premissa de que o Estado é criado pela violência; em resultado da luta pela vida e do jogo da seleção natural entre os grupos humanos, atingiam-se as mais divergentes conclusões ou se ‘pregavam os mais diversos programas políticos: democracia e autoritarismo, militarismo e pacifismo, socialismo e anarquismo, liberalismo económico e intervencionismo estatal.

Se alguns sustentaram que a concorrência vital entre os homens evoluía no sentido de assumir sempre manifestações mais altas ou sublimadas, passando da luta física para a competição intelectual, os darwinistas sociais mais populares olharam essas opiniões como uma tese suicida, pois a história continuaria a escrever com sangue as suas sentenças e a guerra

era o seu supremo tribunal, como continuação da justiça imanente que impera em toda a natureza. Esta é, ao mesmo tempo, a mãe e justiceira de tudo, que dá a palma da vitória aos mais aptos e fortes, e condena, de modo inapelável, numa espécie de autopunição - que significa uma eterna superação de si mesma - os seus filhos mais fracos ou suas criações de feituosas.

Essas versões da teoria de Darwin estavam fadadas a encontrar ressonância no espírito da época, quando o nacionalismo progredia para as formas agressivas da política de “ferro e sangue”, de que Bismarck foi o grande apóstolo, quando o imperialismo tomava novo alento e o militarismo, mau grado as profecias de Saint Simon e Spencer, caminhava para formas inéditas.

Não é difícil conceber que a deusa natureza, como a divindade da Bíblia, tenha os seus filhos prediletos, o seu povo eleito. Nacionalismo, imperialismo e racismo cobrem-se, assim, com o mesmo manto de pretensão científica. A vontade divina revelará as suas preferências através dos caracteres somáticos dos seus eleitos, pele, altura, cor dos olhos, cabelo, índice cefálico.

Mas não bastam esses sinais. Os eleitos devem cumprir a sua missão e comprovar a sua qualidade no embate incessante. O deus da classe, segundo o profeta Marx, convoca os homens para o combate, esperando fazer reinar a paz perpétua num mundo sem a maldição do Estado. Mas o deus desses pensadores

não concebe a paz e impele os homens, como incansáveis galos de briga, para o eterno combate, na rinha da história. Ao seu ver, tudo de grande nasce dessa luta. Dela provem toda a civilização e, por isso mesmo, toda a cultura deve estar ao seu serviço. A própria razão não passa de uma arma para o ataque ou a defesa, e suas manifestações devem ser julgadas pela sua utilidade no embate vital. Nesse pragmatismo de caráter biológico, o critério da verdade é o êxito. Nem sequer nos devemos confiar muito na razão, sobretudo nos momentos decisivos para o ser, pois a voz do deus da seleção natural fala mais alto através dos impulsos ou dos instintos do que através da inteligência.

A REVANCHE DO SOFISTA

Nessa arena tensa, nesse clima intelectual eletrizado pela pregação das ideias de luta e de força, o sofista poderia ressurgir triunfante, com as mãos cheias de explosivos para distribuir aos eleitos ou predestinados do poder. E Cálicles, de fato, ressuscita sob o nome de Nietzsche.

É verdade que, não tendo a preocupação de escrever em forma sistemática e não temendo a própria contradição, ou, antes, cultivando-a como um signo da liberdade de espírito, Nietzsche nos legou várias fotografias diferentes de si mesmo, nas miniaturas dos seus aforismos sibilinos, em que consegue dar forma às suas intuições.

Os pósteros, que multiplicariam essas fotografias de acordo com os seus gostos ou interesses, hoje nos apresentam Nietzsche sob todos os jogos de luzes e nas mais variadas poses, desde a de um asceta espiritualizado, de apóstolo da elite do espírito, mesmo de um socialista, até a de um campeão da moderna mística da violência e precursor do nazismo³⁰.

Sabemos que ele não pode ser responsabilizado por todas as características da nossa época, e é até provável que condenasse muitas das práticas do seu próprio povo, como, por vezes, se comprazia em fazer, nos dias de Bismarck.

Detestando o socialismo, tudo indica que se rebelaria, com a veemência que o caracteriza, contra a socialização da inteligência ou o controle estatal do espírito, pois ninguém reivindicou, de maneira mais dramática e corajosa, o direito de pensar até o extremo do direito de escandalizar.

É possível, também, que condenasse o chauvinismo nacionalista quem gostava de denominar-se “bom europeu”³¹.

Não sendo um amigo dos judeus, não vacilou, porém, em escrever que à sua raça devemos "o homem mais digno de amor (Cristo), o sábio mais íntegro (Spinoza), o livro mais poderoso e a lei moral mais influente do mundo". É admissível, portanto, supor que censurasse o anti-semitismo

30 Crane Brinton passa em revista esses diferentes perfis no seu livro "Nietzsche", tradução brasileira da Comp. Editora Nacional 1942.

31 "Humain, trophumain", Société du Mercure de France, Paris, 1899. §475.

feroz que em vida condenara, na mesma passagem citada, ao se referir à "impertinência da imprensa que consiste em levar os judeus ao matadouro como bodes expiatórios de todas as desgraças possíveis, públicas e privadas"³².

Apesar de todas as possíveis atenuantes, não resta, porém, dúvida que as constantes da sua pregação, as ideias em que insiste com a força de uma quase obsessão, e que se tornaram, por isso mesmo, os seus ensinamentos mais conhecidos, são as que destacamos aqui: seu irracionalismo ou "instintivismo", sua aversão à democracia, ao feminismo, ao socialismo e ao humanitarismo, sua apologia da dureza e da violência, que lhe empresta um certo sadismo intelectual³³.

Fossem quais fossem as verdadeiras intenções do filósofo, o nosso século iria respingar, na sua obra, especialmente, essas ideias que justificam, em grande parte a canonização que o nazismo fez do seu autor.

A apropriação feita da sua herança intelectual é um belo exemplo das consequências que podemos esperar quando homens de ação que não são capazes de sublimar todo o seu sadismo em máximas literárias, tomam ao pé da letra os preceitos da "moral dos senhores" que é, no dizer de Emile Faguet "uma sombria lição de energia dada por um débil e de

32 Idem § 475.

33 Denunciável, também, na conduta aconselhada por Zaratustra para com o belo sexo: "Se vais estar com uma mulher não esqueça o chicote".

optimismo por um infeliz". O crítico francês, que escrevia na primeira década deste século, aí da podia acrescentar: "mesmo que não fosse mais do que isso ela é, em primeiro lugar, um belo espetáculo e, em segundo, um cordial, um tônico e um viático"³⁴.

Como Heráclito, Ibn Kaldun, Gumplowicz, Ratzenhofer, Lester Ward, Oppenheimer e muitos darwinistas sociais, o autor de Zaratustra aceita a doutrina da origem guerreira da civilização e, em especial, do Estado. Essa descoberta, porém, é preciso que se proclame com plenos pulmões a uma civilização que apodrece no lodaçal do humanitarismo e da democracia, por esquecer essa "dura verdade".

É mister, pois, que o profeta venha relembrar, "sem ambages", "como até aqui tem começado, sobre a terra, toda cultura mais elevada. Homens cuja têmpera natural não se corrompeu, bárbaros no sentido mais terrível da palavra, homens de presa, de posse de uma força de vontade e de uma ânsia de poder ainda inabaladas, lançaram-se sobre raças mais fracas, mais refinadas, mais pacíficas, talvez comerciantes ou pastores, ou sobre civilizações amolentadas e envelhecidas, nas quais as últimas forças vitais se extinguíam em brilhantes fogos de artifício e de corrupção. A classe nobre foi sempre, na origem, a classe bárbara; sua superioridade não residia no começo, em sua força psíquica, eram homens mais completos (o que em

34 Emile Faguer: "La Demission de la Morale", Societé Française d'imprimerie et de Librairie, Paris, 1910, p. 211.

todos os graus equivale a dizer "mais completos animais)"³⁵.

Assim se passou durante toda a idade de ouro da "besta louca de presa". Não possuía ela conflitos neuróticos, que a levassem a formular a pergunta sobre o que fazer com as suas vidas. A ação ditava-lhe o evangelho do fortes: "o homem deve ser educado para a guerra e a mulher para a distração do guerreiro: tudo mais é loucura"³⁶ (36). E a loucura ainda não se havia apoderado do homem uma vez que sua razão se conservava como simples instrumento da "vontade de poder" a sentinela avançada dos nossos instintos de gladiadores.

Como um Ulisses vitorioso, o homem ainda não se havia deixado seduzir por essa sereia irreal que se chama a verdade, pois sabia que, para a vida, o juízo falso é, por vezes, tão valioso quanto o chamado verdadeiro. De fato "renunciar a falsos julgamentos seria renunciar à vida, negar a vida"³⁷. O seu instinto já lhe havia ensinado, antes de Zaratustra, que "o corpo é uma razão em ponto grande" e "instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um brinquedozito da tua razão grande"³⁸. Como essa razão pequena ainda não se havia rebelado, criminosamente, contra

35 "Pardelale Bienetle Mal", Société du Mercure de France, Paris, 1898. §257.

36 "Assim Falava Zaratustra", Trad. de Araújo Pereira, Editorial Moderna Paulistana, s/data, cap. "A Velha e a Nova".

37 "Além do Bem e do Mal" § 4.

38 "Assim Falava Zaratustura", cap. "Dos que desprezam o Corpo"

a razão grande, o homem sabia que "a guerra e o valor têm feito mais coisas grandes do que o amor do próximo". Seu código ético poderia, então, resumir-se neste artigo: "Dizeis que a baa causa é a que santifica também a guerra? Eu vos digo: a boa guerra é a que santifica todas causas"³⁹.

Esse estado de coisas, que possibilitava a plena expansão dionisíaca dos impulsos vitais criava as condições de toda "civilização superior", a existência de "duas castas distintas da sociedade; a dos trabalhadores e a dos ociosos capazes de um lazer verdadeiro; ou, em termos mais fortes, a casta do trabalho forçado e casta do trabalho livre"⁴⁰. A essas duas castas, correspondem os dois códigos éticos, moral dos senhores e a moral dos escravos.

Mas, como em toda cosmogonia, também aqui se dá a revolta da criatura contra o criador, pondo fim a esse "éden" dionisíaco. vontade de poder, que é a força criadora de tudo, foi traída também, por uma conjuração dos débeis astutos contra os fortes.

Essa revolta da inveja e do ressentimento foi tramada, contra os nobres, principalmente pela astúcia dos sacerdotes, como porta-vozes do exército repelente dos réprobos e escravos. Sendo incapazes de competir com os fortes no combate em campo aberto, eles procuraram envenená-los com a peçonha da sua moral de escravos. Entronizaram as suas taras e fraquezas em virtudes, pregando o desinteresse, a abnegação, a humildade, a renúncia e

39 Idem. cap. Da Guerra e dos Guerreiros.

40 "Humano, demasiado humano" §439.

a compaixão. Com essa inversão dos valores vitais encadearam e mutilaram a raça pujante dos verdadeiros senhores nobres.

Sócrates é um símbolo degradante dessa insidia dos escravos, inoculando na nossa civilização o veneno do racionalismo, com que amorteceu as energias desatadas do espírito dionisíaco. Por esse giro suicida, a razão, cujo verdadeiro papel é o de serva dos nossos instintos, se converteu num tirano impostor que se arroga o direito de dirigir toda a vida do homem e da sociedade.

Uma arremetida ainda mais perniciosa foi realizada pelo cristianismo, típica religião de uma raça escrava, os judeus, corroída de despeito contra a exuberante e orgulhosa raça dos dominadores romanos. Como não podiam sobrepujá-los, os judeus lançaram-se à tarefa de minar as energias viris dos seus senhores, pregando-lhes as virtudes negativas e suicidas dos fracos, o evangelho da mansidão e da humildade, pelo qual os conquistados acabaram vencendo os conquistadores, e o asiático se vingou do Ocidente, contagiando-o com o vírus da sua decadência.

Na época do Renascimento, a alforria raiou nos céus da Europa anunciando um novo surto de uma verdadeira irrupção aristocrática, de heróis e individualidades fortes, duras e cruéis, acima do bem e do mal, mas a Reforma protestante desviou-nos desta aurora, engrossando as trevas seculares do domínio dos escravos. Não é de admirar,

pois, que, avançando-se nessa decadência se chegasse à última revolta de escravos, que começou com a Revolução Francesa"⁴¹ prolongando-se por todo o século XIX.

Racionalismo, cristianismo, igualdade de todos, crença no progresso, utilitarismo, democracia, socialismo, feminismo, humanitarismo e pacifismo - eis os ingredientes do espectro de degeneração administrado pelos escravos ressentidos contra os seus senhores. Os efeitos deletérios desses tóxicos ostentam-se por toda a parte na nossa sociedade, hoje entregue à tarefa mesquinha de procurar "o contentamento universal dos rebanhos sobre as pastagens, com a segurança, a tranquilidade, o bem estar e a facilidade de vida para todos"⁴².

O profeta do Zaratustra não pode presenciar esse espetáculo sem sentir um aperto no coração e, apesar de ser um crente no "eterno retorno" de todas as coisas, ele não se põe de braços cruzados à espera que a roda do universo reproduza, no palco do nosso planeta, o ato da civilização dionisíaca, já representado e encerrado um número infinito de vezes.

Ele age como um empresário do drama humano ou um operador de um teatro de marionetes que pudesse repetir a peça a qualquer momento. O "eterno retorno" não lhe retira o ardor messiânico, mas antes parece infundir-lhe uma obstinação tão inflexível como a que a crença no fatalismo, na predestinação

41 "Além do Bem e do Mal" § 46.

42 Idem § 44.

ou no materialismo histórico infunde, respectivamente, no coração dos seguidores de Calvino e Carlos Marx.

Sentindo-se predestinado para essa missão, o jovem professor de filologia abandona a sua cátedra na Universidade de Basileia para dedicar todas as horas da sua atribulada vida de enfermo à tarefa de encontrar um clima e um solo mais favoráveis à “planta homem”, que definha na estufa do plebeísmo no solo já exausto das “ideias modernas””. É mister trazê-la para o sol revigorante do meio dia e para o rigor das tempestades, ensinando à humanidade o caminho da sua superação no super-homem. Assim se evitaria a ameaça da proliferação desenfreada dos pigmeus - perigo que ronda a nossa sociedade por todos os lados.

Para salvar a humanidade dos entorpecentes fabricados pelos Sócrates, os Cristos, os Rousseaus e os Marxes, Zaratustra oferece-lhe o licor catártico e regenerador de uma redentora inversão de valores. Para tanto é preciso que se substitua o cultivo daqueles ideais rasteiros, que fazem do homem um tímido animal de rebanho, por um novo gênero de vida.

Adverte-nos ele que “a dureza, a violência, a escravidão, o perigo fora e dentro do coração, que o mistério, o estoicismo, as artes tentadoras, as diabruras de toda sorte, que tudo o que é mau, terrível, tirânico, tudo que no homem pertence ao animal de presa, à serpente” encerra o segredo para elevar a vontade de viver até o paroxismo da “vontade de poder absoluta”⁴³. “Viver

43 "Além do Bem e do Mal" § 44.

perigosamente" eis o lema salvador e a que o nosso século parece ter obedecido, ao demonstrar, praticamente, haver recolhido a lição do profeta de que “uma humanidade de uma cultura tão elevada e, por isso mesmo, tão fatigada como é hoje a Europa, tem necessidade não somente de guerras, mas das mais terríveis”⁴⁴

Por essas fórmulas e essas práticas, atingir-se-ia uma civilização aristocrática de esplendor ainda desconhecido, mesmo na idade de ouro de Dionísio. Os escravos voltariam à sua verdadeira função, que lhe reconhecera Aristóteles, de serem instrumentos animados para o serviço dos senhores nobres. “A exploração não faz parte de uma sociedade corrompida ou imperfeita e primitiva: ela pertence à essência da vida, como função orgânica fundamental, como uma consequência da verdadeira vontade de poder, que é, precisamente, a vontade da vida. Admitamos que, como teoria, isso seja uma novidade - como realidade é o fato primitivo de toda história: sejamos, pois, bastante leais conosco mesmos para confessá-lo”⁴⁵.

O brilho inédito dessa civilização de amanhã será preparado, paradoxalmente, pela própria democracia. Na verdade é desse regime, que o profeta considera um estercoleiro, que brotará a flor radiosa da nova cultura aristocrática. Nietzsche, que reúne em si um Anti-Sócrates, Anti-Cristo, Anti-Rousseau, Anti-Marx e muitos outros "Anti" secundários, parece ser grato a esse

44 "Humano, demasiado humano", 5 477.

45 Além do Bem e do Mal. § 259.

serviço que o igualitarismo move o humanitarismo prestam à geração futura fornecendo os animais de rebanho para cevar as ambições e satisfazer as necessidades dos super-homens.

Os animais do “príncipe” de Machiavelli, a raposa e o leão, metamorfosearam-se, agora, nos animais de Zaratustra, a águia e a serpente, “o animal mais arrogante que o sol cobre e o animal mais astuto que o sol cobre”⁴⁶ e estes precisam do gado como presa e estímulo do seu orgulho de solitários. Mas a recíproca ainda é mais imperiosa. É o rebanho de servos, preparado pelo plebeísmo democrático, que não pode dispensar os chefes e vai implorá-los como uma exigência vital. “Assim como a impressão geral destes europeus do futuro será provavelmente a de operários tagarelas, pobres de vontade e muito hábeis, que têm necessidade do senhor e do chefe, como do pão de cada dia; assim como a democratização da Europa leva à criação de um tipo preparado para a escravidão, no sentido mais sutil: por outro lado, em casos raros e excepcionais, o homem forte se tornará, necessariamente, mais forte e mais rico do que jamais foi até o presente, graças à falta de preconceitos de sua educação, graças à enorme multiplicidade de práticas, de artes e de dissimulação. Quero dizer: a democratização da Europa é, ao mesmo tempo, uma preparação involuntária à criação de tiranos - entendida esta palavra

46 “Assim falava Zaratustra”, Preambulo, X.

em todos os sentidos, mesmo no sentido mais intelectual"⁴⁷.

Proliferariam os Césares Borges e os Napoleões, tão louvados por Nietzsche, e se atingiria, assim, a mais alta forma de convivência humana, na qual, para o bem dessa elite soberba, se faria “o sacrifício de uma multidão de homens que diminuídos ao estado de homens incompletos, de escravos, de instrumentos. Porque é mister que sua lei fundamental seja que a sociedade não deve existir para a sociedade, mas somente como base e pedestal, graças aos quais seres de elite poderão elevar-se até uma tarefa mais nobre e, em geral, até uma existência mais nobre: semelhante a esta planta trepadeira da Ásia, bêbeda de sol chamada - Cipó Matador que envolve um carvalho com seus múltiplos ramos até que, por fim, bem acima dele, mas apoiada nos seus galhos, possa desenvolver sua corola no ar livre, ostentando sua felicidade aos olhos de todos”⁴⁸.

Cada um desses super-homens parece tentar realizar aquele conceito de Freud do homem “irrestritamente feliz”, que tivesse alcançado abolir, em seu proveito, todas as proibições que a vida social impõe: “um tirano, um ditador que tenha chamado a si todos os elementos de poder e que, por seu lado, tem todo o motivo para querer que os outros obedeçam, pelo menos, a este mandamento da civilização: não matarás”⁴⁹.

47 “Além do Bem e do Mal” § 242.

48 Além do Bem e do Mal” § 258.

49 Freud: “O Futuro de uma Ilusão”, Ed. Guanabara, Rio, 1943, pags. 35-36.

“OS PROFETAS ARMADOS”

Para a intranquilidade, porém, desses privilegiados dos deuses, as suas fórmulas de sucesso não podem ser monopolizadas por muito tempo. Tendem a divulgar-se e serem apropriadas pelo inimigo como sucede, geralmente, com as invenções de novas armas e explosivos. Foi assim que, mal Nietzsche havia fechado os olhos, a astúcia insidiosa se poria em cena e, desta vez, de maneira insólita, pretendendo ensinar aos "escravos" as receitas preparadas para os "senhores". Esse "traidor", como o anatematizaria o profeta alemão, foi Georges Sorel, que cometeu a heresia anti-nietzscheana de descobrir “vontade de poder” na classe operária, e chegou a aprovar a “blasfêmia” proferida por Jaurès de que “o herói de Nietzsche, o super-homem não é senão o proletariado”⁵⁰.

A classe trabalhadora será a única em condições de regenerar a humanidade, contanto que forme no seu seio uma elite adestrada nos métodos sorelianos, cuja inspiração promana, em maior parte, da tríade composta de Proudhon, Marx e Bergson.

Do primeiro aprendeu a exaltação das virtudes heroicas, que somente podem ser cultivadas na atmosfera ardente das guerras e das revoluções conduzidas pelo sentimento de justiça. Marx forneceu-lhe a ideia dominante de que a

50 Apud Sorel: "Les Reflexions sur la Violence", 8. ed.^a, Marcel Rivière, Paris, p. 359, nota 2.

luta de classe é o substitutivo atual de todas as empresas heroicas do passado, enquanto o pensamento bergsoniano aprofundou a sua convicção de que o caminho para esse mundo melhor seria aberto menos pela inteligência, do que pela intuição criadora dos “mitos sociais”.

Esses brilharão sobre a cabeça dos combatentes como fogos sagrados, santelmos surgidos misteriosamente das profundezas do inconsciente humano para iluminar, de espaço em espaço, a rota imprevisível da história. Aceso pelos atritos da luta e da ação, eles lhes servem, ao mesmo tempo, de guia e estímulo.

Com o poder tonificante dos mitos, a intuição enrijará a nossa “vontade de poder” - o “elan vital”, traduzindo em termos de Bergson-, libertando-a do domínio esterilizante das utopias, construídas pela razão, e responsáveis pelos narcóticos degenerescentes da democracia, do intelectualismo, da crença no progresso, da paz social e do humanitarismo.

O que importa é a ação e esta somente se fecunda e se eleva pelos mitos, cujo valor não se mede pelo grau de verdade, pois eles “não são descrições de coisas, mas expressões de vontade”⁵¹. São “imagens de batalhas” que conduzem e sustentam as hostes em luta.

O “mito” que lhe parece mais eficaz, para que o proletariado cumpra a sua missão salvadora da civilização, é “o mito da greve geral”. A violência indispensável, que se deve desenvolver

51 Idem. p. 45.

nos incidentes das lutas de classe até chegara esse clímax redentor, servirá para manter aguerridos a burguesia e oariado.

A pacificação das duas classes, como pregam os reformistas e os adeptos do socialismo parlamentar, pode trazer a ruína do espírito capitalista e do revolucionário, ao mesmo tempo. Para que o socialismo não morra é preciso “não ter medo de sua barbaria”⁵². É essencial manter o espírito de classe de ambos os lados, pois há um paralelismo entre o desenvolvimento e poder dos dois contendores.

Desse modo, a uma burguesia “degenerada”, que perde suas energias de combate e propõe medidas de conciliação e paz social, o proletariado deve responder com a violência. “Pagar com uma negra ingratidão a benevolência dos que querem proteger os trabalhadores, opôr a injúria às homélías dos defensores da fraternidade humana e responder com golpes aos ensaios dos propagadores da paz social”⁵³, eis os principais mandamentos do catecismo sindicalista de Sorel.

O socialismo para sobreviver necessita, pois, de uma “apologia da violência”. cujos benefícios não se podem calcular “partindo dos resultados imediatos que ela pode produzir, mas de suas consequências longínquas”⁵⁴.

52 Idem. p. 23. Nota.

53 Idem, pags. 117-118.

54 Idem p. 65.

Ela pode não somente “assegurar a revolução futura, mas também parece ser o único meio de que dispõem as nações europeias embrutecidas pelo humanitarismo para readquirir sua antiga energia”⁵⁵, pois “a violência proletária, exercida como manifestação pura e simples do sentimento de luta de classe aparece como algo muito belo e muito heroico; não é, talvez, o método mais apropriado para obter vantagens materiais imediatas, mas pode salvar o mundo da barbaria”⁵⁶.

Deve acrescentar-se, porém, por amor da precisão, que Sorel preconiza uma certa medida ou até mesmo “o mínimo de violência”. Chega mesmo a afirmar que, se os partidários da paz social tivessem bom senso, “abençoariam os propagandistas da greve geral que, de fato, trabalham para tornar a manutenção do socialismo compatível com o menos de brutalidade possível”⁵⁷.

Condena, por isso, certos atos brutais da burguesia nas fases revolucionárias e de crise social, consistentes, sobretudo, no emprego do poder do Estado, através da polícia e dos tribunais, para assegurar a sua dominação. Propõe, em consequência, que se distingam, terminologicamente, as duas condutas, reservando a expressão “violência” para os atos de luta do proletariado, e que se tache de “força” aqueles atos da burguesia. No que tange aos métodos judiciais

55 Idem, p. 119-120.

56 Idem, p. 130.

57 Idem, p. 282-283.

de reação, por esta utilizados, considera uma herança da Inquisição e os tribunais do Antigo Regime, que tiveram sua manifestação suprema no Terror da Revolução Francesa.

Acredita, porém, que o proletariado será mais humano e se conduzirá de outra forma sua prática revolucionária⁵⁸, do mesmo modo que Marx também acreditou que o operariado se comportaria diferente da burguesia, quando atingisse o poder, a ponto de pôr fim à sua própria dominação.

Os trabalhadores procederiam como combatentes cavaleirescos numa luta santa. "As violências proletárias não têm nenhuma reação com as proscricções; elas são pura e simplesmente atos de guerra, têm o valor de demonstrações militares e servem para marcar separação de classes. Tudo que diz respeito guerra se produz sem ódio e sem espírito de vingança; na guerra não se matam os vencidos; não se faz suportar a seres inofensivos as consequências, dos dissabores que os exércitos podem ter experimentado nos campos de batalha, a força ostenta-se, então, segundo a natureza, sem jamais, pretender imitar os processos jurídicos que a sociedade promove contra criminosos"⁵⁹.

O místico da greve geral não nos legou, porém, as fórmulas

58 "Temos o direito de esperar que uma revolução socialista prosseguida por sindicalistas puros não será manchada pelas abominações que macularam as revoluções burguesas" (Idem. p.165-166)

59 Idem, p.161.

práticas para essa dosagem da violência e, talvez por isso, as guerras da nossa época - cuja primeira edição 1914 ele conheceu - primaram em desmentir essa descrição romântica de prélios da cavalaria medieval, em que extravasou o seu lirismo.

Suas receitas poderiam, desse modo, ser úteis para os adeptos da técnica da violência, das mais opostas tendências. A elite, a que se refere, assemelha-se à vanguarda do proletariado, de que fala Lenine, como a sua ideia de sindicato é a de uma espécie de tropa de choque da luta social. Mas, apesar das suas declaradas preferências pela "violência proletária", não é injusto dizer que essas duas noções foram apropriadas, principalmente, para reanimar o elan da burguesia na reação fascista da força.

Se foram esses os principais instrumentos da revolução fascista, depois do seu triunfo ela se inspirou, também, em duas outras ideias orwelianas, a exaltação do heroísmo guerreiro e a compreensão do papel dinamizador dos muitos coletivos. Muniu-se, assim, de duas armas poderosíssimas: o segredo da propaganda organizada e o valor do partido militarizado. Cada militante do regime está entrosado na engrenagem de uma organização de disciplina férrea e tem sua força de ação exacerbada pela flama dos mitos messiânicos.

Foi assim que, por ironia da história, o fosso sindicalista revolucionário, que sonhou: abolir o Estado e a pátria, passou a ser padroeiro do regime do sindicato oficial e obrigatório, atrelado à máquina do partido único, sustentáculo de um Estado policial

e nacionalista, em que toda greve é punida como crime infamante.

Se bem que o ativismo político do Duce assente no primado da ação sobre a teoria política, o seu afan de buscar padrinhos para o seu movimento levou-o a exaltar em plano não inferior ao de Sorel, o seu compatriota Vilfredo Pareto. É difícil, porém, saber se ambos, Sorel e Pareto, pessoalmente, se sentiriam lisonjeados com o discípulo. Mas não resta dúvida que este aproveitou, com êxito, muitas das lições dos dois mestres.

Se Sorel procura, sobretudo, ensinar o uso da violência aos governados, Pareto, embora protestando sempre fazer ciência desinteressada, coloca as suas preferências do lado das elites governantes. O primeiro preferiria que o látego estivesse em mãos proletárias, enquanto Pareto gostaria que ele jamais saísse das mãos dos que governam. Assemelhasse, assim, a um Machiavelli da idade da mecanização e da propaganda, que, sob as roupagens matemáticas dos gráficos e das equações, vem advertir os governantes, como o seu mestre florentino advertiu o príncipe, de que todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram".

É esse, realmente, o ensinamento que mais sobressai dos grossos tomos da sua "Sociologia Geral", convertendo-a, em grande parte, numa extensa paráfrase do realismo maquiavélico, o que levou um crítico a afirmar que toda a sua obra sociológica não passa de um manifesto político, sob um disfarce científico, que expressa não somente uma das tendências principais do

nosso tempo, mas, provavelmente, a mais avassaladora"⁶⁰

Seu ideário político, que não está isento de grandes contradições, coincide, em muitos pontos, com as ideias de Sorel, a quem ele não regateia o epíteto de “sábio”⁶¹. Nutre o mesmo desdém pela democracia, pela “quimera” do “Estado de Direito”, pela “panacea” do sufrágio universal, pelo “deus” progresso e, em especial, pelo racionalismo e o humanitarismo.

Sua maneira de encarar o espírito humano está dentro da tradição do irracionalismo moderno, continuando a linhagem de Nietzsche, Bergson e Sorel. Mas, enquanto a psicologia destes tem um caráter monoteísta, pois o espírito está sob o jugo de uma deidade apelidada "vontade de poder" ou "elan vital", no politeísmo psicológico de Pareto o homem está entregue aos caprichos de várias divindades, os seus chamados "resíduos", que correspondem, mais ou menos, ao que, comumente, se denomina tendências. "Os resíduos são a manifestação dos sentimentos e instintos, como a elevação do mercúrio, na coluna de um termômetro, é a manifestação de um aumento de temperatura"⁶². Esses motores das ações humanas jamais se revelam em plena nudez, mas, sim, mascarados sob as mais variadas reações verbais, que lhes dão uma aparência

60 “Pareto”, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1914. p. 137 Pareto: "Traité de Sociologie Generale", Payot, Paris, 1933 §.2.193. nota 2.

61 Pareto: "Traité de Sociologie Generale", Payot, Paris, 1933 §.2.193. nota 2.

62 Idem, §.375.

lógica ou respeitável. Essas coberturas, sob as quais os resíduos se justificam perante a nossa consciência e a sociedade, constituem as "derivações", cujo parentesco é visível com o que Marx chama "ideologias" e Freud apelida "racionalização". No seu numeroso rol incluem-se crenças religiosas, ideias morais, doutrinas jurídicas, sistemas filosóficos ou teorias políticas, excetuada do número destas últimas, já se vê, a de Pareto, que seria, rigorosamente, "lógico-experimental".

A diferente distribuição desses resíduos, como de outros caracteres físicos e psíquicos, é a responsável pelo fato natural da desigualdade humana, de onde decorre a diversidade dos grupos e classes sociais. Entre as seis espécies principais de resíduos, ressaltam os de n.º 1 ou "resíduos das combinações" e os de n.º 2, "resíduos da persistência dos agregá-los".

A predominância da primeira espécie torna os seus portadores versáteis, argutos, empreendedores, mas tendentes ao ceticismo e à Corrupção, enquanto a prevalência dos resíduos n.º 2 forma personalidades rígidas, perseverantes, conservadoras, propensas à fé, à submissão e à hierarquia. Daí decorrem os dois tipos econômicos opostos, dos "especuladores" e dos "rentistas", a que correspondem, da esfera política, "as raposas" e os "leões", da linguagem do seu dileto e sempre lembrado mestre Machiavelli.

Uma elite ideal deverá possuir esses dois resíduos numa justa proporção, e será também mais duradoura quanto melhor souber garantir a ascensão dos elementos mais aptos

das classes dominadas, renovando o seu contingente por meio de uma salutar "circulação das elites". Uma classe dominante deve ampara-se tanto no uso conveniente das "derivações" como no emprego inteligente da força. O caráter alógico das derivações não significa que elas sejam inúteis. Há verdades nocivas, como há lendas e mitos - conforme Sorel já havia ensinado - utilíssimos para a vida social.

Se a circulação das elites é obstruída, se a classe dominante se anquilosa num círculo fechado, se acumula um número excessivo de "especuladores" que se deixam "contaminar" pelo humanitarismo e renunciam ao emprego da força, por outras palavras, se "o governo de leão se faz raposa"⁶³ não tardará a soar a hora fatídica da revolução providencial. Os grupos possuidores do resíduo n.º 2 assaltam poder, banindo os corruptos - palradores e humanitários, para regenerar, com uma transfusão de sangue novo, o organismo social.

Uma classe dominada, em tais condições, cabe abrir o seu caminho, na tática do combate à elite em decadência. Reivindica os métodos suaves, faz apelo às "derivações" humanitárias, advoga a paz, embora as suas verdadeiras intenções sejam de empregar a força. Desse modo, os revoltados não só destituem os membros da classe governante mas "matam vários deles; e, a bem dizer, eles realizam assim uma obra

63 Idem. §.2.178.

tão útil como a que consiste em construir animais nocivos"⁶⁴.

Por isso mesmo, somente "quem julga superficialmente" se detém a condenar os excessos de violência dos movimentos revolucionários. Assim como "é preciso reconhecer que o emprego da força foi o principal mérito da revolução (francesa) e não um crime", também devemos, em casos semelhantes, encarar massacres e pilhagens como "o signo externo pelo qual se manifesta a substituição de indivíduos fracos e vis por indivíduos fortes e enérgicos"⁶⁵.

Ao mesmo tempo que sustentava esse ceticismo político realista, Pareto pregava o liberalismo econômico. Sua satisfação por ver a derrocada dos místicos democratas ou dos humanitários não deve, por isso mesmo, ter sido completa, embora não tivesse vivido bastante para ver os tentáculos do novo regime abarcar toda a vida social. Nem sequer previu a que ponto chegaria a dieta mental que o Estado imporia aos nossos contemporâneos. Chegou mesmo a escrever que, até um passado recente, as transgressões das regras de uniformidade intelectual eram postas mesmo pé de igualdade das regras de uniformidade material, quando não eram consideradas mais graves: "Mas, hoje, - acrescenta - fora algumas exceções, esta relação está invertida, e as regras de uniformidade intelectuais que os

64 Idem, § 2.191.

65 Idem § 2.191.

poderes públicos procuram impôr são pouco numerosas"⁶⁶.

Cerca de seis anos depois de publicadas estas palavras, ecoava por toda a Itália o rugido de um só "leão", disposto a não permitir ao subjogado rebanho de Panurgio senão as "derivações" que fossem propiciatórias a aos seus "resíduos" de chefe.

O CENTAURO MICROCÉFALO

Os desenvolvimentos da ciência psicológica, em seus vários ramos, desde a psicologia individual à psicologia coletiva, não deixaram de trazer a sua contribuição à corrente do irracionalismo da nossa época. Não que esse fosse o seu intuito, pois seria mais justo dizer que pretenderam fomentar justamente o oposto. Mas, ao aprofundar o estudo do psiquismo humano, descobriram a grande extensão do nosso espírito, que se encontra envolta nas sombras do inconsciente e da vida impulsiva, em comparação com a zona insignificante exposta aos raios da consciência.

Os filósofos, há mais de um século. tinham desbancando a razão como princípio diretor do universo e da sociedade, firmando uma pintura do mundo e do espírito em que estes aparecem dominados por forças irracionais, como a "vontade" de Schopenhauer, "vontade de poder" de Nietzsche, o "inconsciente" de Eduardo Hartmann, ou o "elan vital" de Bergson.

⁶⁶ Idem. § 2.176.

Essas antevistas filosóficas revestiram-se da autoridade de ciência experimental, com as descobertas da psicanálise. À luz dos seus ensinamentos, a dupla natureza do homem aparece indisfarçável; confirma-se a figura do centauro, mas a de um centauro microcéfalo.

O fundador da psicologia profunda foi, por isso mesmo, censurado pelo seu pessimismo, não sendo poucos os que criticam a sua teoria de ignorar "o lado nobre da personalidade. É possível que o valor de viver, a vontade de trabalhar e criar tenham sido componentes de primeira qualidade na pessoa de Freud. Mas não aparecem na sua concepção antropológica. Os efeitos deletérios desta têm sido evidentes em alguns círculos psicanalíticos e isto ainda que se lhe não imputem alguns dos suicídios havidos. O certo é que o ser humano não pode reger-se pelos princípios da psicanálise. Se a repressão dos instintos é causa das neuroses e, mais geralmente, dos sofrimentos da humanidade, a dedução a tirar é clara: deixar emergir os instintos sem coerção de qualquer espécie. É, porém, possível conceber assim o mundo? Seria possível convivência ou sequer, vida individual em pleno desenfreno dos instintos? Se um homem se entrega exclusivamente a satisfazer seus instintos sexuais realiza alguma forma de vida humana?"⁶⁷.

Freud, entretanto, poderá defender-se dizendo que faz

67 Juan J. Lopez Ibor: "Los problemas de las Enfermedades Mentales", Ed. Labor, Barcelona, Madrid, B. Aires, Rio, 1944, p-49.

ciência e, como tal, descobre apenas relações entre os fenômenos. Não está obrigado a dourar as suas conclusões para satisfazer as exigências de qualquer sistema ético ou estético. Pessoalmente, mesmo, as suas intenções são as mais sadias possíveis. Estivesse em suas mãos e aquelas descobertas psicológicas somente seriam empregadas para criar uma República ideal, superior à de Platão, onde todos fossem livres de complexos e completamente ajustados à sua sociedade.

Uma pedagogia científica e uma higiene mental perfeita encarregar-se-iam desse desideratum, e, quando estas falhassem, aplicar-se-ia a catársis curadora, sem distinção de indivíduos, desde o primeiro magistrado ou, possivelmente, desde o sumo pontífice da psicanálise - até o mais obscuro dos cidadãos.

Esses reis psicanalistas representariam uma nova versão do poder espiritual proposto por Comte. Na verdade, ele está incluído na tradição do positivismo, pela sua grande fé na ciência e pela esperança de que esta venha substituir a religião, que não passa de uma "ilusão" transitória, na marcha evolutiva da humanidade⁶⁸.

Aos que julgam essa empresa uma temeridade, o psicológico vienense tem esta resposta tranquilizadora: "Podemos tanta vez acentuar que a inteligência humana seja sem força, em comparação com a vida impulsiva e teremos razão. Mas nessa

68 Veja-se seu livro sobre a psicanálise das religiões, "O futuro de uma ilusão".

fraqueza alguma coisa existe de particular: a voz da inteligência é débil, mas não descansa enquanto não se faz ouvir. Por fim, depois de inúmeras e repetidas repulsas, ela se impõe. Esse é um dos poucos pontos pelos quais devemos ser otimistas quanto ao futuro da humanidade; mas, em si, representa não pouca coisa; ainda podemos fundar nisso as nossas esperanças. O primado da inteligência está ainda longe, bem longe, mas não no infinito"⁶⁹.

Essa confiança no poder de influenciar e modificar a natureza humana torna a doutrina de Freud, no dizer de Franz Alexander, diametralmente oposta à de Pareto, de quem diverge também por estar longe de crer nas virtudes regeneradoras da força. Seu método predileto é o da persuasão, mesmo para os doentes nervosos, como o seu fim é a criação de uma técnica psicológica destinada a libertar o homem dos seus conflitos íntimos e do jugo de suas forças destrutivas inconscientes. Levando em conta essa aspiração, o seu discípulo há pouco citado pôde acrescentar que "Freud deu o primeiro passo para a execução do ideal dos gregos e de Locke, o império da razão, numa realidade científica"⁷⁰.

É verdade que a psicanálise, como qualquer outra ciência, não pode ser responsabilizada pelas aplicações que dela se façam. Tais aplicações dependem dos valores a que o indivíduo ou a sociedade pretenda servir - valores que transcendem a ciência, que é neutra perante os problemas de fins. A mesma

69 "O Futuro de de uma ilusão", p. 145-146

70 Franz Alexander: "Nuestra Era Irracional", p. 114-115

química, que fornece as fórmulas para fabricar anestésicos, ensina a produzir gases asfixiantes, do mesmo modo que a microbiologia tanto serve para dar os meios de fazer vacinas imunizadoras como culturas de germes para a guerra biológica.

Não obstante essa ressalva, não é demais reconhecer que a doutrina psicanalítica se presta mais facilmente para fundamentar ou reforçar uma filosofia irracionalista - é um sinal dos tempos que esta expressão já não seja considerada uma *contradictio in adjecto* - do que a de outro tipo. Um afeiçoado da Sociologia do conhecimento poderia tomá-la como um sintoma da sua época, explicando-a como árvore nascida em terreno próprio e que floresceu na estação certa, como flor do outono fim do século dezenove, para dar frutos opimos na colheita do após Primeira Guerra Mundial. Desse modo, dificilmente se poderia conceber que medrasse em outro tempo, por exemplo, na radiosa primavera racional do século XVIII que foi batizado de "século das luzes".

Se a época e a sociedade influíram em muitos desenvolvimentos da psicanálise, esta, por sua vez, não deixou de reagir e imprimir seus traços sobre a sua época e sua sociedade; Essa influência estende-se aos mais variados domínios, desde a arte; a política, a filosofia, a literatura até alguns hábitos da vida cotidiana. Do surrealismo ao existencialismo na sua versão vulgar, pode rastrear-se o efeito da compreensão popular da psicanálise como um conselho à plena libertação dos impulsos e instintos.

Afinal de contas, todo individuo se sente tentado a uma ampla indulgência para consigo mesmo, ao imaginar que a sua conduta está condicionada pelos acontecimentos dos seus cinco primeiros anos de vida - pelos quais não pode ser responsabilizado – que teriam fixado a sua libido, determinando, para todo o sempre, que fosse portador de um caráter "anal", "oral", uretral" ou "genital", segundo a rebarbativa classificação dessa caracterologia.

Quanto à política, Thomas Mann, embora afirmando que se trata de uma lamentável e contraditória deformação da obra de Freud, comenta que "hoje não existe, na realidade... tendência violentamente retrógrada... que não se sinta fortalecida pelo rumo irracional da nova investigação da vida (da psicanálise), que não tenha tentado estabelecer contato com ela, não a tenha invocado, não tenha mudado de argumentos com ela e que, sobretudo, não se tenha empenhado em fazê-la um instrumento político, transformando-a em algo socialmente anti-revolucionário e conseguindo, assim, que a descarada reação apareça sob uma luz revolucionária"⁷¹.

Mais do que os subsídios doutrinários da psicanálise deve ter sido preciosa para o novo absolutismo a sua técnica de penetração no inconsciente. Seria fácil transformá-la de método para afugentar os fantasmas do inconsciente em arma para a sua dominação, estendendo, assim, os domínios do novo Leviatã.

71 Apud Rohan D'O. Butler: "Raices Ideologicas del Nacional - Socialismo", Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1943. p. 296.

Os déspotas de outrora poderiam, utilizar-se dos "narcóticos" fornecidos pelas religiões, mas estas não só não podiam ser manipuladas à vontade, como, por vezes, pretendiam impor suas normas aos próprios governantes, imitando a sua ação. Em face dos mitos e religiões seculares, fabricados e impostos com técnica científica, aqueles "entorpecentes" se assemelhariam a beberagens empíricas de alquimistas comparadas à produção da química industrial moderna.

Desse modo, à panóplia dos Césares, cada vez mais enriquecida com os instrumentos mecânicos de destruição e controle fornecidos pelas aplicações das ciências naturais, as ciências psicológicas e sociais vieram trazer as armas terríficas para irigir e explorar as forças explosivas do inconsciente humano.

O poder temporal e o espiritual formam, agora, um amálgama irresistível. As duas espadas, manejadas pelas duas mãos de um mesmo autócrata, afiam mutuamente o aço de suas lâminas. O verdugo e o pastor estão unidos numa só pessoa, a cabeça visível do Leviatã. Ao toque da sua flauta mágica, pode formar, conforme a necessidade, tanto um rebanho submisso aos seus pés como uma multidão de hienas para lançar contra os outros rebanhos.

A MORTE DO DIÁLOGO

Essas correntes de pensamento não afastam do panorama espiritual da época as doutrinas que se afanam em dar os últimos polimentos à ideia de fazer a razão reinar na vida política.

Ambas correntes fluem, de certo modo, paralelas, e, embora a dos defensores do poder da razão pareça menos arrojada e ruidosa, dá, por uns momentos, na aurora do após guerra de 1914-1918, a impressão de haver sobrepujado todos os obstáculos históricos à plena expansão.

Na aragem de optimismo soprada pela vitória das democracias naquele conflito mundial, acreditava-se haver chegado o momento propício para realizar a completa "racionalização" do poder e transformar o Estado numa geométrica construção de juristas, encerrada na redoma transparente de constituições harmoniosas.

Esses palácios de cristal jurídico, porém, lograram sustentar-se por pouco tempo sobre o campo minado do após-guerra, dando margem que os seus entusiastas fossem acusados de ingênuos, destoantes do espírito da época e de responsáveis pelo enfraquecimento da democracia, tornando-a presa fácil dos seus cada vez mais agressivos inimigos.

Se alguma culpa coube a esse optimismo não deve ter sido das maiores, pois convém não esquecer que o colapso

da democracia se verificou, justamente, em Estados que nunca foram, de fato, democráticos, e, ainda aí, por força de fatores, mais gerais e mais velhos; cuja ação se fazia e se faz sentir, embora com efeitos menos perceptíveis, mesmo em países de arraigadas tradições liberais.

O após-guerra não teve mesmo necessidade de criar sistemas doutrinários para desacreditar a razão. A rigor, não aparecem, nessa fase, teorias originais a respeito. A época aproveita-se do rico filão de doutrinas irracionalistas e se entrega a explorá-las até as suas últimas consequências e a demonstrar que podem ser traduzidas para a prática da vida cotidiana.

Se essas ideias pudessem ser olhadas como sintomas apenas, a conclusão a tirar seria que a doença social, a que correspondiam, datava de mais longe. É justo, porém, considerá-las, ao menos em parte, como sendo, também, o próprio vírus de uma infecção que já existe e agora se alastrava, com crescente intensidade, num período de cansaço e debilitamento o organismo social.

Na verdade, a descrença no papel da razão como árbitro dos negócios políticos deixa de ser um mal limitado a alguns círculos intelectuais ou de elite, para se generalizar por grande extensão do corpo social.

A marcha desse processo assume feição paradoxal, pois é o próprio racionalismo que parece consumir-se na autofagia da sua febre e análise. Seus inimigos crescem e são alimentados

no seu próprio seio, e se beneficiam todas as suas conquistas para empregá-las contra ele, a começar pela conquista suprema da liberdade de espírito, em nome da qual se transmite ao racionalismo toda aventura e rebeldia, inclusive a aventura de duvidar de si mesmo e a rebeldia da sua própria negação.

Mas como o relativismo e o ceticismo, a esse passo conduz, é uma atmosfera irresponsável para a necessidade de ação do homem, entronizam-se para servir a esse fim, novos dogmas, já agora em nome do instinto ou da intuição, e cujo título maior é a hostilidade à própria razão e a intolerância feroz para com a mais recôndita inclinação ao espírito de crítica ou livre exame. Do racionalismo ao ceticismo, e deste a um ativismo fanático, eis as etapas dessa evolução espiritual que se assemelha a um suicídio da razão. O paroxismo da razão leva aos pecados da dúvida, e o homem liberta-se desta negando a razão que a engendra, para entregar-se, sem peias, ao frenesi da ação inspirada por impulsos de natureza biológica ou social, ação cuja lei primeira é a do êxito e cujo árbitro supremo é a força.

Acompanhamos as sucessivas vivissecções a que se submeteram o Estado e a conduta política, por mais de um século, num processo em que colaboram os mais diversos bisturis, tais como a teoria da ideologia do marxismo, as invectivas da filosofia da vida, o realismo neo-maquievélico de Pareto, as investigações psicanalíticas, a análise existencialista ou as pesquisas da Sociologia do Conhecimento.

No mundo político, as ideias já não significam coisa alguma. O mais importante é descobrir os motivos, confessados ou não, que levam o contendor a sustentar tais ideias. Generaliza-se o hábito de atribuir esta ou aquela atitude política à posição de classe do indivíduo, aos acontecimentos da sua primeira infância, ao modo como sublimou o seu complexo de Édipo, aos incidentes da sua amamentação; à maneira por que procura compensar os seus complexos de inferioridade ou dar expressão aos seus "resíduos".

Desse modo, espraia-se a descrença na possibilidade de encontrar princípios objetivos ou padrões de valores que sejam válidos para todos os povos, classes, gerações, ou mesmo temperamentos. Nesse estado de espírito, nenhum debate poderá dar resultado ou mesmo perdurar por algum tempo, sem degenerar em agressão verbal que, quase sempre, é apenas o prelúdio da agressão física.

Não é de admirar, pois, que o século XX, que é a idade de ouro da propaganda, seja, também, o século das injúrias e descomposturas públicas, trocadas em toda parte, mesmo nos recintos das assembleias internacionais, outrora augustos e polidos pelas tradições da diplomacia. Nesse caminho, os opositores não tardam a descobrir que a discussão é inútil ou mesmo impossível, porque eles falam linguagens diferentes, para as quais não há intérprete autorizado. Condenam-se; então, os parlamentos, considerando-os fósseis

políticos dos suaves tempos vitorianos, ou se advoga a sua transformação em cenáculos para o culto dos chefes. Sua existência justificava-se na época em que a política era uma esgrima de palavras, um jogo floral de governo e oposição.

Hoje, porém, essas noções devem ser substituídas pelos conceitos de "amigo e inimigo" que são, segundo Carl Schmitt, as noções basilares da vida política. É fácil concluir que não se discute com o inimigo, mas se trata de acordo com as exigências de uma guerra permanente e que não se regula por nenhum preceito de direito: exila-se, põe-se diante de um pelotão de fuzilamento, manda-se para o campo de concentração ou para a câmara de gases. Ao invés da tribuna parlamentar, conferida em nome do respeito democrático à minoria, reserva-se para a oposição o purgo ou o genocídio extremo.

O diálogo deve, por conseguinte, ceder lugar ao monólogo sem sussurro, e em vão se apela, como Albert Camus, para uma "moral do diálogo", que envolve o respeito do contendor e o reconhecimento da sua dignidade. Essa reivindicação singela, que seria, porém, de grandes consequências práticas, já não encontra acolhida, porque, na verdade, os sofistas de hoje não querem dialogar com Sócrates, mas, sim, ministrar-lhe a cicuta.

O CENTAURO DECAPITADO

Nessas circunstâncias, uma eficiente preparação política dos jovens deveria passar por alto sobre as teorias políticas, e realçar, em especial, as condições sociais e psicológicas que possam assegurar o êxito da ação. Não deve, porém, esquecer de muní-los de um revólver ou outra arma de maior eficiência e ensinar-lhes o manejo, tendo presente a advertência de Spengler de que a guerra é a política primordial de todo ser vivo. "O verdadeiro homem de Estado está além do verdadeiro e do falso" e deve ter aprendido que "só existe história pessoal e, portanto, política pessoal. A luta, não de princípios, mas de homens; não de ideais mas de traços raciais pelo poder, é o primeiro e o último"⁷².

O próprio Spengler, que previu, prazeirosamente e melhor do que qualquer outro, as feições adultas do totalitarismo, quando este ainda estava em gestação, afiançou que a morte das teorias e dos princípios abstratos obedecia a uma lei natural da vida das culturas, cujo sintoma de senilidade, na esfera política, é o advento do cesarismo. A força das ideias e a política de partidos, que lhe é conseqüência, não duram mais do que dois séculos, no ciclo biológico das culturas. As teorias serão substituídas pela força, como os partidos serão substituídos pelos équitos de um chefe.

Mas, se os chefes tendem a ser mais importantes do que

72 Spengler: "La Decadencia del Occidente", Espasa Galpe, Madra 4.o vol., 1927. pag. 261.

as doutrinas, eles não as dispensam para consolidar, com um vínculo religioso, a lealdade dos seus seguidores. Por outro lado, se pode afirmar que muitos procuram um chefe, em grande parte, para que decida o que devem crer, para satisfazer a sua ânsia de ortodoxia, ou salvá-los do demônio da dúvida para os delírios da ação.

Se é possível duvidar, em geral, da possibilidade de atingir a verdade em matéria política, é necessário, porém, acreditar que as ideias que cada um defende são axiomas intangíveis. Esse passe de mágica do ceticismo ao dogmatismo realiza-se a cada instante em torno de nós, dando lugar a que já se observasse que "nesta curiosa idade em que vivemos, a maioria das pessoas sustenta com arrogância estas duas proposições simultâneas e incompatíveis: primeira, que todas as ideias sobre a vida coletiva são de caráter puramente subjetivo; e segunda, que as ideias do que fala são verdades absolutas e dogmáticas"⁷³.

Essa disposição espiritual não é nenhuma invenção de teóricos extravagantes e é mais generalizada do que se pensa. O seguinte fragmento de conversa com um dos meus alunos serve-lhe de sugestiva ilustração. Meu interlocutor, que apesar de jovem era bastante reflexivo para se tornar consciente das apreensões da nossa época, sentenciou a certa altura: "Certamente, a geração pior é a nossa, pois só nos restam dois caminhos a escolher: o suicídio ou o

73 Salvador de Madariaga: "Campos Eliseos", edit. citada, p. 34.

existencialismo"⁷⁴. Neste momento, um outro estudante, portador de um temperamento diferente, despreocupado e otimista, entra na palestra e declara satisfeito: "Pois eu estou contente de haver nascido nesta época". Ao que replica o primeiro interlocutor: "Bravo, você poderá ser um leader da nossa geração. Desenvolva esta confiança em si mesmo que eu estarei pronto a segui-lo".

Esse jovem traduzia em suas palavras um sentimento bem conhecido, que encontrou expressão frequente no primeiro após Guerra Mundial e que se reproduz, com igual incidência, nos nossos dias. Os espíritos atribulados em meio da Babel moderna desejam, então, um chefe que lhes restaure o sentido de viver qualquer que seja, que os "liberte" do penoso dever de pensar por si mesmos, que lhes forneça um credo ou lhes imponha um dogma.

Essa necessidade interior explica, até certo ponto, a safra de ditadores que pulularam no clima do primeiro após-Guerra Mundial, como sacerdotes de uma religião estranha, de ação e força vital, que exorcisassem os demônios da dúvida e calassem as angústias que oprimiam os corações dos seus fiéis.

Para recompensar esses serviços e também para que os chefes cumpram com êxito a sua missão providencial, os seus

74 Compreendido este, sem dúvida, na acepção vulgar, significando um mergulho no subjetivismo, com a liberação dos impulsos e paixões, diante da inexistência de princípios ou normas objetivas de conduta.

seguidores fazem-lhe entrega da consciência e da inconsciência. Quando a oferta não é feita, os próprios chefes se encarregam de conquistá-las com todo o esmagador arsenal das armas materiais e psicológicas modernas, que os tornam capazes de ditar o que seja o bem e o mal, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso. A sociedade parece, afinal, ter atingido a verdadeira unidade orgânica, com um órgão exclusivo para as funções de consciência, de que os indivíduos seriam despojados.

O todo social toma um aspecto desumano, ora assumindo aparência de uma colmeia ora a de um mecanismo de precisão. Aquele cérebro social que pretende mover toda a sociedade é, porém, muitas vezes, movido pelas massas que ele ambiciona dirigir e, embriagado de poder, nem sempre sabe o rumo para onde avança.

Massas e governantes excitam-se mutuamente, no cultivo, por vezes, de anseios irracionais, sem poder dominar as próprias fúrias que invocaram. Por uma suprema ironia, na época em que o homem conta com a maior soma de recursos e conhecimentos, que lhe dão uma riqueza incomparável de meios para planejar ou controlar a ação política, ele se debate sem saber qual o fim a que esses meios devam ser empregados. É que esses fins parecem ser ditados, agora, por uma instância fora. Todo seu alcance, que não se revela claramente aos seus olhos, e que o impele caprichosamente, em vez de deixar-se dirigir por ele.

Houve época em que a conduta política obedecia à revelação. Em outra, foi a razão quem se arrogou dirigi-la. Agora, os instintos ou impulsos parecem reivindicar essa tarefa. A parte sub-humana na do homem, como um Incitatus vitorioso, se eleva a árbitro e inspirador do governo.

Por isso mesmo, o ruído das passadas do Leviatã parecem, por vezes, abalar o edifício da civilização, e nos estremecem em meio aos nossos pesadelos, dando-nos a impressão de que aquele centauro microcéfalo se transformou, afinal, num centauro decapitado, a cavalgar desenfreado, dentro da noite, em plena fúria das paixões e dos instintos.



Justiça,
Cidadania
e Serviço



N. 4

A Desumanização da Política

NELSON DE SOUSA SAMPAIO