

200 ANOS DE REVOLUÇÃO

1789 - 1989

Reflexão
42



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Maria Cecília M. Carvalho, Nelson Carvalho Marcelino, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Adão J. Peixoto, Antonio C. Bergo, Antonio C. Martinazzo, Augusto C. Novaski, César A. Nunes, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Sanfelice, Lúcia M. Rodrigo, Luis A. Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Marcelo Fabri, Maria da P. Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Renê J. Trentin Silveira, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil e no Exterior: Agostinho da Silva (Lisboa), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Alino Lorenzon (Rio de Janeiro), Antonio Braz Teixeira (Lisboa), Antonio Joaquim Severino (São Paulo), Antonio Quadros (Lisboa), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Cáeiro (Lisboa), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Moacir Gadotti (São Paulo), Olinto Pegoraro (Rio de Janeiro), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Luiz Roberto Benedetti

933000

VT

CLASS. 100/18

RECEB D 13-05-73 3

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 42

DUZENTOS ANOS DE REVOLUÇÃO

1789 – 1989

IF PUCAMP

SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÕES

CAMPINAS, SP
1988

SUMÁRIO

EDITORIAL	2
ARTIGOS	
COMEMORAÇÃO:	
DUZENTOS ANOS DE REVOLUÇÃO FRANCESA	
Gabriel Lomba Santiago , Revolução Francesa: duzentos anos	7
João Ribeiro Júnior , Razão, sentimento e guilhotina	17
Maria E. Koutlouka , A moral social da divisa: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade" e sua mensagem	28
Hubert Lepargneur , Revolução, Religião, Direitos	43
Francisco Vicente Rossi , Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.....	54
Francisco de Paula Souza , A Revolução e o pensamento político de Jean-Jacques Rousseau	58
Norma Felicidade Lopes da Silva , A Maçonaria e a Revolução Francesa.....	81
Alain Guy , O Abade Henri Grégoire, promotor da República	100
ESTUDOS CRÍTICOS	
André Dartigues , O real e o material na teoria marxista.....	111
Lourenço Zancanaro , Trajetória filosófica de Miguel Reale.....	120
Evanghélou Moutsopoulos , Intencionalidade e categorias espaciais.....	131
NOTÍCIAS	134
RESENHAS	138

EDITORIAL

REVOLUÇÃO FRANCESA: 200 ANOS

Ao se comemorar os duzentos anos da Revolução Francesa, homenageia-se um evento não só francês, mas de todos os povos que lutaram pela liberdade.

A Revolução de 1789 nasceu do sonho utópico da liberdade, e da igualdade fraternal em busca de uma sociedade igual. Filha do pensamento ilustrado, articulada na sedução da razão, experimentou valores democráticos marcando de forma indelével o fim do modo de produção feudal, destruindo o Antigo Regime e instaurando a república. Expressou projetos que colocavam um decisivo **não** na diferenciação social pelos privilégios; respondeu radicalmente ao colapso político da Monarquia absoluta e da desordem financeira da França de Luiz XVI.

A Revolução Francesa revelou uma intensa complexibilidade com relação ao projeto político, pois de um lado a classe burguesa pautada no liberalismo democrático, despontava com maturidade revolucionária, portanto progressista. Por outro lado as classes subalternas como camponeses e trabalhadores urbanos, aspiravam partilhar o exercício do poder e modificar sua condição social. Enfim, classes distintas e opostas, mas unidas contraditoriamente na luta pela destruição das relações feudais.

Os vários momentos do processo revolucionário explicitam a complexidade das contradições. Assim o liberalismo burguês, ao atingir os privilégios aristocráticos, ao embasar a **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, ao estabelecer a igualdade jurídica sob a égide da Lei, cerceava as pretensões populares através do arcabouço censitário.

Surgiram novas relações de produção das "cinzas" do feudalismo, mas o modo de produção capitalista portava radicais "amarras" para as classes trabalhadoras. Afinal, se eliminava a desigualdade jurídica, garantia-se a liberdade, porém na prática social o peso político vai ser extremamente diferenciado.

O projeto político da Revolução ultrapassou as fronteiras da França, e como modelo revolucionário atingiu a Europa e América, colocan-

NOTA: A Revista **Reflexão** contou com a inestimável colaboração do Inst. de Ciências Humanas da PUCCAMP, representado pelos professores Rui Rodrigues Machado e Paulo Cosiuc, para apontar aqui algumas linhas do debate atual sobre o significado da Revolução Francesa.

do em risco as monarquias absolutas e o sistema colonial. A "tempestade" revolucionária subvertia a sociedade de ordens ameaçando a aristocracia, instabilizava o regime de propriedade, abria espaço para a ascensão política das massas trabalhadoras. A Revolução de 14 de julho de 1789 era um exemplo assustador, seus princípios foram considerados "abomináveis".

Na América Colonial, os "abomináveis princípios franceses" levantavam crioulos e Senhores, escravos e fazendeiros. Os Senhores atacavam o pacto colonial, os despossuídos lutavam contra a opressão.

Nunca na história das Sociedades Européias sentiu-se um ambiente transformador-radical, e opondo-se à "Revolução Modelar", organizou-se uma poderosa reação tanto na esfera intelectual como na ação militar. Explícita tal reação a obra "Reflexões sobre a Revolução em França" de Edmund Burke, que com uma ferocidade inaudita sintetizou a Revolução Francesa como a fonte da desordem política social e indicou a baixaza como sua característica principal. O Papa Pio VI condenou a Revolução solenemente, iniciando a suspeita da Igreja com o liberalismo, que no Século XIX foi apontado com um dos grandes erros do século. As cabeças coroadas do Antigo Regime se aglutinaram numa nova cruzada, sob o grito mobilizador de Catarina II: "Destruir a anarquia francesa é preparar-se para a glória imortal". Construiu-se um "Cordão Sanitário" para isolar o "Virus" político da nova "peste negra" que assaltava o corpo das elites européias.

Passaram-se duzentos anos, e a paixão pela Revolução Francesa continua na contemporaneidade. Desperta nos meios acadêmicos debates e polêmicas quanto à interpretação e análise. Basta citar o revisionista François Furet, que através de uma outra leitura lança questionamento na interpretação marxista. Afinal o estudo crítico da Revolução Francesa ou de qualquer outra Revolução, parte da posição política-ideológica de quem o faz. Sem dúvida que o fascínio por 1789 está presente nas várias solenidades, e basta ouvir a Canção da Revolução para sentir que não é somente o Hino Nacional da França, mas é o Hino à liberdade, cantado por todos aqueles que sonham com a liberdade, igualdade e fraternidade.

A Redação

REVOLUÇÃO FRANCESA: DUZENTOS ANOS

“Les Français arrivent tard à tout mais enfin ils arrivent”

VOLTAIRE (1694-1778)

Gabriel Lomba Santiago
Instituto de Filosofia – PUCCAMP

INTRODUÇÃO

História moderna e filosofia moderna são difíceis de definir e enquadrar cronologicamente. As datas serão, portanto, convenções de historiadores, filósofos, políticos, economistas, sociólogos onde a Europa atua como paradigma, omitindo ou minimizando a história real de outros povos.

A Europa ditará o que é moderno enquanto conceito e prática a povos fora de seus limites pela via da dominação e expansão colonial sobre a Ásia, América, África e Oceania.

Por Idade Moderna, os europeus entenderam o desmantelamento do feudalismo, o aparecimento das nações em que burgueses, classe média, comércio e indústria são o grande destaque.

O pensamento livre flui com os humanistas e propagou-se até os nossos dias articulando com certa lógica o resultado da ação humana no tempo vivido.

Mudanças profundas ocorridas do século XVI ao XX, sugerem à filosofia determinada precisão terminológica do conceito de **revolução**: movimento que tem a capacidade de transformar profundamente a ordem social, comercial, industrial, agrária, nacional e cultural.

O que há de comum a todas as revoluções? insatisfação popular, a crise do aparelho do Estado, a organização política dos revolucionários. Exemplos clássicos temos: a Revolução Inglesa de 1640, a Francesa de 1789, a Russa de 1917. Nessas revoluções um fato novo era claro: a tomada do poder político por uma nova classe.

Do núcleo da Revolução Francesa de 1789 a 1799 irradia a revolução social, nacional, intelectual, comercial e agrária.

I. O PROBLEMA DA HISTÓRIA E A OBJETIVIDADE

O pensamento filosófico sobre a história não implica necessariamente na construção de poderosos sistemas e correntes teóricas de índole meramente especulativos. Uma versão crítica do próprio sentido da investigação dos fatos, possivelmente fornecerá subsídios para uma nova concepção do valor da história evitando-se o absolutismo de sistemas e teorias e conseqüentemente libertando o pensamento histórico de grandes esquemas, permitindo que a história seja evidentemente mais fluída.

A história enquanto estudo da atividade humana, sofre no tempo as diversas influências da subjetividade dos historiadores como também a ação da investigação científica a fim de que os fatos possuam a necessária credibilidade e tenham a devida justificação os conceitos de **intenção**, **motivo** e **razão**. Por isso se requer e há exigências de **compreensão** e **explicação** em história contribuindo para que os fatos não sejam envolvidos subrepticamente sob a ação das ideologias existentes, neutralizando através destas o caráter da objetividade.

As crenças provenientes da Idade Média sedimentadas na ordem metafísica encontrariam no sec. XVII forte reação com a expansão gradativa das ciências físicas (experiência) e da matemática que motivaram no plano intelectual fortes debates entre grupos conservadores e inovadores no âmbito da moral, natureza, conhecimento, política, etc. Problemas de método indutivo, dedutivo tomavam as discussões na tentativa de melhor fundamentar o conhecimento verdadeiro. Intelectuais como Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau estiveram envolvidos nessa polêmica pelo saber correto: saber para uns inato e para outros fruto da experiência. Isto levava-os logicamente ao estudo da natureza da mente e dos objetos. Como consequência aparecem problemas teórico-práticos: as questões filosóficas são, por natureza, distintas dos problemas científicos de base empírica cuja linguagem os distingue?

Por outra parte, era necessário dar solução a problemas de Estado, Sociedade, Economia, pois se projetavam rapidamente. Era a tarefa dos pensadores do séc. XVII.

Caminhava então, certo interesse pela **precisão** e por consequência o abandono do **acaso** ou mesmo da "ação divina". Assim os fatos recebiam maior interesse através do tratamento dado pelas ciências naturais, tentando buscar leis que justificassem os fatos e colocando a história não como mera fragmentação ou acontecimentos dispersos, mas como um fundamento coerente e explicável naturalmente. Não obstante, esta solução encontrava obstáculos em virtude da própria compreensão que se dava ao conceito de natureza: por que um fato deveria ocorrer necessariamente? Logo não deixava de ocorrer na mente dos pensadores a tentação para soluções ideias em relação ao Estado, política e a sociedade. Era a tentação

que atingia os "iluministas". Vico (1668-1744) por exemplo, nega a fundamentação matemática na explicitação do conhecimento verdadeiro proposto por Descartes. Em outras palavras: a solução matemática não seria o critério único de conhecimento aplicável universalmente. Mais ainda: a história não seria inferior as ciências naturais e exatas mas seria um modo distinto de analisar os fatos. Aqui não se deve esquecer que tanto Vico como Herder traziam no seu interior a influência da escolástica do seu tempo e a tarefa histórica deles era marcadamente metodológica.

Os métodos da investigação da história foram importantes, inclusive a utilização de **modelos**. Um modelo é uma construção simplificada para explicar o funcionamento de um fato da realidade. E por modelo se entenderá a representação formal de conhecimentos ligados a um fenômeno mediante o uso de hipóteses sobre o fenômeno e das leis que o regem.

Um exemplo de modelo poder ser encontrado na obra de Michel Vovelle em "Piété baroque et déchristianization en Provence au XVIII siècle" em que se tenta analisar cientificamente, por meio de dados objetivamente mensuráveis, a descristianização produzida na França no séc. XVIII relacionada com a Revolução. Mas é importante lembrar que os modelos tem limitações quando se pretende quantificar fenômenos econômicos, sociais etc. Filósofos da história que sustentaram em várias épocas que a história se ajusta a um modelo governado por leis, contudo, seus argumentos não foram suficientemente confiáveis, produzindo um certo ceticismo. "Se história significa história científica, devemos falar de 'provas' e não de 'fontes'. E quando tentamos definir 'provas' com o mesmo espírito com que definimos 'fontes' achamos isso muito difícil. Não há nenhum teste, breve e fácil, pelo qual possamos concluir se um dado livro é ou não susceptível de fornecer provas acerca dum certo assunto e é claro que não há nenhuma razão para limitarmos aos livros a nossa pesquisa".¹

Uma análise que leve em conta a inter-relação dos diversos fatores no sentido do fato de que leis, instituições e programas são um complexo coerente e não elementos isolados, corresponde a uma boa objetividade evitando-se erros como por exemplo o de confundir a crítica dos abusos do Antigo Regime feita pelo reformismo aristocrático ilustrado com a formulada pela burguesia revolucionária. O argumento de que se possam estudar fatos isolados da história sem fazer referência a contextos gerais equivale a afirmar que políticos e legisladores agem de forma neutra sem ter em vista conservar ou mudar formas determinadas da organização social ou sem consciência das conseqüências que pode resultar de uma ação política ou da promulgação de uma constituição.

A história não parece ser ciência do passado mas ciência do homem, seu objeto são as sociedades humanas em coletividades e assim é história social. O objetivo da história é antes de tudo verificar como

funcionam as sociedades no passado para que possamos entender como atuam hoje, ou seja, ajudar pessoas a compreender a sua situação, deixando de lado a nossa mera curiosidade ou velho jargão clássico de "enriquecermos culturalmente".

É possível a objetividade na história? Como atingir um conhecimento objetivo do passado humano se o historiador não pode aspirar a explicar a totalidade dos fatos? Parece-nos que o historiador deve escolher, diante da multidão de fatos que conhece, aqueles que lhe parecem mais significativos embora corra o perigo de falhas na sua objetividade.

Ao se estudar a Revolução Francesa podemos escolher os aspectos positivos ou negativos. Embora busquemos ser os mais realistas objetivamente, estamos profundamente marcados pela maneira de entender a sociedade em que vivemos. Atitudes políticas e ideológicas sempre condicionarão nossa capacidade de compreender e explicar os acontecimentos.

Quais as causas que motivaram a Revolução Francesa? A relatividade das interpretações históricas sobre o acontecimento variaram enormemente do séc. XVIII ao XX. Michelet (1798-1874) em sua "História da Revolução Francesa" afirma que a causa fundamental da Revolução foi a fome e a miséria a que o povo estava submetido, porisso levantou-se contra a opressão da aristocracia reinante. Mas para Jean Jaurès (1859-1914) na sua "História Socialista da Revolução Francesa", a causa determinante foi a riqueza da burguesia que pretendia participar do poder, eliminando os obstáculos ao desenvolvimento econômico e conseqüentemente a sua própria subida ao poder.

Num primeiro momento, os dois historiadores apresentam paradigmas distintos nas suas teses e nos levam a pensar criticamente sobre a fragilidade das metodologias de investigação. Contudo, a investigação levada a efeito por Ernest Labrousse sobre a economia e a sociedade francesa do séc. XVIII demonstra que as teses não eram antagônicas mas complementares: "Uma conjuntura desfavorável reúne ao mesmo tempo, na oposição, burguesia e proletariado. Neste sentido a Revolução surge como uma revolução da miséria". Mas "o século XVIII continua a ser no fundo, um século de expansão econômica, de subida dos rendimentos capitalistas, de aumento da riqueza burguesa e do poder burguês. Como tal prepara a Revolução, uma revolução de prosperidade".

As interpretações portanto não são contraditórias, pois a revolução da propriedade é a face bipolar de um mesmo processo, conferindo à burguesia uma consciência de classe que a projeta em dirigente de movimentos populares. As teses de Michelet e Jaurès eram verdades parciais e a síntese de Labrousse não abrange a totalidade da verdade. O acontecimento é um fenômeno complexo e vasto, porisso descobriremos sempre novos elementos e adicionaremos novas perspectivas ao conjunto.

II. A EUROPA DO SÉCULO XVIII

A Europa de 1713 a 1789 estava profundamente marcada pela guerra persistente no sentido de dominar regiões estratégicas e estados. A guerra se propagou ainda mais com a expansão marítima pelo domínio dos mares e pela conquista de novas terras.

Espanha e Suécia no começo do século entram em decadência irreversível. No meio do século a projeção de Brandenburgo-Prússia por meio de guerras. De 1760 a 1770 a fragmentação e repartição do Império Otomano. O surpreendente crescimento do poderio russo, a expansão do Império Britânico e a relativa decadência da França já se percebiam a partir de 1713. Realmente as potências européias eram parte única de um sistema de um único Estado.

Nesse sistema de Estados, cada vez mais unificados, existia a diversidade social, econômica, administrativa entre as diferentes regiões da Europa e do próprio Estado. As rivalidades dos "déspotas esclarecidos", dos ministros reformadores, de industriais criativos e de pensadores mordazes não foram em vão, mas apesar das conseqüências dos seus esforços, não deixaram de ser superficiais. A mudança econômica e social no lugar onde se efetivou, aprofundou o abismo entre as distintas partes da Europa.

A expansão da revolução industrial britânica, especialmente de 1750 em diante, provocou influências leves na França e nos países baixos austríacos e em mais algumas regiões da Alemanha. Em conseqüência amplia-se ainda mais o visível subdesenvolvimento econômico e social da Europa oriental e central.

Antes mesmo de começar a revolução industrial, o comércio, o crescimento populacional e a organização financeira tinham sedimentado sobre as regiões mais prósperas da Europa ocidental um modo mais moderno de sociedade, cujo epicentro era a riqueza.

Os obstáculos encontrados na França para impedir essa modernização, geraram na burguesia francesa um desafio potencialmente revolucionário que se manifestou explosivamente em 1789.

Por outro lado, na quase totalidade da Europa central a sociedade continuava no seu tradicionalismo habitual com forte caráter medieval, baseado em "ordens" e altamente submissa aos monarcas. Assim, a resistência à mudança era tranqüila. Provavelmente a maior parte dos europeus de 1700-89 estavam mais próximos do sec. XIII do que do século XIX.

Apesar de tudo, devemos lembrar que foi nesse século XVIII onde a vida intelectual projetou mudanças e conheceu a expansão, especialmente a artística, literária, política e nas ciências físicas deu-se um processo acumulativo do conhecimento. Ao mesmo tempo propagava-se a

“perigosa” idéia de que a felicidade pode e deve ser a condição normal da vida humana.

Na América fundou-se um novo Estado independente, de origens europeias. A industrialização moderna que não se podia limitar à Inglaterra, mudava a vida do homem comum. A difusão das idéias por meio da palavra escrita tomava proporções gigantescas. Não obstante, nos encontramos distantes do mundo moderno de 1789, com uma Europa fragmentada e tradicional e sem exércitos populares além da ausência da participação das massas na política. Mas, precisamente aí, brotou o mundo moderno com o estalo da Revolução Francesa.

O século XVIII trouxe à tona problemas que afetariam a relação entre Europa e outros continentes especialmente o grande fluxo de imigrantes. Apareceram muitas críticas dos iluministas contra o tráfico de escravos e um poderoso movimento abolicionista na Inglaterra além de fortes críticas dos intelectuais contra a expansão imperialista, denunciando os abusos cometidos contra populações indígenas da América espanhola e da Índia inglesa.

III. A CONTROVERTIDA REVOLUÇÃO FRANCESA

A revolução manifesta no seu início, acentuado estado emotivo das massas populares, o segundo momento a fase organizativa e executiva e num terceiro momento o seu período controvertido diante da agressividade contra amigos e inimigos da revolução.

Os acontecimentos de 1789 que parecem ser indicativos de uma nova era na Europa e no mundo com a reunião dos Estados Gerais em maio, a tomada da Bastilha em Julho e a destruição do feudalismo não foram apreciados pela maioria dos habitantes europeus. Para muitos parecia ser o resultado natural dos fracassos militares da França na década de 1780.

O que tornou inevitável este acontecimento foi a incapacidade da monarquia para gerir a administração pública, o egoísmo, os privilégios e a irresponsabilidade de grupos e instituições privilegiadas que encharcavam a França e grande parte da Europa.

As deficiências de Luis XVI, bastante alheio a seu povo e seus problemas e o modo que se permitiu o desenvolvimento dos privilégios contribuíram para a rápida derrocada da monarquia e alto clero. O poder do privilégio, resultantes da história e da tradição realmente destruíram o antigo regime. As idéias radicais reinantes, o sofrimento generalizado do povo, por si mesmas não teriam levado às conseqüências de 1789.

Pela brecha aberta da velha estrutura avançou a força da ambição e da frustração da classe média, classe dinâmica e criativa da vida

francesa que construiu seu desenvolvimento econômico e intelectual em décadas anteriores.

Em 1786 o governo francês estava na bancarrota e Calonne, "Contrôleur-Général des Finances", propunha alterar as normas de impostos para maior ingresso de recursos, especialmente um novo imposto sobre a terra. Os planos de Calonne estavam condenados ao fracasso diante da pressão da nobreza e da hierarquia eclesiástica. Esta oposição e a ojeriza do povo pelo despotismo ministerial como também a liquidação dos direitos tradicionais (espécie de constituição) favoreceram o caminho para a Revolução.

Nos últimos meses de 1788 e começo de 1789, os membros não privilegiados (3º estado) freqüentemente conhecedores de negócios e boa base cultural sentiam-se capazes para desempenhar um papel importante no governo francês. Em janeiro de 1789, num folhetim público, Siéyes afirmava que o 3º estado era a nação e a minoria privilegiada (115.000 religiosos e 400.000 nobre numa população de 26 milhões de habitantes) mera excrecência da vida nacional. A má colheita de 1787-88 estimulou ainda mais os problemas existentes, como um convênio comercial com a Inglaterra em 1786, vantajoso para os ingleses pelo qual duzentos mil operários franceses foram despedidos.

Ao lado de farores políticos, econômicos, sociais, etc. a revolução teve inspiração intelectual que era uma espécie de prolongamento do iluminismo. Basicamente duas teorias exerceram influência marcante: a teoria liberal de Locke, Voltaire e Montesquieu e a teoria democrática de Rousseau. E os grandes personagens da revolução e monarquia apareceram como: Luis XVI, Maria Antonieta, Lafayette, Marat, Danton, Robespierre, Mirabeau, Philippe Egalité, Brissot, Hébert, Desmoulins, Saint-Just.

A tomada da Bastilha durou apenas 4 horas de combate, mas a repercussão nas massas populares foi grande.

A revolução atendia os desejos da burguesia, assim, pouco a pouco foram liquidadas as esperanças de uma melhoria econômica das classes inferiores. Essas continuavam a pagar seus impostos. Sob o pretexto de liberdade, igualdade e fraternidade encobria-se injustiças profundas e um autoritarismo brutal, especialmente na fase do terror. Mais ainda, continuava a escravidão nas colônias e o imperialismo sobre os povos como também as guerras generalizadas por toda Europa e nas colônias. O golpe de Napoleão em 1799 pôs fim, oficialmente, a Revolução Francesa. A burguesia contudo, tinha garantido o seu poder e por conseqüência as suas regalias a partir das leis.

Em 1889, a Revolução comemora 200 anos. Se em 1889, um século atrás, a França estava envolvida com a Inglaterra pela posse do Egito e comportando-se como imperialista sobre a África Negra, neste fim de

século XX, está envolvida com uma das últimas ilhas coloniais, a Nova Caledônia que quer a independência. Não basta isso, hoje a França é um país exportador de armamento sofisticado, colaborando para a manutenção dos conflitos no terceiro mundo.

A comemoração dos 200 anos ainda divide o país. É o antagonismo das classes, o sabor do conflito. Está latente o "coupé en deux". Como superar essa divisão? O que dizer hoje, se a tomada da Bastilha foi boa ou má?

Comemorar uma Revolução que acenou inicialmente para a democracia e a igualdade entre os homens para depois dar origem ao Terror e à ditadura do Comitê de Segurança Pública, constitui um problema complexo e psicologicamente inadequado, afinal a Revolução fere os princípios da Revolução ao massacrar os contra-revolucionários da Vendéia.

O Terror de 1793, cujo guia era Robespierre, teve fieis imitadores em revoluções posteriores como Stalin na Rússia, a "Camarilha dos Quatro" na China e Komeini no Irã.

Diante desses elementos, estamos inclinados a admitir que é preciso rever a história da história da Revolução Francesa, descobrindo com mais clareza a verdade na história. É necessário analisar com mais ponderação os intérpretes da revolução e contra-revolução afim de obter um melhor perfil do evento.

O historiador joga atualmente um papel importante diante daquele acontecimento, especialmente quando tem diante de si o aparecimento grupos de direita e esquerda. Direita, de um nacionalismo extremo e inconscientemente de verniz monárquico e uma esquerda ortodoxa que trata roseamente a Revolução. Está na hora de aprofundar criticamente o jacobinismo e o bolchevismo, estabelecendo uma analogia entre ambos, referente ao sentido que se dá a respeito da "transformação da sociedade".

Historiadores franceses contemporâneos aprofundam e analisam o acontecimento nas mais diversas perspectivas. François Furet que escreveu "Penser la Révolution Française" e "Dictionnaire Critique de la Révolution Française" (este último, estará pronto até o fim de 1988, em associação com Mona Ozuf, pela Gallimard) é o interprete da Revolução que questiona a análise marxista, tendo uma posição politicamente moderada diante dos acontecimentos, tendo em vista as contradições da revolução.

Oposto a Furet, está Albert Mathiez que viu na Revolução Russa os mesmos problemas da Revolução Francesa e com isso justificando o autoritarismo dos Montagnards e Robespierre, na medida que o objetivo era a "transformação da sociedade". É um excelente analista das classes sociais durante a Revolução. De qualquer maneira os historiadores de linha

marxista consideravam a Revolução como um todo a exemplo de Mathiez e de Albert Soboul. Enfim, para eles "La Révolution est un bloc".

O historiador Pièrre Agulhon, vê ceticamente a Revolução, pois liberdade é uma convicção de homens e grupos independente de 1789. Ainda mais que a Revolução era controlada pelos próprios inimigos dos princípios da Revolução.

Reynald Secher no polêmico escrito: "Lt Génocide Franco-Française: La Vendée-Vengé", detalha a violenta guerra contra-revolucionária da Vendéia minimizando o caráter patriótico dos revolucionários e destacando o autoritarismo da Revolução, projetando o problema da autoridade até os nossos dias. Para ele a ação contra a Vendéia foi um crime premeditado de uma revolução utópica desequilibrada.

No "La Justice Revolutionnaire: Chronique de la Terreur", J. F. Fayard segue na trilha de Secher, revelando o lado sombrio ao afirmar que de 1792-95 a guilhotina eliminou 17 mil pessoas, exatamente no período em que as garantias da Declaração dos Direitos do Homem estavam suspensas.

O livro de Jacques Solé: "La Révolution en Questions", tenta levantar questões sobre a Revolução ao indagar por que a monarquia não executou reformas necessárias e por que a Revolução foi absorvida pelo "coup d'état" de Napoleão.

Diante das reflexões dos historiadores, permanece a impressão de que a Revolução é realmente controversa; o poder torna-se autoritário a partir das pressões internas e externas; a democracia e a liberdade resvalam quando passam da teoria à prática; o poder tem poder para corromper; o mérito da Revolução foi ter surgido na encruzilhada das correntes sociais e políticas que dividiam as nações. Ela nasceu do descontentamento diante dos privilégios reinantes e os absurdos das regalias da tradição.

Apesar de tudo, hoje, os privilégios continuam, trocaram de dono e, por ironia, estão na mão da burguesia.

CONCLUSÃO

A história do mundo tem como epicentro a Europa, ela é o paradigma da história moderna que irradia o conceito de Revolução. A história tendo sua parte subjetiva carrega problemas de objetividade que precisam ser refletidas no tempo, por isso a investigação para detectar os fatos é importante. A história tem um modo próprio de mostrar a verdade.

Na Europa do século XVIII, minada pelas guerras, atuam potências como Inglaterra, França, Espanha, Holanda, Prússia que cobiçando a Europa e outros continentes, se empenham em guerras de desgaste. Destas,

a Inglaterra sairá vencedora política e economicamente, levando a outros povos o sentido da industrialização moderna. A França levará para o mundo a concepção de Revolução, controvertida, mas Revolução que despertou povos para o ideal de liberdade e democracia dentro da visão burguesa.

Fazendo uma revisão sincera dos acontecimentos, a Revolução poderá ser melhor compreendida e avaliada pelos povos. Os intelectuais têm grande responsabilidade na história dessa revisão.

NOTAS

(1) COLLINGWOOD, R. G.: "A Idéia de História", s/d. Editorial Presença, Lisboa, p. 416.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, M. S.: La Europa del Siglo XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

BERNAL, J. D.: História Social de la Ciencia, 2 vols. Ediciones 62, Barcelona, 1973.

COLLINGWOOD; R. G.: A Idéia de História, Ed. Presença, Lisboa, s/d.

FRAILE, G.: História de la Filosofia, Vol. III, Bac, Madrid, 1966.

GARDINER, P.: Teorias da História, Fundação Gulbenkian, Lisboa, 1974, 2ª ed.

LABROUSSE, E.: L'histoire Sociale, Sources e méthodes, Paris, 1967.

MORA, F.: Dicionário de Filosofia, 2 vols. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

SCHAFF, A.: História y Verdad, Crítica, Barcelona, 1976.

RAZÃO, SENTIMENTO E GUILHOTINA

João Ribeiro Junior

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

“Vivemos em uma época muito singular, e em meio de contrastes assombrosos: de uma parte, a razão; de outra, o mais absurdo fanatismo... salve-se quem puder.”

Voltaire

A HISTÓRIA CRIA O MITO

A História cria o Mito, e o Mito, por sua vez, pode criar a História. A Revolução francesa não terminou ao iniciar-se o século XIX. Vive ainda na consciência humana como a mais profunda e eficiente de todas as crises sociais e políticas. Na realidade, nenhum outro acontecimento dominou e domina os séculos XIX e XX, de uma maneira tão decidida. Duzentos anos depois, seus ideais ainda têm plena vigência e seu lema continua sendo grito de combate: **Liberdade, Igualdade, Fraternidade**. Idéias susceptíveis de seduzir povos destituídos de convicções precisas e sujeitos ao despotismo dos seus senhores.

O acontecimento revolucionário forma, agora parte do Mito. A confusão, os conflitos e as surpresas dos anos revolucionários, com o tempo, simplificaram-se e se idealizaram. Hoje, o mito substituiu a História, e a Revolução se constituiu em Símbolo.

A História começa tendo como pano-de-fundo a disparidade entre a realidade econômica e as fórmulas políticas; entre a importância da burguesia na produção e posse da riqueza e sua exclusão do poder governamental. A burguesia tinha alta consciência de sua capacidade e ressentia-se de sua marginalização.

Os Enciclopedistas, e entre eles, principalmente, Diderot e D'Alembert, contribuem, em grande parte, para o progresso cultural, preparando intelectualmente a burguesia, que se deleitava nas doutrinas igualitárias de Locke, Voltaire, Montesquieu, Raynal, Mably e Jean-Jacques Rousseau.

A situação econômica complicou-se às vésperas da Revolução; o gasto público excessivo engendrou déficits crônicos, o que determinou um aumento geral de impostos, que foram recair sobre o **Terceiro Estado** (95% da população, dividida em burguesia, favorecida pelo desenvolvimento do Mercantilismo; artesãos, embrião do proletariado industrial; e camponeses, ainda ligados às formas jurídicas feudais). Aliás, Luís XV já tinha previsto esta bancarrota do Estado com a famosa frase: "Depois de nós, o dilúvio!"

A 4 de maio de 1789, foram convocados os **Estados Gerais**, que não tinham sido reunidos desde a época de Richelieu (1614), para encontrar os meios e os recursos necessários que debelassem a crise financeira. A 16 de junho, os deputados do **Terceiro Estado** constituíram-se, ilegalmente, em Assembléia Nacional, com poderes fiscais; sendo eleito presidente o astrônomo Bailly. Como ato revolucionário oposto ao direito do rei de dissolver a Assembléia quando quisesse, os deputados juraram não se separarem antes que a França tivesse uma Constituição. Esse juramento passou para a história com o nome de "**Juramento do Jôgo da Péla**" (**Jeude Paume**), por ter sido feito na sala deste nome no Palácio de Versalhes. (Os deputados da Assembléia Nacional reuniam-se, habitualmente, na Sala dos Menus, no mesmo palácio). Conta-se que foi neste momento, quando o Mestre de Cerimônias, Marquês de Brézé convidava os deputados a se retirarem, obedecendo à vontade do rei, que Mirabeau respondeu: "Ide dizer àqueles que vos enviam que estamos aqui pela vontade do povo e que não sairemos senão pela força das baionetas".

O entusiasmo pela iniciativa e atitude do **Terceiro Estado**, de acordo com as idéias de liberdade e igualdade social, já longamente preparada pela ironia de Voltaire, o sentimentalismo de Rousseau e a filosofia dos Enciclopedistas, achou nessa ocasião um terreno propício. A própria nobreza e o clero sentiram-se mal na recusa e abstenção, e vários representantes destas duas ordens aristocratas passaram a formar ao lado do **Terceiro Estado**. Tais foram o Duque de Orléans, Felipe Egalité, apelido que agradava o populacho das ruas; o Marquês de Lafayette, herói da independência norte-americana, e incansável amante dos elogios; o Bispo Talleyrand, cético e sem escrúpulos; o perspicaz racionalista, "padre Sieyès, tão pouco padre", autor do livro **Qu'est-ce que le Tiers État?**; e acima de todos esses convertidos de última hora, o grande orador e libertino, o Conde de Mirabeau.

Para evitar a catástrofe, ante a anarquia e os levantes dos camponeses em toda a França, os deputados da Assembléia Nacional deliberaram transformá-la em Assembléia Constituinte. Enquanto isso, a 14 de julho, chusma densa de inqualificáveis com caras patibulares, armada de cacetetes, chuços e foices, esfarrapada, sinistra, apossara-se da Bastilha, fortaleza-prisão estatal, construída por Carlos V (1364). A cabeça do go-

vernador De Launay foi passeada na ponta de uma lança; soldados suíços e alguns guardas inválidos foram chacinados; a cela, que o Marquês de Sade ocupou, foi pilhada, os seiscentos volumes que continha foram destruídos. E no entanto, havia anos que a maior parte das celas se encontrava vazia; neste dia, havia apenas sete pessoas, sem importância política.

A Bastilha era uma prisão provisória para pessoas de distinção ou de qualquer notoriedade, que para lá eram conduzidas através das **lettres de cachet** (ordens secretas). Sua demolição já tinha sido decidida; o arquiteto Colbert havia traçado os planos de uma Praça Luís XVI, que substituiria o dramático edifício medieval.

O valor prático da Bastilha, portanto, era escasso, mas sua importância simbólica era enorme. Havia sido desafiada a autoridade real, e não pela burguesia, mas pelo povo.

A intervenção do povo francês tem provocado a respeitosa admiração de muitos historiadores da Revolução. Na verdade, não foi o povo quem participou da tomada da Bastilha e da invasão das Tulherias, etc., porém, uma massa amorfa, um aglomerado mecânico de indivíduos, uma turba fanática, comandada por alguns demagogos e agitadores, que eram, por sua vez dirigidos pelos Clubes revolucionários, que exerciam uma vigilância ativa sobre os assuntos locais, estimulavam as autoridades, reprimiam os moderados e denunciavam os aristocratas. A turba tem sempre a opinião dos seus chefes, que jamais levam em consideração o dogma da **soberania popular** tão do agrado do sensível e romântico por natureza, Jean-Jacques Rousseau.

Durante a noite de 4 para 5 de agosto — enquanto um sentimento de ansiedade (“**Grande Medo**”) se propagava pelo país —, votou-se a anulação dos privilégios dos nobres e senhores de terras, das corporações, das províncias e das cidades. E no dia 26, os deputados assinaram a **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, inspirada no **Virginia Bill of Rights**, de Thomas Jefferson, cujo texto serve de prefácio à Constituição francesa de 1791, mas que não passou de simples manifestação teórica dos sentimentos da Assembléia, sem efeito jurídico. Se valor, diferente da declaração feita pelos norte-americanos em sua Constituição, não teve outro efeito além de ser uma profissão de princípios. A própria Constituição francesa, de caráter democrático e referendo legislativo, inspirada no modelo de Jean-Jacques Rousseau, era, na opinião do historiador H. Taine, “a anarquia espontânea feita anarquia legal”.

A **Declaração de Direitos** começava por declarar a **liberdade** e a **igualdade**; no entanto, o objetivo não consistia em abolir a **desigualdade**, pois neste caso não poderia se afirmar que a propriedade era natural, inalienável, sagrada e inviolável —, senão em abolir as desigualdades derivadas do privilégio, de acordo com os ensinamentos de Rousseau.

O pensamento de Rousseau é, neste sentido, radical: não só a liberdade deve ser respeitada e garantida pela autoridade, mas também ela é, além disso, a origem primeira da autoridade e deve confundir-se com ela.

Para ele, a propriedade privada uniu-se à dominação política e, assim, pelo predomínio de certas pessoas, um regime artificioso de desigualdade estabeleceu entre os homens uma relação recíproca de dependência, contrária aos princípios naturais de seu ser.

Mas Rousseau entende, também, que a liberdade natural é compatível com a desigualdade natural ou física, pois esta é obra da própria natureza e abrange as diferenças de idade, de saúde, de forças do corpo e de qualidade da alma ou do espírito; o que não se coaduna com a liberdade natural é a desigualdade moral e política, constituindo nos vários privilégios de que gozam alguns, com prejuízo dos demais; como sejam, o privilégio de ser mais rico, mais poderoso do que os outros, ou até o de ser por estes obedecido. Esta desigualdade moral é incompatível com a liberdade natural e nem é obra da natureza, mas de uma espécie de convenção estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens.

E conclui que não pode haver, no estado natural, privilégio de uns em detrimento de outros. Até o privilégio da superioridade em força física, único cabível em tal estado, não pode prejudicar os mais fracos, que, facilmente, podem fugir e proteger-se. A lei do mais forte, aliás só pode eficazmente funcionar quando um homem precisa do outro; o que não ocorre no estado natural, em que cada indivíduo se basta a si mesmo para satisfazer às exigências elementares da vida, nem está em busca de facilidades ou comodidades supérfluas, que tornam os homens ambiciosos e interesseiros, e assim, dispostos a se tornarem escravos uns dos outros e sacrificarem a liberdade natural à satisfação das ambições e dos interesses.

Partindo do princípio de que no homem, autoconservação não abrange apenas o ser, o bem estar biológico, senão, também, a manutenção da qualidade específica do homem, consistindo no dom moral e natural da liberdade e da conseqüente igualdade entre os homens; donde a regra do direito natural, que não tendo nenhum homem autoridade natural sobre os semelhantes, não sendo a força produto do direito, toda sociedade e toda autoridade legítima devem repousar em convenções ou mútuos engajamentos, respeitando a liberdade e a igualdade naturais das partes contrárias, — Jean-Jacques Rousseau com seu **Contrato Social** foi buscar a resolução do problema prático lançado no **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**.

Foram estes os ideais sociais que os deputados da Assembléia Constituinte identificaram na **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão** com o interesse de toda a humanidade. Du Port, um dos mais notáveis deputados burgueses, dizia que ela serviria de modelo a todos os homens e a todas as nações.

A Assembléia Constituinte, que havia realizado grandes reformas: a extinção da nobreza, o estabelecimento da Guarda Nacional, a abolição das torturas, das ordens secretas e de outras medidas opressivas ou antipáticas ao povo francês, — dissolveu-se, a seguir, legando o trabalho à Assembléia Legislativa. Foi nesta que começaram a definir-se os partidos, nomeadamente três facções que disputavam o poder: os **Feuillants** (frades bernardos), monarquistas constitucionais, que, por reunirem-se no convento desses frades, tornaram-se conhecidos por aquela denominação. Eles tinham a seu lado a Guarda Nacional e os funcionários do Estado; os **Girondinos**, republicanos moderados, ligados à burguesia mercantil e portuária; e os da **Montanha** (assim chamados porque sentavam nos lugares mais altos da Câmara), composta de radicais, apoiados pelos **sans-culottes** (artesãos e operários), que se converteram, na mitologia da Revolução, nos representantes idealizados de todas as virtudes revolucionárias; e pela **Comuna Revolucionária**, que assume seguidamente o papel de um órgão autoritário do poder do povo. Robespierre e Marat tornaram-se os seus chefes notórios. Muitos de seus membros pertenciam ao **Clube Jacobino** (nome do antigo convento dos dominicanos, onde se reuniam, à rua St. Jacques (Jacobus), e ao **Cordeliers** (nome do mosteiro franciscano, onde realizavam suas reuniões).

“Os historiadores burgueses vêem no jacobinismo uma decadência... os historiadores do proletariado vêem nele um dos mais altos cumes atingidos pela classe oprimida na luta pela sua emancipação”, escrevia Lênin. Seja como for, o **Clube Jacobino**, com seus fanáticos reacionários, resolveu os principais problemas que se apresentavam à Revolução, que até então a burguesia dos partidos **Feuillants** e **Gerondino** não soubera nem quisera resolver.

Por sua vez, a Assembléia Legislativa cedeu lugar à Convenção Nacional, porque não pôde dominar Paris. Necessitavam-se duas coisas para isto: assegurar a provisão de alimentos e vencer a Comuna revolucionária, que era acusada de desorganizar o país e de cometer todo o gênero de abusos. A Assembléia Legislativa não conseguiu nenhuma destas duas coisas.

Houve três Convenções: da **Gironda** (1792-1793), que levou Luís XVI à guilhotina, apesar de não querer derrubar a monarquia, mas apenas controlá-la; a da **Montanha** (1793-1794), que decretou a morte do grupo **Girondino**, instigada por Marat e seus **sans-culottes**; e a **Termidoriana** (julho de 1794-setembro de 1795), controlada pelos deputados do centro (**Planície**), que destruiu a máquina da ditadura revolucionária jacobina.

A morte de Luís XVI (21 de janeiro de 1793) causou escândalo aos governos dos Estados da Europa, provocando, assim, uma aliança de quase todos eles contra a França. Em Paris, naquele dia, “toda a gente caminhava lentamente, mal ousando entreolhar-se”, dirá mais tarde uma

testemunha. Foi necessário cair a cabeça do monarca para que a França despertasse do sentimentalismo revolucionário, e compreendesse verdadeiramente a gravidade do ato que acabava de se realizar.

Neste momento, três homens se destacam: Jean-Paul Marat, feroz e sangüinário, perseguido por delírio de grandeza e por idéias fixas, redator do **Ami du People**, órgão militante da ação revolucionária; Georges Jacques Danton, impulsivo e violento, mas político esclarecido e decidido a fraternizar com todos os violentos radicais em que ele via o futuro da Revolução; e Maximilien François Marie Isidore de Robespierre, chamado "o incorruptível", mas medíocre, hipócrita, superficial e vaidoso. O fatalismo de Robespierre triunfou dos esforços conciliatórios de Danton.

Em 11 de março de 1793 é criado o **Tribunal Revolucionário** por proposta de Danton. Em 6 de abril, institui-se o **Comitê de Salvação Pública**, por inspiração de Robespierre, mas presidido por Danton. E, finalmente, a 10 de outubro começa o **Terror**. O **Terror** não deve ser considerado como um simples meio de defesa, mas como processo geral de destruição de que sempre fizeram uso os triunfantes com relação a inimigos detestados.

A idéia de violência estava em primeiro plano. No século XVIII, conhecia-se, desde logo, o papel formal e informal da violência na sociedade. A novidade da violência revolucionária consistia na sua institucionalização a serviço de uma mudança política.

E qual foi a reação do povo diante dessa matança indiscriminada?

Talvez, no início, de espanto; depois habitou-se com o monótono som seco da lâmina ensanguentada, e o barulho oco de cabeças caindo no cesto.

Pelo fato de o sangue estar correndo pelas ruas, deixará acaso o Sena de correr sob os arcos da Pont Royal?

De 24 de março a 27 de julho de 1794, a Revolução começa a devorar seus principais chefes: radicais, como Hebert e seus seguidores; moderados, como Danton e Desmoulins, e, finalmente, Robespierre e seus partidários, entre os quais Saint-Just. Marat já tinha sido eliminado um ano antes pelas mãos da jovem Carlota Corday.

O poder, agora, está com os deputados centristas (**Planície**) da Convenção Termidoriana, que, drasticamente sufoca os "motins da fome", e instala o terrorismo contrarrevolucionário, com a execução dos radicais da **Montanha** e da **Comuna de Paris**. Todos os órgãos da ditadura revolucionária jacobina foram destruídos.

É promulgada a **Constituição do ano III**, com um executivo fraco, composto de um **Diretório**, de cinco membros; legislativo, com duas

Câmaras: **Conselho dos Anciãos**, de 250 membros; e **Conselho dos Quinhentos**; e sufrágio censitário indireto, eliminando, de vez, a participação popular nas decisões políticas.

O tempo como que volta para trás. A oligarquia, novamente, alcança seus objetivos sócio-econômicos; há o ressurgimento das crises econômicas e financeiras; e os especuladores, intermediários, agiotas e a ladroagem de alto coturno voltam a embolsar lucros enormes.

Em 1797, como derradeira tentativa para se recuperar o espírito da Revolução, Babeuf, chefe dos **Iguais**, tenta um ataque relâmpago para tomar o poder, mas é preso e guilhotinado. De qualquer forma este simples episódio modificou o equilíbrio político. Pela primeira vez a idéia comunista tornara-se uma força política na história.

O **Diretório**, contudo, por discordias internas não se tornou popular, acabando por dissolver-se, sendo então organizado um **Consulado**, sob a aparência republicana, mas cujo poder, quase absoluto, estava nas mãos do primeiro cônsul.

Dez anos depois da queda da Bastilha, a 9 de novembro de 1799 (18 brumário, ano VIII), com a ajuda de militares, Napoleão Bonaparte nomeia-se primeiro cônsul, preparando o advento do Império napoleônico hereditário, seguido de uma restauração da Côrte e do cerimonial idêntico da Corte de **Ancien Régime**.

O Golpe de 18 brumário, todavia, representou um novo começo: o do Estado Moderno, que se caracteriza por uma poderosa estrutura administrativa, que se estende por todo país e torna onipresente a vontade do poder central.

A REVOLUÇÃO FRANCESA COMO SÍMBOLO

Com a Revolução, entidades abstratas, como a **Razão** e o **Sentimento**, eco das elocubrações de Jean-Jacques Rousseau e dos Enciclopedistas, que até então pareciam governar a França, cederam lugar às mais violentas paixões pessoais. Foi devido a essas paixões, em que confusamente resolveram-se tendências políticas orientadas para a defesa das conquistas populares, que surgiu a lúgubre símbolo da Revolução: a guilhotina, cuja invenção se atribui erroneamente ao Dr. Guillotin.

Antes era privilégio da nobreza ser executado por decapitação a espada ou a machado. Agora, havia **igualdade** frente ao carrasco. As execuções durante a Revolução francesa não se aplicaram unicamente em membros da aristocracia e do clero, pois foram guilhotinados 4.000 camponeses e 3.000 operários. Em toda França, oficialmente, houve

17.000 guilhotinados, para gáudio das **tricoteuses** (mulheres que tricotavam ao pé da guilhotina). Provavelmente a única faixa social que conseguiu divertir-se com o **Terror**.

Ademais, a guilhotina, pela simplicidade de seu mecanismo, era rápida; e de qualquer maneira, estava de acordo com as idéias de Rousseau, para quem só existe **liberdade na igualdade**, e na aceitação da **vontade geral**, nem sempre idêntica a vontade de todos (isto é, soma das vontades particulares e egoístas) e que, às vezes, pode ser ostentada por uma minoria em sua representação da totalidade.

Mas, a França, com a guilhotina, colocou o sentimento acima da razão. Isto porque se a origem de uma revolução é, por vezes, racional, as razões invocadas para prepará-la só atuam nas multidões depois de serem transformadas em sentimento. E ao se exaltar o sentimento, propicia-se a liberação dos instintos recalçados, do sentimento reprimido dos indivíduos e das classes oprimidos.

Seja como for, o verdadeiro papel da Revolução francesa foi simbólico; determinou outros acontecimentos ao abrigar os homens a reconhecerem conseqüências de grande alcance. A tomada da Bastilha, por exemplo, deu confiança ao **Terceiro Estado**, ainda inseguro e desconhecedor do apoio que podia conseguir, para opor-se ao rei. Depois de 14 de julho, Luís XVI, ao menos tinha que pensar duas vezes antes de empregar a força armada contra os deputados; e o mais provável seria que jamais o fizesse.

Em uma perspectiva mais ampla, há ainda muitas coisas implícitas no simbolismo da Revolução. Na primavera de 1789, tanto nobres como plebeus haviam pedido a destruição da Bastilha. Agora era evidente que se tinha frustrado a opressão e derrotado o despotismo; naquele momento podia tratar-se do despotismo monárquico, mas ao fim desse acontecimento veio significar a queda de todo um sistema, cuja destruição e transformação requereria anos de legislação e guerras.

A tomada da Bastilha continua sendo, com razão, o símbolo principal da Revolução francesa, por que naquele momento histórico foi reconhecida como tal.

A Revolução francesa é, assim, um símbolo que distorce e, ao mesmo tempo, simplifica. O mesmo que ocorre com o mito que implica a expressão "**Revolução Francesa**". Ainda simplificada ao máximo, conota-se nesta expressão um processo que se estende desde a convocação dos **Estados Gerais**, em 1789, até a derrocada, em 1815, do Império napoleônico, que consolidou tantas mudanças entre os anos intermediários, e tanto fez por defender a Revolução fora da França.

Devido ao seu simbolismo, alguns historiadores foram buscar o início da Revolução antes de 1789; e outros, seu prolongamento até 1848, ou mesmo 1870/1871 com as insurreições da Comuna de Paris.

Ao lado desta problemática existem outras mais complexas e paradoxais. Por exemplo, Chateaubriand, que pertencia a nobreza bretã, afirmava que foram os nobres quem iniciaram a Revolução. Para corroborar esta afirmação, alegava que cerca de 90 a 100 nobres não emigraram, permanecendo na França durante os piores momentos do reinado do **Terror**.

Por outro lado, o campesinato (qualquer que seja o significado que se atribua a este termo simples e equívoco), que se supõe fosse a maioria dos franceses em 1789, também é colocado como responsável direto pelo início da Revolução. Sabe-se que os camponeses queimaram mansões e castelos de seus senhores, saquearam seus campos e estruparam suas esposas e filhas. Porém, estes atos violentos, que teriam muito maior importância que a tomada da Bastilha, para determinar os acontecimentos de 1789, seriam simples movimento espontâneo de uma classe frente a uma determinada situação econômico-social, sem nenhuma organização centralizada, que justificasse a tomada do poder.

Quase nunca se tem em conta que, naquele momento, esses camponeses não buscavam o progresso social e econômico, senão a vingança para apaziguar suas vidas frustradas e amarguradas, esmagando os pretensos inimigos. A amargura e o ressentimento desta classe são atribuídos, pelo menos em parte, à irônica consciência da indiferença dos aristocratas ante seu apuro. Mais tarde, os camponeses se revelaram como o baluarte mais conservador da França.

Um último exemplo da complexidade do simbolismo da Revolução francesa é dado pelo destino da Monarquia. A proclamação da República, em 22 de setembro de 1792, foi um grande acontecimento, considerado como a justificativa da essência da Revolução. Contudo, isto não fora previsto, quando se convocaram os **Estados Gerais**. A implantação da República se deveu, na realidade, ao fracasso dos esforços da Coroa para levar a cabo muitas dessas mesmas reformas que o governo revolucionário, e mais tarde, o napoleônico, retiraram do bolso do colete do **Ancien Régime** para colocá-las em prática em nome da nova ordem.

PARA CONCLUIR: A IRONIA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Com uma perspectiva de 200 anos, podemos afirmar hoje que a Revolução francesa eclodiu não tanto pela miséria, pela fome, pelo descontentamento do povo, mas devido a riqueza ameaçada da burguesia, principalmente nas crises industrial, financeira e agrária de 1787-1789. Obra da burguesia, a Revolução redondou em proveito dela. O povo, em nome da qual ela foi feita, reclamou sua parte e obteve-a limitada; desejou-a completa, e a perdeu.

Nascida da **Razão** e do **Sentimento**, a Revolução francesa foi irracional e apaixonante. O impacto na mentalidade europeia foi de tal modo que durante dois séculos homens ainda falam de "**A Revolução**", e com ela não se referem aos acontecimentos cronologicamente determinados de nenhum período, seja qual fôra a amplitude com que se assinalaram seus limites, senão a uma força independente desencadeada pelos acontecimentos da França, e que sobrevoa ainda a vida pública da Europa e das Américas como uma ave de rapina; ou, para um número mais reduzido, mas crescente de fanáticos reacionários, como um anjo vingador, pois a história da Revolução francesa sempre foi fomentada de ambos os lados das barricadas de todas as revoluções.

Enfim, a Revolução Francesa, depois de tudo, não foi o espectro terrível e sangüinário, imaginado por tantos europeus desde a execução de Luís XVI, nem o evangelho puro, cauterizante e purificador, proclamado por tantos revolucionários. A política revolucionária resultou ser muito similar a outras políticas: um emaranhado de demandas e interesses conflitivos, mas com uma distribuição de papéis muito mais ampla no palco do poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília, Ed. Universidade de Brasília. Trad. Renato de A. Faria e outros. 1982.
- CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. SP. Ed. Universidade de Brasília/Melhoramentos. Trad. Rodolfo Krestan. 1983.
- CARLYLE, Thomas. **História da Revolução Francesa**. SP. Ed. Melhoramentos. Trad. Antonio Ruas, 2 ed. 1961.
- DURANT, Will e Ariel. **Rousseau e a Revolução**. Rio, Ed. Record. Trad. Gabriella de Mendonça Taylor. s/d.
- GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa (Mitos e Interpretações)**, SP. Ed. Perspectiva. Trad. Sergio de Almeida. s/d.
- GODECHOT, Jacques. **Las Revoluciones (1770-1799)**. Barcelona. Ed. Labor. Trad. Pedro Jofre. 1969.
- HAMPSON, Norman. **A Primeira Revolução Europeia**. Lisboa, Ed. Verbo, 1969.
- HOBBSBAWN, Eric J. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. Rio. Ed. Paz e Terra. Trad. Maria Tereza Teixeira. 1977.
- LE BON, Gustave. **A Revolução Francesa e a Psicologia das Revoluções**. Rio, Livraria Garnier, 1922.

- LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**. SP. Ibrasa. Trad. Ely Pati, 1966.
- MOORE JÚNIOR, Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia**. Lisboa. Ed. Cosmos. Trad. Maria L. F. Couto, 1975.
- ROBIQUET, Jean. **A Vida Quotidiana no Tempo da Revolução Francesa**. Lisboa, Ed. "Livros do Brasil", Trad. Augusto da Costa, s/d.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Porto Alegre, Ed. Globo. Trad. Lourdes S. Machado. 1962.
- **Do Contrato Social**. Porto Alegre. Ed. Globo. Trad. Lourdes S. Machado. 1962.
- SOBOUL, Albert. **História da Revolução Francesa**. Rio, Zahar Ed. Trad. Hélio Polvora, 2 ed., 1974.

**A MORAL SOCIAL DA DIVISA:
"LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE"
E SUA MENSAGEM***

Maria E. Koutlouka

(Universidade de Tessalônica)

Foi a filosofia francesa que estabeleceu, no século XVIII, a doutrina dos Direitos do Homem e a implantou na teoria política, e no conceito de vida política. Quando se aprecia a obra filosófica do século XVIII, esta se revela heterogênea, antinômica e é bem difícil encontrar nela uma uniformidade clara e que se chame de "o espírito filosófico" do século.

O edifício do Antigo Regime, ao vacilar diante da pressão econômica e social exercida pela ideologia do movimento insurrecional, estimulava todas as fontes intelectuais numa fermentação de conceitos novos que se aplicavam a todos os valores humanos. Nunca, como no século XVIII, a ideologia foi tão avantajada e florescente, sob sua forma especificamente filosófica.

É bem difícil nos figurarmos hoje a convulsão violenta e inesperada que o século XVIII provocou no universo de valores do homem desta época, até então nutrido pelos valores do século XVII, o qual era dominado pelos princípios de Pascal, que se agarravam ao transcendente impenetrável e imóvel que governava não apenas o edifício teológico, mas também o pensamento moral e político. Postulados irracionais obstaculizavam o desenvolvimento de todas as potencialidades do espírito cartesiano; a moral estava associada à religião e a política ligava-se à vontade divina.

O século XVIII contesta a ordem estabelecida, expondo-a ao racionalismo inflexível do sistema experimental e do método histórico. Se o valor de uma filosofia é apreciado segundo sua ação salutar, a filosofia do século XVIII, com a exaltação da razão e a intenção de seus moralistas, esclarecidos por este século das Luzes, de estabelecer novos princípios de comportamento, é avaliada a partir de sua contribuição para refundir a moral e instituir os Direitos do Homem e do Cidadão. "O que pertence

(*) Tradução de Constança Marcondes César. Inst. de Filosofia-PUCAMP.

essencial e unicamente à razão e o que em conseqüência é uniforme entre todos os povos, são os deveres que temos quanto aos nossos semelhantes. O conhecimento destes deveres é o que se chama de Moral... O Filósofo só se encarrega de situar o homem na sociedade e conduzi-lo"¹. Assim, a filosofia do século XVIII se mede por seu dinamismo intelectual, sua contenção, pela renovação da moral e a reforma política e social.

A moral social é, precisamente, o verdadeiro objetivo, o caráter próprio da Revolução. "A Revolução não foi feita, como se crê, para destruir o império das crenças religiosas. Ela foi, essencialmente, apesar das aparências, uma revolução social e política. E, no círculo das instituições desta espécie, não tendeu a perpetuar a desordem, a torná-la de certo modo estável, a metodizar a anarquia, como disse um dos seus principais adversários, mas antes, em fazer crescer o poder dos direitos da autoridade pública"²

II. MORAL SOCIAL

O espírito filosófico do século XVIII se inquieta, está ocupado com vontade de emancipar o homem de sua sujeição ao despotismo e à hegemonia autoritária da Igreja. Sua preocupação é a de esclarecer a condição humana, que considera correlativa das conjunturas locais e subordinações temporais. Assim, Montesquieu, no seu "O Espírito das Leis" e Condorcet, no seu "Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano", examinam estas circunstâncias e seu papel na formulação espiritual e social do homem.

Os filósofos do século XVIII, embora confinados entre a época dos moralistas e o tempo seguinte da evolução da psicologia tentaram, revisando estas circunstâncias políticas e sociais, criar um homem novo, ligado a uma sociedade renovada. Revelam-se ideólogos confessos, cujo pensamento desafia a metafísica que se atém à teoria, sem se preocupar com a prática nem com a experiência, e conquistam deste modo a universalidade.

A moral, apreciada como regra da conduta humana revela-se também como o princípio da vida comunitária: social – pública e familiar – privada.

Os filósofos reclamam a subordinação da política ao espírito das regras morais universais. As fórmulas que enunciam a moral, divergem de um país a outro pelo fato de que nossas expressões não têm o mesmo sentido e nem sempre têm um conteúdo e um alcance admitidos por todos. As idéias morais exigem uma forte tensão do espírito, para avaliar a correlação ou a diferenciação dos temas e conceitos e freqüentemente têm um significado indeterminado e flutuante, pelo fato de esbarrarem, muitas

vezes, no interesse utilitário dos homens. Mas as verdades morais que contêm são imutáveis e as circunstâncias particulares na sua aplicação não retratam os preceitos que o homem deve respeitar como um dever, na sua conduta face à sociedade. A pleora das idéias morais para os homens simples não exclui um procedimento reto, em matéria de moral, porque a experiência correta da vida e o julgamento racional preenchem a carência em matéria de penetração e desenvolvimento das máximas que garantem uma sociedade disciplinada. Sua falta de instrução sobre a essência real da moral não os torna menos dotados para perceber que fórmulas como: a de não cometer uma injustiça ou não causar prejuízo ao próximo, e a necessidade do respeito às leis, os obrigam a se comportar com probidade e honestidade escrupulosas.

É inegável que a prática sensata da moral às vezes é desviada, sob o impulso de necessidades sociais errôneas, de percepções ilusórias ou sob a aspiração a vantagens sociais quiméricas; mas é também incontestável que a necessidade social de uma comunidade eufônica se revolta com as tentativas que comprometem o equilíbrio e o entendimento sociais, que buscam informar a função da moral social que trata dos deveres do homem quanto a seus semelhantes.

Mas quais são as regras essenciais da moral social para o pensamento filosófico do século XVIII?

Seus princípios são a Justiça, o Direito, a Solidariedade Social, o Dever, mas suas noções constitutivas são duas: o Direito e o Dever.

A. O Direito. São numerosos os sentidos desta palavra; a proteção da pessoa humana contra toda decisão arbitrária, o caráter intocável de pessoa humana, a garantia das suas funções, a faculdade de cumprir livremente na sociedade tudo que não ofende a liberdade de outro, a certeza de desenvolver todas as possibilidades de sucesso no quadro social, e muitas outras definições que expressam a idéia racional, a razão preponderante e necessária da Justiça. Porque é através do conceito de direito que se apreende o sentido da noção de Justiça e de suas conseqüências: as leis e as instituições. Estas são justas ou injustas se se conformam ou se opõem ao Direito e assim, chegamos a identificar o que é legítimo ou ilegítimo, levando em conta se é moralmente tolerado ou combatido.

Evidentemente, se o homem não é livre e suas determinações são submetidas a dependências exteriores, seu julgamento não é um ato franco, uma faculdade autônoma. Logo, seu raciocínio não poderá conduzi-lo à descoberta da verdade, à qual o homem deve se dirigir, para saber até onde sua vontade particular não infringe a vontade geral. Porque é ela que assegura as fronteiras dos direitos e deveres do cidadão, para consolidar o interesse geral, a fim de garantir a autoridade legislativa.

O direito tem três atributos essenciais:

- a) É inviolável; o fato de que nossa inteligência se revolte e se indigne a cada profanação do direito, atesta o princípio: na ordem moral o direito é inviolável.
- b) O direito é absoluto, isento de toda sujeição.
- c) O direito é universal, em harmonia com a qualidade de pessoal moral.

B. O Dever. Se o sentido do direito se legaliza na noção da razão, é porque o conceito do Direito resulta das idéias de bem e de Dever. Se a pessoa moral aspira à realização do bem, seria inconcebível obstaculizar o cumprimento de seu dever.

Os deveres da pessoa moral para com o outro estão fundados ou nos encargos recíprocos ou nas convenções que instauram os resultados condicionais das relações ou dos atos humanos. Assim, deve ser excluído o preconceito contra toda outra pessoa e imposto o respeito ao outro, posto que todos os homens são membros de uma mesma sociedade e moralmente dotados de igualdade natural.

Neste quadro, os deveres da fraternidade e da solidariedade tornam-se deveres absolutos.

Se o princípio do dever, para o cidadão, é o cumprimento do bem para a felicidade social, o princípio do dever, para o soberano, é o bem do povo. A regra geral que engloba todos os deveres particulares do soberano é:

- “a) formar os indivíduos nos bons costumes,
- b) estabelecer boas leis,
- c) supervisionar seu cumprimento,
- d) manter o equilíbrio na determinação e intensidade das penas,
- e) confiar empregos públicos a pessoas probas e capazes de gerí-los,
- f) exigir impostos e subsídios de modo conveniente e cuidar de empregá-los de modo útil,
- g) buscar o lazer e o aumento dos bens dos indivíduos,
- h) impedir os conluíus e conchavos,
- i) precaver-se contra as invasões dos inimigos”³

No século XVIII, muitos filósofos são unânimes, em seus escritos, quanto às condições necessárias para que a pessoa moral possa realizar livremente o ideal moral. Estas condições são, pois, os direitos, tais como: o direito de viver em segurança, o direito à liberdade de consciência e de pensamento, à liberdade individual de agir e o direito à propriedade. Nós

nos deteremos em três, dentre as obras do século XVIII, que estimamos como as mais representativas: "O Espírito das Leis", de Montesquieu, "O Contrato Social" de J. — J. Rousseau e "Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano", de Condorcet.

Montesquieu⁴ concebe um legislador que desejasse afirmar, do melhor modo possível, a máxima liberdade política dos cidadãos. E para obtê-la, precisaria estabelecer a separação dos poderes, a fim de consolidar a independência de cada um.

J. — J. Rousseau não raciocina como um historiador mas, antes, como um moralista. Recusa toda restrição à liberdade humana, posto que o homem nasceu livre, e o contexto de sociedade que Rousseau projeta seria a garantia de que a liberdade de cada cidadão estaria protegida de toda pressão. Assim, o contrato social, e consentimento comum, livremente determinado, de todos os membros da sociedade de se curvar à vontade geral, torna-se o caminho da limitação da liberdade do indivíduo. E isto J. — J. Rousseau não pode subscrever. Contudo, todo indivíduo deve submeter-se ao direito do grupo social e atender a seu dever quanto ao grupo. Quem não adere ao contrato social não pode ser um cidadão.

As obras de Montesquieu e de Rousseau precedem, ou são precursoras da Revolução, enquanto a de Condorcet aparece em pleno período da crise, sendo considerada "como o Apocalipse da Declaração dos Direitos, como um Novo Evangelho"⁵. Condorcet foi o último dos filósofos do século XVIII e foi quem sobreviveu para ver suas teorias serem aplicadas. Nele, reencontramos as idéias de Voltaire, Rousseau, Helvetius, Condillac, Turgot e sua obra é considerada como uma espécie de resumo filosófico do século XVIII. Seu espírito filosófico compõe um sistema absolutamente claro, que revela um racionalismo cartesiano. Todos os homens estão aptos a pensar com inteligência e a apreender os conceitos morais. Os postulados morais são adaptáveis ao conjunto dos homens, porque a proposição geral das relações, necessárias e constantes, dos homens e sobre a qual deve ser estabelecida a sociedade é a razão, que é universal. Todos os homens sendo semelhantes, do ponto de vista da natureza, têm os mesmos direitos naturais: a liberdade e a igualdade. A responsabilidade imperativa de um Estado que preside judiciosamente aos destinos de seus cidadãos é assegurar-lhes estes direitos e aqueles que daí decorram: os direitos civis e políticos.

A contribuição de Condorcet ao estudo dos problemas sociais é imenso, graças à aplicação da ciência, principalmente das matemáticas, com suas curvas estatísticas, e a da história, com o desenvolvimento da teoria do progresso: a humanidade esteve, desde sempre e ainda está, em marcha progressiva contínua.

As duas noções fundamentais da moral social, o direito e o dever, são distintas: o direito é um poder, freqüentemente ordenado de

modo imperativo, cuja violação é castigada pela lei social, dado que é ele quem regula a vida social. Ao contrário do direito, o dever é uma responsabilidade rigorosa, mas não exigível, sob demanda; sua derrogação é reprova-
vada pela consciência, posto que ele regula a vida moral.

Podemos apreciar o direito como o resultado da moral social e o dever como a fonte da moral individual e geral. Ambos são princípios morais absolutos, universais e racionais; o indivíduo percebe o ideal moral acompanhado pela sua responsabilidade de cumprí-lo e concebe seu dever; mas a fim de que seu dever consista em levar o indivíduo a gozar de uma plena liberdade, que é seu direito.

II. "LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE"

Os filósofos do século XVIII veneravam as idéias gerais resultantes de revoluções e acreditavam vê-las concretizar imediatamente. A despeito de sua dessemelhança de apreciações e diagnósticos discordantes, aplicavam-se em fundar uma sociedade que faria valer a personalidade humana. Ancoradas no racionalismo e preeminência da moral social, trataram de contentar as reivindicações do homem de seu tempo, através das instituições políticas que estariam não apenas ao nível do homem, mas se materializariam graças a ele.

O espírito filosófico das Luzes não se preocupava com o modelo do sistema político a ser proposto, mas com a subrogação das verdades sobrenaturais e da mística a um fundamento racional da administração. Assim os filósofos do século XVIII tornaram-se os iniciadores do espírito positivista que domina o século XIX. É atribuída importância à felicidade da humanidade, que reside no respeito aos direitos naturais. Desde então o combate das luzes se torna o combate pelo direito. A liberdade e a igualdade são o objetivo.

A questão dos direitos do homem é o ponto central do pensamento das Luzes e a Declaração dos Direitos do Homem exprime energeticamente e com competência a idéia contemporânea do direito. Um dos primeiros que se preocupou com esta questão foi Condorcet que, após ter comentado a Declaração Americana de 04-07-1776, demonstrou bem antes da abertura dos Estados Gerais, o interesse e a vantagem de uma Declaração análoga na França. Enquanto revolucionário, era bem moderado; alguns de seus biógrafos o consideram tímido; mas na asserção dos direitos de todos os homens, Condorcet apresenta tal valentia que se alinha entre os mais intrépidos. Desaprovou certos extremismos da Revolução, mas em nenhum momento abandonou sua crença nela.

A questão dos direitos do homem reaparece muitas vezes em suas numerosas obras e, quando foi encarregado de criticar o projeto da

Constituição, compôs uma Declaração dos Direitos. Segundo ele, os direitos do homem estão fundados na natureza; todos os homens nasceram iguais, mas é preciso que seus direitos, fundados na Natureza, se realizem na História. o contrato social não o seduz o bastante, porque considera que o caráter das relações entre as pessoas é inato, que o homem é sociável por natureza e que a coerência da sociedade não se apoia sobre um contrato, mas se funda na designação prudente dos administradores que gerirão os assuntos do Estado.

Em 1789 Condorcet apresenta uma Declaração dos Direitos do Homem que comporta dezessete artigos; foi terminada em 1793; compreende trinta e três artigos e no mesmo ano, foi votada pela Convenção.

Os direitos do homem, fundados na natureza, classificam-se a partir de cinco direitos essenciais: a segurança e a liberdade da pessoa, a segurança e a liberdade quanto aos bens e a igualdade natural. Condorcet professa a primazia do direito da segurança, considerando, com justiça, que se a segurança não está consolidada e garantida, a liberdade e a igualdade se tornam letra morta.

Sublinha que “sendo o objetivo de toda reunião de homens em sociedade a manutenção de seus direitos naturais, civis e políticos, estes direitos são a base do pacto social... Artigo I: Os Direitos naturais, civis e políticos dos homens são a liberdade, a igualdade, a segurança, a propriedade, a garantia social e a resistência à opressão”⁶.

A Declaração de Condorcet, racional e dedutiva, independe de toda opinião mística, atém-se ao direito da liberdade com excessiva positividade. Para afirmar a liberdade inalienável do indivíduo, ele seleciona entre as doutrinas econômicas da época as que parecem constringer o menos possível o poder de agir sem entraves, que o homem possui por natureza; e isto, antes mesmo da Revolução. Estava informado a respeito das teorias de seus predecessores, Grotius, Hobbes, Pufendorf, embora não faça nenhuma menção a eles em suas obras. Ao contrário, cita freqüentemente Montesquieu e J. — J. Rousseau, a fim de atestar seu afastamento quanto às teorias destes. Para ele só existe uma doutrina que se propaga, de todas as teorias de sua época: a dos Direitos do Homem. E se aclama a Revolução Americana é porque ela revelou, por um ato solene, os Direitos do Homem⁷.

A. Liberdade: É o poder do indivíduo que, em função de sua inteligência, conduz-se sem nenhuma restrição, de acordo com sua própria resolução. A liberdade é um privilégio do homem, é a prova de que se o homem está sob pressão, então noções como: virtude ou vício, mérito ou demérito, seriam totalmente vazias e sem valor.

A liberdade é em si mesma uma razão, porque se é anulada, automaticamente é abolida a razão de muitas causas. O princípio essencial

da liberdade é o intelecto, que percebe o objetivo a atingir, aprecia sua necessidade moral, absoluta ou relativa e em seguida forja a determinação.

A liberdade natural, este direito que o homem possui por natureza de se conduzir sem obstáculos externos, deve ser exercida nos limites fixados pela lei natural, e o Artigo 4 da Declaração de 1789, esclarece que a "liberdade consiste em poder fazer tudo o que não incomoda o outro", isto é, em respeitar, na conduta, as regras sociais.

A fé do homem neste direito natural que é a liberdade, o obriga, pela moralidade, a conduzir-se com entendimento ante as instituições políticas estabelecidas e com inferência, dado que a liberdade é também uma conduta intelectual. Se a liberdade é desprovida de moral e de razão, então fracassa; mas sem liberdade, a moral está truncada da obrigação do dever. "A liberdade do espírito não pode dar nada ao homem sem a liberdade moral e esta liberdade só pode ser adquirida por uma mudança radical na ordem social, que expulse todo arbítrio e torne vitoriosa a necessidade interior da lei"⁸. Sem liberdade moral, não se justifica em direito a liberdade política, a segurança das liberdades públicas e garantia do direito civil. É a liberdade política que assegura aos homens a prática de sua liberdade moral e o respeito a seus direitos⁹.

Um dos constitutivos substanciais de liberdade é também a liberdade de pensar, a liberdade de opinião: é o direito de cada um expressar seus pensamentos, de acordo com a verdade, para convencer e, num sentido indireto, a atitude inteligente do espírito que deve levar em conta suas contingências. Em consequência, a liberdade de pensar, orientada pela inteligência e a argumentação, refutam todo preconceito, toda doutrina contestável e também todo raciocínio sem ponderação.

Condorcet em seu "Esboço de um Quadro dos Progressos do Espírito Humano" sustenta que a razão ensina o homem que ele tem direitos naturais e que entre estes direitos, anteriores às instituições sociais, a preeminência se refere à liberdade. Ele considera que esta será fortificada pela liberdade de ensino, porque o homem educado não pode ser confundido e nunca seria ludibriado pelos erros populares, temores supersticiosos, opiniões sem fundamento, tolices sedutoras. A liberdade de ensino, segundo Condorcet, contribui para a liberdade natural e moral do homem.

Montesquieu, visto como um dos autores da Revolução de 1789 que buscam a instituição de um Estado capaz de responder às exigências políticas e sociais do homem, também aborda a questão da liberdade. Ele a considera como fundamento moral e sublinha a liberdade de opinião; a liberdade de expressão é sinônimo da liberdade de pensar, liberdade que estabelece a autêntica igualdade, valor universal das pessoas, faculdade da fraternidade.

Condorcet, nas suas duas Declarações sustenta que o objetivo da sociedade política é a preservação dos direitos naturais que são: a liber-

dade, a propriedade, a segurança da pessoa e a resistência à opressão. A ênfase posta na liberdade de posse dos bens, na garantia da propriedade — Artigo 2 — dado que ninguém pode ser despojado dela, é designada como direito inviolável — Artigo 17 — exceto, é claro, por razões de necessidade e utilidade públicas. E isto porque ninguém é verdadeiramente livre se não possui nada. O direito aos bens formou, para muitos pensadores das Luzes, um laço entre a propriedade e a liberdade, tal como esta é abordada no Artigo 4 — liberdade individual — e reafirmada pelo Artigo 7, que determina o princípio da segurança individual. O Artigo seguinte — Artigo 5 — merece o papel da lei que só age para impedir os atos prejudiciais à sociedade. O Artigo 8 estabeleceu que nenhuma sanção penal é aplicável se não estiver prevista por uma lei. O Artigo 10 estabeleceu o princípio da liberdade de culto; este Artigo é fruto de um compromisso entre os moderados e parte do clero de um lado e de outro, da sólida tradição liberal desencadeada pela “Carta sobre a Tolerância”, de John Locke, reforçada pelo “Dicionário Histórico e Crítico”, de Bayle, que foi um acontecimento quando lançado. A tolerância religiosa foi apoiada pelo materialismo ateu da maioria dos filósofos das Luzes. O Artigo 11 instaura os princípios da liberdade de pensamento e de opinião, bem como o da liberdade de imprensa. Todo cidadão tem o direito de exprimir verbalmente e por escrito suas opiniões, seus pensamentos, mas sempre dentro dos limites que a lei impõe, para não ser anulada a liberdade do outro.

B. Igualdade: A noção de igualdade, na sua utilização no quadro moral e político continua vaga.

A Declaração dos Direitos do Homem esclarece no Artigo 1: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem estar fundadas na utilidade comum...”; o Artigo 6, que concede a igualdade política, esclarece que a lei deve ser a mesma para todos, quer ela proteja, quer puna. Todos os cidadãos, iguais a seus olhos, são também admitidos em todas as dignidades, cargos e empregos públicos, segundo suas aptidões, virtudes e talentos; este Artigo reconhece a todos os cidadãos o “direito de concorrer em pessoa ou por seus representantes, à formação da lei”.

Constatamos que o primeiro Artigo indica de modo inadequado uma abordagem do ideal concernente à natureza das coisas, impraticável para toda a sociedade; o segundo, Artigo 6, deve ser traduzido na coloração que adquire na conjuntura que o enunciava, isto é, pela reação revolucionária aos privilegiados da nobreza. Ademais, devemos levar em conta o fato de que a igualdade política é destituída de fundamento, sem a igualdade social.

A Declaração, que proclamava uma igualdade de direito, põe, seguramente, um princípio moral e julgamento de valor. O princípio moral da igualdade se associa ao valor fundamental que é o respeito à pessoa

humana e forma a condição essencial de uma sociedade equitativa e ponderada. A justiça na sociedade nada mais é que o respeito absoluto aos direitos do outro, a equivalência destes direitos e o equilíbrio das liberdades. Logo, a idéia de igualdade pressupõe a noção de direito.

Os pensadores do século das Luzes não eram utópicos; os homens são desiguais na sua inteligência e nos seus bens; então, a igualdade se aplica no plano moral; todos os homens têm o igual direito a serem respeitados na sua liberdade, consciência e pessoa e este é um direito natural. Logo, a igualdade entre os homens se justifica pela igualdade natural, posto que a natureza humana é idêntica em todos os homens. A violação do direito à igualdade constitui um ultraje à natureza humana no plano moral e uma invalidação dos Direitos civis que conduz à sujeição pelo poder executivo.

No declínio do Artigo Regime, a apetência pela igualdade é uma aspiração muito mais imperiosa que a liberdade e ninguém a interpretou como Condorcet. Segundo ele, o Estado deve continuar a reter a igualdade natural dos homens, que decorre da igualdade da razão entre os homens; o Estado tem a responsabilidade e a obrigação de apagar as desigualdades factícias da sociedade, que a desequilibra e que provêm da riqueza ultrajante, da carência da instrução pública e o enfraquecimento do sistema de previdência social.

A teoria de Condorcet sobre a igualdade está bem próxima, senão modelada, pela de J — J. Rousseau; mas ele debate o problema do ponto de vista civil e não social, uma vez que insiste no interesse da igualdade, no seio da organização social e em seu peso no plano jurídico e público.

Em matéria de filosofia política e jurídica, que perspectiva mais vitoriosa o pensamento francês das Luzes, que mais prestigiada referência adotada na França revolucionária, quanto à igualdade, que a do famoso tríptico: Liberdade, Igualdade, Fraternidade? E como medir e julgar o valor da igualdade sem aproximá-la da primeira máxima da divisa revolucionária, que é a Liberdade? E se a Igualdade nivela as diferenças sociais, a Fraternidade enobrece a sociedade.

C. Fraternidade. Sua noção tem um duplo aspecto: objetivo e subjetivo. Sob seu primeiro aspecto; a fraternidade reside na correlação dos diversos elementos da comunidade; é o corolário da lei da causalidade natural. A dependência necessária entre os membros da sociedade obriga à solidariedade. Assim, o homem vai com todo seu potencial, sua energia física e intelectual, em socorro de seus concidadãos, para tirar vantagens de uma sociedade equilibrada e harmoniosa.

Sob seu aspecto subjetivo, ou sensível, a fraternidade consiste em entrar em afinidade com o outro, ficar aflito com seu mal e deleitar-se

com seu bem-estar. Não podemos ficar impassíveis, sem reação afetiva face à vida do outro; a emotividade e a afetividade fazem a grandeza da alma e a nobreza dos sentimentos do homem superior. A fraternidade é um instinto que se converte em sentimento, sempre em luta com as propensões ao individualismo. Então, a fraternidade percebida como regra humana, elaborada por nosso intelecto e aprovada por nossa volição torna-se uma obrigação moral. O homem manifesta sua gratidão quanto à sociedade e quita seu débito, dando-lhe o equivalente do que recebeu dela. A fraternidade torna-se, assim, um dever social e, inversamente, os deveres sociais têm seu princípio comum na fraternidade.

Condorcet observa que graças à sua inteligência, o homem tem a aptidão para conciliar sua razão com sua emoção; ele se humaniza e sua conexão com seus semelhantes é uma relação de vantagens e obrigações. A razão e a sensibilidade asseguram de modo inquebrantável a estabilidade da sociedade, tanto mais que não se trata, aqui, de um "Contrato Social". A idéia de fraternidade em Condorcet não se limita somente aos membros de uma comunidade mais ou menos restrita, mas se estende a toda a humanidade; a fraternidade deve ser a regra das relações entre as diversas nações, entre os diversos povos. Ele condena, não só a opressão de um povo reduzido à dependência após uma guerra ofensiva não justificável, mas também toda agressividade contra as populações chamadas de "selvagens". Nas suas "Reflexões sobre a Escravidão dos Negros"¹⁰, Condorcet estigmatiza os preconceitos de seu tempo quanto aos homens pertencentes à raça negra e condena a escravidão deste grupo natural de indivíduos, que a cor da pele diferencia dos indivíduos ditos brancos. Em sua "Carta aos Negros escravos"¹¹ escreve: "Embora eu não seja da mesma cor que vocês, sempre os vi como irmãos. A natureza os formou para ter o mesmo espírito, a mesma razão, as mesmas virtudes que os brancos". Critica a colonização de seus países, as injustiças cometidas contra eles pelos brancos; sublinha que não há desculpa para a escravidão dos negros. Retorna em 1789 aos mesmos temas, com um discurso para o Corpo Eleitoral: "Contra a escravidão dos negros". Condorcet considera a fraternidade como um laço de solidariedade e de amizade entre todos os homens, brancos e negros.

III. A MENSAGEM DA DIVISA: "LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE"

No século das Luzes, filósofos atentos, racionalistas utópicos, se engajaram energeticamente na reforma das concepções políticas, sociais e econômicas estabelecidas. Agem contra as práticas habituais e se mantêm informados sobre as opiniões que reclamam a mudança; as novas correntes de idéias criaram condições que exigiam a renovação. Não eram filósofos em perfeito acordo entre si, quanto às instituições da nossa sociedade que

edificavam, mas estavam inquietos com os problemas filosóficos predominantes, tais como o estabelecimento da origem dos direitos, a análise da noção de liberdade e a da igualdade, bem como a determinação de suas limitações; enfim, com a função assumida pela solidariedade nas relações entre indivíduos e povos. A linha ideal em torno da qual gravita toda sua preocupação é, seguramente, o princípio da liberdade. O problema que se coloca hoje a nós é o de avaliar, primeiro, a influência das idéias do século das Luzes sobre a Revolução e, em seguida, da Revolução sobre a evolução das idéias, nos tempos ulteriores. Quanto à primeira questão, a controvérsia dos historiadores é grande. Uns acreditam que a pressão exercida por interesses econômicos e políticos comuns levaram a opinião pública a uma ação e, assim, foram a causa da Revolução. Outros esclarecem que a Revolução não se manifestaria sem a intervenção dos filósofos, os quais, com suas teses, regularam a marcha até a Revolução. A verdade, como sempre, está no meio termo.

O fermento da efervescência dos espíritos foi o engajamento dos filósofos nos problemas de sua época; tratavam de achar um meio de encontrar saídas para o descontentamento popular face ao absolutismo real; à ligação da nobreza e do clero a seus privilégios e aos graves problemas sociais, piorados pelos problemas econômicos. O desejo profundo de reformas e os acontecimentos que avançaram em ritmo acelerado, consecutivo às doutrinas filosóficas do século XVIII, agiram de maneira decisiva sobre o espírito dos homens e engendraram a mobilização popular que levou, alternativamente, os filósofos, à formulação de doutrinas não mais reformistas, para abolir as estruturas do Antigo Regime, mas doutrinas revolucionárias. Seu coroamento foi a Declaração dos Direitos do Homem.

A contribuição da Revolução à evolução das idéias sociais e políticos dos tempos seguintes, chegou até nossos dias: é a célebre divisa: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade", que exprime de modo conciso até os pensamentos e aspirações contemporâneas.

O problema da igualdade de condições, pedra angular da sociedade da ordem, é ainda o sonho buscado pela maioria da humanidade. Hoje, os privilégios abolem ainda a igualdade de todos perante a lei e há reivindicações atuais face aos grandes problemas tais como a desigualdade dos imigrantes, a desigualdade da assistência pública, a desigualdade do salário que não está vinculado ao custo de vida, a desigualdade de subordinação e de oportunidades, problema que atormenta, mesmo em nossos dias, as sociedades ditas desenvolvidas, põem uma nova questão: a da igualdade social em oposição a toda teoria do tipo utilitarista ou intuicionista. Optamos pela igualdade social entendida como justiça, enquanto eqüidade. Esta consiste no enunciado dos seguintes princípios:

a) O princípio da prioridade da liberdade: cada pessoa deve ter direito igual à máxima liberdade, desde que esta seja compatível com uma igual liberdade de todos os outros.

b) O princípio da diferença: as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal modo que ocorram para maior proveito dos mais despossuídos e ligadas a empregos e postos acessíveis a todos, nas condições de igualdade de oportunidades¹².

Estes dois princípios constituem os critérios normativos da distribuição dos bens e dos cargos entre os membros da sociedade. Não se trata de reduzir as liberdades ditas "formais", tais como a liberdade política de pensamento, de consciência, de expressão, a fim de fazer crescer a igualdade de condições, nem mesmo de adotar a igualdade de oportunidades na luta contra as desigualdades sociais, mas de reconhecer que a natureza fez os homens desiguais. Não é nosso propósito condenar toda desigualdade enquanto tal; consideramos que é preciso que as desigualdades concorram para a melhora da sorte dos mais pobres. É precisamente neste ponto que é preciso romper com a concepção axiocrática da justiça, atribuída à estrutura aberta e competitiva da sociedade moderna, posto que cada um deve ser retribuído o segundo seu mérito. É importante que o acesso aos postos não seja definido, no conjunto, por uma extratificação social que determinada pelos privilégios de nascimento. O princípio moderno da "igualdade de oportunidade" é a ponta de lança do tempo presente contra a sociedade ordenada do Antigo Regime e a do século XIX e até a nossa.

O indivíduo constitui o elemento básico da sociedade e as convenções sociais devem se limitar a regular a competição de tal modo que o indivíduo possa prosseguir a realização de seus fins sem entraves exteriores. Aos direitos e privilégios de nascimento sucede o justo reconhecimento do mérito pessoal; o lugar de cada um não é mais gratuitamente recebido, é conquistado por sua energia e suas capacidades. Quanto aos "dons naturais", são distribuídos arbitrariamente pela natureza e o indivíduo não pode pretender qualquer mérito. Mesmo na hipótese em que a hierarquia social refletisse plenamente a hierarquia de talentos naturais permanece que, após ter sido um princípio de mobilidade e de progresso social, haja risco da nova elite utilizar a regra axiocrática para bloquear a ascensão dos novos concorrentes. Assim, o ideal axiocrático carregou-se, pouco a pouco, de conotações negativas. Então, preocupação social deslocou-se hoje da recompensa dos melhores à compensação dos perdedores, da igualdade de oportunidades no ponto de partida, à redução da desigualdade dos resultados. Nesta ótica, é socialmente justo consagrar parte maior dos fundos públicos à assistência social das pessoas medianas.

Com ou sem razão, é incontestável que as sociedades atuais não considerem o talento como uma espécie de capital comum, cujos frutos devessem beneficiar a todos e particularmente àqueles que a natureza não beneficiou. Na ótica moral, as desigualdades naturais não são merecidas e em conseqüência, são arbitrárias. Então a arte política deveria, com

toda justiça, remediar as desgraças merecidas provocadas pela natureza. Os frutos da competência tecno-científica devem ser redistribuídos segundo os critérios da moral social. Em nossos dias, não se trata mais de partilhar a terra, mas de partilhar os bens e as vantagens sociais segundo os princípios morais que tenham prioridade sobre as considerações da racionalidade puramente moral. Se uma sociedade pretende se considerar justa e ordenada, então deve chegar à correspondência da moral social com a utilidade pública, e da racionalidade coletiva com a racionalidade individual. Deve, antes de mais nada, garantir uma liberdade igual para todos e proceder de modo que as desigualdades socio-econômicas só sejam aceitas se favorecerem todos. É preciso que se chegue a princípios de justiça social baseados na moral social, independentemente de toda apreciação concreta do bem-estar humano.

O homem é dotado de uma disposição moral que o inclina à fraternidade; numa sociedade equitativa, esta propensão poderia se expandir e tornar-se um estado de espírito. É um erro pretender que a exigência da fraternidade só convém às relações interpessoais vividas no âmbito estreito da família. O ideal da fraternidade, como o sentido da amizade e da solidariedade sociais são perfeitamente situados na ordem pública. Segundo a interpretação não axiocrática mas igualitária, o ideal da fraternidade recebe um conteúdo preciso e aplicável na sociedade moderna, sociedade aberta. A fraternidade não concerne mais, hoje, às relações imediatas no quadro do microcosmo, mas à estruturação da sociedade nacional e mais ainda, internacional.

O respeito às liberdades fundamentais estando garantido, o peso recai sobre a partilha equitativa dos bens essenciais, de tal sorte que o benefício seja para todos. Certamente a igualdade econômica só pode ser atingida pela abolição de privilégios e a restrição das liberdades; então, é uma utopia. É conceitualmente impossível que o perfeito cumprimento da igualdade coincida com a total liberdade e a plenitude da fraternidade. A extensão das liberdades, o pluralismo e a heterogeneidade das sociedades contemporâneas, abrem o leque das desigualdades e a experiência prática nos mostra que a dialética da liberdade e da igualdade são dois vasos comunicantes: quando a inclinação dá-se a favor de um, este se enche e o outro esvazia. E a calma social não acontece nunca, para que os vasos fiquem parados, a fim de que seu líquido permaneça no mesmo nível.

O papel da Revolução na elaboração das correntes ideológicas e dos movimentos políticos nos séculos seguintes é incontestável. Mas o princípio da veracidade científica nos obriga a citar o espírito filosófico de Karl Popper, que considera que: "a palavra de Hípias é o primeiro manifesto de um credo humanista que inspirou as idéias do século das Luzes e

as da Revolução Francesa; todos os homens são irmãos e são as leis e as idéias recebidas, convencionais enquanto criações humanas, que finalmente os dividem elas constituem a fonte de tantas infelicidades evitáveis e os homens não podem melhorar sua sociedade por uma mudança das leis, através de reforma legislativa¹³.

NOTAS

- (1) D'ALEMBERT, *Eléments de Philosophie*, Sect. VII; *Mélanges de Litterature e.t.c.t.* IV, pp. 77 ss. citado por E. CASSIRER *La Philosophie des Lumières*, Paris, 1970, p. 251.
- (2) ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, 1988, p. 114.
- (3) *ENCYCLOPÉDIE OU DICTIONNAIRE DES SCIENCES DES ARTS ET DES METIERS'* DIDEROT et D'ALEMBERT, Paris, 1755, vol. V., p. 915. A idéia central que inspira, na Enciclopédia, os artigos consagrados às questões do direito e da política é a de um poder forte posto a serviço da humanidade. Cf. H. MICHEL, *L'idée de l'État: Essai de critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, 1895, pp. 13-14.
- (4) Cf. MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, livres XI et XII.
- (5) JULES ELVAILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée du Progrès jusqu'à la fin du XVIII è, siècle*, Paris, 1910, p. 670.
- (6) CONDORCET, *Oeuvres*, reimp. de l'édition Paris 1847-1849, Stuttgart 1968, t. XII, p. 417.
- (7) *Ibid.*, T. VIII, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* t. IX, *Letres d'un Bourgeois de New-haven à un citoyen de Virginie*, pp. 1 ss; *Letres d'un citoyen des États Unis à un Français*, pp. 95 ss; *Déclaration des Droits*, pp. 181 ss; *Letres d'un Genithomme à Messieurs Tiers État*, pp. 213 ss.
- (8) E. CASSIRER, o. c., p. 272.
- (9) CONDORCET, *Oeuvres* t. IV, p. 299; t. V, p. 210; t. VIII, p. 127.
- (10) *Ibid.*, t. VII, pp. 60-139.
- (11) *Ibid.*, t. IX, pp. 469-475.
- (12) Cf. J. RAWLS, *A. theory of Justice*, Oxford, 1971, pp. 60, 83, 302.
- (13) KARL POPPER, *The open society and its enemies*, trad. greque, Athènes, 1980, p. 540.

REVOLUÇÃO, RELIGIÃO, DIREITOS

Hubert Lepargneur

A dificuldade de beneficiar-se da experiência alheia não exclui o proveito da reflexão sobre a história, quando ela não se reduz a alimentar uma ideologia. Na ampla matéria ofertada pela Revolução Francesa (RF), limitar-nos-emos aos cinco pontos seguintes, escolhidos em relação com nossos interesses presentes.

1. Papel decisivo do clero no desencadear da RF.
2. Fase iluminista do idealismo e fase anticlerical do Terror: uma fatalidade?
3. O idealismo social de Robespierre: sua opção preferencial pelos pobres.
4. Liberdades políticas e direitos sócio-econômicos: uma antinomia?
5. Destino da trilogia: "Liberdade – Igualdade – Fraternidade".

I – PAPEL DECISIVO DO CLERO NO DESENCADear DA RF

A crise econômica e financeira levou o rei a convocar os Estados gerais, para os quais cada uma das três Ordens da nação francesa – Nobreza, Clero, Terceiro estado – devia reunir-se separadamente. O caráter católico deste povo não era questionado, por isso todos os deputados especialmente eleitos integravam a procissão do Santíssimo que, em 4 de maio de 1789, de dirigida para a igreja Saint Louis, onde a missa do Santo Espírito ia ser celebrada pelo arcebispo de Paris. A profunda divisão do clero, porém, se manifestou quando os vigários, o "baixo clero", que vivia pobre com o povo, separando-se dos bispos, quiseram juntar-se aos deputados do Terceiro estado.

Os primeiros atos formais de desobediência revolucionária realizaram-se, em 19 de junho, quando, dos eleitos do clero (208 vigários e apenas 47 bispos, nem todos unânimes) cerca dos três quartos aceitaram o

convite do Terceiro estado de reunir-se com ele na mesma sala de deliberação. Dois dias antes, os representantes das classes menos privilegiadas tinham-se auto-proclamado Assembléia Nacional. Dia 20, prestaram o sermento de não se separarem antes de ter dado à nação uma nova Constituição: era uma interpretação totalmente nova e revolucionária da soberania do Povo. Não era dirigida contra o rei ou a Igreja, mas contra os privilégios injustos em geral.

Três Ordens, isto faz politicamente dois e um: dada a antinomia da aristocracia e dos humildes, fatalmente é o clero quem iria decidir. Todos os bispos vinham da nobreza (uma pequena minoria, porém, estava ao lado de seus vigários e do povo), poucas dioceses haviam votado por seu bispo: este predomínio da "Igreja dos pobres", do clero que tinha feito sua opção preferencial deste lado, foi historicamente decisiva. Várias vezes, durante os meses seguintes, a voz de sacerdotes deputados defendeu o caminho da reestruturação sócio-política. Na noite de 4 de agosto, tiveram que engolir a supressão de sua principal fonte de renda: o dízimo. Aquela noite terminou na capela do castelo por um **Te Deum** coletivo, entoado por Dom de Juigné. Pe Grégoire tinha sugerido romper com os pagamentos à Santa Sé (um ano de renda ao tomar posse do cargo), enquanto que o Pe. Sieyès tinha divulgado um ousado pamfleto sobre os direitos do Povo. As boas disposições da maioria do clero nos primórdios da Revolução, seu desprendimento ao aceitar a perda dos privilégios, merecem destaque.

Em 10 de outubro de 1789, o bispo de Autun, Talleyrand, propôs que os bens fundiários do clero sejam "postos à disposição da Nação". Se se lembra que os Estados gerais foram convocados para remediar uma crise econômico-financeira que exigia um "pacto nacional", não se surpreende ver discutir a nacionalização dos bens eclesiásticos. Redigido por Mirabeau, um decreto decidiu a transferência dos bens do clero, "conquanto a nação vela a prover, de maneira conveniente, às despesas do culto, ao sustento de seus ministros e à ajuda aos pobres". Aceitado por 568 votos contra 346, este decreto foi assinado pelo rei e pelo guarda dos selos, o arcebispo de Bordeu (2 de novembro de 1789).

Em julho e outubro de 1790, novos decretos votados aceitaram a alienação total dos bens eclesiásticos, praticamente sem compensação. Por outro lado os conventos de contemplativos vão sendo eliminados, admitindo-se apenas, por parte dos religiosos, obras sociais e escolas, provisoriamente. A riqueza eclesial e monástica atrai sem dúvida governos afamados, políticos à procura de fundos, mas a motivação é também ideológica: como proclamar que todo indivíduo desfruta uma liberdade inalienável, de direito natural, e aceitar os votos de obediência, de pobreza, de castidade total e definitiva? Um decreto concluiu o raciocínio, suprimindo todas as congregações e ordens religiosas. Como se vê, muitos sacerdotes do baixo clero não tinham lições a receber quanto à conviviali-

dade com o povo (no sentido coloquial que o distingue da nação), e o demonstraram nas intervenções na assembléia. Ele aceitou relativamente bem o total despojamento de seus bens (não podemos entrar em detalhes): isto vale fervorosas exortações sobre a eminente dignidade da pobreza.

A volta contra a Igreja foi rápida (os "cahiers de doléances" não foram anticlericais) e passou do anticlericalismo ao anticristianismo. A votação de 13 de fevereiro de 1790, que suprimiu os votos religiosos, não foi fácil: o movimento era mais de líderes políticos que popular e o texto menos dirigido contra a divindade que a favor da liberdade humana, não sem desprezo para os sacerdotes que correm atrás de honras, de privilégios, de rendas. Como cada vez que ele entra em política, o clero se dividiu. Os dominicanos do "faubourg St-Honoré (neste convento, sobre 31 sacerdotes, 15 deixaram a vida religiosa, 15 declararam-se na expectativa, um declarou querer perseverar) acolheram o famoso "club dos jacobinos", revolucionários moderados, e os franciscanos o club rival "dos cordeiros". A moção de Dom Gerle, cartuxo fervoroso e maçom militante, a fim de que a Constituição declare o catolicismo "religião da nação", foi maciçamente rejeitada. O povo, porém, celebrou com a costumeira solenidade a festa do Corpus Christi de 1790, em Paris como nas províncias.

O clero moderado foi superado por políticos que orientaram a Igreja da França para algo parecido com a atual Igreja Nacional da China continental. A reorganização da Igreja no País, votada pela lei de 12 de julho de 1790 e conhecida como **Constituição civil do clero**, dispensou toda consulta papal, remanejou racionalmente os limites das dioceses para que coincidam com os departamentos civis (redução de 134 para 89), suprimiu títulos e benefícios (os vigários e bispos tornam-se funcionários pagos pelo Estado), prevê a eleição dos cargos e a investigação pelo superior eclesiástico no próprio país, com notificação ao papa no caso dos bispos, porque a intenção não era de realizar um cisma. Diante do silêncio de Roma, uma pequena metade do clero aderiu, mas muitos voltaram atrás posteriormente, sobretudo quando Pio VI saiu de suas hesitações, condenando, um pouco tarde (março e abril de 1791) os sacerdotes seguidores da Revolução que veio a pedir-lhes o famoso juramento. O rei Ludovico XVI, ainda em função, acabou assinando o documento secularizante em 26 de dezembro, mas teve remorsos amargos após a condena papal. Mesmo o flexível Talleyrand reconheceu em suas memórias que a Constituição civil do clero foi o grande erro da Constituinte. Obrigados ao juramento, a minoria dos sacerdotes que o aceita torna-se funcionários e os outros rebeldes procurados pela polícia. A grande maioria da população só confiava nestes últimos para receber os sacramentos.

II – DA FASE ILUMINISTA DO IDEALISMO AO ANTICLERICALISMO DO TERROR: UMA FATALIDADE?

A Revolução que começou como surto de justiça sustentado por certo idealismo, utópico ou não, prosseguiu poucos meses depois com radicalismo e violência ao ponto de chegar aos banhos de sangue, na França, como ocorreu na Grã-Bretanha, na Rússia, no México... Entre suas vítimas, se o povo foi enganado, o clero não o foi menos, que deu tantos mártires. Semelhante evolução é devida a uma lei estrutural da dialética histórica, da psicologia das massas aguçadas, à embriaguez do poder de líderes improvisados, ou a simples acasos circunstanciais? Uma revolução que divide os cidadãos é suscetível de provocar intervenções inamistosas do estrangeiro, como logo aconteceu na França. Com precário poder na mão, os governantes em trânsito endurecem o regime e se deixam arrastar pela violência dos discursos e dos atos.

Nunca se sabe, ao ser desfechada, como uma revolução vai prosseguir, quando vai terminar, onde vai chegar e a que preço. Desde esta Revolução, perceberam-se certas causas recorrentes: 1) A influência da **opinião pública**, despertada mais que informada, por vezes manobrada por minorias que dipõem dos meios de difundir suas idéias (havia muitos pasquins e gazetas no tempo da Revolução). 2) A importância do **fator econômico**: uma organização política pode ser suportada ou contestada, mas o povo precisa antes do mais de algo para comer, tornando a crise econômica geralmente decisiva para as sublevações. 3) Além dos meios de subsistência, importantes fatores psicológicos como **o medo, o ódio**, o stress da guerra civil e/ou externa, as dissensões religiosas. 4) **Os frutos positivos** de qualquer revolução estrutural, mesmo sem violência fora do comum, **tardam** a aparecer, como Gorbatchov o experimenta: com o tempo, o problema da motivação é crucial diante da alternativa "insistir ou desistir?".

Após a RF, o socialismo não marxista se formou no intuito de efetuar as reformas sociais julgadas necessárias pelo espírito revolucionário, mas não postas em prática, ou prolongar o positivo das reformas iniciadas, sem cair na **violência**. Este desafio subsiste, sempre ameaçado pela formação de nova classe de privilegiados, desta vez ocultos no anonimato burocrático.

Uma coisa é prescindir metodologicamente da religião em decorrência da divisão do trabalho numa sociedade civil politicamente secularizada e eficientemente organizada, outra coisa é combater a religião que resiste pelo dinamismo da religiosidade. As revoltas do oeste da França, em torno da Vandea, manifestou a resistência católica do povo à perseguição de seus religiosos: mais tarde Napoleão aproveitou a lição, não dispensando a negociação duma concordata com o papa, para evitar a resistência popular de origem religiosa.

Voltemos sobre os episódios que, não sem malentendidos e temores exagerados, fez passar do aproveitamento dos substanciosos bens clericais e monásticos (proporcionalmente menores do que em outros países) à onda que ensangrantou a Igreja e abriu feridas ainda mal cicatrizadas. A lei de 12 de julho de 1790 que reorganizou a Igreja da França em torno da "Constituição civil do clero" realizou o sonho galicano sem se identificar totalmente com a atual imagem da Igreja Nacional Chinesa; não era contestado o papel de união na fé e de "presidência na caridade" do bispo de Roma; simplesmente não se admitia poderes de bispo algum em outra diocese; a comunhão eclesial não significa para todos liames de subordinação canônica. De fato os bispos da RF dirigiram a seus diocesanos mais de 200 cartas pastorais protestando de sua fidelidade para com o Soberano Pontífice. Desta França ainda monarquista, o catolicismo não era mais a religião oficial, mas os vigários assermentados eram funcionários dum culto público. Apenas quatro bispos do Antigo Regime aceitaram a nova ordem secular da Igreja e cerca de um terço apenas dos sacerdotes prestou o juramento discutido (a alternativa era: pensão ou perseguição). A excomunhão papal contra os sacerdotes assermentados só foi conhecida na França em abril de 1792.

A Assembléia Constituinte separou-se em 30 de setembro de 1791; a Assembléia Legislativa, que vem a se reunir desde o primeiro de outubro de 1791, foi mais hostil à Igreja, sem querer todavia uma perseguição sistemática. Esta assembléia votou (em 29-11-1791) a lei que obrigava todo eclesiástico a prestar juramento. Luís XVI tinha vetado esta lei e sempre recusou os serviços de padres assermentados para a própria capela (tinha como conselheira sua piedosa irmã Elisabeth). As coisas pioraram ainda com a "Comuna insurrecional de Paris" (10-08-1792), inspirada pelo "cordeleiro" Danton, com Maret, Chaumette, Hébert, extremistas. Esta Comuna rejeitou a monarquia, jogou na cadeia, na espera do pior, Luís XVI e sua família.

Após a Legislativa, em fins de setembro de 1793, reúne-se a Convenção que decretou a República e, apesar de abranger ainda 17 bispos e 44 sacerdotes "constitucionais", vai cometer inúmeros abusos anti-religiosos, em total contradição com seus princípios humanitários. Proibiu ao clero preencher registros de estado civil, os quais passaram à administração civil. Afastados os girondinos, os "montanhêses" vão cobrir o país de lastimáveis ondas de violência, como as carnificinas de setembro, de encontro com os religiosos. A vigência da Constituição, realmente democrática, votada em 24 de junho de 1793, foi suspensa e o regime de exceção vigorou com o "Comitê de salvação popular". Todas as liberdades e garantias suspensas, o Terror instala-se e a guilhotina está montada em permanência. As repressões sangrantes de outubro e novembro de 1793, não sem paralelismos na história, ilustram não apenas a distância que separa a teoria

e a prática, mas até as contradições do ser humano e o poder social da manipulação. Em 23 de novembro, decidiu-se a desafecção de todos os edifícios do culto em nome da liberdade e da igualdade. Em 21 de outubro era montado um sistema de denúncia dos sacerdotes que tinham recusado o juramento e se escondiam, nem sempre renunciando à pastoral sacramental. O Terror durou até seu paroxismo de julho de 1794. Em nome do "bem comum" ideologizado, destruíram-se obras a serviço do bem comum e dos pobres, como hospitais, asilos, creches, escolas (apenas os lassalistas fecharam suas 116 escolas). "A criança pertence à Pátria antes que aos pais"; a Nação era incapaz de manter escolas. As contradições revolucionárias fizeram coexistir um decreto "para colocar sob a proteção da Nação todas as obras de arte" e um vandalismo insistente de destruição das igrejas, abadias, estátuas e outras obras de arte dos tempos remotos.

III – O IDEALISMO SOCIAL DE ROBESPIERRE: SUA OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES

Sabendo que Maximilien de Robespierre errou não menos que todos nós e com bem maiores implicações sociais, não pretendemos desafiar seus inúmeros inimigos, que dele multiplicaram sombrios retratos, e advertimos que não nos cabe julgá-lo, nem sequer esboçar dele uma biografia completa. Sem dúvida foi um dos maiores líderes da RF e um grande idealista, sincero e não maquiavélico.

A sociedade do Antigo Regime era estruturada em categorias muito diversas das atuais. Entretanto, sempre, os sujeitos capazes de sublevar-se não são os mais miseráveis, mas aqueles que dispõem de meios físicos e psicológicos para tanto. Outra lei das revoluções quer que os moderados sejam expulsos pelos mais radicais, o resultado chegando dificilmente a uma justiça imediata e equilibrada. Mas se a classe média que, finalmente, se beneficiou da RF, conseguiu eliminar privilégios injustificados da aristocracia e da clero, esta façanha não deixa de constituir um serviço prestado aos mais desprovidos. Apesar dos excessos que não se podem nem esquecer nem perdoar ligeiramente. Os trabalhadores das fábricas seguiram os "burgueses" na RF muito mais facilmente que os rurais, apegados a outros valores e contextos. Foi um raro mérito de Robespierre nunca perder de vista que o jogo de verdadeira revolução não consiste em substituir grupos de privilegiados por outros grupos de privilegiados, momentaneamente mais espertos: os "sans-culotte" que Robespierre defende são aqueles que chamamos o Povo desprovido mas decidido a dar um jeito. O "Incorruptível" impediu que a burguesia se servisse de suas armas contra o povo desarmado e faminto; outras vezes reprovou o abuso da violência por parte de colegas menos donos de si.

Desde a Constituinte, Robespierre proclamou que a democracia seria social ou não será democracia. Pessoalmente defendeu os menos protegidos, especialmente os atores, as pessoas de cor, os judeus ainda inferiorizados; o historiador. A. Mathiez resume: posicionou-se resolutamente do lado dos mais fracos". Ainda no tempo da Constituinte, opôs-se às medidas de exceção, notadamente contra os religiosos e sacerdotes, contra os emigrados, defendeu todas as liberdades do cidadão, em perfeito idealista que era, chegou a pedir a abolição da pena de morte, mas o pedido foi julgado prematuro. Sua "declaração dos direitos" afirma o direito à instrução, ao trabalho, à assistência, ao mesmo tempo que salientava a existência de limites ao direito de propriedade. "Que maior obstáculo para a instrução do povo? A miséria." Outra vez: "Existisse em toda a República apenas um homem virtuoso perseguido pelos inimigos da liberdade, o dever do governo seria de procurá-lo com solicitude para defendê-lo." Grande orador, fala quase como um bispo. Idealista, mas também homem de ação. Robespierre tem a paixão pelo bem público, ainda quando se engana sobre a melhor maneira de servi-lo. Profundamente democrata, mas sem ilusões sobre as limitações do parlamentarismo. O Incorruptível critica as intrigas de corredores, caros aos oportunistas, o discurso dos demagogos, sem esquecer a ineficiência satisfeita da Burocracia. Desde que o povo não pode resolver direta e imediatamente todos os problemas políticos, importa que seus representantes demonstrassem clareza na sua gestão e sejam merecedores de confiança.

É Danton e não Robespierre que, durante os combates na Bélgica e na Vendea, diante das provocações dos girondinos, pediu a instituição do Tribunal Revolucionário. Quando foram constituídos conselhos de guerra, exigiu a participação de soldados rasos no juri: idéia muito avançada na época. Adversário dos privilégios do primogênito, declarou: "Legisladores, não teriam nada feito para a liberdade se nossas leis não tendessem a diminuir, com meios suaves mas eficazes, a extrema desigualdade das fortunas." E em 9 de maio de 1791: "Defenderei sobretudo os pobres. Quanto mais fraco e marginalizado se acha um ser humano, tanto mais precisa do direito de petição" (que se queria reservar a quem paga imposto direto, os "proprietários"): a Assembléia Legislativa concedeu este direito.

Certos trechos de discursos do fogoso revolucionário se parecem com homelias de São João Crisóstomo; disse o primeiro: "Nenhum homem tem o direito de acumular grande quantidade de grão quando seu semelhante morre de fome. O primeiro dos direitos é de viver. A primeira lei é portanto aquela que garante a todos os membros da sociedade os meios de subsistência; todas as outras leis lhe são subordinadas. É antes de tudo a fim de permitir esta sobrevivência que existe o direito de propriedade (não citou São Tomás porque não era seminarista). Destartes, esta não pode ser reivindicada em oposição com o direito sagrado que os outros têm

à vida..." Em outros discursos de Maximilien de Robespierre lemos: "Vos, legisladores, lembrai-vos que representais não uma classe privilegiada, mas o povo francês. Não vos esquecei que a base da ordem pública é a justiça, que a mais sincera garantia da tranquilidade pública é a felicidade dos cidadãos. As longas convulsões que dilaceram as regiões refletem a luta dos preconceitos contra os princípios, do egoísmo contra o interesse geral, do orgulho e das paixões dos poderosos contra os direitos e as necessidades dos fracos." O povo das tribunas bateu palmas, mas os legisladores não o seguiram.

IV – LIBERDADES POLÍTICAS E DIREITOS SÓCIO-ECONÔMICOS: UMA ANTINOMIA?

Em 8 de julho de 1789 uma comissão é designada para redigir a Constituição e desde o 20 de agosto a "Declaração dos direitos do homem e do cidadão", maneira de preâmbulo à Constituição, é votada. Em vez de monarquia de direito divino, a soberania passa à Nação como Povo. Afirma-se a existência de "direitos naturais", entre os quais destacam-se a liberdade, a igualdade, a fraternidade, cujo caráter social é patente.

Tornou-se um lugar comum opor os "direitos políticos" (frutos de revoluções burguesas) aos "direitos sociais" (emanação de autêntico socialismo), como se os segundos podiam erigir-se sobre a ruína dos primeiros. A distinção merece maior cuidado. A RF teria promovido "direitos do cidadão" que não passariam de liberdades burguesas. Devemos ficar mais atentos às inevitáveis seqüências históricas. Por "naturais" que sejam certos direitos, existem socialmente apenas pela vontade política da sociedade. As justificações não faltam a posteriori, o difícil é conseguir uma decisão política determinante da prática. Praticamente o direito (sempre social) de um é limitado pelo direito correspondente dos outros, é também limitação destes direitos dos outros membros da comunidade. Numa sociedade que já existe, perpassada de conflitos e de abusos de poder, de violências mais ou menos institucionalizadas, o primeiro passo da libertação sempre foi a declaração e proteção de certas "liberdades" individuais. Face aos governantes abusivos, não existem indivíduos (a não ser os "amigos" da clientela de cada político), existem apenas massas a reger. A ereção de "liberdades" faz existir indivíduos a serem respeitados, pessoas face aos governantes.

São poucas, talvez, as Constituições plenamente explícitas: os textos mais oficiais nunca bastam para julgar uma cultura. Mas na "Fraternidade" revolucionária temos a raiz de todos os direitos sociais, senão o que significariam? Como sempre, um texto normativo vale não apenas pela elevação de sua inspiração, campo em que a Igreja passou mestra, mas sobretudo pela sua aplicabilidade prática e pela aplicação efetiva, que de-

pende de fatores mais concretos. Na organização das sociedades, a luta contra a miséria existe, pelo menos como preocupação política (além das atividades puramente caritativas, obviamente anteriores) a partir do século das Luzes. A efetivação duma política econômica de cunho social espera de fato não apenas certo amadurecimento ideológico, mas ainda certo grau de prosperidade comunitária. Instrutiva a respeito, a própria história da Previdência Social, muito recente, apesar de ter por objeto a saúde que, a par com o pão quotidiano, constitui a preocupação primordial da humanidade desde sua aparição. É verdade que se podia fazer algo com o partilhar do pão durante séculos em que a medicina quase nada tinha que pudesse compartilhar.

Liberdades, direitos, uma vez descobertos tais conceitos-forças, os povos autoconscientes não vão deixar de alargar seu âmbito pelo dinamismo reivindicador de minorias que se consideram maltratadas e abrem a boca. Após o salário maior, a segurança do trabalho, melhores condições de trabalho etc. O limite teórico da expansão das "liberdades" é a liberdade dos outros, isto é, a ordem social politicamente considerada. O limite teórico da expansão dos "direitos sociais" é a capacidade real da tesouraria nacional de redistribuir: um governo honesto se reconhece ao fato que ele redistribui apenas a riqueza que ele consegue reunir na mão, os outros redistribuem o que não têm (salvaguardada a repartição dentro do círculo do poder, sempre em dinheiro cash), isto é, distribuem promessas, ilusões, promissórias, inflação.

Liberdades e direitos têm os mesmos inimigos: o empobrecimento da nação leva à expansão da miséria (os "novos pobres" não são apenas brasileiros) e da delinqüência, facilita a corrupção de um lado, a subversão do outro, incentiva os demagogos, permite as ditaduras que, quando mal gerenciadas, acentuam a inflação, o desemprego... De fato, para a RF, A. Mathiez concluiu seu estudo sobre a carestia de 1793, apontando como principal culpável: não a guerra, mas a inflação criada pela multiplicação irresponsável do meio circulante. Para restabelecer um mercado ao alcance do poder de compra do povo, Marat, Saint-Just, Chabot e outros preconizaram a progressiva retirada de numerário; mas os políticos nem sempre manifestam seu heroísmo fora dos discursos. Os erros políticos têm conseqüências econômicas, que não poucos perdulários pretendem corrigir com indolores medidas políticas (indolores para eles).

V – DESTINO DA TRILOGIA: "LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE"

A atual República francesa ainda é herdeira desta trilogia, como o Brasil do lema "Ordem e Progresso". As palavras mudam de sen-

tido conforme seu contexto na frase, mas também segundo seu contexto histórico-cultural.

Se uma palavra rendeu cem por um é seguramente o termo "Liberdade", com a qual de um lado se construiu diversos tipos de liberalismos, nem todos imorais e arcaicos (até chegar à bíblia do liberalismo moderno, **Anarquia, Estado e Utopia** do professor de Harvard Robert Nozick, 1974), e do outro lado o movimento das Libertações que se outorgou até uma teologia. Como toda palavra-chave, a liberdade é sujeita a inevitáveis interpretações: à Igreja interessa sobremaneira a liberdade religiosa que, hoje, decorre da "eminente dignidade da pessoa humana" e outrora da potência eclesial. Digamos "hoje", porque houve papas que combateram a "liberdade de consciência" em nome da inapelável necessidade do catolicismo romano. A libertação não exige a perda da memória. O direito social das nações democráticas elaborou-se em boa medida ao caprichar o regime das novas "liberdades" propostas sobre o mercado da livre discussão. A liberdade parece a alma da democracia como do humanismo; mas reger as liberdades constitui um jogo de xadrez que nunca termina, da menor à maior comunidade humana. A Declaração dos direitos do homem proclamou a liberdade de consciência no seu artigo 10; foi completada, pela Constituição de 1791, com a liberdade do culto, não restrita aos católicos. Neste mesmo ano, os protestantes e, depois, os judeus, si veram reconhecida a plena cidadania francesa que a monarquia católica nunca lhes concedeu.

A "Igualdade", cara a Jean-Jacques Rousseau e outros filósofos iluminados, arrisca maior confronto ainda entre a teoria e a prática. "Todos os homens nascem iguais": será? No momento de entrar numa família, pobre ou rica, num país, desenvolvido ou apenas em caminho para o desenvolvimento, não são totalmente iguais, senão por ficção jurídica. E antes? É só comparar os genomas (capitais genéticos). A Igualdade pretende triunfar, não sem nobreza, mas o Destino é sempre mais forte. A igualdade que a natureza obstinadamente recusa, a cultura a procura, tenta oferecê-la, pelo menos "diante da lei": belo ideal, quanto difícil de se realizar! A dificuldade em promover ao mesmo tempo diferenças e igualdade começa com o casal, começa entre irmãos, e nunca termina dentro da vida social. Todo esforço realizado para valorizar um lado parece prejudicar o outro. No plano político, a soberania popular, apoiada sobre o direito natural, é espontaneamente igualitária, ao passo que a mentalidade hierárquica harmoniza-se perfeitamente com uma Revelação que desce de cima, predestina e chama uns antes que outros. Resta consignada aqui a atualidade do "estado de direito" como o mínimo a se garantir numa democracia civilizada. O clientelismo que conhecemos em política está a cem léguas da sombra da real igualdade republicana. Ao lado do "estado de direito", em contraposição com a "República do favor", a idéia de Igual-

dade evoca o conceito de mobilidade social. O revolucionário que abriu e fechou a RF, o único nas fileiras do poder em 1789 e ainda ao lado de Napoleão Bonaparte, ilustre e principal herdeiro da RF, é Sieyès, um sacerdote eleito deputado do Terceiro estado, cuja "adaptabilidade" rivaliza com a de Talleyrand, outro eclesiástico metido em política, hábil a servir regimes e governos notoriamente diferentes: carisma católica, já que realmente importante é o "outro reino" e que na terra o papa sempre está com a razão? De qualquer maneira a igualdade das pessoas e das chances nos parece o ideal republicano que secularizou a fraternidade cristã (ou parte dela) e que a RF incentivou no mundo moderno.

A palavra "Fraternidade" envelheceu com o nosso antigo catecismo. A palavra, não a coisa. Hoje podemos traduzir por "Solidariedade"; outros, mais modestos ou mais utópicos, falam simplesmente em "Paz", palavra em que cruzam as grandes ambigüidades modernas. Os sistemas de Previdência social dum lado, as Organizações internacionais de ajuda não compensada do outro, provam aos mais céticos que a Solidariedade progrediu no mundo neste século XX. Quanto à Paz, o definhamento das ideologias, o enfraquecimento de certas Religiões politicamente prepotentes no passado, o equilíbrio das ameaças (**deterrent**) de que parece bem educado falar mal, são ingredientes que não desprezamos, da nossa parte, para elaborar na paciência uma paz que reputamos sempre imperfeita e ameaçada, isto é, frágil: alguém vê o meio de estabelecer, com todo realismo, uma outra? A fraternidade implica igualdade fundamental das pessoas e entre-ajuda em caso de necessidade: haverá em si um ideal mais cristão? A Assembléia Legislativa que a sustentou tinha também a intenção de destruir os corpos intermediários. Delineam-se os abusos do Antigo Regime em matéria de feudalismo, de corporações fechadas, de nepotismo, de clientelismo. Pertence à democracia moderna reconstruir o tecido duma sociedade civil rica em núcleos intermediários — entre o cidadão e o governo — sem nunca prejudicar aos de fora.

*

Três reflexões finais. 1) A principal força da oposição é a divisão da maioria, tranqüila quando unida. A cisão da Montanha e dos Girondinos, na primavera de 1792, abriu a porta às desordens populares que provocaram a escalada da repressão. 2) O congelamento dos preços (por ex. pela lei de 4 maio de 1793 sobre os grãos) nunca se revela eficaz, a não ser como medida restritivamente delimitada, por curto período e acompanhada de enérgicas medidas de saneamento. 3) Por fim, a RF ilustra, uma vez mais na história, as contradições do ser humano que queima, destrói e mata, com incrível brutalidade, em nome da liberdade e da igualdade, lembrando uma hierarquia eclesiástica que alimentou diversas Inquisições em nome do Deus-Amor da caridade cristã, cuja dignidade repousa precisamente sobre a liberdade do ato da fé.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO

Francisco Vicente Rossi

Instituto de Filosofia – PUCCAMP

Faculdade de Direito – PUCCAMP

1. A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS

A declaração dos direitos e garantias individuais é obra da revolução anglo-franco-americana, iniciada pela “Bill of Rights”, de 1689, na Inglaterra; prosseguindo pelas Colônias Norte-Americanas, em 1776, e teve seu esplendor na Declaração dos Direitos do Homem e de Cidadão, da Revolução Francesa, em 1789, cujo bicentenário comemoramos.

O “Bill of Rights” previa direitos individuais, mas de modo ineficaz, preocupando-se mais em impor a autoridade de Parlamento frente ao poder real. Nas Declarações dos Estados Norte-Americanos (Virgínia, Nova Jersey e Carolina de Norte). Houve uma coerência filosófica e melhor técnica jurídica, mas, a consagração dos direitos e das garantias da pessoa humana veio com a Revolução Francesa.

As declarações francesas surgiram como ato legislativo autônomo, promulgado pela Assembléia Nacional (1789), para em seguida constituírem parte integrante dos Preâmbulos Constitucionais (1791, 1793 e 1795). Depois, formaram um capítulo especial no corpo das Constituições, exemplo seguido pelos textos constitucionais de todos os povos.

Os escritos de Locke, Montesquieu e Rousseau exerceram grande influência sobre os elaboradores da Declaração dos Direitos. Sumulando, o primeiro (“Segundo Tratado sobre o Governo”) verberou o absolutismo de Hobbes e defendeu a origem divina e natural do homem; o segundo (“Do Espírito das Leis”) combateu a opressão e a tirania, especialmente pela concepção das “leis naturais” que levam o homem a viver em sociedade e pelas idéias da separação dos poderes; Rousseau (“O Contrato Social”), o maior dos enciclopedistas, defendeu os direitos naturais da pessoa humana, fixou os dois princípios básicos da Democracia: liberdade e igualdade, transferiu a titulariedade da soberania, do monarca para o povo, pregou o governo representativo, tudo tendo por alicerce a “vontade geral”.

2. CONTEÚDO DA DECLARAÇÃO

A introdução atenta para "os direitos naturais, inalienáveis, imprescritíveis e sagrados do homem" e sublinha suas três finalidades:

1ª Para que a declaração, presente a todos os membros do corpo social, lhes recorde, permanentemente, seus direitos e seus deveres.

2ª Para que os atos dos Poderes Legislativo e Executivo sejam, a cada instante, comparados com o fim comum de toda instituição política, que deverá sempre atingí-lo.

3ª Para que os cidadãos possam defender-se, com reclamações fundadas em princípios simples e incontestáveis, convergindo para manter a Constituição e a felicidade de todos.

E, invocando a proteção do "Ser Supremo", em dezessete itens, especifica a Assembléia Nacional os direitos de Homem e Cidadão, sublinhando a LIBERDADE e a IGUALDADE. Explicita os direitos naturais: liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão.

Aclama a lei como a expressão da vontade geral. Dá à sociedade o direito de exigir prestação de contas a qualquer agente público.

Institui regras de direito penal, exaltando os princípios da anterioridade e da legalidade. Defende a livre manifestação do pensamento e de opinião.

Prevê uma "força pública" para garantir os diferentes declarados.

3. INFLUÊNCIA SOBRE AS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS

Não fugiu o Brasil à influência da Declaração bicentenária. Já a primeira Lei Maior do país, a Constituição Imperial de 1824, em seu art. 179, declarou "a inviabilidade dos direitos civis, e políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a prosperidade..." (art. 72).

A Constituição de 1934, que foi o liame estrutural entre a democracia liberal da República Velha e os albores da democracia social, no art. 113, acrescentou o direito "à subsistência".

A Carta Outorgada de 1937, no art. 122, dispôs: "A Constituição assegura aos brasileiros e estrangeiros residentes no país o direito à liberdade, à segurança individual e à propriedade..."

A Constituição de 1946, no art. 141, assegurou “aos brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança individual e à propriedade...”

A Constituição de 1967 (art. 150) e a Emenda Constitucional nº 1/69 (art. 153) mantiveram a mesma redação, excluindo apenas a qualificação “individual” do termo “segurança”. Em seguida, destacaram os dois direitos fundamentais: a igualdade, consubstanciada no princípio da insonomia, o qual “exige que, perante a lei, todos sejam iguais (= que a todos a lei trate igualmente)”, como sintetiza Pontes de Miranda, in “Comentários à Constituição...”, Tomo IV, SP, RT, 1967, P. 695, e a liberdade jurídica, que regula toda atuação ou emissão do homem, pela Lei.

A atual Constituição, no seu art. 5º, de forma mais ampla, assevera que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”, e, num longo enunciado, com setenta e sete incisos, especifica os direitos e garantias individuais.

4. CONCLUSÃO

Atualmente, pode-se tentar ignorar os direitos e garantias individuais, pode-se deixar de respeitá-los ou não cumprí-los, mas omití-los de sua Constituição, nenhum Estado ousa, por mais autoritário que seja. A Doutrina do Direito Constitucional alinha os dois grandes objetivos da Lei Magna dos Estados modernos: sua organização político-administrativa e a declaração e garantia dos direitos individuais e sociais. Estas são herança da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que tornou-se direito universal e um verdadeiro patrimônio da humanidade. Seu sucesso, como assevera Braud, “deveu-se a que os autores da Declaração tiveram a consciência de proclamar direitos individuais válidos para todos os homens de todos os tempos e de todos os países” (“La Notion de Liberté Publique en Droit Francais”, Paris, Libr. Générale de Droit et de Jurisprudence, 1968, p. 3º).

5. BIBLIOGRAFIA

- ALTAVILA, Jayme — “Origem dos Direitos dos Povos”, SP, Ed. Melhoramentos, 2ª ed., s. d..
- BRAUD, Philippe — “La Notion de Liberté Publique em Droit Francais”, Paris, Libr. Générale de Droit et de Jurisprudence, 1968.

- CARLYLE, Thomas – “História da Revolução Francesa”. Trad, Antonio Ruas, SP, Ed. Melhoramentos, s. d..
- DALLARI, Dalmo de Abreu – “Elementos de Teoria Geral do Estado”, SP, Ed. Saraiva, 2ª ed., 1973.
- DUVERGER, Maurice – “Les Constitutions de la France”, Paris, Presses Universitaires, 1950.
- LOCKE, – “Segundo Tratado sobre o Governo”, SP, Ed. Ibrasa, 1963.
Montesquiel – “Do Espírito das Leis”, SP, Difusão Européia do Livro, 1962, 2 vols..
- MIRANDA de Pontes – “Comentários à Constituição de 1967”, SP, RT, 1967, tomo IV.
- RAO, Vicente – “O Direito e a Vida dos Direitos”, SP, Max Limonad, 1952.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques – “O Contrato Social”, SP, Ed. Cultrix, 1971.
- SAMPAIO Dória, A. de – “Direito Constitucional”, SP, Max Limonad, 1960, Vol. 3ª.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Francisco de Paula Souza
Instituto de Filosofia – PUCCAMP

INTRODUÇÃO

Há acontecimentos ao longo da história da humanidade que representam o momento privilegiado de ruptura para o qual convergem as energias acumuladas de eventos episódicos vividos pelo homem. Tais acontecimentos se configuram no perfil da evolução histórica da humanidade, como pontos culminantes, carregados de significado mais denso e decisivo quer porque aglutinam em si as experiências mais significativas do passado, quer porque preparam, condicionam e marcam com os traços de sua própria fisionomia os acontecimentos futuros.

Há dois séculos, o homem viveu, com a Revolução Francesa de 1789, um desses acontecimentos que pela densidade, pela força e pela relevância das idéias e das paixões nele incorporadas, representou a **Revolução** destinada a romper com os esquemas desumanizantes do mundo medieval ainda em vigor e a traçar à aventura do homem na descoberta sempre mais ampla de si mesmo¹ e na construção de sua civilização rumos profundamente novos.

Ao comemorarmos o bicentenário desse evento de capital importância para os destinos do homem moderno, pretendemos penetrar mais profundamente algumas das idéias responsáveis pela sua verificação histórica, visando descobrir, à luz dessas idéias, caminhos capazes de conduzir o homem contemporâneo à realização de uma nova "revolução" que possa salvá-lo da situação de fracasso e desesperança em que ele, neste final de século, novamente se encontra em razão da inconsistência dos valores que, hoje, lhe parecem fundamentais.

1. O CLIMA ESPIRITUAL DO ILUMINISMO PRÉ-REVOLUCIONÁRIO

A experiência histórica tem demonstrado que as agruras da miséria, os tormentos da fome e a desesperança sedimentada na ausência

de perspectivas inovadoras se não geram grandes idéias, oferecem às grandes idéias que podem fecundá-los a potência apaixonada e revolucionária da revolta acumulada e longamente reprimida. Somente esse encontro fecundo é capaz de desencadear a explosão das energias latentes no homem para transformá-lo de submisso e conformado no mais fanático e incontrolável revolucionário, conferindo aos movimentos de rebeldia e revolta das massas as dimensões das grandes revoluções. É que as energias adormecidas na impotência das rígidas estruturas tradicionais necessitam da vitalidade fecundante das idéias para que possam irromper, canalizadas em direção às grandes causas que se transformam imediatamente em instrumentos destinados a legitimar e potenciar as energias da revolta².

A potência revolucionária contida na profunda inversão de perspectiva proporcionada pelo Cogito cartesiano na interpretação do real, rompendo radicalmente os quadros hermenêuticos do pensamento medieval, iria revelar todo o seu poder de destruição ao se defrontar com uma realidade social que amadurecera no sofrimento, na miséria, na fome e nos antagonismos exacerbados das classes sociais a inconformidade com a situação vigente e a imperiosa necessidade da instauração de nova ordem social. A razão que já conquistara, mediante o Cogito, sua autonomia perante o real, no plano das especulações filosóficas, proclama-se, agora, soberana e árbitra absoluta no processo de instauração dessa nova ordem, pretendendo definir, de acordo com seus parâmetros supremos, as realizações, as crenças e os sonhos do homem do século das luzes.

Na defesa da autonomia conquistada, a razão, no século da *Aufklärung*, rompe os laços que a prendiam à rigidez dos esquemas heteronômicos do passado, desvincula-se das imposições da religião, da ética e do direito tradicionais, deprime a participação da fantasia, dos sentimentos e dos instintos na construção do patrimônio cultural da humanidade e exalta o surgimento de uma nova ciência empírico-racional³ em cujo formalismo busca fundamentar um novo modelo para as ciências sociais e políticas, para a arte e para a pedagogia que as coloque em condições de se opor às nebulosas elucubrações da metafísica e de sustentar suas posições em base à clareza e à evidência proporcionada pela razão.

O domínio incontrastado da razão conduz à instauração de certa visão formalizada do real que revela acentuada tendência a nivelar, confundir e, até mesmo, suprimir as diferenças qualitativas e individuais para proclamar os valores do homem⁴, do povo, da sociedade⁵, da nação⁶, em oposição a todo tipo de autoridade derivada do costume, da religião, do Estado e das instituições existentes no contexto social.

Iluminado pelas luzes da razão que o libertam das cadeias com que o escraviza o obscurantismo do passado, o homem do Iluminismo ingressa na era do progresso. O sábio se transforma no apóstolo da ciência, imbuído da missão sagrada de abater nos povos ainda incultos as trevas da

ignorância e das superstições para livrá-los da escravidão e conduzi-los à liberdade e ao progresso dos povos civilizados⁷. Apodera-se do homem culto do Iluminismo difuso entusiasmo sustentado pela crença otimista nos poderes da razão contra todos os autoritarismos cerceadores da liberdade. Esse entusiasmo o leva a participar intensamente do fervilhar de idéias nascidas do estudo, do debate e da elaboração de projetos destinados à instauração de nova ordem cultural, social, política e econômica em que as luzes da razão se proclamam fonte exclusiva do bem-estar material da humanidade e o sábio surge como o verdadeiro benfeitor dos povos.

No terreno específico das ciências experimentais, o homem do século XVIII assiste ao intensificar-se das pesquisas científicas que, nesse momento, parecem ter encontrado seu caminho seguro e definitivo à luz da visão epistemológica de Newton (1642-1727).

No agitar-se intenso da vida cultural do período iluminista, multiplicam-se os cientistas, amplia-se a variedade das pesquisas e colhem-se nos mais diversos campos da ciência resultados extremamente significativos para o desenvolvimento científico e técnico. As academias de ciência como as de Paris, de Londres, de Berlim e de Petersburgo, assim como publicações especificamente dedicadas à divulgação científica oferecem ao cientista da época instrumento valioso e dinâmico para o intercâmbio⁸ das descobertas mais recentes e para a troca de informações sobre experiências e resultados. Os êxitos alcançados pela ciência e pela técnica, no século do Iluminismo — êxitos que representam ampliações e desenvolvimentos das conquistas e contribuições científicas do século anterior — sustentaram e acentuaram o entusiasmo e o otimismo dos cientistas nas possibilidades ilimitadas da ciência para o progresso da humanidade com o reconhecimento e a proclamação da funcionalidade ética, social e, até mesmo, religiosa da ciência.

A França transforma-se, no século XVIII, no centro propulsor e coordenador de toda essa agitação cultural e científica, aglutinando no Iluminismo francês as idéias esparsas no ambiente cultural europeu para fazer delas a base ideológica das reivindicações que conduziram à Revolução Francesa.

Receptáculo das idéias de um Iluminismo amadurecido e poderoso instrumento de sua divulgação, a **Enciclopédia** de Diderot e d'Alembert, em pleno século XVIII, expressa o pensamento dos "filósofos" da época. No terreno epistemológico, aplaudem eles a ciência fundamentada nos fatos e, ao mesmo tempo, "éclairée para l'esprit de méthode", como propõe d'Alembert em seu **Discours préliminaire**, anteposto ao primeiro volume da Enciclopédia. Crêem na absoluta racionalidade do universo. No âmbito da religião e da moral, opõem a fecundidade do pensamento moderno ao imobilismo da escolástica e avaliam a religião e a moral em base apenas à utilidade social de que se revestem.

Se, por um lado, o século XVIII desenvolve a potencialidade revolucionária da razão que, com o Cogito cartesiano, proclama sua autonomia absoluta perante o real e subverte os valores estruturais do mundo medieval, por outro, acolhe determinadas instâncias empiristas claramente assumidas pela epistemologia de Newton e consolidadas pelos êxitos que a ciência e a técnica acumularam na era da Aufklärung. Tais instâncias empiristas nascidas no interior do pensamento inglês, despertaram nos homens cultos da época certo sentimento de alegria e de orgulho ingênuo por viverem nesse período, certa compaixão em relação ao passado de ignorância em que viveram os povos e a esperança confiante na felicidade futura da humanidade proporcionada pela ciência.

A vertente empirista proveniente da Inglaterra se associa ao caudal do racionalismo francês e cartesiano e tempera a rigidez e o distanciamento abstrato das idéias claras e distintas e das formalizações matemáticas na compreensão do mundo com o contacto sempre mais íntimo com a natureza. Esse contacto leva o homem do Iluminismo a encarar a natureza com respeito, ou mesmo, com certa dose de ternura, como a fonte de onde pode provir para ele a solução de seus problemas vitais. Esse respeito e essa ternura, embrionários e difusos no contexto do Iluminismo, encontrarão, no período romântico imediatamente posterior, terreno fértil para seu natural desenvolvimento.

Esse quadro, entretanto, que reflete as luzes da razão se transformando em ciência rigorosa e em técnica para o progresso e o bem-estar do homem entusiasmado e otimista com a felicidade que lhe parecia reservar o futuro, estabelece sombrio e terrível contraste com a situação em que vivia a grande maioria (cerca de 95%) da população francesa, constituída de camponeses analfabetos⁹. Formavam eles a camada social inferior do Terceiro Estado e possuíam, em 1789, um terço apenas das terras da França¹⁰. As pequenas propriedades agrícolas, exploradas de forma ineficiente¹¹, contrastavam com enormes latifúndios e não chegavam a satisfazer os anseios de promoção social da população mais humilde que sonhava encontrar na propriedade da terra um dos poucos meios que lhe restavam para a conquista de melhores condições de vida na sociedade.

Forçados a trabalhar nas terras do senhor, a situação dos camponeses pouco se distinguia da escravidão¹². Integrantes da nobreza e do clero, as classes privilegiadas, em base a privilégios que lhes eram assegurados por direitos de origem feudal, expoliavam os miseráveis camponeses que pagavam impostos ao Estado, dízimo ao clero e taxas feudais à nobreza, numa proporção que atingia 80% de sua renda bruta.

Para agravar ainda mais a situação em que se debatiam os camponeses, cumpre observar que, no período imediatamente anterior à Revolução de 1789, o Estado francês vivia, em conseqüência de seu envolvimento na guerra da independência americana, crise econômica extre-

mamente aguda que o forçava a aumentar drasticamente os impostos para arcar com os gastos de uma administração falida, gastos que superavam em 20% a renda total do Estado. Além disso, a safra de 1788-89 fôra má, o inverno muito rigoroso, os preços dos alimentos altamente inflacionados¹³, tudo concorrendo para aumentar a penúria, o sofrimento e o sentimento de revolta da grande massa da população.

O clima de instabilidade em que se encontrava a nação francesa, nos anos que antecederam a Revolução, se tornava cada vez mais tenso e ameaçador pela presença, no topo do Terceiro Estado, de uma burguesia ascendente e culta, iluminada pelas novas luzes da razão. Experimentava ela certa prosperidade em consequência das iniciativas que o espaço das liberdades conquistadas ao feudalismo ainda largamente imperante¹⁴ lhe permitia tomar. Ciosa das liberdades já alcançadas, especialmente no terreno econômico, e lutando por ampliá-las, a burguesia se dispunha a assumir seu papel de liderança revolucionária, instigando à revolta os camponeses descontentes e colocando em contacto com a força das paixões reprimidas o poder incendiário das novas idéias. Entretanto, numa atitude anacronicamente conservadora, embora iluministicamente pragmática, tentava, ao mesmo tempo, conter o ímpeto revolucionário das massas sempre que as ações destas representassem ameaça às conquistas já alcançadas.

2. O PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Homem do século XVIII, em contacto íntimo com a realidade cultural, social e política da era do Iluminismo, J. J. Rousseau (1712-1778) se demonstrou em condições de intuir, com sensibilidade e clarividência, as exigências fundamentais de sua época, exigências que lhe sugeriam a impostergável necessidade da instauração de nova ordem social, política, religiosa e, até mesmo, pedagógica¹⁵, visando a reconquista pelo homem da liberdade perdida numa sociedade que por toda parte o escravizava.

Já, no início, de sua obra capital, **Do contrato social**, um dos livros mais dinâmicos e fecundos do século XVIII, fruto de longa e amadurecida reflexão, Rousseau deixa transparecer toda a força da intencionalidade revolucionária de seu pensamento ao denunciar o contraste frontal entre o homem naturalmente livre e o homem que a sociedade de seu tempo reduzia à condição de escravo¹⁶.

Não representaria, entretanto, surpreendente distorção histórica o fato de que se considere revolucionário alguém como Rousseau? Em pleno século XVIII, o século da proclamação da autonomia absoluta da razão em face das enrijecidas estruturas sociais, políticas e religiosas impostas pela cultura medieval remanescentes, ele não só não se ajustava

perfeitamente aos cânones do pensamento iluminista, mas deixava ainda transparecer certa reserva em relação às conquistas tecnológicas de sua época, à expansão do comércio, ao surgimento de uma burguesia cada vez mais empreendedora e, a seu ver, fonte natural de futuras injustiças e desigualdades. Ao invés de aplaudir as conquistas da nova era da civilização dos povos emancipados pela ciência e esperançosos nos milagres do progresso, Rousseau alimentava, como seu mais profundo anseio, o desejo de se entregar finalmente à tranqüilidade e à paz da “vida patriarcal e campestre”¹⁷.

Mas, como observa Guy Besse, “esse Rousseau que não é revolucionário... é um clássico da revolução”¹⁸. E, analisando o entusiasmo com que Hegel, nas suas **Lições sobre a filosofia da história**, saúda a Revolução Francesa como “o soberbo raio do sol” que, repentinamente, restaura o valor do “conceito de direito” por sobre as ruínas do “velho edifício de iniquidade”¹⁹, Guy Besse nos adverte de que Hegel caminhava ainda na esteira da lógica de Rousseau e analtecia a mesma liberdade que representou o ideal supremo do ilustre “cidadão de Genebra”.

Na verdade, não obstante se encontrasse o pensamento de Rousseau presente no clima dramático de paixões, de lutas e de violência que dominou Paris com o assalto à Bastilha e a instauração do terror por intermédio de Robespierre — um dos maiores admiradores do pensamento rousseauiano no contexto da Revolução, defensor intransigente dos “princípios” revolucionários para a implantação na França do “terrível e glorioso reino da justiça e da virtude”²⁰ — é imperioso, para a compreensão do que há de revolucionário em Rousseau, que nos libertemos “de uma imagem apocalíptica da revolução”²¹ e a vejamos despida dos acessórios circunstanciais da violência, da destruição e da morte.

Importa, por conseguinte, atentar para o fato de que o conteúdo revolucionário da denúncia rousseauiana não se inscreve jamais no contexto de violência e de morte, de desordem social e política, de caos em que naufragaram as instituições francesas no período mais agudo da Revolução de 1789. Muito ao contrário, Rousseau preza a ordem social que, para ele, “é um direito sagrado que serve de base a todos os outros direitos”²².

Trata-se, portanto, na sua maneira de pensar, de contribuir para a restauração da ordem social deturpada pela tirania dos poderosos que, pela força, usurparam um poder que não lhes pertencia mas que representa prerrogativa inalienável de cada homem livre por natureza e conscientemente inserido no contexto social. É esse o significado da sua revolução.

Sua contribuição para a restauração da ordem social é revolucionária na medida em que assume como ponto de partida o homem na sua realidade efetiva e não o homem expoliado de sua natural dignidade, forçado a “renunciar à liberdade” e, por conseguinte, “à qualidade de

homem"²³, como acontecia com a grande massa de camponeses miseráveis que, em sua época, não tinham ainda ultrapassado as fronteiras da mais deprimente escravidão. Seu propósito se reveste de caráter revolucionário ainda mais efetivo na medida em que, "tomando os homens como são" pretende assumir "as leis como podem ser"²⁴, ou seja, na medida em que busca executar a tarefa de ajustá-las à realidade concreta do homem "para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve" na intenção evidente de restaurar o direito fundamentado no homem e manifestar seu inconformismo com o direito praticado em seu tempo, direito que sancionava privilégios ilegítimos e desconhecia, quando não espezinhava, a dignidade humana dos pobres²⁵.

Paladino da liberdade — num mundo em que vigorava a escravidão, em que "uma inútil e contraditória convenção (...), de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites"²⁶, consagrando o poder absoluto dos reis — Rousseau lançava no sulco de esperança dos povos a semente fecunda de todas as revoluções: o anseio de liberdade. E proclamava: "renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem"²⁷. Na defesa da liberdade ele repele, com veemência, as teses que, em sua época, consagravam o direito do mais forte e legitimavam a escravidão, insurgindo-se contra aqueles que covardemente se rendiam às imposições do fato consumado. Para Rousseau, "a força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou"²⁸.

Quando o tempo termina sua tarefa inexorável de purificar as revoluções da violência das paixões que fervilharam nos corações dos homens que as realizaram, quebrando eles ferozmente as estruturas vigentes, amontoando ruínas e semeando a morte, o que, na verdade, delas sobrevive é o anseio de liberdade que as inspirou e lhes deu força. E, se o que resta de autêntico das revoluções e lhes confere perene legitimidade se reduz, em última análise, à ânsia de liberdade, Rousseau deve, com plena justiça, figurar na galeria dos grandes revolucionários da história da humanidade. Seu mérito inquestionável, não obstante certas reservas que a justiça recomenda sejam feitas à sua personalidade e a posições teóricas por ele assumidas, se fundamenta na atitude intrépida de defesa intransigente da liberdade contra o absolutismo real, visando dismantelar as rígidas estruturas do poder político, do poder religioso e dos condicionamentos sócio-culturais que, como restos sombrios da Idade Média, aniquilavam no homem de sua época a grandeza e a dignidade de ser homem.

A defesa intransigente da liberdade acarreta, entretanto, pelo menos, dois problemas extremamente sérios para a validade da doutrina rousseauiana em torno dos "princípios do direito político". De um lado, conduz Rousseau, ofuscado, talvez, pelo entusiasmo com que se devotara à corajosa tarefa de defender a liberdade, a certo individualismo paradoxal e pragmático; de outro, em face da necessidade de salvaguardar a ordem

social — que, para ele, é sagrada — Rousseau se vê constringido a defender posições eivadas de absolutismo e que estabelecem inarredável contradição com a proclamação efática da liberdade individual.

As dificuldades se apresentam a partir do momento em que Rousseau estabelece a **hipótese** de que os homens, no convívio natural com seus semelhantes, se vêem, de tal maneira ameaçados por “obstáculos prejudiciais à sua conservação” e capazes de colocar em risco a própria sobrevivência do gênero humano que não lhes resta outra alternativa senão juntarem suas forças esparsas e antagônicas assim como sua liberdade para transformá-las em instrumentos eficazes para a própria conservação²⁹. A questão fundamental, para Rousseau, consiste, portanto, em “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”³⁰.

A solução para esse problema fundamental Rousseau a descobre no “contrato social” que ele propõe como a coroação de seus esforços “para unir — como vimos — o que o direito permite ao que o interesse prescreve a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”³¹.

As cláusulas desse contrato, “embora talvez jamais enunciadas, de maneira formal, são as mesmas em toda parte e, tacitamente mantidas e reconhecidas, reduzem-se todas — assevera Rousseau — a uma só: a alienação total de cada associado com todos os seus direitos, à comunidade toda...”³².

Não nos deixemos, entretanto, impressionar pela rudeza chocante dessa “alienação total”, mesmo que declare Rousseau que, após sua realização, “a nenhum associado restará algo a reclamar”³³. Na perspectiva individualista e pragmática em que ele se coloca como defensor ardoroso da liberdade individual e que constitui um dos polos antagônicos de seu pensamento, Rousseau se apressa em afirmar que, através dessa “alienação total”, pela qual os associados, transformados em cidadãos, compõem o “corpo político”, “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” e os compromissos que assume ele os assume, em última análise, consigo mesmo. Rousseau não se poupa nem mesmo ao trabalho de enaltecer, nessa sua pedagogia utilitarista, as vantagens dessa “passagem do estado de natureza para o estado civil”. Chega a estabelecer até um “balanço” das “compensações” com as quais pode contar o indivíduo que, abandonando o “estado de natureza”, renuncia à “liberdade natural” para ganhar a “liberdade civil” à qual se acrescenta a “liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo...”³⁴ O contrato pelo qual se realiza a passagem “do estado de natureza para o estado civil” transforma — como se apressa em lembrar efaticamente Rousseau — a posse dos

bens assegurada apenas pela força em propriedade legitimada por título jurídico positivo³⁵ e instaura “por convenção e direito” a igualdade entre aqueles que a natureza permitia fossem desiguais “na força ou no gênio”³⁶.

Em que consiste, entretanto, a liberdade civil que representa a maior conquista de todos aqueles que abandonam o “estado de natureza” para ingressarem, mediante o contrato, no “estado civil”?

A resposta a essa questão não apenas se encontra implícita na preocupação utilitarista e pragmática pela qual Rousseau tenta sempre mostrar que a justificação fundamental do contrato reside no fato de que, ao estabelecê-lo, o indivíduo a nada renuncia e busca tão somente a realização de seus interesses individuais. Essa resposta se manifesta também, de forma clara e explícita, quando Rousseau, ao considerar as convenções originadas do contrato, adverte que “enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém mas somente à própria vontade...”³⁷.

Transparece, por conseguinte, com evidência, que a liberdade, que representa a grande conquista do pacto social, se reduz, para Rousseau, à liberdade perante o outro, à liberdade entendida como **independência** do indivíduo em relação àqueles que com ele convivem. O pacto social, portanto, se destina exclusivamente a garantir a cada cidadão que o exercício de sua liberdade e a satisfação de seus interesses individuais não possam ser comprometidos ou frustrados pela intervenção de outrem. Enquanto, no “estado de natureza” a luta e a desarmonia entre os indivíduos podiam se apresentar de forma meramente circunstancial, o contrato institucionaliza certo clima de antagonismo visceral e profundo entre os indivíduos componentes da sociedade na qual cada um ingressa para buscar apenas, sob a proteção do pacto, a satisfação incontestada de seus interesses individuais. Há um **animus** subreptício de antagonismo e de luta a perpassar por todo o tecido social a partir do pacto e a inspirar as relações que o convívio em sociedade impõe a todos quantos dele participam. O contrato, escogitado por Rousseau como resposta a sua indagação sobre “se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura”³⁸, representa para o indivíduo que ingressa na sociedade um expediente de esperteza, de astúcia — daí a ênfase sobre as vantagens que ele proporciona — para neutralizar as investidas de seus concorrentes e garantir, assim, a realização de seus objetivos estritamente individuais. Conseqüentemente, o contrato, destinado a funcionar como instrumento para a constituição da sociedade, carrega paradoxalmente em seu bojo os germes anti-sociais de um individualismo desagregador e anárquico responsável pela violência dos antagonismos que dividiram e desorientaram os revolucionários de 1789, na França, e, a partir daí, pelos males de origem de que padece a sociedade moderna.

Rousseau, entretanto, revela possuir penetrante percepção e nítida consciência dos riscos desse individualismo. De um lado, impunha-se a defesa corajosa e intransigente da liberdade individual. Os mentores dos novos tempos não podiam se eximir da responsabilidade de acenar com a bandeira da liberdade e da promoção social em momento histórico tão decisivo em que despontava no horizonte dos acontecimentos a perspectiva repleta de esperanças no sentido da instauração de uma nova ordem social. A passagem para a liberdade, porém, exigia, por outro lado, a intermediação jurídica de um pacto para que a transição do “estado de natureza”, ou seja, do estado de miséria e de fome em que se debatia a maioria da população francesa, para o “estado civil” da liberdade conquistada e assegurada não se processasse de forma anárquica, comprometendo radicalmente a solidez das conquistas a serem alcançadas.

Por isso, ao lado de sua paixão pela liberdade, Rousseau cultivava também profundo e acendrado amor pela ordem social para cuja salvação todos os obstáculos devem ser transpostos, inclusive os representados pela necessidade de defesa da própria liberdade individual.

Transparece da ambivalência dessa paixão e desse amor o antagonismo em que se debate o pensamento rousseauiano. Ao estabelecer o pacto e ingressar na sociedade para preservar o dom natural da própria liberdade, o indivíduo se subordina à “vontade geral” do todo social a tal ponto que “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre”³⁹. O pacto — como já observamos — implica, na sua cláusula fundamental, a “alienação total” de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade...⁴⁰. Não resta ao indivíduo, após essa “alienação sem reservas”, nada a reclamar. Como adverte Rousseau — “o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos”⁴¹. E, para que o Estado não se sentisse jamais ameaçado, em sua tarefa de preservação da ordem, pelos azares do individualismo anárquico eventualmente emergente, “torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus...”⁴².

Nada mais necessitava Rousseau acrescentar para a afirmação de um poder soberano, absoluto, expressão autônoma da “vontade geral”, situado acima de toda e qualquer lei⁴³, identificado com aquilo “que sempre deve ser”⁴⁴. Perante esse poder, a liberdade do indivíduo, na realidade, não passa de um mito. Na tentativa de preservar a liberdade pelo contrato, Rousseau termina por destruí-la, enredando-se nas alternativas de um conflito entre o indivíduo e o Estado que tem constituído sempre

inconornável dilema a desafiar a argúcia e a competência de pensadores e políticos preocupados com a defesa da liberdade individual e atentos à necessidade de protegê-la contra os riscos do individualismo anárquico e, por conseqüente oposição, do coletivismo totalitário⁴⁵.

De fato, por mais paradoxal que possa parecer, as raízes do coletivismo totalitário se implantam profundas no terreno do individualismo hipertrofiado e anárquico. A liberdade proposta por Rousseau para a instauração da sociedade moderna liberta das trevas do feudalismo medieval era a liberdade intencionalmente concebida para desempenhar a função, extremamente importante naquele momento histórico, de conduzir as massas miseráveis e famintas e, por isso mesmo, ávidas de promoção social, a se arregimentarem sob sua bandeira e buscarem a própria libertação das cadeias dos condicionamentos opressores da sociedade em que viviam. A liberdade pensada por Rousseau, a liberdade decorrente do "Contrato social", era a liberdade buscada como independência perante o outro, exercida, não na intimidade das consciências, mas no contexto público dos relacionamentos sociais, construída pelos homens para uso dos homens e não apenas recebida por todos como dom gratuito da natureza. Era, por conseguinte, a liberdade que só teria condições de germinar mediante a ruptura do humus dos condicionamentos sociais vigentes, forçada a nascer pela ação desses mesmos condicionamentos sociais que, por serem tão adversos, representavam um desafio e um estímulo à potência revolucionária de sua força de germinação. Mas, por isso mesmo, essa liberdade se apresentava carregada de riscos. Para que não se transformasse em erva daninha e não fosse portadora de males ainda maiores do que aqueles que compunham o terreno em que ela se vira forçada a medrar, Rousseau não via outra alternativa senão conter-lhe a força germinativa para compor os anseios individuais de liberdade, geradores potenciais de conflitos e desagregação, com os objetivos maiores de estabilidade e de ordem do todo social. O desempenho dessa tarefa, entretanto, impunha dotar o Estado de poderes tais que, diante deles impossível se tornaria a sobrevivência da planta extremamente tenra da liberdade individual. Haveria ela fatalmente de fenecer estiolada sob o peso esmagador do Estado totalitário.

Movido pelos dois amores, o da liberdade e o da ordem, resolve Rousseau arcar com todas as conseqüências por elas impostas. Não tergiversa nem mesmo perante seu defrontar-se fatal com a contradição. De fato, ao se deparar com a possibilidade de que alguém recuse obediência à "vontade geral" e, com isso, se aventure a tornar "o pacto social... um formulário vão", Rousseau assume e expressa corajosamente essa contradição mediante a afirmação lapidar: "...o forçarão a ser livre"⁴⁶. Talvez, em seu íntimo, permanecesse Rousseau esperançoso de que a contradição, insuperável na limpidez fria do plano puramente teórico, pudesse se resolver sem resíduos mediante o esforço sincero e constante de todos em

prol do bem-estar dos indivíduos inseridos na nova sociedade nascida do pacto, sendo desnecessário, na realidade, forçar alguém a ser livre.

Essa esperança, entretanto, explicável em virtude de certa insensibilidade crônica que, por vezes, acometia Rousseau em relação à realidade dos acontecimentos que o envolviam, terminava sempre por se chocar com os fatos revelava o carácter fundamentalmente utópico de sua tentativa de assegurar a liberdade de todos mediante a subordinação incondicional da vontade e dos interesses individuais à “vontade geral” soberana e absoluta.

Quando, porém, na lucidez de sua longa e profunda meditação para a elaboração do **Contrato social**, buscava interpretar com fidelidade os acontecimentos, terminava por reconhecer que “a fim de que um povo nascente possa compreender as máximas sadias da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que(...) o espírito social — que deve ser a obra da instituição — presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas”⁴⁷.

Não obstante a dificuldade da tarefa, absolutamente decisiva para os destinos do pacto social, de compatibilizar os interesses individuais a serem incondicionalmente preservados com os interesses supremos do Estado ou — para dizer de forma ainda mais aderente ao pensamento de Rousseau — de subordinar os interesses individuais aos interesses do Estado, sem que essa subordinação redunde no aniquilamento dos interesses individuais, essa compatibilização ou subordinação se impõe de forma incontornável para a constituição efetiva da sociedade. Tal dificuldade Rousseau a reconhecia explicitamente, em carta endereçada ao marquês de Mirabeau, a 26 de julho de 1767, cinco anos, portanto, após a publicação do **Contrato social**, quando escrevia: “O grande problema em política, que eu comparo ao problema da quadratura do círculo em geometria(...) consiste em encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem”⁴⁸.

No contexto de um individualismo exacerbado que leva o indivíduo a só ingressar na sociedade como se realizasse um negócio lucrativo em que se contabilizam minuciosamente perdas e ganhos derivados desse ingresso e em que ele visa não propriamente o bem-estar do todo social mas exclusivamente a salvaguarda de seus interesses particulares, a transcendência da lei representa instrumento imprescindível no processo de compatibilização entre as vontades individuais e os objetivos supra-individuais e universais colimados pelo Estado soberano e absoluto “no qual todos os direitos são fixados pela Lei”⁴⁹.

Onde assentar, porém, a transcendência da lei? Qual a autoridade capaz de conferir à lei a força necessária para que ela possa efetivamente desempenhar a função de instrumento de compatibilização ou de subordinação dos interesses individuais em face dos objetivos supremos do Estado?

A resposta de Rousseau a esse problema de capital relevância no terreno da política e do direito surge, já no início do segundo livro do **Contrato social**, como “a primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios (anteriormente) estabelecidos...” A teoria contratualista de Rousseau fundamenta na “vontade geral” o ordenamento jurídico da sociedade nascida do pacto. Para Rousseau, “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”⁵⁰. Assegura-nos, ainda, Rousseau que “a soberania (...) consiste na vontade geral”⁵¹ e a lei nada mais é do que “a declaração da vontade geral”⁵². Para que a “vontade geral” preserve integralmente sua força como fonte soberana do direito, capaz de harmonizar os interesses particulares em vista da consecução do bem comum não pode ela nem mesmo ser representada, porquanto “será nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não será lei”⁵³.

As dificuldades, entretanto, despontam insistentes ao pretender Rousseau caracterizar adequadamente esse elemento novo, a noção de “vontade geral”, que representa sua contribuição original à teoria política.

Antes de tudo, adverte Rousseau existir “muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral”⁵⁴. Esta última objetiva exclusivamente o interesse comum enquanto aquela busca a realização do interesse individual “e não passa de uma soma das vontades particulares”⁵⁵. Além disso, a “vontade geral”, expressão e guardiã da soberania do Estado, defensora da igualdade entre os cidadãos em virtude do pacto que sustenta os vínculos sociais, é inalienável e indivisível, não podendo jamais conviver com facções e partidos que esfacelariam a unidade necessariamente monolítica do Estado.

Quando, porém, tenta Rousseau conceituar com mais precisão essa “vontade geral”, se vê forçado a apelar para malabarismos de expressão que manifestam, de imediato, seu vacilar ante a inconsistência de sua conceituação. Segundo ele se expressa, de forma seguramente obscura, a “vontade geral” representa o que “resta, como a soma das diferenças” quando se retiram das vontades particulares “os a-mais e os a-menos que nelas se destroem mutuamente”⁵⁶. E remata Rousseau a confusa conceituação por ele elaborada de “vontade geral” com a afirmação, aparentemente tranqüila mas totalmente obscura e inconsistente, de que “do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral”, capaz de tornar “a deliberação sempre... boa”⁵⁷.

Inútil qualquer tentativa de explicitar ainda mais a insuficiência da conceituação rousseauiana de “vontade geral”. As palavras utilizadas por Rousseau para significar o que entende por “vontade geral” revelam claramente a inadequabilidade de sua confusa conceituação exatamente em relação a um conceito particularmente típico de sua teoria

política. Por isso se tornou ela, como os fatos mais tarde demonstraram, instrumento totalmente inapropriado, no contexto de convulsões e desordem da Revolução Francesa, para impedir o caos em que se transformaram as instituições da França no entrecchoque dos individualismos exacerbados e das paixões a que se deixaram levar o povo e até mesmo alguns de seus mais ilustres líderes revolucionários.

É interessante ainda sublinhar que, no pensamento de Rousseau, a "vontade geral", tão inadequadamente caracterizada, dispõe de poderes ilimitados, não se excluindo o direito de vida e de morte sobre seus subordinados⁵⁸. Chega ela até mesmo ao extremo de poder revogar o próprio contrato⁵⁹ mediante o qual os homens se organizam em sociedade e adquirem todas as vantagens dessa organização.

Investida de tão amplo e ilimitado poder, a "vontade geral", "pela mesma razão por que é inalienável", é também indivisível. Como observa Rousseau, "a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular..."⁶⁰. Por conseguinte, não faz lei, porquanto "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum..."⁶¹

Rousseau, entretanto, não obstante o carácter peremptório de sua afirmação da indivisibilidade da "vontade geral", termina por reconhecer a eficácia jurídica do voto da maioria. É que, ao se defrontar com as dificuldades que suas teorias políticas lhe preparam, se resguarda cautelosamente por trás da pressuposição-oportunista mas extremamente perigosa "das espantosas propriedades do corpo político pelas quais concilia operações aparentemente contraditórias"⁶². Em base a essa pressuposição, torna-se-lhe possível admitir, sem constrangimento, "uma súbita conversão da soberania em democracia"⁶³, e reconhecer que "o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais"⁶⁴, não obstante tenha anteriormente declarado ser "contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado"⁶⁵. Nem mesmo constituem qualquer espécie de obstáculo suas sérias reservas ao governo democrático que, a seu ver, só teria condições de existir num Estado muito pequeno⁶⁶, num povo de grande "simplicidade de costumes", onde reine "igualdade entre as classes e as fortunas" e "pouco ou nada de luxo". Tal governo — pondera Rousseau — "jamais existiu, jamais existirá", porquanto "governo tão perfeito não convém aos homens"⁶⁷, mas apenas aos deuses.

III — A INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NO CONTEXTO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Para uma revolução que surgiu sob a pressão da grande maioria da população francesa de ultrapassar a situação degradante de miséria e de

servidão em que se encontrava, o pensamento de Rousseau não podia deixar de representar no espírito daqueles que puderam compreendê-lo a semente fecunda de todas as revoltas e a chama capaz de incendiar os corações em busca da liberdade.

Entre o sofrimento da multidão e o distanciamento impassível da razão abstrata, freqüentemente a serviço de uma minoria egoísta e corrupta de privilegiados, Rousseau coloca, pela primeira vez, no contexto da teoria política, a alma, o coração, a paixão que se transformam em compaixão revolucionária pelo sofrimento dos pobres cuja miséria deixa de ser vista como natural e insuperável, de cuja pobreza ele, de certo modo, compartilha, cuja virtude ele admira, em oposição aos vícios da alta sociedade que ele rejeita e despreza⁶⁸.

Nesse despertar da razão para ouvir a voz do coração que expressa sua compaixão pelo sofrimento do pobre, independentemente de qualquer interferência da religião institucionalizada e, com freqüência, conivente, reside a explicação da "enorme e preponderante influência (exercida por Rousseau) sobre o espírito dos homens que haveriam de fazer a revolução..."⁶⁹.

A razão rousseauiana, tomada de compaixão pelo infortúnio dos humildes, encontra na teoria da "vontade geral" o expediente para investir com o poder absoluto do Estado a todos os que se sentiam atormentados pela miséria e pela fome, transferindo-lhes integralmente, como compensação, aquele mesmo poder exercido contra eles pelo monarca absoluto. Essa inversão pela qual se trocam os depositários absolutos do poder, aglutina contra os inimigos externos do Estado as vontades particulares para a preservação da soberania do próprio Estado e, ao mesmo tempo, mobiliza as vontades particulares contra o inimigo existente no interior de cada cidadão e representado pelo egoísmo individual que deve ser livremente contido para que resulte o bem comum da sociedade nascida do pacto.

A noção de "vontade geral" representou, certamente, para os homens que fizeram a Revolução, o instrumento ideal de que se valeriam para conferir sustentação teórica ao exercício concreto e, geralmente, bem intencionado⁷⁰ de sua compaixão pela miséria e o desamparo dos humildes, explorando-lhes, com coerência implacável e, não raro, desumana⁷¹, a ânsia incontida de libertação e promoção social e deixando-se, ao mesmo tempo, arrastar, no decurso inexorável dos acontecimentos, por caminhos que o monstro policéfalo da multidão movida por uma única vontade irresistível os obrigou a trilhar.

A aplicação intransigente dos "princípios da revolução" — que levou Robespierre a exercer o "despotismo da liberdade", implantando o "terror da virtude" para o combate a todos os egoísmos emergentes no contexto da Revolução — exigia, na verdade, como respaldo, a presença de

um absoluto capaz de se sobrepor a todas as vontades e interesses particulares. Esse absoluto, em busca do qual caminham todas as revoluções pressionadas pela necessidade de sua própria legitimação, para os revolucionários franceses que lideravam a multidão acabrunhada sob o peso esmagador do absolutismo real e da miséria, identificava-se com o povo, com a nação, com o "corpo político" cujos anseios, expressos na rousseauiana "vontade geral", representavam o poder fundamental, a autoridade "legibus soluta", assumida axiomáticamente pelos mentores da Revolução como a sustentação de que careciam para a tarefa de instauração da nova ordem política e social na tentativa de institucionalização da liberdade.

Assume, porém, particular relevância, no contexto da Revolução Francesa, o fato extremamente típico de que a liberdade a ser conquistada se apresentava paradoxalmente como exigência e imposição da necessidade e da penúria. Conseqüentemente, sob a pressão da necessidade, a "vontade geral" termina por incorporar toda a irresistível potencialidade das paixões naquele momento desencadeadas, paixões capazes de ofuscar, nos instantes mais decisivos da luta pela liberdade, a clareza e o equilíbrio da razão tão indispensáveis à realização dos objetivos de libertação das massas. As palavras de Robespierre pronunciadas no Discurso para a Convenção Nacional de 5 de fevereiro de 1794, traduzem, no ambiente agitado da Revolução, a interferência profunda das paixões na condução dos negócios do Estado: "É imperioso — diz ele — que o corpo representativo comece por submeter todas as paixões individuais à paixão geral do bem público"⁷².

Essa submissão aos imperativos da paixão — em perfeita sintonia com a "lógica do coração" assumida por Rousseau como fonte de inspiração política — se emprestou aos protagonistas da Revolução força e furor na luta pela realização de seus objetivos revolucionários, gerou também os exageros de um nacionalismo demasiadamente sensível às exigências de unidade e soberania nacionais e terminou por assentar as estruturas do Estado na fluidez fugidia e inconsistente das paixões que espontaneamente se incorporaram à "vontade geral".

Comprometeu-se, assim, a estabilidade das instituições e desarticulou-se a estrutura jurídica do Estado com a conseqüente consagração do princípio segundo o qual "tudo deve ser permitido aos que agem na direção da revolução". Instaura-se, então, sob o comando da "vontade geral", expressão dos anseios revolucionários do povo, a anarquia e a desordem institucional em flagrante incompatibilidade com a ordem que, para Rousseau, representa sempre "o direito sagrado que serve de base a todos os direitos".

A essa altura dos acontecimentos, a crueza da realidade na qual se movem as diversas facções que integram o convulsionado tecido social da França revolucionária, expõe, com certo requinte de realismo todas as

limitações e toda a utopia contidas na concepção rousseauiana de “vontade geral”. Sua absoluta autonomia, que lhe veda qualquer compromisso até mesmo com obrigações anteriormente assumidas, estabelece — quando o calor das paixões tiver incendiado os ânimos — o descompromisso radical que tornará impossível a estabilidade das instituições. Por isso, multiplicam-se na França revolucionária as constituições. Nenhuma delas consegue expressar satisfatoriamente a “vontade geral” e aplacar os anseios, carregados de paixão, das massas insatisfeitas cujos egoísmos, em oposição aos sonhos utópicos de Rousseau, não se rendiam à inadiável necessidade de se construir, mediante um pacto de salvação nacional, o bem comum. Ao contrário, esses egoísmos dividiam os homens em grupos e facções que se odiavam e se perseguiram, comprometendo, assim, a eficácia de todas as iniciativas e semeando por toda parte o terror e a morte.

Por outro lado, na medida em que a “vontade geral” representa apenas a soma das diferenças das vontades particulares, como ensina Rousseau, no momento em que as paixões potenciam os egoísmos que dividem e acirram, na França, os diversos grupos sociais, estabelece-se fatalmente a preponderância do quantitativo sobre o qualitativo e o peso do número termina por funcionar inexoravelmente como critério exclusivo capaz de “justificar” as mais perniciosas resoluções.

Finalmente, nesse clima de paixões exaltadas pela premência de se sobrepujar a miséria e a fome — que, decididamente, não são boas conselheiras — a razão, tão iluministicamente orgulhosa de si, se defronta com a humilhação suprema da pantomima da “deusa-razão” que a encarna perante a consciência atônita dos franceses, enquanto a virtude, inspirada na piedade, termina por massacrar a justiça e menosprezar as leis.

A liberdade que, já em Rousseau, se revestia de certa ambigüidade, confundindo-se com mera libertação política e social, realizável não mais no interior das consciências mas no convívio social da praça pública, deixa de representar a meta suprema de todas as ambições revolucionárias. Despida de sua grandeza, passa a confundir-se com a busca pura e simples da felicidade e do bem-estar do povo. Conforme proclamação contida no manifesto dos “sans-culottes”, de novembro de 1793, “o objetivo da Revolução é a felicidade do povo”. E essa felicidade se reduzia, de modo surpreendentemente trivial, ao direito ao vestuário, à alimentação e à reprodução da espécie⁷³.

Essa alteração de sentido da caminhada revolucionária assume, entretanto, importância histórica fundamental. Evidencia, com rigor, certo irrealismo dos mentores da Revolução. Pretenderam eles conclamar à conquista da liberdade um povo faminto que nada tinha a perder e tudo a conquistar, para o qual era absolutamente prioritário sobreviver para, em seguida, lutar pela liberdade. Por isso, nem mesmo o caos total das instituições podia representar qualquer ameaça diante da eventualidade de que

de todas as aventuras revolucionárias pudesse surgir algo que representasse um mínimo de promoção social.

Além disso, a substituição da busca da liberdade pela realização do bem-estar material das populações revela o desvio inicial responsável pelo fracasso das ambições revolucionárias no terreno da instituição da liberdade.

A história da Revolução Francesa transmite, assim, à posteridade a lição segundo a qual, no terreno prático das realizações políticas, não basta a proclamação intransigente e apaixonada da liberdade para efetivamente fundá-la. Impõe-se a construção e a equitativa distribuição da riqueza como condição imprescindível ao exercício da liberdade. No interior das fronteiras da vida política da nação, a liberdade civil só estará realmente garantida no momento em que forem efetivamente assegurados a todos os cidadãos o gozo pleno de seus direitos e o exercício quotidiano da liberdade.

No conflito exasperado dos individualismos, que o caos da Revolução permitiu se opusessem com a violência que a história registrou, a liberdade, enfraquecida e espezinhada em nome do bem-estar das massas, termina por ser totalmente sacrificada no holocausto político do absolutismo que novamente se estabelece na França com o golpe de Estado do célebre 18 de brumário (9/11/1799), pouco mais de dez anos apenas do início da Revolução. Realizam-se, assim, em plenitude, as palavras proféticas de Robespierre, proferidas em seu último discurso: "Haveremos de perecer pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade"⁷⁴.

O mérito inquestionável da Revolução Francesa, mérito que fundamenta seu direito à eterna admiração da posteridade, consistiu, entretanto, em ter proclamado a liberdade com a ressonância que os acontecimentos por ela desencadeados emprestaram a essa proclamação, num momento privilegiado da história em que, com sua decisiva participação, se pultava-se o homem medieval ao som dos sinos que anunciavam o nascimento esperançoso do homem moderno. Seu mérito, porém, não consistiu em ter instaurado e fundado efetivamente a liberdade. Quanto a essa instauração e fundação, ela, pelo menos enquanto julgada sob a ótica estreita do imediatismo histórico, fracassou. No dizer de Ernst Cassirer, "todas as grandes promessas da Revolução permaneceram em aberto"⁷⁵.

CONCLUSÃO

Parece, hoje, historicamente inquestionável que a Revolução Francesa de 1789, pressionada pela urgência de superar a miséria das massas populares, se desviou de seu objetivo primordial e fracassou por se ter demonstrado incapaz de instituir a liberdade.

Muitos dos que viveram os acontecimentos por ela desencadeados deixaram expressos o próprio desencanto e frustração por não virem realizadas as metas que alimentaram, desde o início, as esperanças de todos aqueles que assumiram os riscos e as aventuras da proclamação, em tempos tão adversos, dos direitos fundamentais do homem e da luta pela liberdade. Foi longa a caminhada percorrida pela Revolução no curto espaço de tempo que medeia entre o otimismo utópico de Rousseau e os dias sombrios e convulsionados do terror revolucionário.

É de se acreditar que o próprio Rousseau, cuja morte ocorrera onze anos apenas antes da tomada pelo povo revoltado da Bastilha, a fortaleza símbolo do poder absoluto dos reis, teria se deixado tomar de horror e de pasmo ante as descabidas e terrivelmente surpreendentes ilações extraídas de seus "princípios políticos". A aplicação deformada de tais "princípios" no terreno prático da exigência revolucionária de buscar "le bonheur", a felicidade, até mesmo "par la terreur", ou seja mediante o terror disseminado entre a população pelo tristemente célebre Tribunal Revolucionário e pela Junta de Salvação Pública instaurados em Paris e dominados pelo "incorruptível" Robespierre, fervoroso adepto das teorias políticas rousseuanianas, teria certamente assombrado Rousseau já descrente dos benefícios da sociedade civil mas incapaz de prever todo o alcance da imbecilidade humana⁷⁶.

Um ilustre contemporâneo da Revolução, Joseph de Maistre (1753-1821), expressou sua frustração ante o fracasso da Revolução, atribuindo-o à "manifesta incapacidade" da razão humana em conduzir os homens e terminou por concluir, fundamentado nos fatos que presenciou, a necessidade incontornável de que, na construção da sociedade política, se apele sempre inicialmente à autoridade⁷⁷.

A grandeza da Revolução Francesa, entretanto, transparece, em toda a sua luminosidade, quando se considere a Revolução não como etapa definitiva no processo de evolução do homem ocidental, mas apenas como o momento fecundo e auspicioso em que, através das dores de um parto prenhe de tensões e esperanças, se anuncia, de modo decisivo, o nascimento do homem moderno. A grandeza da Revolução de 1789, na França, consiste, portanto, muito mais na função antitética que ela desempenhou de contestação violenta dos valores do mundo antigo e medieval do que na realização de uma tarefa propriamente tética de construção efetiva de uma sociedade nova moldada segundo os princípios da liberdade e dignidade humana.

Na realização de sua função antitética, porém, ela se revela insuperável, assumindo as proporções da Revolução paradigmática ao questionar, pela primeira vez, de forma radical e, não raro, violenta, as diversas heteronomias provindas do mundo antigo e medieval e que persistiam em se manter vivas, impedindo o alvorecer dos tempos modernos. Assim, em

nome da autonomia da razão humana, a Revolução, com a retumbância dos acontecimentos que a constituíram, se opõe à instrumentalização da religião para a escravização do homem; faz desmoronar o absolutismo dos monarcas que se julgavam depositários na terra do poder de Deus; questiona a origem natural da sociedade e recusa-se a encarar a escravidão e a pobreza como situações naturais irreversíveis para vê-las como resultado nefasto da exploração do homem pelo homem.

Buscando a realização dos anseios de uma "vontade geral" em que se concentravam as expressões fortalecidas dos individualismos apaixonados dos detentores momentâneos do poder, a Revolução, na instabilidade de suas instituições, percorreu a trajetória fatídica que a conduziu do individualismo à anarquia e desta, fatalmente, ao absolutismo.

Inúmeras são as lições que poderiam ser extraídas da riqueza extremamente multifacetada que a Revolução Francesa de 1789 pode oferecer ao homem ainda angustiado, oprimido e desorientado deste final de século que, especialmente no Brasil, apresenta evidentes e chocantes analogias com o homem do final do século dezoito na França.

Talvez uma das mais importantes lições proporcionadas pela Revolução Francesa ao homem de hoje que comemora o bicentenário dos eventos revolucionários de 1789, seja, em base à atualidade de que ele se reveste, o testemunho de que não se realiza a liberdade repartindo a miséria e dividindo corações.

A forma antitética e negativa com que se expressa esse ensinamento sugere sua formulação tética e positiva segundo a qual a liberdade civil só é realizável, no quotidiano das pessoas, mediante a construção e repartição equitativa da riqueza, único caminho para libertá-las das necessidades mais prementes da existência e colocá-las em condição de aspirar à realização de sua liberdade em dimensões mais amplas e profundas de sua realidade de seres humanos.

A construção da riqueza, entretanto, impõe, como condição absolutamente imprescindível, o trabalho participativo de todos. Num momento em que se depositam tantas esperanças na celebração de pactos sociais, na intuição certamente tardia de que a solução dos grandes problemas humanos exige a colaboração de todos, os eventos da Revolução de 1789, na França, nos ensinam, ainda através de sua didática antitética, que não será jamais através da aglutinação de egoísmos exacerbados que o homem de hoje irá construir pactos capazes de solucionar as dificuldades presentes. A construção da riqueza para sua equitativa distribuição torna indispensável a elaboração de pactos em que os participantes coloquem positivamente à disposição de todos a vontade sincera e decidida de colaborar fraternalmente para o bem da comunidade, buscando a realização de interesses particulares apenas como redundância da efetivação prioritária e fundamental do bem de todos.

Estaríamos, assim, reconstruindo as utopias que o tempo demonstrou irrealizáveis? Talvez. Mas insistimos em acreditar que o homem de hoje tenha apreendido um pouco das lições do passado.

NOTAS

(1) Daí o sentido profundo de que se reveste a corajosa e contundente afirmação de Michel FOUCAULT: "o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos..." pois, "antes do fim do século XVIII, o homem não existia". (Michel FOUCAULT. **As palavras e as coisas**. 4 ed. S. Paulo, Martins Fontes. 1987. p. 13 e 324.

(2) "O Iluminismo francês assume características bem precisas devidas, mais do que ao desenvolvimento teórico das idéias, às influências do ambiente social, político, econômico e religioso que, não raro, abaixaram o nível da especulação filosófica, colocando-a a serviço de interesses extrafilosóficos, de interesses práticos e passionais vigentes naquele momento histórico". (Franco AMERIO. *L'illuminismo francese*. In: Cornelio FABRO. *Storia della filosofia*. Roma, Coletti Editore, 1954. p. 494).

(3) Cfr. Franco AMERIO. *L'epistemologia dell'illuminismo*. In: _____ . **Epistemologia**. Brescia, Morcelliana, 1948. p. 173.

(4) Jean-Jacques ROUSSEAU. **Do contrato social**. liv. I, cap. I, p. 22, c. I. Os textos rousseauianos citados a seguir serão sempre os da obra **Do contrato social**. trad. Lourdes Santos Machado. introd. e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores) e serão identificados através do título abreviado da obra (C.S.) e a menção do livro, do capítulo, da página e da coluna em que o texto citado se encontra.

(5) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. 2.

(6) "Nação, eis o novo aspecto abstrato do Todo social, uma nova entidade bastante indefinível, uma realidade inapreensível que se furta a qualquer percepção concreta (Bastid), mas que permitia sutis restrições do Poder". (Jean-Jacques CHEVALIER. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 2. ed. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1966. p. 176.

(7) Cfr. Victor GOLDSCHMIDT. *Le problème de la civilisation chez Rousseau*. **Manuscrito**. 3(2): 93-126, abr. 1980.

(8) "O final do século XVIII era, pelos padrões medievais ou do século XVI, uma era de comunicações rápidas e abundantes, e mesmo antes da revolução das ferrovias, eram notáveis os aperfeiçoamentos nas estradas, nos veículos puxados a cavalo e no serviço postal. Entre a década de 1760 e o final do século, a viagem de Londres a Glasgow foi reduzida de 10 ou 12 dias para 62 horas" (Eric J. HOBSBAUM. **A era das revoluções (1789-1848)**. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982. p. 25. "A notícia da queda da Bastilha chegou a Madri em 13 dias; mas a Perronne, distante apenas 133 quilômetros da capital francesa 'as novas de Paris' só chegaram no final do mês" (Ibid. p. 26).

(9) "Muito pouca gente sabia ler" (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 26. "Não havia jornais, exceto os pouquíssimos das classes média e alta — ainda em 1814, era de apenas cinco mil exemplares a circulação de um jornal francês". (Ibid.)

(10) Cfr. Leo HUBERMANN. **História da riqueza do homem**. 19. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983. p. 159.

(11) Cfr. Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 34.

(12) "...no geral, o lavrador típico (na Europa) não era livre e, de fato, estava quase afogado pela enchente de servidão que foi crescendo praticamente sem cessar desde fins do século XV e princípios do XVI" (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 30). "Sua

falta de liberdade era tão grande que mal se poderia distingui-la da escravidão" (Ibid.).

(13) "O preço do pão (por volta de 1791) registrava a temperatura política de Paris com a exatidão de um termômetro..." (Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 83.

(14) "Três semanas após o 14 de julho (de 1789), a estrutura social do feudalismo rural francês e a máquina estatal da França Real ruíram em pedaços". Entretanto, "o feudalismo só foi finalmente abolido em 1793". (Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 80).

(15) C. S. liv. I, cap. I.

(16) Ibid.

(17) J. J. ROUSSEAU. **Emile**. Oeuvres complètes. Paris, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 859.

(18) Guy BESSE. Le sage et le citoyen selon Rousseau. **Revue de Métaphysique et de morale**. 78(1): 30, jan./mar. 1973.

(19) HEGEL. **Lições sur la philosophie de l'histoire**. Paris, Gibelin, III, 3e. section, chap. 3. Apud Guy BESSE. op. cit. p. 30.

(20) Cfr. Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 82.

(21) Guy BESSE. op. cit. p. 30.

(22) C. S. liv. I, cap. I, p. 22, c. 2.

(23) C. S. liv. I, cap. IV, c. 2.

(24) C. S. Prólogo. p. 21.

(25) "Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora". (Hanna ARENDT. **Da revolução**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988. p. 48.

(26) C. S. liv. I, cap. IV, p. 27, c. 2.

(27) Ibid.

(28) C. S. liv. I, cap. II, p. 25, c. I.

(29) C. S. liv. I, cap. VI, p. 31-33.

(30) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 1.

(31) C. S. Prólogo, p. 21, c. 2.

(32) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 2.

(33) Ibid.

(34) C. S. liv. I, cap. VIII, p. 37, c. I. e 2.

(35) C. S. liv. I, cap. IX, p. 38, c. 2.

(36) C. S. liv. I, cap. IX, p. 39, c. 2.

(37) C. S. liv. II, cap. IV, p. 50, c. 2.

(38) C. S. Prólogo, p. 21, c. 1.

(39) C. S. liv. I, cap. VII, p. 36, c. I.

(40) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 2.

(41) C. S. liv. I, cap. IX, p. 37, c. 2.

(42) C. S. liv. II, cap. IV, p. 48, c. 1.

(43) "... a deliberação pública(...) não pode obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo conseqüentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir". (C. S. liv. I, cap. VII, pág. 34, c. I.).

(44) "O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser". (C. S. liv. I, cap. VII, p. 35, c. 1).

(45) Constatação do próprio ROUSSEAU: "...todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde usurpam a autoridade soberana". (C. S. liv. III, cap. XVIII, p. 114, c. I.).

(46) C. S. liv. I, cap. VII, p. 36, c. I.

(47) C. S. liv. II, cap. VII, p. 59, c. I.

(48) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 147.

(49) C. S. liv. II, cap. VI, p. 54, c. I.

(50) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. I.

(51) C. S. liv. III, cap. XV, p. 108, c. I.

- (52) C. S. liv. III, cap. XV, p. 109, c. I.
- (53) C. S. liv. III, cap. XV, p. 108, c. I.
- (54) C. S. liv. II, cap. III, p. 46, c. 2.
- (55) C. S. liv. II, cap. III, p. 47, c. I.
- (56) Ibid.
- (57) Ibid.
- (58) C. S. liv. II, cap. V, p. 52, c. I.
- (59) C. S. liv. III, cap. XVIII, p. 114, c. 2.
- (60) C. S. liv. II, cap. II, p. 44, c. I.
- (61) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. I.
- (62) C. S. liv. III, cap. XVII, p. 112, c. I.
- (63) Ibid.
- (64) C. S. liv. IV, cap. II, p. 120, c. I.
- (65) C. S. liv. III, cap. IV, p. 84, c. 2.
- (66) C. S. liv. III, cap. IV, p. 85, c. I.
- (67) C. S. liv. III, cap. IV, p. 86, c. I. e 2.
- (68) Cfr. ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores). passim.
- (69) H. ARENDT. op. cit. p. 64.
- (70) "Havia entre os revolucionários, moderados e extremistas, uma paixão generosa e genuinamente exaltada em difundir a liberdade". (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 83).
- (71) H. ARENDT cita as seguintes palavras extraídas de uma petição de uma das secções da Comuna de Paris à Convenção Nacional: "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains". (op. cit. p. 71)
- (72) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 230, nota 25.
- (73) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 48.
- (74) Ibid.
- (75) Ernst CASSIRER. **O mito do Estado**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1976. p. 196.
- (76) ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. p. 243, c. 2.
- (77) Apud Ernst CASSIRER. op. cit. p. 197.

A MAÇONARIA E A REVOLUÇÃO FRANCESA

Norma Felicidade Lopes da Silva

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

INTRODUÇÃO

A tese da conspiração através de sociedades secretas é uma explicação cômoda, que mexe com a imaginação popular; porém sem se fazer um levantamento preciso da questão, todo trabalho se torna deficiente, com a possibilidade de se perder em enredos romanescos, que nada explicam.

Há uma obstinada tradição, que sempre vem à tona, para explicar que os movimentos políticos tiveram origem nas sociedades secretas, mormente na Maçonaria, onde uma minoria poderosamente organizada, tece a trama dos acontecimentos. E isto se nota, principalmente no tocante à Revolução Francesa. Apaixonadamente partidários e adversários da Maçonaria se afrontam ainda sobre este assunto, sem, contudo, esclarecê-lo devidamente.

Existem muitas controvérsias a respeito. Ora a Maçonaria roga-se para si, uma importância capital no desfecho contra a monarquia e o catolicismo retrógrados, ora macomuna-se com a realza contra a república emergente. O que pretendo demonstrar é que ambas as posições estão corretas, conquanto não se atribua à Maçonaria, e sim, a um número restrito de maçons, o esforço em querer preservar ou destruir a ordem constituída. Estes utilizaram das **Lojas** maçônicas para elaborarem seus conluios, esquecendo-se de que há muito as leis maçônicas proibiam de se fomentar quaisquer debates políticos, muito embora tenha a busca iniciática, que é a primordial busca espiritual da Maçonaria, passado para o segundo plano, a partir do século XVIII.

Deste modo, o principal intuito do presente estudo é resgatar a real participação da Maçonaria na Revolução Francesa. Para tanto, tornou-se necessário ir em busca de suas origens, para, num segundo momento, desvendar os seus principais objetivos, a fim de confrontá-los com a sua prática posterior.

TRAÇOS GERAIS DA MAÇONARIA

A Maçonaria é tida, pelos estudiosos, como sendo uma sociedade iniciática, cujos homens que a congregam o fazem dentro de um espírito fraternal, objetivando a evolução no plano espiritual. Não é uma sociedade secreta, porquanto as diferentes normas e estatutos que a compõem estão oficialmente declarados, e seus ritos, os seus usos, os seus costumes, os seus graus, os seus objetivos, foram (e são) estudados e analisados. Mas, não há nenhuma dúvida que ela guarda segredos.

A Maçonaria consagrou-se aos estudos dos mistérios da vida, traduzindo a experiência espiritual para símbolos compreensíveis à comunidade fraterna. Tanto quanto a simbologia, de que ela é revestida, está a necessidade de se constituir um **Templo** para a “glória de Deus”, envolvida em nebulosas lendas, que remontam às origens da mesma.

Apesar de se ignorar a gênese da Maçonaria — todos os historiadores, neste ponto, continuam no domínio das conjecturas; sendo que alguns mais ousados afirmam que o primeiro maçom foi Adão, ou até Deus, porque este criou a luz —, pode-se reter lendas e alguns fatos de sua origem. Hoje, os estudiosos tentam, reportar-se unicamente ao Egito, ou à Grécia, ou a Jerusalém, para buscar as fontes da ritualística maçônica, o que torna a montagem desse “quebra-cabeças” um tanto inexata; outros, mesclam várias tendências e outros, ainda, reportam-se à Idade Média, na busca da explicação desse fenômeno, que irá influenciar a Europa e as jovens nações americanas, no início da Idade Contemporânea.

1. AS ORIGENS DA SIMBOLOGIA MAÇÔNICA

Nos tempos antigos, as sociedades revelavam-se cobertas pelo sagrado. Os homens irmanavam-se ou degladiavam-se em nome de algo que lhes era superior, e seus líderes eram aqueles que guardavam as verdades religiosas. No entanto, para possuir tais verdades, havia a necessidade de iniciações, que objetivavam a elevação do espírito a um grau maior de conhecimento sobre as leis que regiam o macrocosmo e o microcosmo.

Nessas iniciações havia a necessidade de ritos, que impressionavam indelevelmente o homem, a ponto de estes sentirem-se renascidos; aliás, o objetivo era o nascimento de um “novo homem”.

A Maçonaria, enquanto sociedade iniciática, tomou de empréstimo de muitas culturas os rituais de iniciação, o que não significa que sua origem remonte a essas culturas, que basicamente foram a egípcia, a judaica e a helênica.

1.1. A Influência Egípcia

Da cultura egípcia, a influência se fez notar, principalmente, em função das construções de templos ocorridas no Novo Império (1536-1085 a.C.), que corresponde a 18ª dinastia (Tutmosis III, Aknaton, Tutankamon, Horemheb).

O Templo, um "caminho" que leva do Ocidente ao Oriente, em direção à Luz, desempenhava na vida religiosa dos egípcios o mesmo papel das **Lojas** (do sânscrito **loca** ou **loga**, que significa **mundo**) maçônicas. É um lugar sagrado, simbólico, uma imagem do Universo. A sua forma (como das **Lojas**) é retangular; está orientado como as nossas igrejas, com a entrada a oeste e o lugar do "Venerável" a leste, ou oriente. Esta última parte do Templo toma muitas vezes a forma de um semicírculo, mais ou menos como a ábside de uma igreja.

É no Templo que se garante a segurança do mundo contra a luta perpétua entre o caos e o cosmos, a noite e a luz, num símbolo de equilíbrio realizado pelo perfeito arquiteto: Deus. É daí que irá nascer a "**Arte Real**". Para dominar esta arte, era preciso passar por uma iniciação em que o neófito se punha a meditar durante horas, em um cômodo escuro, e, ao ser questionado de suas intenções, mostrava a sua preocupação em preservar a alma (**Ka**) e a sua habilidade técnica para a construção (onde o erro não era permitido). Assim, passaria a pertencer à confraria dos construtores. Periodicamente, eles se reuniam, sentando-se longitudinalmente à direita e à esquerda do Faraó, formando "a coluna do sul" e a "coluna do norte", que mais tarde, será a maneira como os maçons se sentarão em suas **Lojas**.

É de se notar que durante a época áurea dos construtores medievais, os aprendizes passavam por momentos de reflexão em um cômodo escuro, denominado "**Gabinete de Reflexão**" (como ocorre ainda hoje). Os construtores egípcios tinham três graus:¹ **iniciação, iluminação, perfeição**, que na Maçonaria recebem os nomes de **aprendiz, companheiro, mestre**, de acordo com as confrarias medievais de construtores.

Os egípcios iniciados guardavam a lenda de um Mestre (Neferhotep), que fora assassinado porque não aceitou a usurpação de sua função, tal como a lenda judaica de Hiram, sempre lembrada pelos maçons.

1.2. A Influência Judaica

A influência judaica na Maçonaria é muito marcante, não somente com relação ao monoteísmo, como à força da lenda de Hiram ou Hiram-Abif ou, ainda, Adon-Hiram.

A história de Hiram é contada da seguinte maneira: Estava chegando o tempo em que o rei Salomão devia erguer um templo para

glorificar o Grande Arquiteto do Universo. Ele foi secundado neste grande empreendimento pelo rei de Tiro, outro Hiram. Este príncipe forneceu-lhe grande quantidade de materiais da melhor qualidade e arranjou-lhe um grande número de operários. E ainda, enviou-lhe o arquiteto Hiram, a quem Salomão deu toda a sua confiança, nomeando-o chefe dos operários. Tudo isso é relatado na Bíblia². O que se segue é a ela estranho: Hiram separou os operários em três classes, com o fim de que cada um pudesse receber um salário proporcional ao seu mérito e ao seu talento. E determinou para cada classe sinais, palavras e gestos diferentes.

Os primeiros, ou **aprendizes**, eram chamados à coluna **J** (Jakim ou Jachim), onde Hiram lhes pagava os salários; os **companheiros** à coluna **B** (Boaz), e os **mestres** à Sala do Centro para aí lhes ser pago segundo o seu valor.

Três perversos **companheiros** conceberam o plano de arrancar a Hiram a palavra-chave dos **mestres**, para assim conseguirem, indevidamente, o salário destes. Com esta intenção, colocaram-se em três portas diferentes do Templo à hora a que, depois de os operários se retirarem, Hiram ia sozinho inspecionar os trabalhos. Hiram, tendo entrado pela porta do Ocidente e indo a retirar-se pela porta do Sol, encontrou um **companheiro** que lhe perguntou qual a palavra-chave dos **mestres**, ameaçando matá-lo se ele se recusasse a responder. Como assim acontecesse, o **companheiro** deu-lhe um forte golpe com uma régua no ombro esquerdo. Hiram conseguiu escapar e foi direto à porta do Norte, mas aí encontrou o segundo **companheiro**, que lhe fez a mesma pergunta. Perante a sua recusa em responder, aquele deu-lhe um forte golpe com um esquadro no ombro direito, que o fez cair. Mas conseguiu Hiram ainda forças para fugir em direção à porta do Oriente. Aí encontrou o terceiro **companheiro**, que vendo-o já sem forças lhe exigiu imperiosamente a palavra-chave dos **mestres**. Hiram não ignorava o perigo que corria se recusasse, mas pôs o dever acima da sua segurança e o **companheiro** aplicou-lhe um grande golpe de martelo sobre a cabeça, que o fez cair morto.

Os três **companheiros** quiseram então enterrar o cadáver, esperando assim que o seu crime não fôsse descoberto. Mas como ainda era dia, esconderam-no primeiro debaixo de umas pedras e, mais tarde, levaram-no para um sítio elevado, onde o enterraram.

Passaram-se sete dias, e Salomão, inquieto com o que se poderia ter passado com o mestre Hiram, ordenou a nove **mestres** que o procurassem. Estes dividiram-se em três grupos: três saíram pela porta do Sul, outros três pela porta do Norte e, por fim, os três últimos saíram pela porta do Oriente. Foi em vão que chamaram por Hiram, mas os que tinham seguido em direção ao Oriente, atraídos por uma luminosidade muito forte que vinha dum ponto elevado, fizeram todos os esforços para lá chegar. Fatigados, acabaram por atingir uma saliência onde a terra havia

sido remexida recentemente. Começaram a cavar e encontraram um cadáver que eles reconheceram, por uma lhama (tecido de fio de ouro ou de prata) com que estava vestido, como sendo o do mestre Hiram. Então, soltaram gritos de dor que acabaram por ser ouvidos pelos outros dois grupos de mestres. Estes ocorreram ao local e todos confirmaram que o cadáver era na realidade de Hiram, e que este havia sido assassinado. Desconfiaram que haviam sido alguns **companheiros**. Receando que, já moribunda, a vítima tivesse revelado a palavra-chave dos **mestres**, resolveram substituí-la pela primeira que fosse dita ao desenterrarem o corpo.

Depois, plantaram sobre aquela saliência uma planta chamada acácia (símbolo da ciência que sobrevive), e voltaram para junto de Salomão, levando-lhe a triste notícia. Para testemunhar a amizade que tinha por Hiram, o rei ordenou aos nove **mestres** que desenterrassem o corpo e o levassem para o Templo. Quis, ainda que, para honrar a sua memória, eles fossem acompanhados por todos os outros **mestres**. Os nove **mestres** chegaram primeiro junto ao ramo de acácia e um deles puxou por um dedo do cadáver, mas ficou com a pele na mão. Outro, puxou-lhe por outro dedo, mas a carne soltou-se e ficou-lhe agarrada à mão. Por fim, o terceiro tentou levantá-lo puxando-lhe pelo pulso, mas uma vez mais a carne se separou e ficou-lhe na mão. Então ele gritou: **Mac Benach!**, o que significa "o corpo apodreceu" ou "a carne abandona os ossos", (o cadáver putrefato do arquiteto indica que as formas mudam, mas o espírito permanece), e pôs-se a desenterrar o cadáver. Os outros oito **mestres** colocaram-se a sua volta para o ajudarem a levantar o corpo. Vestidos com as vestes próprias do seu grau e ainda com luvas brancas (para testemunharem que estavam inocentes desta morte), os outros **mestres** colocaram-se alinhados ao longo da cova.

Esta lenda é retomada pela Maçonaria, no momento em que o Grão-Mestre assumindo o papel do rei Salomão, aproxima-se do postulante, que simboliza Hiram e, ajudado por dois **mestres**, levanta-o, "ressuscita-o", proclamando: "Ele encontrou a Vida no seio da Morte".³

A cerimônia acaba da seguinte forma: Salomão, tendo aprovada a resolução dos nove **mestres** em relação à nova palavra-chave, reuniu todos os **mestres** em círculo, com o ressuscitado à sua esquerda. O rei disse **Mac Benach** ao que estava à sua direita para que a palavra passasse em seguida de **mestre** em **mestre**, e isto para todo o sempre.

Esta é a lenda, eis a sua interpretação: Salomão é a personificação da ciência e da suprema sabedoria. O Templo é a realização e o símbolo do reinado hierárquico da verdade e da razão sobre a terra. Hiram é o homem que obteve a chefia mediante a ciência e a sabedoria, que governa com justiça e ordem, dando a cada um o que lhe corresponde, segundo suas obras. Cada grau da ordem possui uma palavra que expressa sua inteligência. Existe apenas uma palavra para Hiram, mas esta se pro-

nuncia de uma maneira pelos **aprendizes** e significa “**natureza**”, consistente no trabalho; de outra maneira pelos **companheiros**, para os quais significa “**pensamento**”, consistindo no estudo; e de uma terceira maneira, pelos **mestres**, em cuja boca significa “**verdade**”, que consiste na sabedoria. Esta é a palavra para designar a Deus, cujo verdadeiro nome é indizível e incommunicável.

1.3. A Influência Helênica

Da cidade de Elêusis (próximo de Atenas) surgiu uma confraria dedicada a deusa Deméter, que, resistindo ao Cristianismo, permaneceu por séculos atenta ao cumprimento de seus **Mistérios**, onde se celebrava a união de Zeus e da deusa, ou seja, do Céu e da Terra, e procuravam renová-la misticamente, a fim de renovar a fecundidade da natureza.

Para a iniciação do postulante, exigia-se, a priori, uma moral irreprovável, juramento para manter os segredos, e o abandono da riqueza material. A Maçonaria, também, faz essas exigências ao neófito da fraternidade, quando executa pesquisas sobre a conduta do mesmo, pedindo-lhe segredo sobre os seus ensinamentos e, no ritual iniciático, despojando o postulante dos “metais” (ainda que lhos devolva posteriormente). Também, aqui, parece uma “Tenda de Meditação”, símbolo do “Gabinete de Reflexão” maçônico.

O Pitagorismo, muito popular na Europa até o I século antes da nossa era, é freqüentemente comparado à Maçonaria, não somente devido a relevância que dava ao estudo da geometria e da astronomia (os pitagóricos imaginavam que o seu princípio numérico é suficiente para a explicação das coisas), mas porque se revelava contra o materialismo da sociedade romana, colocando-se na mais pura fraternidade entre os membros, que compunham a Ordem. “Dizer a verdade e fazer o bem” é a súpula da moral pitagórica, como o é dos maçons. Os bens eram postos em comum; não se mataria um irmão e não se mediriam forças para ajudá-lo. Nas suas cerimônias, usavam roupas brancas (os aventais maçônicos e lvas) e identificam-se com apertos de mão, toques e sinais que lembram os que a Maçonaria veio a adotar, posteriormente. Por exemplo, o sinal do **aprendiz** de “cortar a cabeça” assume a mesma forma e o mesmo sentido para os pitagóricos, como para os egípcios e maçons modernos. “Quando não se guarda o silêncio; perde-se a cabeça”, ou seja, perde-se a razão.

1.4 A Influência do Platonismo na Filosofia da Maçonaria

A respeito desta influência, ao que se sabe, ainda não foi realizada nenhum estudo. Assim começo pela concepção de indivíduo, de acordo com Platão. Da luta entre o espírito e a matéria, deduz Platão sua psicologia tripartida, do livro IV da **República**:⁴ a racional, na cabeça; a

irascível, no peito; a concupiscente, no ventre. Na vida deve haver uma subordinação hierárquica, do inferior para o superior. A justiça estabelece essa ordem e a temperança resulta como consequência. A perfeição moral não consiste, por conseguinte, no aniquilamento absoluto dos impulsos inferiores do homem, senão na subordinação deles aos ditames da razão.

O ponto nevrálgico da ética de Platão é constituído pela classificação das virtudes. A parte irascível da alma corresponde a virtude da fortaleza; a parte concupiscente, a virtude da temperança; e a parte intelectual, a prudência. Acima destas virtudes se encontra a justiça, encarregada de equilibrar as tendências das três partes da alma.

A luta entre o corpo e o espírito foi cristalizada por Platão, num famoso simbolismo: "A alma é semelhante a um carro alado do qual correm em direção opostas dois cavalos guiados por um auriga moderador."⁵ O resultado do controle racional do auriga moderador é a temperança ou **sofrosine**, palavra que significa saúde ou boa disposição do espírito, moderação; muito acertado andou quem as avaliou por ela para significar o sentido estético dos gregos.

É justamente aí que a filosofia maçônica se coloca. Para ela a desintegração pessoal implica um predomínio passional, um desequilíbrio que no final das contas, serão a causa da queda do homem, porque não foi a força do destino, senão sua própria falta de controle, que o leva à ruína.

Como o ideal platônico, o ideal maçônico tende a restabelecer na alma a temperança, a serenidade, a **sofronise**, a harmonia dos elementos discordantes. Tudo o que contribua para perturbar esta harmonia é, pois, coisa má e reprovável.

Se colocarmos o platonismo dentro dos ideais maçônicos verificaremos que, como aquele, este preocupa-se em afirmar as quatro virtudes cardiais: a prudência, no Grão-Mestre; o valor nos Companheiros; a temperança em todos (particularmente nos Aprendizes), guardando em tudo a devida proporção e a ordem para que resulte o bem comum estabelecido pelas Constituições maçônicas. São as virtudes morais, heróicas e intelectuais.

Podemos imaginar a construção platônica como um triângulo (o triângulo maçônico) dividido em três barras paralelas à base. E ainda, usando do mito fenício das raças, que Platão tomou de Hesíodo (Note-se que Hiram era fenício), das três classes correspondentes ao ferro, a prata e o ouro, teremos: o ferro, a produção ou a economia, correspondente ao corpo humano e a satisfação de suas necessidades; a prata, a barra intermediária, é o governo, correspondente a vontade; e o ouro, o entendimento. É o vértice do triângulo. A vontade, note-se, é uma faculdade motivada pela inteligência e suas ações transcendem a ordem prática. Por isso, a vontade é um arquétipo do governo que delibera para o bem em concreto.

A partir destes postulados, a Maçonaria apresenta uma idiosincrasia particular que a distingue de outras sociedades. Esta idiosincrasia se manifesta, principalmente, a partir do **Construtivismo**.

O **Construtivismo** é o objetivo básico da Maçonaria. Trata-se da reconstrução simbólica do Templo de Salomão, ou melhor, a edificação de uma sociedade, segundo princípios racionais, de forma a assegurar à humanidade seu perfeito desenvolvimento. Por onde se vê, que a Maçonaria pretende alcançar um novo tipo de sociedade, onde os homens devem trabalhar sob as ordens do Grande Arquiteto do Universo.

O fim alegórico da Maçonaria é, pois, a reconstrução do famoso Templo (cujo estilo arquitetônico é muito mais fenício do que hebreu), mas seu fim real é a reconstrução da unidade social mediante a aliança da razão com a fé, o restabelecimento da hierarquia, de acordo com a ciência e a reconstrução individual, onde o homem seria a "pedra bruta", cujo aperfeiçoamento do espírito busca esculpí-la, isto é, o homem é também o Templo a ser constituído pela virtude, mediante a iniciação e as provas por graus.

A Maçonaria, em essência, portanto, não possui outro fim, senão o conhecimento do homem e da natureza. Baseado no Templo de Salomão, ela entende que não se pode alhear à ciência do homem, pois, desde a sua fundação, todos os sábios reconheceram que o Templo de Salomão só existiu no universo como o protótipo universal do homem em seu conjunto, nos seus estados passados, presentes e futuros, e como o quadro simbólico de sua própria história.

E para atingir esses objetivos, a Maçonaria dá ênfase a execução de atos simbólicos que constituem os ritos; o ensinamento místico e o exemplo, a cultura intelectual, a prática da fraternidade e da solidariedade.

À primeira vista, a Maçonaria surge como uma organização filantrópica e humanitária, cujo propósito é o aperfeiçoamento moral e material da humanidade, eliminando aquilo que foi assinalado por Platão; a luta entre o espírito e a matéria. Seus princípios são: a crença no progresso infinito da humanidade, a tolerância, sem considerar quaisquer diferenças religiosas nacionais, e sociais: é uma sociedade que precisa se colocar além e fora das diferentes confissões; não pretende subverter as instituições existentes, (é justamente neste item que torna-se difícil aceitá-la como agente provocador no processo revolucionário francês), senão realizar conversões morais, acima das nações e das raças, e contém os preceitos comuns às diversas religiões positivas. Assim, seus membros obrigam-se somente à religião com a qual todos os homens concordam e formam uma aliança universal de todos os que sentem a necessidade de se unirem, a fim de trabalhar em conjunto no aperfeiçoamento intelectual e moral da humanidade.

A Maçonaria, a partir do **Construtivismo** cria seu esoterismo, onde afirma que a Unidade criadora é um todo universal (macho e fêmea) que não conhecemos, nem podemos conhecer, exceto por suas incontáveis manifestações de promenos, onde cada um de nós desempenha a função alternada de ator e espectador. Temos aí, o antigo dualismo dos princípios masculino e feminino, o Pai universal, de natureza ígnea, que fecunda a Mãe, princípio material, ambos simbolizados nas duas colunas **Jachim**, a coluna masculina, ativa e ígnea, pintada de vermelho, e na maior parte dos casos colocada à direita; símbolo do Sol; e **Boaz**, a coluna feminina, passiva, aérea, pintada de branco ou negro, e situada à esquerda, representando a Lua. Ou, se se quiser, uma é o **Yang** e a outra o **Yin**, ou seja, os dois princípios cuja união engendrou tudo o que existe.⁶ O Grande Arquiteto não é um ser superior ao mundo; mas uma Força que rege a matéria; é a Lei do Universo, como queria Augusto Comte, com o seu **Grande Ser**. O Grande Arquiteto é perceptível aos homens, através de suas manifestações sensíveis. Ele **organiza** (e não cria) a matéria.

Quanto ao homem, a Maçonaria entende que ele ocupa um lugar privilegiado na Natureza. De fato, o homem representa a Divindade e traz em si o ideal do Verdadeiro, do Belo e do Bem, como ensinava Platão, sendo, por isso, um arquiteto que dirige a construção do seu ser moral.

2. O PROGRAMA DE AÇÃO POLÍTICA DA MAÇONARIA

Como programa de ação e de renovação política, a Maçonaria apresenta-se como uma análise da realidade social, segundo a qual a vida de cada comunidade humana, considerada como um organismo fechado, deve, para ser satisfatória, realizar uma harmonia completa entre três funções principais comparáveis as que existem em cada homem, de acordo com os ensinamentos de Platão, como vimos acima.

Estas três funções são as seguintes: a primeira função, que constitui a base do triângulo corresponde ao corpo do homem; define-se em termos de nutrição, é a **economia**; a segunda função social corresponde à atividade, a vontade, é a **alma**; assegura as relações entre os homens pela via da legislação e da política no sentido lato do termo; a terceira, é o **espírito**; diz respeito à ciência, à religião e ao ensino, que devem guiar toda a atividade humana, pois apenas eles visam os fins últimos do homem.

A partir desse esquema simples, desenvolve-se a segunda idéia essencial do sistema, que é que a cada uma destas funções devem corresponder a hierarquia existente na Maçonaria, organizadas de tal maneira que coexistam harmoniosamente sem que um domine os outros, mas visem todos o bem comum.

AS CONFRARIAS DA IDADE MÉDIA

Marcada por uma concepção sagrada da sociedade, a Idade Média representa a perseguição humana à perfeição espiritual. Tal atitude repercutiu com estabelecer-se novas condutas com relação as atividades mais comuns e materiais, como se deu com as construções. Construir era uma forma de estabelecer vínculos com Deus, uma forma de agradá-lo. Quanto mais esmerado fosse o trabalho, maior a exaltação a Deus; ainda melhor se a construção fosse para Sua morada terrestre. Assim, a categoria de construtor atribuiu-se àquele que possuísse, sobretudo, o conhecimento invulgar de determinar as apreciáveis condições da obra a ser executada para a glória de Deus; necessariamente um arquiteto e um místico na mesma pessoa. Porisso, esse tipo de homem se tornou especial aos olhos da comunidade, dominada pela fé; da Igreja, dominada pela idéia de dominação; e da nobreza, dominada pela idéia de ostentação de sua riqueza material, fruto da sua dominação política e econômica. Especial porque o exímio construtor se agregava em confrarias que herdaram alguns conhecimentos das civilizações egípcias, judaicas e helênicas, que lhe permitia aprofundamento em questões matemáticas, geométricas, alquímicas e místicas que, somadas, davam a sua arte um esplendor ímpar. Sua ciência não jorrava em absoluto de uma súbita iluminação, mas foi lentamente elaborada durante anos, transmitida de homem a homem, em segredo, para evitar completamente que tal saber ficasse ao alcance dos homens de guerra.

Os contrutores formavam uma classe distinta das que comumente se via na Europa. Podiam se abrigar confortavelmente nos mosteiros ou nas cortes, e gozavam da proteção não só da nobreza como do clero; proteção essa a ponto de poderem cruzar livremente as fronteiras e serem liberados de impostos, o mesmo de certos delitos por onde passavam.

A palavra **franco** designa não apenas aquele que é livre, por oposição ao que é servo, mas também o indivíduo que escapa à servidão e aos direitos senhoriais. E **maçon** não são só os operários, mas também os que conduzem os trabalhos, os arquitetos, chamados "mestres de pedraria" ou "mestres de obra". Daí nasceu a expressão "**franco-maçon**".

Os mestres de pedraria só recrutavam por cooptação; os aprendizes eram pouco numerosos e cuidadosamente escolhidos, e todos se reuniam em locais chamados **Lojas**. Só se tornavam **companheiros** após uma série de provas em que a moralidade desempenha um papel tão importante quanto o da capacidade técnica.

Se o trabalho era uma forma de comungar com a divindade, essa confraria, denominada **Franco-Maçonaria**, só poderia agrupar quem tivesse além da alta qualificação profissional, virtudes espirituais e morais.

Por isto, em plena Era das Catedrais (século X), os maçons (pedreiros livres) viram a necessidade de definir as linhas gerais, que norteariam sua instituição, que basicamente consistia no seguinte: manter a crença em Deus e a fidelidade ao Rei, o que, entre outras coisas, lhes garantiam livre trânsito; manter segredo das construções, impedindo a divulgação pública de seus ensinamentos (esses conhecimentos eram transmitidos de mão a mão, da boca ao ouvido); e estabelecer um período de aprendizagem de 7 anos, tempo tido como necessário para se saber servir e amar os instrumentos e ter habilidade para construir uma obra mestra (obra prima).

Esses pontos gerais foram determinados pela primeira Constituição maçônica, para cimentar a força da instituição que se organizou em torno de um país: a Inglaterra, onde se fundou a primeira Grande Loja, a de York, em 925. Nesta época, por mais que os rituais maçônicos deixassem de lembrar a doutrina cristã, a Igreja não ousou perseguí-los porque eram homens necessários; contudo, havia uma perseguição velada, quando os Concílios afirmavam o caráter herético da Maçonaria,⁷ mas cuja eliminação não se concretizou.

Na Inglaterra, a Maçonaria foi responsável por obras grandiosas como a famosa ponte sobre a Tâmis, a Torre de Londres, o Palácio de Westminster e a Catedral de São Paulo, além da reconstrução da cidade de Londres, depois do incêndio ocorrido em 1666; e na Alemanha, pela construção de Catedrais, como a de Strasburgo e de Colônia.

Porém a Europa do século XIV, assistindo a fúria de Felipe, o Belo, contra os Templários, viu desaparecer o brilho da Maçonaria, isto porque esta, acolhendo refugiados Templários, foi também vítima de perseguições políticas e religiosas. Perseguições das quais se livrou porque concedeu à nobreza e ao clero o acesso às iniciações, ganhando, assim, mais proteção por parte desses **accept-mason** (maçons aceitos). Contudo reis (como Henrique I, IV, VI, Ricardo V), bispos (como Rochester), padres e fidalgotes, pouco contribuíram com o seu conhecimento para o aprimoramento dos trabalhos nas **Lojas** maçônicas.

A partir do século XVI foram admitidos no seio da Maçonaria, burgueses influentes, estranhos ao ofício de pedreiro, apenas para reerguer o prestígio da Ordem. E com isso, o pouco que restava da antiga Franco Maçonaria se transformou em um clube de entretenimentos. Então, os grandes construtores (os mestres-maçons) aglutinaram-se em uma instituição chamada **Compagnonnage**, que não admitia senão maçons **operativos**.

E assim, até o século XVII, a Maçonaria, com algumas variantes permanece essencialmente uma corporação de ofício, sendo por isso chamada **operativa**. Mas a época é outra. A herança da **"Arte Real"** encontra um mundo transformado. A maioria dos operários são homens incapazes, analfabetos, gente simples, que trabalha para sobreviver. O

comércio acaba com o artesanato, e o clero se torna mundano. O trabalho manual transforma-se em algo vil e imoral e as ciências ocultas, desacreditadas. As sociedades não mais eram regidas pela religião, mas pela economia, que colocava a riqueza acima de qualquer outro valor. Essa dessacralização da sociedade, no entanto, levou alguns homens acima de seu tempo, a abrigarem em torno de sociedades secretas.

A pouco e pouco, os maçons operativos (**free-masons**), novamente são obrigados a aceitar em suas fileiras, nobres, burgueses, cléricos: os **accepted masons**. E deste modo, de **operativa**, a Maçonaria passa a ser **especulativa**, isto é, intelectualizada.

A data oficial do nascimento da Maçonaria moderna é 24 de junho de 1717. Neste dia de São João, quatro **Lojas** londrinas, que tinham adotado nomes de tavernas, onde se reuniam: **O Ganso e a Galha; A Coroa; A Macieira; e A Taça de Uvas**, unem-se para constituir a **Grande Loja da Inglaterra**, cujo primeiro Grão Mestre será o pequeno-burguês, Anthony Sayer.

Seis anos mais tarde, outorga-se a **Constituição de Anderson**, do nome do pastor escocês que reuniu os textos sobre a origem e a história da Maçonaria, que serão completados pelo pastor francês, Théophile Desaguliers. É a partir desta Constituição que nasce a querela entre os maçons **operativos** e os **especulativos**. E ela torna-se mais grave em 1735, quando insiste-se na necessidade de se acreditar na existência de Deus⁸. Os maçons franceses, mais **especulativos**, irão admitir em seu seio, ateus, livres pensadores e filósofos materialistas. E de tudo isto irão resultar cisões, reagrupamentos, tanto na Inglaterra como na França.

Em 1736, o escocês André-Michel de Ramsey, discípulo do filósofo católico Fenelon, membro da Academia Real da Inglaterra e doutor em direito civil por Oxford, lança as bases da Maçonaria de inspiração católica, mas ainda aberta aos espíritos liberais. Nessa nova etapa, em 24 de junho de 1738⁹, uma assembléia geral institui Louis de Pardaillon de Gondrin, duque de Antur, par de França e governador de Orléans, — Grão-Mestre Geral e Perpétuo dos Maçons do Reino de França. A **Grande Loja da França** nasceu.

Não houve ruptura entre a maçonaria inglesa e a francesa, porém, oficializaram-se as dissensões.

3. A MAÇONARIA E A REVOLUÇÃO FRANCESA

No final do século XVII, na França, se organizaram **Lojas** maçônicas que, agremiando a nobreza, a alta burguesia e militares, marginalizaram definitivamente, os **operativos**, isto é, os trabalhadores manuais

(pedreiros-livres) que, em período anterior, como vimos, deram origem as mesmas. Na alvorada do século XVIII mostrava-se já os sintomas de uma grande perturbação. Esta perturbação anunciava-se por um fato: a nobreza, que até então trabalhara para a glória do rei, libertava-se repentinamente com a morte de Luís XIV: iniciava-se o reino da aristocracia. Os nobres começavam a governar.

A história da Maçonaria na França é complexa e recheada de intrigas, e há muita lenda em torno do assunto, de tal maneira que o estudioso perde-se num emaranhado de especulações históricas não comprovadas.

O que se sabe, com relativa certeza, é que a primeira **Loja** instalada na França foi a escocesa "**Perfeita Igualdade**", no ano de 1688, por Jaime V, sem Saint-Germain, em Laye, onde se encontrava a família Stuart em exílio. Sua fundação foi seguida de outras, como a em Paris, no ano de 1726, de nome "**São Tomás**", por Charles Radclyffe. Muito embora cada uma das **Lojas** emergentes quisessem resguardar a sua autonomia uma das outras, a multiplicação delas dava margem, também a multiplicidade de ritos, sinais, etc., o que as levaram — ao querer unificar-se a doutrina e a prática — a designar um Grão-Mestrado que as integrassem. Em 1735, coube a James H. Macheam, o ofício de Grão-Mestre, sucedendo-lhe, em 1736, Charles Radclyffe, e, em 1737, Charles A. Wester. Sendo todos estes membros da nobreza escocesa, objetivaram atrair para lá mais nobres, utilizando-se da alegação de que a Maçonaria detinha conhecimentos que poderiam desenvolver as virtudes morais, intelectuais, heróicas e sobrenaturais. Ramsey, maçom influente entre a nobreza de vários países, foi o principal condutor dessa idéia, que, na prática, era vazia de sentido. Embora seduzindo a nobreza, Ramsey foi duramente criticado pelos intelectuais, como Montesquieu e Voltaire. Seja como for, é a partir dele que se desenvolve o gosto pelo esoterismo e ocultismo dentro da Maçonaria.

As **Lojas** diferenciava-se em **escocesas** e **francesas**. As primeiras foram fundadas, como fiz notar, pelos stuartistas (por isso, também, monarquistas e católicas), em exílio na França, que depunham contra a Casa de Orange. Se, por um lado, essas **Lojas** guardavam as tradições templárias e os tiros antigos, por outro, perseguiam a **Compagnonnage**, e usavam da Ordem para estabelecer contatos com outras **Lojas**, no estrangeiro, à cata de informações que possibilitasse a retomada do trono inglês. Por seu turno, as **Lojas** francesas instalaram-se sob a égide da **Grande Loja da Inglaterra**, que, por sua vez, mantinham-se precavidamente à parte de assuntos políticos, evitando, assim, as perseguições do governo inglês.

É assim que duas correntes ora opondo-se, ora tolerando-se, ora aliando-se, vão aos poucos, cobrir o país com uma vasta rede de **Lojas**; em 1752, contar-se-iam já 200, das quais 22 são em Paris. Em 1771, são 154 na capital, 322 nas províncias, as quais temos que acrescentar 21 **Lojas** de regimentos.

As **Lojas** francesas só vieram aparecer em 1721, com a fundação (não comprovada), em Dunquerque, da **Loja "Amizade e Fraternidade"**, depois, em 1729, pela **Loja "São Tomás do Luís de Prata"** — onde iniciou-se a Conde de Saint Florentin, secretário de Estado do rei Luís XV; a **Loja D'Aubigny**, em castelo do mesmo nome, de propriedade do Duque de Richmond, e muitas outras. Assim, agremiando a nobreza francesa, suas reuniões giravam em torno de temas como a desaprovação do despotismo monárquico e o respeito às liberdades, tal qual a concebiam dentro do modelo inglês de governo, no que as **Cartas Filosóficas**, escritas durante o exílio de Voltaire na Inglaterra, contribuíam como obra apologética sobre aquele país.

Contudo, a subordinação dessas **Lojas à Grande Loja da Inglaterra** foi conhecendo seus limites vigiadas muito de perto por Grão-Mestres, representantes nomeados pela **Grande Loja**, como o Duque de Warthon e o Duque D'Aumont, cresceu a idéia de autonomia; o que, não tendo sido visto com bons olhos pela Inglaterra, acabou forçando a organização das mesmas em torno do Grão-Mestrado escocês. Agora, formando um só corpo, a partir de 1738, tornam-se uma potência independente, sob a orientação do Duque D'Antin, eleito Grão-Mestre¹⁰. Pertencendo a alta nobreza, exerce, também, funções oficiais: é militar e governa Orleães. Preocupado em eliminar das **Lojas**, as discussões de ordem política, e em consolidar a ordem existente, outorga uma Constituição, cujo artigo 1º reza a dedicação à religião católica, ao rei e aos costumes.

O papa Clemente XII, nesta época, decide acabar com a Maçonaria, por motivos que ainda hoje não foram esclarecidos. O certo é que excomungou os maçons, por tê-los como heréticos e porque iniciavam indivíduos de outras religiões, mormente protestantes. Não obstante, o cardeal Fleury, na França, preferiu omitir-se em relação a instrução papal. Isso porque, muito embora se considerasse adversário intelectual da Maçonaria, e mesmo colocando a sua polícia secreta para vigiá-la de perto, jamais se atreveria a ter um contratempo com a nobreza que ali estava representada.

Assim, não será na França, mas, talvez, na Prússia, que encontraremos o verdadeiro esoterismo da qual a Maçonaria havia sido feita herdeira. Mesmo ali, somente Frederico, o Grande — quando iniciado — quis levar adiante a idéia de que não era, preocupando-se com festas ou intrigas políticas que atingia-se o aperfeiçoamento espiritual. Tão logo as **Lojas** alemãs enveredaram por esse caminho, Frederico, desiludido, passou a perseguí-las.

3.1 A Estagnação da Maçonaria Francesa

Com a morte do Duque D'Antin, em 1743, sobe ao poder o Conde de Clermont (Luís de Bourbon Condé) afilhado de Luís XV¹¹.

Apesar de ser o futuro abade de Saint-Germain-des-Prés, era homem mundano e sensual, cujos casos amorosos escandalizavam a Corte. A primeira medida que toma ao subir ao Grão Mestrado é expulsar das **Lojas** quem não fosse gentil-homem ou alto burguês.¹² Porém, como viaja muito e só cuidava da Maçonaria esporadicamente, delega as funções administrativas ao banqueiro Christopher Baur, iniciando, assim, uma cisão no seio da mesma. Isso porque Baur foi acusado pela nobreza de vender graus, enquanto que a burguesia o defendia, acusando a nobreza de “despeito”, uma vez que, de certo modo, Baur naquela função, subjugava a nobreza, ciosa de sua superioridade.

Essas disputas, fazem com que o Conde de Clermont substitua Baur por outro burguês, o mestre de danças, Lacorne, no ano de 1758, que, por sua vez, em 1762, será substituído pelo nobre Chaillon de Joinville. Suscitando sempre novas rivalidades, os lacornistas são expulsos da Maçonaria, dali retirando-se também os “escoceses”, que eram responsáveis pelos altos graus. Querendo os lacornistas retornarem à força, em 1766, só conseguem que o tumulto leve a polícia a fechar as **Lojas**, reabrindo-as em 1771.

3.2 A Maçonaria na época da Revolução

Na reabertura das **Lojas**, assume o Grão Mestrado o Duque de Chartres, futuro Duque D’Orléans, primo de Luís XVI. Ambicionando tomar o trono da França, financia panfletagem para agitação política. É um anglófilo que gosta de viajar, e como seu antecessor, delega funções administrativas a outrem, até porque nada entende dos usos e costumes maçônicos. Esta pessoa será o Duque de Luxemburgo, que resolve moralizar a Maçonaria. Para tanto, reitegra os lacornistas e os escoceses, criando, em 1773, o **Grão Oriente da França**, que objetivava acabar de vez com as intervenções da **Grande Loja da Inglaterra**. Por isso, as **Lojas** que optaram permanecer atreladas à Inglaterra, foram duramente perseguidas pelo Duque de Luxemburgo. (É de se notar que o Duque D’Orléans era homenageado em ambas).

Nesse período, desenvolveu-se a Maçonaria francesa pela afluência de fortes personalidades, mesmo vindas das classes burguesas, tornando-se num anseio febricitante do progresso na França e dali para toda a Europa. Depois de Denis Diderot e Claude Adrien Helvetius, filiaram-se o astrônomo Lalande, o matemático Condorcet e o físico Lavoisier às **Lojas** de Paris; e também o enciclopedista d’Alembert e aquele doutor Guillotin, a quem dizem que inventou a guilhotina, o terrível símbolo da Revolução Francesa. A lista dos grandes homens franceses que foram maçons é enorme, contando-se entre eles, Joseph de Maitre,

Cabanis, Volney, Maine de Biran, e até Voltaire que foi conduzido à Maçonaria por Benjamin Franklin.¹³ Era a época em que o maçom Anton Franz Mesmer agitava a sociedade parisiense com seu “magnetismo”, realizando curas prodigiosas; e José Bálamo, que se intitulava a si próprio de Conde Cagliostro, lançava as bases da sua Maçonaria “egípcia”.¹⁴

Mas a nobreza continuava presente nas **Lojas**: os Rohans, os La Rochefoucaulds, os Polignacs. Fundam-se **Lojas** femininas, chamadas “**Lojas de Adoção**”, iniciando mulheres como a Duquesa de Bourbon e a Princesa de Lambelle; isso, enfim, para conquistar o sexo, que formava a opinião pública.

Mas, o que tratavam nestas **Lojas**, onde havia interesses tão diversos? Talvez a melhor resposta seja a contida na carta que Maria Antonieta escreveu a sua irmã Maria Cristina, dizendo que a Maçonaria não é mais do que uma sociedade onde come-se, canta-se e diverte-se e, por isso, isenta de perigo.¹⁵

Isto porque **O Grande Oriente** proibira as discussões políticas e qualquer contato com os clubes revolucionários, como a sociedade secreta dos **Iluminados da Baviera (Illuminati Germaniae)**, cujo projeto era varrer da Europa o cristianismo e a monarquia. Eles acreditavam que o melhoramento da sorte da Humanidade seria conseguida não só por uma revolução violenta, mas pela evolução regulada, acompanhando a reforma do espírito público.¹⁶

A Corte de Luís XVI não foi hostil à Ordem, mas o rei, provavelmente, nunca foi maçom, apesar de afirmações em contrário. A Maçonaria desenvolveu-se sem obstáculo até à véspera da Revolução, quando ainda maçons aristocratas trocava o “meu irmão” com o burguês. Não foi aí, portanto, que se preparou a subversão social, mas nas “academias”, nas “sociedades literárias”, nos “clubes”.

Em 1793, um importante membro da Ordem, o Duque de Orleães, que havia mudado seu nome para Phillippe Egalité, e se dizia filho de um cocheiro, amante de sua mãe, renega a Maçonaria, alegando que a República não deveria permitir esse tipo de sociedade. Os maçons quebram-lhe a espada de Grão-Mestre. Em 1797, outro grande maçom, o Duque de Luxemburgo, contra os princípios da Maçonaria de não envolvimento político, une-se ao Exército dos príncipes, e trabalha contra a Revolução. Enquanto isso, o populacho investe-se contra as **Lojas**, destruindo algumas e queimando seus arquivos.

Com a subida de Napoleão ao poder, as **Lojas** são vigiadas. O que ele queria era unificá-las e submetê-las aos seus interesses; e a Maçonaria faz seu jogo, colocando como Grão-Mestre seu irmão José Bonaparte, tendo como auxiliar Cambacères, diretor do Supremo Conselho, que cuida dos Altos Graus. Porém, assim que Napoleão se exila em Elba, a Maçonaria

se volta para Luiz XVIII, que também irá vigiá-la, colocando no Supremo Conselho o delegado Decazes. Com a volta de Napoleão (100 Dias), a Maçonaria presta-lhe homenagens. E esse jogo continua sendo feito até que o "Terror Branco" de Luis XVIII tenta acabar com todas as **Lojas**. Seu sucessor, Carlos X, que era maçom, as tolera, porque acha melhor, através dela, canalizar as agitações; o mesmo acontece após a Revolução de 30, na "monarquia de julho", quando Luiz Felipe, o rei burguês, as coloca sob vigilância policial.

Em 1844, alguns maçons queixam-se da mediocridade geral da Ordem, devido ao recrutamento indiscriminado. A véspera da Revolução de 1848, a Maçonaria francesa é "um grande corpo sem espinha dorsal".

CONCLUSÕES

Como vimos a Maçonaria pode ser perfeita, mas seus membros não o são, até porque aspiram, com freqüência, o poder político; desejam sentir-se admirados, fortes e potentes. Muitos usam da Maçonaria para seu prestígio pessoal, não se importando com, ao menos, inteirar-se dos ensinamentos de que esta instituição foi herdeira. Assim, ante a Revolução Francesa, desvirtuou-se, perdeu qualidade, falseou seus motivos reais.

Contudo, havendo que resgatar tal herança, maiores as razões para não ter-se envolvido nas conspirações da Revolução, uma vez que, mais do que uma sociedade filantrópica internacional, a Maçonaria é uma sociedade secreta de iniciação que, por isso, deve ultrapassar a realidade político-social concreta do momento histórico.

Se alguns maçons prepararam a Revolução, não foi na qualidade de maçons, mas de homens do século XVIII, mais ou menos submetidos, como todos os seus contemporâneos, à influência de Voltaire, Rousseau e dos Enciclopedistas. Praticamente todos os convencionais foram maçons. Também a divisa **Liberdade, Igualdade, Fraternidade** é maçônica. Por outro lado, o Grão Mestre Phillippe Egalité foi guilhotinado (a guilhotina teria sido inventada por um maçom). La Fayette, outro maçom, foge para o exílio com o auxílio de uma **Loja** norte-americana; e Talleyrand sobrevive na França conturbada.

Não obstante, se nas **Lojas** encontram-se, lado a lado, católicos e protestantes, aristocratas e burgueses, ateus e livres pensadores — o que permitiria sublinhar o caráter fraternal da Maçonaria —, isso não foi sinal de que se toleravam, mas que estavam sempre prontos a subjugar, ali mesmo, os seus pares, transformando as **Lojas** em campo de batalha.

Enfim, se na ocupação nazista (1940 a 1944) foram destruídos muitos arquivos das **Lojas** francesas, o que determinou o desaparecimento

de muitas provas documentais de complôs maçônicos contra o Trono e o Altar, só nos resta — pelos escassos documentos que chegaram até nós — afirmar que, independente de vontades conscientes, o maior complô de que a Maçonaria foi protagonista, foi aquele contra si própria.

NOTAS

(1) Na realidade eram oito os graus de iniciação (**Krata Repoa**): **Pistóforo** (aprendiz), **Neocoro** (companheiro), **Melanóforo**, **Cristóforo**, **Balanate**, **Astrônomo**, **Profeta** e **Demiurgo**. Os três primeiros correspondiam a iniciação inferior ou de Isis; os outros cinco, a superior ou de Osfrís. A atual Maçonaria do rito escocês consta de trinta e três graus, divididos em sete categorias. O rito francês compreende sete graus.

(2) I Reis 5,15-27 (Cf. **Bíblia de Jerusalém**. Não há qualquer alusão a um fim trágico de Hiram).

(3) Cf. Pierre Mariel, **As Sociedades Secretas Governam o Mundo**, pp. 25 a 26.

(4) Cf. Platão, **A República**, Livro IV, 443-444.

(5) **Idem. Fedro**, 246.

(6) As colunas colocadas na entrada da **Loja** representam, segundo Mario Name (**O Templo de Salomão nos Mistérios da Maçonaria**) o seguinte: **Jachim** é Jafet + Achin, isto é, Deus estabeleceu; **Boaz** é Belth + Oz, isto é, com força. Ou seja: Deus consolidou (o Templo) e nele (Deus) está a força. Apesar das colunas aparecerem na visão profética de Ezequiel (colunas que sobem da Terra ao Céu), e o **Apocalipse** falar delas. Ambas não têm relação com qualquer aspecto da liturgia judaica. Colunas semelhantes são encontradas nos templos cananeus. Heródoto, por exemplo, cita o fato de que também o Templo de Melcart, em Tiro (donde veio Hiram), tinha sido adornado com duas colunas dessas. Além disso, esse mesmo gênero de coluna foi encontrado num templo dedicado a Baal, na ilha de Chipre, e em diversas cidades palestinas, como Samaria, Megiddo e Hasor. Isto demonstra a origem fenícia das colunas.

(7) A Igreja entendia que o ritual maçônico da lenda de Hiram era uma distorção de uma passagem do Antigo Testamento que não se justificava canonicamente; e que era paródia feita sobre a ressurreição de Cristo.

(8) Não se pronunciava contra Deus ou contra a sua existência, mas o que já não se exigia mais era que um pretendente nela acreditasse. Tendo, mesmo, algumas **Lojas**, eliminado a fórmula do "Todo-Poderoso Arquiteto do Universo".

(9) O rito francês se considerava uma reforma do escocês e ambos estavam sob a proteção de São João (daí a data), no primeiro, do Batista ou Jerusalemitano; o segundo, do Evangelista ou escocês.

(10) No período que antecedeu à posse de D'Antin, os maçons estavam descontentes com a mudança da ordem simbólica, nas senhas e nos sinais do 1º e 2º graus, determinado em virtude da revelação desses segredos ao público, por um certo Samuel Pritchard. Tal mudança refletiu de maneira negativa frente as tradições herdadas, e a confusão geral que se sucedeu.

(11) Luís XV deve ter sido maçom. Pelo menos, os funcionários ligados ao pessoal da Corte e foram, na **Loja "Câmara do Rei"**, fundada em 1745; que se denominou, posteriormente, **Loja "Militar dos Três Irmãos Unidos da Corte"**, em 1775, já no tempo de Luís XVI. Não há confirmação da iniciação desse rei, mas há a dos seus dois irmãos: Conde de Provença (futuro Luiz XVIII) e Conde de Artois (futuro Carlos X).

(12) Nesta época, a **Grande Loja da Inglaterra**, na esperança de reconduzir as **Lojas** francesas, envia para lá um antigo Grão-Mestre, Jacques Douglas que, tido como espião, acaba seus dias na Bastilha.

(13) O maçom Voltaire, nos processo dos inocentes Calas, e no caso da Família Sirven, teve ao seu lado os advogados maçons Elie de Beaumont e Dupaty, que conseguiram reformar os cruéis leis francesas, e acabar com o pelourinho.

(14) Cagliostro retirou o seu sistema maçônico de Enoque e Elias, que o teriam transmitido aos sacerdotes egípcios. Ele próprio dizia que era filho de um anjo com uma mulher humana. Contudo, não alterou os símbolos tradicionais da Maçonaria, mas aumentou o número de graus e permitiu o acesso aos judeus. Cagliostro ficou famoso por se ver envolvido no famoso processo do Colar da Rainha Maria Antonieta. Sabe-se que a 20 de fevereiro de 1786, ele publicou uma profética carta-aberta sobre a destruição da Bastilha e os caminhos da Revolução Francesa.

(15) "Correspondência inédita de Maria Antonieta" (1864) **apud** Paul Naudon. **A Maçonaria**, p. 54.

(16) Atualmente a herdeira dos Iluminados da Baviera é a sociedade secreta OTO (**Ords Templis Orientis**), que tem membros na Alemanha e na Inglaterra. Dizem que influenciaram a Revolução de Maio de 1968.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Renato. **Enciclopédia Histórica do Mundo Maçônico**. Rio, Ed. Maçônica, 1968.

ASLAN, Nicola. **Grande Dicionário Enciclopédico de Maçonaria e Simbologia**. Rio Ed. Arte Nova, 1974.

JACQ, Christian. **A Franco-Maçonaria. História e Iniciação**. SP. Difel, 1977.

LEADBEATER, C. W. **A Vida Oculta na Maçonaria**. SP' Ed. Pensamento, 3 ed. s/d.

MARIEL, Pierre. **As Sociedades Secretas Governam o Mundo**. Lisboa. Liv. Bertrand, 1981.

NAME, Mario. **O Templo de Salomão nos Mistérios da Maçonaria**, SP, Ed. Gazeta Maçônica, 1988.

NAUDON, Paul. **A Maçonaria**. SP. Difel, 1968.

PALOU, Jean. **A Franco-Maçonaria Simbólica e Iniciática**. SP. Ed. Pensamento, s/d.

PLATÃO. **Obras Completas**. Madrid. Ed. Aguilar (trad. Maria Araujo, e outros) 1972.

TOURRET, Fernand. **Chaves da Franco-Maçonaria**. Rio, Ed. Zahar, 1975.

VIEUX, Maurice. **Os Segredos dos Construtores**. SP. Difel, 1977.

O ABADE HENRI GRÉGOIRE, PROMOTOR DA REPÚBLICA*

“O Santo da Revolução” (Ferdinand Brunot, discurso de 31 de maio de 1931).

Alain Guy

(Université de Toulouse-le-Mirail/ CNRS).

O célebre abade (depois, bispo) Henri Grégoire (1750-1831) é, seguramente, uma das mais puras figuras da Revolução Francesa. Injustamente difamado pelos reacionários ou integristas e ignorado por certos meios anti-religiosos, que criticavam sua ardente fé religiosa, Grégoire foi um dos mais íntegros fundadores da primeira República Francesa, bem como um precursor corajoso e autêntico do anti-racismo e do anti-escravagismo: merece toda nossa atenção e todo nosso respeito.

Situemo-lo, primeiro, no seu cenário geográfico. Filho único de um simples alfaiate — que, contudo, foi almotacé — e de uma mãe piedosa, nasceu aos 4 de dezembro de 1750, no lugarejo lorraino de Vého (departamento de Meurthe-et-Moselle), não muito distante de Blamont e a uns vinte quilômetros de Lunéville, perto do vale de Vezouze (afluente do Meurthe). Grégoire fez estudos secundários brilhantes no colégio dos jesuítas de Nancy, depois, ensinou no Colégio de Pont-à-Mousson (Meurthe-et-Moselle). Entrou, pouco depois, no Seminário Maior de Metz, onde foi aluno de Lamourette. Padre em 1775, tornou-se então vigário, durante sete anos, de Marimont-les-Benestroff (Moselle), entre Morhange e Fénéstrange, perto de Sarre e da Alsácia. Em 1782, foi nomeado pároco da vila de Embermesnil (cantão de Leinvillle-au-Jard), em Meurthe-et-Moselle: esta pequena localidade, incrustrada numa colina de 260 metros de altitude, nas orilhas da grande floresta de Parroy, encontra-se entre os vales de Vezouze (afluente do Meurthe) e do Sanon, no cruzamento da estrada 161 (a alguns quilômetros de Avricourt, a nordeste e de Lunéville, a sudeste) e da estrada 89.

Tendo, já, recebido em 1773 o Prêmio da Academia de Nancy (sobre o tema do **Elogio da Poesia**), Grégoire foi objeto, em 1788, do

(*) Tradução de Constança Marcondes César. Texto inédito do Dr. Alain Guy, preparado especialmente para publicação da Revista **Reflexão**, e comemorativo do Bicentenário da Revolução Francesa. (N.E.)

Prêmio da Academia de Metz, que tinha por tema a seguinte fórmula: **“Existem meios de tornar os judeus mais felizes e mais úteis, na França?”** Publicou esta obra, no começo de 1789, com o nome de **Ensaio sobre a regeneração física, moral e política dos judeus** (Metz, Claude Lamort, in-8º, 264p.). Zeloso e assíduo no seu ministério paroquial, fez, ao mesmo tempo, muitas viagens de estudo à Suíça, Alsácia e Alemanha, recolhendo muitas informações e observações, freqüentando também as conferências interconfessionais de Senones (animadas pelo hebraísta D. Calmet) e se enfronhando na filosofia das Luzes, conciliada, por ele, com a mais sincera piedade.

Atento à mais intensa atualidade, nesta época de crise social e econômica, Gregório foi eleito deputado dos Estados Gerais na primavera de 1789, a fim de representar o clero da circunscrição de Nancy (com Mons. de la Fare). Nos primeiros dias de junho, Grégoire na sua **Carta aos Párocos deputados dos Estados Gerais**, os convida insistentemente a se juntarem aos deputados do Terceiro Estado. Mais: aos 14 de junho, com alguns confrades, visita a sala do Jeu de Paume, a fim de dar impulso ao movimento de fusão das três Ordens. E, aos 20 de junho, proclama e assina o famoso juramento do Jeu de Paume. Eleito presidente da Assembléia Nacional, o pároco de Embermesnil pronunciou aos 12, 13 e 14 de julho, discursos retumbantes e aplaudiu a tomada da Bastilha. Aos 12 de agosto sugeriu — mas em vão — de acordo com Camus Lubersac e o duque de Lévis, que se acrescentasse à **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, uma **Declaração dos Deveres**, sublinhando que os homens estão mais inclinados a reivindicar seus direitos que se submeterem a seus deveres! Quinze de setembro, sempre muito ouvido, pôs em votação, contra os partidários do **veto absoluto** do Rei, mas também contra os adversários de qualquer veto real, o **veto suspensivo**, medida de conciliação e aliás muito democrática, igualmente preconizada pelo pastor Rabaut de Saint-Etienne e por Barnave: previa, em caso de veto do Rei, o recurso ao referendo popular; se, em duas consultas, o povo referendasse a mesma maioria favorável à lei recusada pelo Rei, esta seria automaticamente adaptada. Foi ainda Grégoire quem propôs e fez votar, aos 19 de setembro, a supressão do imposto sobre o sal e que, aos 29 de outubro, levantou-se contra uma disposição discriminatória, que lesava os indigentes, e, de um modo geral, os trabalhadores assalariados: o decreto condicionava a elegibilidade ao pagamento de imposto direto, no valor de uma moeda de prata! Nestes mesmos meses, Grégoire divulgou sua **Moção em favor dos judeus**; depois, sua, **Memória em favor das pessoas de côr ou mestiços e das outras ilhas francesas da América**; fundou e presidiu a **Sociedade dos Amigos dos Negros** em janeiro de 1790; obteve a outorga da cidadania para os judeus de Bordeaux e de Avinhão. Em outubro publicou uma dinâmica **Carta aos filantropos sobre as infelicidades, os direitos e as reclamações das pessoas de São Domingos**, preconizando a admissão da cidadania dos

índigenas. Estas páginas suscitaram os mais veementes protestos dos colonos e também dos armadores metropolitanos (de Nantes e de La Rochelle, principalmente, que ameaçaram seu autor...) Mas Grégoire redobrou os esforços, particularmente contra a escravidão, que denunciou amplamente, a despeito da intensa campanha dos negreiros. Chegou a levar à votação, em 15 de maio, o reconhecimento de capacidade política dos negros livres; mas os grandes comerciantes do tráfico torpedearam o decreto em algumas semanas, embora a Assembléia voltasse atrás (23 de agosto). Aborrecido e furioso, Grégoire gritou: "A sanha dos plantadores prova que seria mais fácil branquear os negros que converter o orgulho e a cupidez dos brancos". Mas durante mais de um ano, não pode intervir diretamente nos assuntos públicos, porque os próprios membros da Assembléia Constituinte, que acabou nos últimos dias de setembro de 1791 se declararam inelegíveis para a Assembléia Legislativa...

Eleito membro da Convenção no outono de 1792, (pelo departamento de Loir-et-Eher), pressionou imediatamente os deputados a conceder liberdade aos negros, concluindo assim sua atividade anti-racista junto com o inglês Wilberforce. Mas só teve sucesso em fevereiro de 1794, data na qual foi, enfim, suprimida oficialmente a escravatura em todas as colônias francesas. "O amigo dos homens de todas as cores" louvou eloqüentemente esta grande decisão e velou o mais que pode pela sua aplicação concreta e integral; sabe-se, infelizmente!, que foi preciso esperar por 1848 e por Victor Schoelcher, para que esta vergonha fosse efetivamente abolida, porque ela subsistiu clandestinamente meio século, ainda...

Sempre preocupado com a dignidade humana e com a emancipação, Grégoire propôs, aos 18 de junho de 1793, que a Convenção adotasse uma comovente **Declaração dos Direitos das Pessoas** inspirada, não apenas em Vattel, Grotieus ou Pufendorf, mas ainda em Suárez e mesmo em Vitória (o verdadeiro fundador do direito internacional e o renovador do direito natural).

Citemos os principais artigos: "Cada povo é senhor de seu território. Cada povo tem o direito de organizar e de mudar as formas de governo. Os povos são respectivamente independentes e soberanos, qualquer que seja o número de indivíduos que os componham a extensão territorial que ocupem. Esta soberania é inalienável. Um povo deve agir face aos outros como deseja que ajam em relação a ele. Os povos devem promover, na paz, o máximo bem entre si e na guerra, o menor mal possível. Um povo não tem o direito de se imiscuir no governo dos outros. Os atentados à liberdade de um povo são um atentado contra todos os outros. Os povos que estão em guerra devem dar livre curso às negociações que reconduzam à paz"... etc.

Infelizmente, parece que esta solicitação foi prematura, muito avançada para seu tempo e, talvez, até inoportuna no **aqui e agora** num

momento em que a República tinha que se defender em todas as frentes, tanto no exterior como no país. Como diz Gérard Lyon-Caen, "a França pensava mais em termos de guerra que em termos de organização pacífica das nações" (artigo "Grégoire e o direito dos povos", revista **Europe**, Paris, nº 128-129, agosto-setembro de 1956, pp. 86-87). Contudo, Grégoire insistiu e em 23 de abril de 1795, propôs a ampliação do patriotismo no amor à Humanidade, além de todas as fronteiras; uma vez mais, seu magnífico projeto foi rejeitado como utópico; com efeito, ele constrangia a burguesia triunfante que explorava vergonhosamente todos os grupos humanos mais fracos e que fora entravada, nos seus apetites desenfreados, pelo humanitarismo de Grégoire, diretamente abeberado na caridade e na mensagem de Jesus! Seria necessário um século e meio para que a **Declaração Universal dos Direitos do Homem** faça sua, em 1948, quando ao fundo, a Declaração proposta pelo filósofo Sorraíno, que contém em germen uma admirável doutrina da paz, na senda do abade de Saint-Pierre, de Kant, de Mably, até de Erasmo e de Vivés...

Deputado pelo Loir-et-Cher na Convenção, Grégoire se atinha, escrupulosamente, ao contato com seus eleitores: aos 21 de setembro de 1792, foi por sua iniciativa que a Convenção proclamou solenemente a abolição da realeza; no dia seguinte, chegou a Paris a gloriosa nova da vitória de Valmy. Sempre com um ardor trepidante, o grande republicano consagrou-se inteiramente à obra cultural do país e tornou-se presidente da Comissão de Instrução Pública; suas criações, inovações, ou reformas neste sentido, são inumeráveis. Assinalemos, entre outras, a fundação, em 1794 (3 de outubro), do **Conservatório de Artes e Ofícios** em Paris, na antiga abadia dos beneditinos de St. Martin des Champs; a dos **jardins botânicos**; a do **Escritório das Longitudes** (25 de junho de 1795); a criação das **Grandes Escolas** (Normal, Politécnica, Central, de Línguas Orientais, etc...); a organização da **Comissão de Artes** (para a proteção dos monumentos históricos contra o "vandalismo" (a expressão é de Grégoire); o **Plano da associação entre os cientistas, letrados e artistas** (substituem uma ajuda financeira aos antigos mecenas); a formação e o enquadramento dos **professores**, em favor de um ensino primário verdadeiramente eficaz e universal; a promoção científica e metódica da **agricultura**; o desenvolvimento das **bibliotecas**, etc.

Entrementes, interveio a Constituição Civil do Clero, exigida pelos galicanos e sobretudo pelos ateus ou pelos deístas, mas na qual Grégoire não tomou quase nenhuma parte direta. Desaprovou, de resto, muitos aspectos destas medidas ambíguas e, principalmente, a prisão ulterior dos padres refratários. Ninguém ignora como a Assembléia Legislativa despoja o Vaticano da nomeação dos párocos e dos bispos, confiando-a exclusivamente ao corpo eleitoral de cada departamento. Grégoire procurou excluir desta eleição o sufrágio dos não católicos, que não tinham nada a ver com ela; por outro lado, tentou não ferir o Papa,

despojado de seu privilégio tradicional. Em troca, aceitou sem dificuldades a obrigação de prestar o **juramento cívico** de novembro de 1790: "Juro ser fiel à nação, à lei e ao Rei e velar fielmente pelo rebanho confiado aos meus cuidados". Mas, segundo os próprios termos do Decano Jacques Godechot (*As Instituições da França sob a Revolução e o Império*, Paris, Puf, 1951, pp. 361-362), "em 3 de setembro de 1792, o Legislativo decidiu impôr a todos os cidadãos um novo juramento, que substituiu todos os juramentos anteriores. Tratava-se de jurar manter **a liberdade e a igualdade**. Os padres que, não sendo funcionários, não foram obrigados ao juramento de 1790, tiveram que prestar o novo juramento dito "Liberdade-Igualdade. Os outros tiveram, igualmente, que subscrevê-lo". Inegavelmente, esboçava-se uma ofensiva de descristianização Grégoire procurou, pelo menos, evitar a ruptura e o cisma; mas não conseguiu, apesar de toda sua evidente boa vontade (o superior do Seminário Saint-Sulpice, Emery, animado pela mesma intenção conciliadora, fracassou também).

Em fevereiro de 1791, o filósofo lorraino fora eleito bispo do departamento de Loir-et-Cher, com residência em Blois, após a recusa de seu predecessor, neste posto, de aceitar o juramento. Devotou-se, sem limites, à sua tarefa episcopal, percorrendo a diocese incansavelmente e fazendo-se apreciar por todos (depois de consagrado pelo bispo constitucional de Paris, Mons. Gobel). Para além de sua diocese, até, esforçou-se em manter o fervor religioso, perfeitamente compatível com o amor pelo regime republicano. Mais ainda: aplicou-se ao máximo em reconciliar os padres refratários com os padres juramentados, com uma extraordinária preocupação com a unidade e a fraternidade. Quando a posição do governo endureceu (diante da colisão de certos católicos com os regalistas) e, quando a perseguição anticatólica redobrou, Grégoire dispendeu tesouros de coragem; aos sete de novembro de 1793, criticando vigorosamente as apostasias de numerosos eclesiásticos (como Gobel), afirmou, sem compromisso com a tribuna de Convenção, a fidelidade à sua fé e à sua missão de bispo de Blois. Depois, em 23 de setembro de 1794, pediu a liberdade de culto e a separação entre a Igreja e o Estado (conceito que só triunfaria, na França, cem anos mais tarde). Sabe-se, ademais, como desaprovou claramente o Terror, a ponto de ser aprisionado por suas opiniões independentes. Manteve esta orgulhosa atitude, sob todas subversões ao poder que se sucederam após Thermidor. Aos 27 de outubro de 1795, membro do Conselho dos Quinhentos, sob o Diretório, trabalha pela reorganização do culto, recusando o decadi*, depois o teofilantropia e os cultos "cívicos", estatais e totalitários, ao mesmo tempo que dirige ao Grande Inquisidor da Espanha um panfleto contra o Santo Ofício. Pouco a pouco, chega a aprovar medidas de relativo

(*) Décimo dia de cada década do calendário republicano francês (N. T.).

apaziguamento quanto ao clero refratário e a tentar a reunião dos católicos. O Consulado o fez esperar uma era de total reconciliação; mas o decepciona. Os concílios dos padres constitucionais que animou (principalmente na igreja de St. Sulpice), se reuniram até 15 de agosto de 1801, quando foi assinada a **concordata**, na qual Bonaparte optou pelos refratários contra os Constitucionais. Grégoire, então, como os outros, pediu sua demissão como bispo, para dar lugar aos novos bispos nomeados por Roma. Tornou-se então, bibliotecário-adjunto do Arsenal.

Reticente quanto a Bonaparte, embora conde do Império e comandante da Legião de Honra, votou em 20 de maio de 1802 contra o reestabelecimento da escravatura. Membro do Senado, a despeito da hostilidade do Primeiro Cônsul, votou contra o estabelecimento do Império hereditário, em maio de 1804 e contra o divórcio de Napoleão, em 1809 — Doravante, fazendo uma oposição surda ao Imperador, ocupou-se com a publicação de suas numerosas obras e com os trabalhos no Instituto de França, que contribuiu para fundar. É assim que aparecem, sucessivamente: **Perspectivas sobre a confederação das diversas igrejas da catolicidade** (1804); **Pesquisas sobre as faculdades intelectuais e sobre as qualidades morais dos negros** (1808); **História das seitas religiosas** (1809; Obra proibida, quase imediatamente, pelo Imperador). Gregório boicotou igualmente a Restauração e permaneceu fiel a seu ideal democrático; foi excluído do Instituto e privado de sua pensão de antigo senador. Apesar de todos estes vai-e-vens sucessivos dos diversos regimes, permaneceu extremamente tolerante; foi assim, por exemplo que, sob o Diretório, freqüentou o salão da Senhora Helvetius em Autevil, dialogando pacificamente com os materialistas e ateus (entre outros, Dupuis, autor de **A Origem de todos os Cultos**; Destutt de Tracy, hipersensualista; Cabanis; Volney, ao qual devemos **As Ruínas**; Garat; Daunon, etc...). Continuou, por outro lado, a publicar muito: **Do Tráfico dos Negros** (1815), **As liberdades da Igreja gálica e das outras igrejas da catolicidade** (1818), **Manual de piedade para uso dos homens de cor** (1818), **Da influência do cristianismo sobre a condição das mulheres** (1821). **Considerações sobre o casamento e o divórcio** (1822), **Da nobreza de pele ou do preconceito dos brancos contra a cor dos africanos** (1826), **Considerações sobre a luta civil** (1830: contra Guizot e Louis Phillippe, que recusaram-lhe acesso à Câmara dos Pares e sua reintegração ao Instituto), etc.

Muito criticado pelos legitimistas como pretense Regicida, procurou confundir, até sua morte, seus detratores, provando irrefutavelmente que, por ocasião do processo de Luís XVI, achava-se ocupado em Chambery, donde enviou seu voto, reconhecendo a culpa do soberano mas isentando-o formalmente da pena de morte — a qual ele condenava, ademais, absolutamente. Em 1819, apoiado por Stendhal, foi eleito deputado por Isère (em Grenoble), como consumado liberal; mas a

Câmara de Luís XVIII o declarou “indigno” e recusou seu mandato! Interessado em tudo — principalmente no progresso da liberdade no mundo mantinha-se informado especialmente dos movimentos pela independência no Brasil, México, Guatemala...

Do ponto de vista eclesiástico, Grégoire conservou sempre o **celebrat** (direito de dizer missa e de confessar). Mas, nos últimos meses de reinado de Carlos X, questionou-se seu juramento cívico em 1790 e reclamou-se sua retratação. Persuadido da perfeita de seu juramento, ele nunca quis renegá-lo, considerando-se, ademais, em paz com a Igreja e com o Papa, uma vez que (embora a contragosto) aceitaria de fato a Concordata. Inúmeras pressões ocorreram contra ele, de 1892 a 1831, a fim de que se retratasse, sob pena de ser taxado de cismático e de ser excluído dos sacramentos e da sepultura cristã! Inflexível, o arcebispo de Paris, D. Quélen, exigia esta obediência, em nome do direito canônico (interpretado de modo estreito). Certo da própria boa fé e da própria ortodoxia, Grégoire insiste em dizer **não!** Afinal, o abade Gyillon (Confessor da rainha Maria Amélia, e, em consequência antigo refratário) ignorou a interdição do Arcebispo e, em consideração à piedade exemplar do pároco de Embermesnil (que se tornou bispo de Blois) e à lealdade excepcional deste padre lorraino, ministrou-lhe a extrema-unção. Aos 31 de maio de 1831, uma multidão inflamada acompanhou seu corpo na cerimônia religiosa de Abadia em Blois e depois, ao cemitério Montparnasse.

Como o cônego Renard observou (num artigo de revista **Études**, Paris, nº de julho de 1931), Grégoire não fraquejou em sua fé (...) continuou a dar perfeito exemplo das virtudes do padre. Não abandonou nem a missa, nem o breviário, nem a oração. Levou uma existência austera, edificante (...). Foi bom, caridoso, compadecido. Por deferência à Santa Sé, não negligenciou sequer de notificar o Papa de sua nomeação como bispo de Blois”. Meditemos sobre sua réplica digna ao Primeiro Cônsul, o qual solicitava o Império hereditário para si e sua eventual posteridade: “Sou contra todo sistema hereditário, tanto no poder executivo quanto no Senado, e contra toda mudança das denominações no título da suprema magistratura (...). Inacessível ao temor e às esperanças, não cortejo nem o favor, nem a fortuna (...) Vivi sem covardia, quero morrer sem remorsos”. Como deixar de admirar também a definição de caridade que ele nos deixou? “Amar nossos semelhantes, quaisquer que sejam sua cor, origem, opinião; lamentar os que estão — ou que acreditamos estar — no erro, mas fazer-lhes bem”. Na verdade, foi com muita justiça que se inscreveu na cruz que encima o seu túmulo: “Senhor, tende misericórdia de mim e perdoai os meus inimigos!”

A fim de ilustrar minha proposta e encerrar esta evocação do abade Grégoire, proporei agora uma amostra do modo pelo qual o filósofo lorraino tratava os grandes problemas, escolhendo uma de suas obras mais características, **O Ensaio sobre a regeneração física, intelectual, moral e política dos judeus** (1789): um volume infelizmente bem atual até agora, no fim do nosso século XX, depois do abominável genocídio nazista, perpetrado contra os judeus... Esta vasta investigação, cheia de emoção e de ciência, parte de descrição comovida das incessantes perseguições sofridas pelos judeus ao longo da história. "Desde Vespasiano, a história dos judeus só oferece cenas de dor e tragédias sangrentas" (p.1.). Enumerado suas horríveis tribulações, desde a ruína de Jerusalém até os modernos pogrons, passando pelos autos de fé da Inquisição, Grégoire refletiu longamente sobre a "dispersão" dos judeus, diáspora endêmica que os levou aos confins mais distantes de nosso planeta. "A tola credulidade falou de um judeu errante; todos os judeus são errantes" (p.14). Mas o povo judeu "sobreviveu, com suas leis, aos destroços de seu reino e à destruição de seus vencedores" (p.15). O aspecto profético é impressionante: "depositário dos primeiros arquivos do mundo e dos oráculos que este desconheceu, vai (o povo judeu), de Bíblia em punho, confirmar as predições deste livro" (op. cit.).

O autor se interroga, então, sobre as calúnias odiosas colocadas nas costas dos judeus ao longo dos tempos, e sobre as causas da inimizade entre estes e as outras nações. Passa em revista os horrores dos quais foram falsamente acusados: profanação, sacrilégios, assassinatos rituais, envenenamento de fontes, complôs, etc. Certamente não cai nunca na Lagiografia sistemática de seus protegidos nem procura idealizá-los unilateralmente em detrimento dos não-judeus. Ao contrário, distribui a cada parte em julgamento, críticas e louvores; reconhece, por exemplo, os erros do povo hebreu em certas circunstâncias, aliás muito claros ou limitados. Mas trata, principalmente, de mostrar como a ignorância, a superstição e o fanatismo conduziram os povos a denegri-los. Originalmente, sua resistência enérgica à conquista romana inspirou aos vencedores um ódio tenaz, que comunicaram às outras nações. Ademais, o fator religioso constitui a maior causa desta animosidade ancestral: "a religião é, aliás, o artigo a respeito do qual menos se perdoa o pensar de modo diverso; e se há uma religião capaz de chocar o amor próprio dos que não pertencem a ela, seguramente é a religião judaica; que assim a fizera o desígnio de seu Divino autor, a fim de elevar uma barreira entre seu povo e a corrupção dos povos idólatras que eram seus vizinhos" (pp. 24-25). Os pagãos, politeístas voluntários, ficaram profundamente escandalizados com o monoteísmo exclusivo dos judeus. Quanto aos cristãos, "vendo nos judeus os autores de um deicídio, esquecem às vezes o exemplo de seu fundador que rezou, na cruz, por seus carrascos" (op. cit.). "Os

muçulmanos, que argumentavam com o sabre, encerraram os judeus na proscricção de todas as religiões diferentes do islamismo" (p. 26).

O abade Grégoire analisa então o caráter dos judeus e a idiossincracia de seus costumes e doutrinas, que lhe parecem dotados de notável estabilidade e uniformidade, no que tange ao essencial. Tal é, principalmente, o caso de sua indelével nostalgia pela Terra Ancestral: "sem cessar, têm sempre o olhar voltado para sua antiga metrópole; e se atualmente a liberdade estendia-lhes os braços nas fronteiras da Palestina, voariam para aí de todos os cantos do globo, com seus livros, seus ritos e suas leis" (pp. 30-31: curiosa premonição da reconstituição do Estado de Israel, em 1948?). Com relação ao assunto, o capítulo mais denso é, sem dúvida o XII. Intitulado: "Como os judeus se tornaram comerciantes e usuários" (pp. 81-87): o autor explica como os judeus, excluídos das funções públicas e de posse de terras, foram obrigados a se confinar no tráfico e nos negócios. "Vender e comprar foram então, ocupações reservadas quase que exclusivamente a eles; faziam todo o comércio, principalmente na Alemanha. Pensa-se que com a avidez pelo lucro e uma inteligência que num átimo via os ganhos a obter (...) chegaram a acumular riquezas" (pp. 81-82). Por isso inventaram os bancos e as letras de câmbio, que conferiram um enorme impulso à economia mundial. A fortuna adquirida pelos mais ricos deles suscitou o ciúme, a cupidez e o rancor das populações não judias que, periodicamente as arrancaram deles mediante pilhagens vergonhosas, mas psicologicamente compreensíveis. Os editos medievais contra a usura e contra o empréstimo com juros foram numerosos, mas praticamente ineficazes, a longo prazo, como todos os outros expedientes tentados no mesmo sentido.

A partir do capítulo XV, Grégoire aborda os remédios aceitáveis. Segundo ele, os judeus são perfeitamente capazes de exercer outras profissões, além do comércio, basta simplesmente que aceitem assumí-las, sem que vejam nisso obstáculos à prática de suas leis e de seus ritos imemoriais; é importante, por outro lado, que os não-judeus concedam-lhes um lugar como trabalhadores, no seio de comunidades das nações. "Embora os judeus letrados, com os quais conversei escreve o pároco de Embermesnil (pp. 101-102), reduzam os dogmas fundamentais de sua lei a três: a unidade de Deus, a imortalidade da alma, as penas e as recompensas futuras; a vida do Messias é, para muitos, objeto de esperança e não de crença (...); Concordam que as leis cerimoniais que concernem à agricultura, à distinção entre carnes puras e impuras, eram puramente locais"; estes dogmas e usos não são absolutamente incompatíveis com os de não-judeus.

De passagem, Grégoire critica o preconceito absurdo segundo o qual os judeus seriam intrinsecamente perversos. "Alguns filósofos pessimistas pretenderam que o homem nasce mau. Felizmente para honra e

consolo da Humanidade, relegou-se este sistemas à classe das hipóteses absurdas e desoladoras" (pp. 107-108); entre os judeus, há de tudo, bons e maus. Ademais, tudo evolui na humanidade; por exemplo, em dois anos, o caráter francês adquiriu mais energia e desenvolveu mais patriotismo que em dois séculos" (p.110). É a razão pela qual se poderá muito bem formar os judeus em todas as artes e ofícios mecânicos, bem como na agricultura e até mesmo no ofício militar. O cristianismo se regozijará com esta evolução dos judeus, sendo aliás, obrigações estrita do Evangelho tratar do nosso próximo com doçura, mesmo que seja um judeu). "Filhos do Evangelho, a religião que professais abraça, com os laços do amor, todos os mortais, não só de todos os países, mas ainda de todos os séculos. Será sua culpa se vós desconheceis vossos deveres quanto à posteridade?" (pp. 128 — 129). Ademais, os cristãos devem repisar sua própria culpa no evento: "não tentemos pois tornar a religião cúmplice de uma dureza que ela reprova; predizendo as infelicidades da nação judia o Eterno não pretendeu justificar a barbárie das outras; e se, na qualidade de instrumentos de sua vingança, a fim de cumprir as profecias, nós nos pretendamos inocentes, teremos justificado imediatamente a traição de Judas" — (p. 130).

Em suma, "a total liberdade religiosa concedida aos judeus será um grande passo à frente para reformá-los e, ousou dizer, para convertê-los: porque a verdade só é persuassiva se for doce" (p. 132). Finalmente, Grégoire examina algumas leis recentes, publicadas no estrangeiro* em favor dos judeus (cap. XX). Produziram excelentes resultados. Na França, as cartas patente de Luís XVI, em Colmar, isentando os judeus de numerosos tributos corporais, tiveram bons efeitos (p. 136). É preciso, "por assim dizer, fundir os judeus na nossa massa nacional, a ponto de torná-los cidadãos, em toda a extensão do termo" (p. 137). Mas "nossos costumes ganharão, adotando-os?" (p. 139). Sim! porque sua doutrina tradicional, mais pura que a de "nossas sociedades depravadas" (p. 140), será capaz de ajudar-nos a operar o reerguimento moral geral. É por isso que dissolveremos todos os guetos e nos esforçaremos para mesclar o mais possível os judeus aos cristãos, principalmente na habitação. "Ademais, os Cristãos de hoje não são os do século XII" (p. 148). Os judeus serão admitidos nas Academias e em todos os cargos civis (p. 161). "Abramos todas as vias!" (p. 162). O casamento entre cristãos e judeus é suscetível de trazer muitas vantagens. Quanto à educação, deve ser repensada. "A religião é, para o homem, o objeto capital, uma vez que sua existência fugitiva nada mais é que o berço da vida futura, que termina na eternidade" (p. 166); deve ser o nervo da instrução dos jovens; as crianças judias freqüentarão as escolas e aí suas crenças serão respeitadas; elas têm muitos pontos semelhantes à dos cristãos.

(*) Fora da França (N. do T.).

Talvez se objete que os judeus, da sua parte, têm numerosos preconceitos contra os não-judeus e, especialmente, contra os cristãos. Pode-se responder dizendo que estas falsas prevenções dizem respeito à incultura dos judeus mais ignorantes. E que, ao contrário, os rabinos e os maiores filósofos judeus (Maimônides, Marin Akida, Abravanel, Menasseh, Mendelsohn, etc.) são de uma venerável sabedoria, que prega a unidade entre os homens e a amizade universal.

O Penultimo capítulo indaga como se deve proceder para esta grande regeneração. Deve-se, segundo Grégoire, usar antes de suavidade e benevolência que impor diretivas; trata-se de “dispor convenientemente os judeus” (p. 187). Com esta finalidade, deve-se utilizar habilmente até almanaques populares. No capítulo final (XXVII) o autor expõe uma conclusão vibrante, sob a forma de uma verdadeira prosopopéia. “Ó nações! Há dezoito séculos pisais Israel. A vingança divina desdobra seus rigores sobre eles; mas terá Deus vos encarregado de ser seus ministros? (...) julgai esta nação somente quanto ao futuro; mas se uma vez mais atentais aos crimes passados dos judeus e à sua corrupção atual, que seja para deplorar vossa obra; autores dos vícios deles, sede autores de suas virtudes; quitai vossa dívida e a de vossos antepassados. Um novo século vai se abrir (...). Os judeus são membros dessa família universal, que deve estabelecer a fraternidade entre todos os povos (...) Filhos do mesmo Pai, afastai todo pretexto que justifique a aversão a vossos irmãos que, um dia, serão reunidos no mesmo rebanho!” (pp. 193-194).

Tal é a eloqüente defesa da reintegração dos judeus no seio da grande família das nações. É sobre a pedra angular da tolerância e da fraternidade que julgaremos a atividade do abade Grégoire, homem de caráter inquebrantável, que foi “um dos heróis da humanidade” (como afirmou Villevalleix, no seu elogio de Grégoire em Porto-Príncipe, Haiti, aos 6 de setembro de 1831) ... Este eclesiástico que era a obstinação e a retidão incarnada foi o campeão da causa republicana. Retomando as palavras de Pierre Abraham (escravidão, servidão, servidão” — revista **Europa**, nº de agosto — setembro — 1956, p.4), “ele queria a liberdade dos outros. Pretendia que fosse outorgadas por vias pacíficas. Lutou duramente, perigosamente (sob a ameaça do assassinato), para alcançá-la”. Que melhor modelo para homens de hoje?

ESTUDOS CRÍTICOS

O REAL E O MATERIAL NA TEORIA MARXISTA*

André Dartigues

Identificar o real ao material é próprio de todo materialismo; assim não é de se estranhar que, em sua vontade materialista, o marxismo retome à sua conta fórmulas já feitas. Assim Engels repete Feuerbach: "A natureza é a única realidade... Excetuando a natureza e os homens não há nada e os seres superiores criados pela nossa imaginação religiosa são apenas reflexo fantástico (fantasioso) de nosso próprio ser."¹ Notar-se-á, sem dúvida, que se temos aqui uma profissão de fé materialista, não se trata exatamente de matéria, mas sim de natureza em sentido amplo, cabendo deste modo a indagação de se não se está em um círculo remetendo da natureza à realidade quando esta não se define senão como natureza. Que a palavra entre na roda esta cresce sem deixar de girar uma vez que matéria significa tanto natureza como realidade.² Acontece que a afirmação materialista, creditada aqui por Engels ao marxismo, preocupa-se menos em definir o que ela entende por realidade (ou por natureza ou matéria) do que em rejeitar esta região do ser que tradicionalmente se denomina espiritual ou transcendente. Portanto a identificação do real e do material não se dará através de uma evidenciação positiva de sua comunidade de essência, mas pela exclusão a-priorista da dimensão de realidade que colocaria em questão esta essência comum.

Ademais, podemos notar que a afirmação: "a natureza é a única realidade", e outras semelhantes, não recebem pela sua transplantação no marxismo, grande originalidade de conteúdo, e sim uma nova maneira de ser **mantidas**, no sentido em que se mantém tensa uma mola que espontaneamente se distende, ou aberto um livro que espontaneamente se fecha. A afirmação materialista é decisão e vontade — dissemos profissão de fé — e não simples enunciado de uma evidência. Ela é tão pouco evidente e tão pouco clara que é sempre apresentada no marxismo em termos de revolução e de transformação radical, termos que conotam a intensidade da tensão e do esforço que o comandam. É este caráter ao mesmo tempo postulante e operatório do materialismo marxista que nos leva a interrogar sobre seus pressupostos e

(*) Tradução do Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben.

perguntar se estes estão de acordo com os objetivos políticos tradicionais do marxismo. Em suma, por que querer o materialismo? E tal vontade é, por acaso, compatível com esta outra, a saber, visar uma realização concreta e multidimensional do homem, o que Marx denominava um "humanismo real"? Isto significa abrir um debate ao qual nós proporemos somente alguns aspectos, deixando a cena a outros autores para que o reatualizem, o que dá a entender, sem dúvida, que este debate não está encerrado.

1. OS PRESSUPOSTOS DA IDENTIFICAÇÃO DO REAL E DO MATERIAL

"Os princípios do materialismo dialético... são teses indemonstráveis, irredutíveis; não fundam um novo sistema filosófico, vale dizer, um conjunto completo, autônomo, fechado de argumentações... **Toda justeza destas teses funda-se no seu objetivo**, que é o de tornar possível, no campo das ciências constituídas e no das ideologias, uma tomada de posição, uma demarcação entre os pontos de vista das duas grandes classes sociais antagônicas."³ A identificação do real ao material que está na base de tal materialismo é, portanto, um **postulado**: tese indemonstrável, irredutível. Notar-se-á, ademais, que este postulado não visa um estado de coisas, mas traduz uma **tomada de posição** cujo caráter é essencialmente "negativo, crítico, polêmico"⁴. E mais, a noção de matéria não é considerada como um conceito científico, mas uma **categoria filosófica**, segundo a fórmula consagrada retomada de Lenin; o fato de ela ser uma categoria lhe abre um campo mais vasto que aquele da realidade exterior e faz dela um polo estruturante do conhecimento e da ação. Em última análise, ela designaria, portanto, mais uma estrutura a priori da subjetividade do que a expressão da natureza objetiva das coisas.

Se examinarmos mais em detalhe a tomada de posição em questão, constatamos que ela é, de início, em Marx uma **tomada de partido** (segundo outra fórmula consagrada) em favor do conhecimento científico contra a consciência ideológica. Basta ecovar as metáforas pela quais Marx desvaloriza e des-realiza, em nome da realidade cientificamente cognoscível, o que não passa de um reflexo, uma nuvem um aroma desta realidade: a religião matriz e modelo de toda ideologia, a filosofia (hegeliana e do jovem Hegel) o fetichismo da mercadoria e do dinheiro.⁵ A prática científica distingue o real da aparência, o consistente no inconsistente subtraindo sua autonomia das esferas que se apresentam como substanciais quando não possuem nenhuma consistência própria. Neste sentido Marx divide com Comte "o ódio do gaz difundido, dos vapores impuros"⁶ e ele sabe que será necessário muito tempo para que a

realidade que eles obnubilam ou mascaram se torne transparente: “A descoberta científica (...) não dissipia a fantasmagoria... (Assim) a forma gasosa do ar permaneceu a mesma depois e antes da descoberta de seus elementos químicos.”⁷

Sabe-se também que o materialismo corresponde a uma **tomada de posição política** — luta de classes na teoria, afirma Althusser — na medida em que o idealismo é a ideologia das classes dominantes e o materialismo a filosofia autêntica do proletariado. Afirmar que é menos o resultado de uma observação sociológica — houve no século XIX uma burguesia materialista e um proletariado religioso — do que um postulado, vale dizer, que ciência e ação histórica devem convergir para o mesmo real, uma apanágio dos intelectuais, conhecendo aquilo que a outra, tarefa das massas, realiza. É esta convergência que Marx tenta pensar com o termo **transparência**: quanto mais se progredirá para uma sociedade sem classe tanto mais se avançará para um conhecimento sem nuvens (e vice-versa)⁸.

Eis então o materialismo dialético postulado e pressuposto por duas causas elevadas: a da ciência e a do comunismo. Porém, como o domínio dos postulados e das pressuposições são tão extensíveis como indemonstráveis, por que não colocar este mesmo materialismo ao serviço, por exemplo, do feminismo, cuja atualidade não será por ninguém negada? É o que tenta com astúcia J. J. Goux.⁹ Apoiando-se sobre a observação de Freud, bem conhecida, segundo a qual ao inverso da maternidade que se estabelece pelo testemunho dos sentidos, a paternidade é a conclusão de um raciocínio e portanto é de natureza lógica, ele vê neste fato a afirmação da origem do Logos platônico e, mais amplamente, do idealismo. A forma não está, na verdade, do lado do pensamento ou da idéia? Ora, “o Pai informa e a mãe materializa”. A criança tem pois dupla filiação: **paternal** — ideal e material real.” O macho oferece o molde e a fêmea o material”¹⁰. Tal cisão conduz assim à dualidade simbólica entre um mundo das formas, essencial e imutável, e um mundo da matéria, inessencial e transitório.” A diferença dos sexos é simbólico do simbólico”, vale dizer, suporte de toda função simbolizante que distingue significante e significado, variante e invariante. A função paterna torna-se o significante da invariância no variável, do gênero na individualidade. À reprodução material-maternal se sobrepõe uma reprodução ideal-paternal — de ordem cultural. Esta superposição conduz a uma superavaliação do “genitor” que se torna Pai, e uma desvalorização da “genitrix” que se torna mãe, o Pai levando um sinal positivo e a mãe um sinal negativo. “Ora é este dispositivo de denegação da mãe genitora... e sua substituição pela figura **mater**, reflexo negativo do Pai que irá constituir a dialética arcaica de uma posição de conhecimento cuja fórmula desenvolvida a refinada será o idealismo”¹¹ Estado fálico da história do pensamento, para o qual a matéria é “uma matéria castrada” não podendo ser fecundada senão por

um Espírito exterior e superior. “De Platão a Hegel, de modos diversos, a glorificação paterialista a fálica do espírito e das idéias, acompanhada pela desvalorização da matéria e da natureza, obedecerá este dispositivo”.¹² A solução do materialismo dialético consistirá em suprimir o obstáculo simbólico entre **pater** e **mater**, espírito e natureza, e em considerar a natureza não mais comente como uma mãe receptora e passiva mas como uma mulher também portadora em si o princípio ativo; a isso deverá, evidentemente, corresponder um novo tipo de organização social onde a mulher será reconhecida como mulher e não somente como mãe. A história – do homem e da natureza, da natureza através do homem – não seria, deste modo, senão a passagem de uma materialidade a outra: “Uma **materialidade primeira**, perdida de antemão, que somente seria objeto do imaginário. E uma outra materialidade, oposto à primeira, separada daquela pela história masculina do simbólico, e que é o **real** procurado cuja materialidade primeira não indicaria o lugar e a possibilidade senão negativamente, como perda e cerceamento.”¹³ Pode-se perguntar se este real procurado, esta outra materialidade não são por sua vez imaginários. Notemos, no momento que ele exprimem uma recusa de castração e uma nostalgia de totalidade de interesse provável para o psicanalista.

2. DUAS RELEITURAS CRÍTICAS DO MATERIALISMO MARXISTA

Outras boas causas podem, sem dúvida, dar contas da vontade do materialismo expressa na teoria marxista. Pode-se julgar que este pressuposto da vontade ou de opinião preconcebida torna suspeita ou inválida a exposição teórica deste materialismo. Pode-se, ainda, indagar se a vontade que motivou o trabalho de Marx em profundidade é congruente com a opinião preconcebida materialista expressa já em Marx e que se tornou clássico no marxismo. As duas releituras, de Marx e do marxismo, que evocamos são significativas a este respeito. A primeira é a de Michel Henry¹⁴. Se Marx, pondera este autor, se disse materialista, é no sentido de ter permanecido sob o domínio de Feuerbach e dos jovens hegelianos. Porém, a partir das **Teses sobre Feuerbach**, ele propõe uma concepção da realidade que rompe com aquela dos materialismos anteriores e dos diversos marxismos posteriores. O que é **realidade** segundo Marx? A resposta, sempre lida de modo equivocado, e que, no entanto, toda reflexão de Marx encontra-se na primeira das **Teses sobre Feuerbach**: “A falha principal de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é ter captado o objeto, a realidade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como **atividade humana** sensível, enquanto praxis, do ponto de vista subjetivo.”

Deve-se dizer que para Marx “a realidade não é a realidade objetiva”,¹⁵ vale dizer, definida a partir da intuição sensível (como para Feuerbach) ou do pensamento (como para Hegel). A realidade é a ação, e

“a ação só é possível na medida em que não é intuição, nem intuição de si própria, nem intuição de um objeto qualquer”.¹⁶ Em outros termos, a ação é heterogênea a qualquer representação que dela tivéssemos posteriormente; ela é **sui generis**, subjetividade radical da qual não se pode se separar sem deformá-la: “Sem esta referência à subjetividade agente de um indivíduo, não há ação, mas somente um processo em terceira pessoa, movimento das folhas das árvores ao vento, queda de água na cascata. Um processo em terceira pessoa é um processo natural, sensível, objetivo e, como tal, nada tem a ver com uma ação, e isto porque a essência de uma ação não habita nele”.¹⁷

O erro do marxismo, de Engels a Althusser, é ter pensado esta ação em terceira pessoa, de naturalizá-la quando ela é subjetividade radical. Sobre este ponto Marx só tem um precursor: Maine de Biran. Desta maneira pode ser explicada a célebre fórmula: “não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência”. A vida ou o viver (das *Leben*) é outro nome da realidade, cuja consciência (ou representação) não passa de reflexo mais ou menos parcial ou deformador. O **viver** é o naturante irredutível que irá, em Marx, preceder e fundamentar tanto a ideologia quanto as classes sociais, e motivar sua análise: “Este saber da vida que é a própria subjetividade, sua inquietação, seu sofrimento ou seu apetite, que procede e fundamenta todo “saber” toda “consciência” e todo “pensamento” poderá ser encontrado em todos os momentos decisivos da análise de Marx.”¹⁸ Nestas condições, o materialismo é apenas uma forma dentre outras de objetivismo, isto é, um tipo de explicação que dá conta das estruturas sociais e as idéias, abstraindo o lugar verdadeiro de sua genealogia, a saber, a vida subjetiva. “O ‘materialismo’ de Marx na forma que ele toma para nós como teoria filosófica fundamental da genealogia das idéias, consiste, fundamentalmente na afirmação materialismo dos materialistas — o materialismo do século XVIII, de Feuerbach, de Engels e de Lenine — não passam de ideologia.”¹⁹

Há, com efeito, em Marx uma curiosa convergência de textos que justifica a leitura de M. Henry. Embora se deva notar que se trata de uma “desconstrução-reconstrução” de Marx à qual certas passagens de sua obra resistem, mesmo se se coloque em questão a identificação da ação — que possui uma face externa e uma eficácia sobre a realidade exterior — com o sentimento de esforço no sentido proposto por Maine e Biran, estamos diante de um novo tipo de leitura de Marx com a qual devemos doravante contar e que apresenta a originalidade de rejeitar o materialismo precisamente em nome da realidade que não pode ser senão o vivido subjetivo individual.²⁰ No entanto, diversas razões podem igualmente conduzir à uma rejeição do materialismo marxista, em nome da análise, ou ao menos do objetivo de Marx, embora numa perspectiva completamente diferente daquela sobre a qual acabamos de falar.

Esta releitura, esparsa em alguns trabalhos recentes, está bem sintetizada por J. P. Wilaime.²¹ O seu objeto de estudo não é tanto o materialismo dialético em sua dimensão metafísica mas antes o materialismo histórico que oferece melhor ponto de apoio às ciências humanas, e mais particularmente a famosa oposição infra-estrutura/supra-estrutura que está na base da crítica marxista da ideologia. Tal oposição pressupõe, com efeito, que o real — ao menos o real histórico — seja equivalente à dimensão econômica. “O real, isto é, as forças produtivas e as relações de produção, é considerado como positividade, como referente absoluto de todo edifício social”. Donde “a verdade seria inscrita nas coisas, como se ela pre-existisse à linguagem e ao conhecimento, como se bastasse ler o que já está escrito em um mundo objetivo (o mundo da produção)”²². A ideologia não passaria de um elemento sobreposto, derivado, um reflexo que, uma vez dissipada ensinaria a leitura da realidade social tal qual ela é. Tal dualismo²³ se choca com uma dificuldade oriunda da própria obra de Marx: o reflexo típico e fundamental que é o fetichismo da mercadoria, é intrinsecamente vinculado à sociedade capitalista, une-se, portanto, à realidade da qual ele é constitutivo. Sabe-se, ademais, a que acrobacias de pensamento se submeteu Althusser para sustentar que a ideologia tem uma ação determinante na reprodução de um sistema social quando a economia é, em última instância, determinante: “As supra-estruturas seriam um elemento secundário na tópica enquanto mantêm um papel dominante na dinâmica”,²⁴ isto é, na reprodução de fato deste sistema. Estas dificuldades ilustram na verdade, a seguinte tese: “O cultural, concebido como realidade supra-estrutural, é apenas a concepção capitalista da cultura”²⁵. Não é, com efeito, o capitalismo que tem como fundamento “a determinação de todos os setores da sociedade pela econômico, vale dizer, a penetração da lógica do econômico em todo o campo social”?²⁶ Ora o marxismo clássico desconhece que seu esquema de análise é historicamente determinado, que sua grade de leitura é dependente do capitalismo.²⁷ Ademais, é legítimo universalizar esta grade de leitura e aplicá-la indiferentemente a todas as sociedades e a todas as épocas da história? Pode-se, por exemplo, afirmar com Engels que “os conflitos religiosos do século XVI não passam... de cobertura, de vestimento e máscara de conflitos de classes? (...) como se os indivíduos do século XVI não tivessem ainda de posse da linguagem adequada para exprimir sua experiência social, como se a odisséia do espírito não tivesse chegado a seu término, e o espírito não tivesse chegado a atingir o real; não é síntese hegeliana do racional e do real que se encontra na base destas interpretações que lêem a história retirando as máscaras que a haviam encoberto?”²⁸ Pode-se também denominar **código** o quadro de referência que permite compreender uma sociedade; neste caso diremos que “utilizando como único modelo de referência o modelo sócio-econômico, o marxismo pressupõe que toda sociedade admite o econômico como código de referência principal, que a sociedade sempre estruturou-se com referência ao econômico.”²⁹

Deste modo o marxismo não se permite questionar o seu próprio código de leitura da sociedade — que aliás é o mesmo utilizado pelo capitalismo — o que, conseqüentemente, o impede de criticar **na base** o capitalismo com a finalidade de ultrapassá-lo e subvertê-lo. “A oposição infra/supra-estrutura não é, pois, um instrumento de análise, é uma concepção reflexo; não é um meio de conhecimento é um dado real que deve ser explicado e restaurado historicamente”³.

É sem dúvida curioso constatar que, se o marxismo serviu-se de instrumento e de pretexto à uma leitura materialista de textos tão pouco “materialistas” (que se cogite nos Evangelhos), é permitido do mesmo modo apoiar-se sobre os objetivos declarados de Marx para elaborar uma “leitura não materialista de Marx”, o materialismo sendo apenas um acidente e não a substância de sua doutrina. Este breve e parcial “status questionis” “permite de qualquer modo, observar que o materialismo não subsiste no marxismo, como, aliás, em outra parte, senão em um contexto polêmico e graças a ele. Por acaso, o idealismo, inimigo jurado, jaz definitivamente nos pés do materialismo dialético consagrado como filosofia do futuro? Ou não é ele, ao contrário, o reflexo indispensável à sua figura inversa — que não se esqueça o tema marxiano da sem que se saiba quem é o, vale dizer, qual dos dois é a imagem invertida do outro? “O destino filosófico desta teoria (o materialismo) é operar uma simples reviravolta do idealismo, sem ultrapassar a especulação sem fim, e por simples jogo de alternância. É assim que os conceitos de “coisa” e de “matéria” forjados de modo negativo pelo idealismo como seu inferno, como seu fantasma negativo, passaram de modo tranqüilo ao estado de realidade positiva, até mesmo de princípio revolucionário de explicação, sem perder esta abstração que lhes são inerentes pela sua origem. O idealismo transformou em fantasma **no recalque** uma certa “matéria”, e é esta que, sobrecarregada de todos os estigmas do recalque idealista, ressurgue no materialismo”³¹ Se o contexto polêmico se modificar, se a realidade mostrar-se mais complexa e inapreensível do que aquilo que se define neste dualismo de contrários, o materialismo, embora renovado e dialetizado, não será a flor imortal do marxismo.

NOTAS

(1) Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, “Les éléments du communisme” Paris Éd. Sociales. 1966 p. 22.

(2) Cf. *ibid.* p. 32: “O mundo material perceptível pelos sentidos, ao qual nós mesmos pertencemos, é a única realidade... A matéria não é um produto do espírito, mas o espírito um produto mais elevado da matéria”. Notar-se-á que o espírito ou o pensamento, empregados como antítese da matéria ou da natureza, isto é, da realidade não recebem melhor que estas últimas.

(3) E. BALIBAR e P. MACHÉREY, art. “Materialismo dialectique” na *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10 p. 609-612: grifo do autor.

(4) **Ibidem**

(5) Como a transformação ideológica em cada um destes três domínios se exprime metaforicamente em Marx, e como cada um serve precisamente de metáfora para o outro sem que Marx chegue a sair do círculo metafórico é mostrado de forma admirável por Sarah KOFMAN em **Câmera obscura**, Paris Ed. Galilée, 1973.

(6) Cfr. Michel SERRES, **Hermès**, IV. **La distribution**, "Critique", Paris Ed. de Minuit, 1977, p. 178: "O estado teológico é nebuloso como um gás, o estado positivo é consistente como um sólido. Comte procurou a pedra, o duro e expulsou a decomposição... Idade positiva, idade de pedra desconfiando das sublimações na corrente de onde elas evaporam".

(7) K. MARX. **Le Capital**. Primeira seção I, IV, em **Obras I**. "Bibliothèque de la Pléiade". Paris N. R. F. 1963, p. 608.

(8) Cfr. **Ibidem** p. 614: "Em geral o reflexo religioso do mundo real só poderá desaparecer quando as condições de trabalho e da vida prática apresentarem ao homem relações transparentes e racionais com seus semelhantes e com a natureza".

(9) Cfr. J. P. GOUX: "Matière différence des sexes". em **Matière et pulsion de mort**. Coll. 10/18, 1975 n.º 1 p. 123. Se a formã aqui definida como freudo-marxismo anexa o materialismo dialético, ou antes, anexa-se a ele, ela não toma por isso uma amplitude comparável à **Dialética da Natureza**. Esta metamorfose mostra ao menos como se pode transplantar uma doutrina em terreno estranho para lhe conservar uma aparência de vigor.

(10) **Ibidem**. p. 131. Na verdade, Freud admite (em Moise et le monothéisme, "Les essais, 28 "Paris Gallimard. 1961 p. 165 ss) que o desenvolvimento da civilização comporta "uma colocação em segundo plano da percepção sensorial com relação à idéia abstrata", fenômeno que ele encontra nas crianças e nos neuróticos sob a forma de uma "crença no poder supremo do pensamento". Porém a predominância social do pai é apenas um elemento dentre outros e não o mais antigo deste fenômeno complexo. "Um processo mais tardio se nos apresenta sob a forma bem mais tangível, vale dizer, sob a influência de condições exteriores... uma organização patriarcal na sociedade sucedeu à organização matriarcal, o que provocou, naturalmente, grande alteração das leis ora em vigor. Parece-nos perceber como que um eco desta revolução em **Orestes** de Ésquilo. Tal transformação, porém, tal passagem da mãe ao pai tem outro sentido ainda; ele marca uma vitória da espiritualidade sobre a sensualidade e, por isso, um progresso da civilização. Com efeito, a maternidade é revelada pelos sentidos enquanto que a paternidade é uma conjectura baseada sobre deduções e hipóteses. O fato de dar precedência ao processo cogitativo sobre a percepção sensorial teve sérias consequências."

(11) J. J. GOUX art. cit. p. 140.

(12) **Ibidem** p. 146. Tal falocritismo filosófico teria um arquétipo religioso naquilo que o autor denomina "o mito cristão da Imaculada Conceição", sem dúvida confundida com a "concepção virginal". Distinção evidentemente vaga aos olhos freudo-marxistas, uma vez que ela deve operar-se naquilo que Marx chama "a região nebulosa do mundo religioso".

(13) **Ibidem** p. 166.

(14) Cfr. Michel HENRY, **Marx: I. Une philosophie de la réalité**, "Bibliothèque des Idées". Paris Ed. Gallimard, 1976. O tomo II: **Une philosophie de l'économie** investiga na obra de Marx uma confirmação desta nova concepção da realidade.

(15) Michel HENRY op. cit. I p. 316.

(16) **Ibidem**. p. 323.

(17) **Ibidem**. p. 348.

(18) **Ibidem**. p. 413.

(19) **Ibidem**. p. 425.

(20) Para uma discussão sobre as teses de Michel Henry, conferir em *Révue de Métaphysique et de Morale* tomo LXXXII, 1977. "Autour du **Marx** de Michel

Henry", I J. L. Petit, "Marx et l'ontologie de la Praxis" p. 365-385; II J. Texier, "Marx est-il marxiste?" p. 386-409; e na *Révue Thomiste* LXXVII, 1977, p. 610-624, P. D. Dognin, "Le **Marx** de Michel Henry".

(21) Jean-Paul **WILLAIME**, "L'opposition des infrastructures et des superstructures: une critique", em **Cahiers internationaux de sociologie** LXI. 1976 p. 309-327. Este artigo refere-se às obras de Piere ANSART, **Les idéologies politiques**, Paris PUF 1974; de Michel de CERTEAU, **L'écriture de l'histoire**, Paris, Gallimard, 1975; Marc GUILLAUME, **Le Capital et son double**. Paris PUF 1975. Em uma perspectiva análoga permitimo-nos assinalar os trabalhos de Cornelius CASTORIADIS, **L'institution imaginaire de la société**, Paris, Gallimard, 1976 (existe tradução em português pela Editora-nota do tradutor) e o notável artigo de Claude LEFORT: "L'ère de l'idéologie" na **Encyclopaedia Universalis** vol. 17: Organum p. 75-96.

(22) J. P. **WILLAIME**, art. cit. p. 311.

(23) Pode-se perguntar se, em vez de dualismo, termo empregado pelo autor, não seria conveniente falar de um **monismo**, uma vez que, segundo Marx, a dimensão ideológica não tem qualquer autonomia; que a sombra ou o reflexo não fazem número com o objeto refletido, que a ilusão não acrescenta nada à realidade e não a desdobre é o que precisamente Marx quer afirmar.

(24) **Ibidem**, p. 319.

(25) **Ibidem**, p. 320.

(26) **Ibidem**, p. 322.

(27) Poder-se-ia a dizer que esta dependência é também reconhecida por Marx na medida em que ele credita à burguesia uma transformação radical da sociedade feudal anterior, sendo a economia o motor desta transformação. Cfr. **Le manifeste communiste** em **Oeuvres I**, p. 164: "Todas as relações sociais imobilizadas na ferrugem, com seus cortejos de idéias e opiniões admitidas e veneradas dissolvem-se; as que as substituem envelhecem antes mesmo de esclerosar. Tudo aquilo que era sólido, bem estabelecido, viabiliza-se, tudo o que era sagrado se encontra profanado, e, afinal, os homens são obrigados a considerar com uma visão distorcida o lugar que ocupam na vida e suas relações mútuas". Em suma, a burguesia capitalista despoja o homem de todos os revestimentos que escondiam o substrato econômico; ela revela um homem **economicamente nú**.

(28) J. P. **WILLAIME**, art. cit. p. 323.

(29) **Ibidem** p. 325.

(30) **Ibidem**, p. 327.

(31) Jean BAUDRILLARD, **L'échange symbolique et la mort**, p. 336 (grifo do autor).

TRAJETÓRIA FILOSÓFICA DE MIGUEL REALE

Lourenço Zancanaro*

INTRODUÇÃO

Miguel Reale situa-se entre os mais renomados pensadores brasileiros com preocupações bem definidas em relação à sua reflexão filosófica.

Autor de algumas dezenas de artigos publicados em revistas especializadas no Brasil e no exterior e de obras já traduzidas na América e na Europa. Entre as mais significativas destacam-se: *Filosofia do Direito*, 8ª edição em 1975; *Pluralismo e Liberdade*, 1963; *Teoria Tridimensional do Direito*, 1968; *Fundamentos do Direito*, 2ª edição em 1972; *Experiência e Cultura*, 1977; *o homem e seus horizontes*, 1980; *Verdade e conjectura*, 1983.

Limitar seu fecundo trabalho a essas obras não é desmerecer o restante de sua produção literária, porém deve servir-nos como elemento provocativo ao conhecimento de suas idéias. Basta lembrar que em 1934, aos 24 anos, já lançava seu primeiro ensaio denominado "O Estado Moderno", que alcançou elogios da crítica pela profundidade de suas idéias.

Em 1987 aos 76 anos lançou seu livro "Memórias" em dois volumes, desvelando momentos significativos de sua trajetória como homem público, jurista, educador, filósofo e fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia em 1950.

Nosso compromisso será com sua filosofia quando analisaremos alguns aspectos que o fazem um pensador original profundo e competente, onde uma de suas preocupações principais se referem à questão da cultura. Caracterizamos sua coragem e determinação ao partir da crítica de algumas categorias do pensamento de Kant considerados demasiadamente estáticas, para em seguida fundamentar uma nova teoria da experiência para a compreensão do homem.

(*) Mestrando em Filosofia Social na PUCAMP, Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – Pr.

Fugindo de uma concepção idealista e a-histórica, reporta-se para o homem histórico, o qual realiza sua experiência dentro de um nó de relações. Suas idéias fogem a perspectiva reducionista e a pressupostos teóricos fixos para daí deduzir a compreensão da realidade. Compreender esses aspectos será nosso intenso ao longo dessa breve apreciação.

1. EM BUSCA DE UMA ORIGINALIDADE

Levantar a questão da originalidade na filosofia brasileira é perguntar pelo autenticamente brasileiro em nossa reflexão. Essa preocupação nos leva a três momentos ou a três posições.:

A primeira defende uma filosofia que se preocupa em refletir a realidade social brasileira sem o uso de categorias oriundas do contexto cultural e filosófico europeu. É refletir a partir do que é nosso, de tudo o que envolve a realidade do homem brasileiro caracterizando um pensamento independente em relação ao mundo europeu e norte-americano.

A segunda defende que não seria possível pensar sem pressupor o que já se conheceu em termos de filosofia ao longo de todo o processo de desenvolvimento das idéias. Nunca poderíamos ignorar o pensamento de Platão, Aristóteles, Dèscartes, Hegel, Marx, Husserl, Nietzsche, etc., pois neles estão presentes afirmações que ultrapassam localismos situando-se numa perspectiva universal de pensamento. O importante é fazer uma leitura atualizada de suas idéias mostrando que todos contribuíram para o avanço da filosofia partindo da análise de problema do seu tempo.

Uma terceira defende única e exclusivamente a produção européia. Somente ali estaria a autêntica filosofia. As outras maneiras de filosofar não seriam mais do que um mero prolongamento das grandes teses presentes nos principais sistemas.

Miguel Reale diria que não é possível haver a filosofia sem levar em conta as três posições simultaneamente. O privilegiamento ou o desmerecimento de uma delas não estaria refletindo globalmente o que pretende abordar. Por isso vê a necessidade de uma complementaridade para que a abordagem seja coerente e não caia numa visão unilateral.

Da mesma forma o autor em discussão critica todos os psicologismos, behaviorismos, positivismos, buscando uma visão de complementaridade entre todas as ciências. Segundo sua visão não se pode privilegiar uma ciência em particular como a física, química, biologia ou matemática, sob pena de não compreendermos o homem ou a natureza em sua totalidade. As ciências particulares e muito menos a filosofia conseguem explicar o homem quando utilizadas de forma compartimentalizada, pois este é um nó de relações e deve ser compreendido segundo suas experiências.

Efetivamente se perguntarmos quem é o homem, numa resposta clássica responderíamos que é um “animal racional”. Por muitos séculos esta foi uma consideração tida como definitiva pois não se tinha conhecimento das contribuições de outros ramos da ciência. Se na atualidade esta visão se ampliou foi devido ao avanço das ciências onde foram surgindo contribuições para que posições fossem alteradas, ampliadas e conseqüentemente aprofundadas. Pesquisas trouxeram a evidência que outros animais também expressam manifestações emocionais que antes eram consideradas características exclusivas do humano. Isto obrigou um novo dimensionamento da questão.

Hoje afirmamos que além da animalidade, racionalidade, o homem é ser simbólico. Não é mais compreendido pura e simplesmente através de categorias “a priori”, mas como um elemento histórico em que o processo de simbolização se encarregou de mostrar qualidades essencialmente criativas. Parafrazeando Cervantes, só existiria um modo de apresentar o ser humano, isto é, “biografando”, pois ele é sua relação com o mundo. Como ser concreto revela pela sua atividade e por meio dela revela sua estrutura essencial. A maneira de perceber a simbolização é através de suas realizações ou manifestações culturais que estão presentes na história pelo mito, religião, arte, linguagem, técnica e ciência. Todas representam manifestações criativas de um ser concreto. Nelas se revela um saber fazer de alguém que esteve e está situado no espaço e no tempo, que é possível conhecê-lo pelo intercâmbio e interconexão de todas as suas realizações ou pelo fluxo e refluxo de suas atividades revolucionárias que transformam a face do planeta, mostrando-se como potencialidades criativas.

Através dessas atividades é possível uma leitura dos horizontes do humano e conhecer todas as interconexões que perfazem sua história.

2. CRÍTICA À COSMOVISÃO KANTIANA

Para compreender os pressupostos que Miguel Reale se fundamenta no desenvolvimento de sua teoria da cultura, é necessário partir de uma crítica ao pensamento Kantiano. Aliás essas teses já vêm desenvolvidas pelos neokantianos de Marburgo e de Baden.

“Os neokantianos de Marburgo viram muito bem o resquício de psicologismo no apriorismo de Kant ao esquematizar as possibilidades de conhecer como qualidades quase que inatas ou qualidades potenciais do espírito, e preferiram conceber o ‘a priori’ como hipóteses lógicas do conhecimento científico determináveis à luz do conteúdo das ciências. Um passo a mais e necessário foi dado quando se voltou novamente a atenção ao ‘sentido do objeto’, às suas condições transcendentais, de maneira que a

transcendentalidade passou a ser entendida como condição da pesquisa, na correlação essencial de sujeito e objeto, ou seja, em uma Gnoseologia inseparável de pressupostos 'fínticos'. o que, diga-se de passagem, não significa ontológicos"¹.

O que Reale questiona é a hegemonia do "eu" ao colocar uma estrutura puramente formal, querendo impor seus esquemas à realidade, como se fossem respostas definitivas e acabadas. E acentua que "... o eu transcendental não pode ser concebido como forma 'vazia e estática', e, como tal 'definitivamente estruturada"².

Todo o conhecimento se afirma na correlação do sujeito com o objeto e não da preexistência no espírito de "formas definitivas". O que caracteriza o conhecimento é a correlação onde os esquemas são constantemente remodelados de acordo com o avanço dos conhecimentos. Segundo Reale a malograda tentativa de Kant reside em tentar explicar a realidade mutável e contingente a partir de "conceitos puros", esquecendo a implicação dialética do que é imanente ao sujeito e ao objeto. Isto só seria possível não a partir do nada, do "a priori" ou de conceitos idealistas, mas da prática entendida na correlação dialética que se manifesta na experiência durante o processo de pesquisa.

Observa-se em Kant o "... eu em transcendental concebido de forma a-história e a-social... como decorrência da compreensão da consciência transcendental centrada em si mesma"³. O "eu" não pode ser estático legislador da realidade pois segundo Reale "... Kant sacrificava o que há de essencial em sua filosofia: o valor criador e sintético do espírito, desde que este seja concebido como força capaz de ordenar a realidade, não por ter a virtude de constituí-la conceitualmente por inteiro (o espírito, segundo Kant, é legislador da natureza), mas sim por ter a capacidade de captar e ordenar os dados imanentes ao real, sem se limitar a copiar uma imagem de antemão suposta como 'existente' ab extra"⁴. Em contrapartida ressalta que a grande contribuição de Kant está em ter aberto as partes para uma nova teoria do conhecimento na medida que esta aparecia como um saber autônomo, "... não subordinando à Ontologia ou Metafísica"⁵. O progresso do conhecimento não pode ser reduzido a pressupostos positivistas pois todo o conhecimento positivo se dá num contexto histórico, sendo significativo ao "...eu social da cultura... o estatuto intersubjetivo da ciência e seu caráter social inelutável"⁶.

Se existe um certo dogmatismo no pensamento de Kant, não se trata de eliminá-lo, porém de dimensioná-lo às novas condicionalidades culturais fazendo-o atender "... à condicionalidade social e histórica de todo o conhecimento ... Reconhecida essa falha, pode-se e deve-se falar em transcendentalidade objetiva e não apenas em transcendentalidade subjetiva do conhecimento"⁷.

Cabe acentuar, que a gnoseologia kantiana está circunscrita a uma concepção de universo, onde os resultados das ciências particulares eram tidos como irrefutáveis, e só havia lugar para a experiência natural "... aos princípios da Mecânica clássica"⁸. Mas seus pressupostos para um avanço dos conhecimentos foram extremamente importantes no sentido de dar fundamentação científica ao pensamento de Marx, Comte, Russel e Husserl, ultrapassando um criticismo puramente formal para outro que envolvesse o sujeito e o objeto. Conclui Reale "... ao criticismo estático, que preordena o real segundo esquemas imutáveis de um eu transcendental a-histórico, deve suceder um criticismo dinâmico, aberto e plurivalente; o que tudo implica uma alteração essencial no modo de colocar os problemas, mudança de altitude esta que corresponde, penso eu, ao sentido do pensar de nosso tempo"⁹.

3. O ESFORÇO PARA A SUPERAÇÃO DE POSIÇÕES UNILATERAIS

Segundo o depoimento de Francisco Olmedo Llorente "a ontognoseologia constitui uma contribuição original, significativa, fecunda, que se soma ao esforço de grandes filósofos contemporâneos: E. Lask, Husserl, Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Ortega y Gasset, Marcel, Sartre, Marleau-Ponty, Zubiri, etc"¹⁰.

Como abordar a questão do conhecimento sem dar preferência ao sujeito ou ao objeto e superar a antítese idealismo-realismo, consiste a proposta fundamental do pensamento de Miguel Reale. Por isso propõe uma nova teoria do conhecimento que a denomina ontognoseologia ou teoria do ser enquanto objeto do conhecimento. Como todo o conhecimento parte da consciência intencional ele efetiva-se sempre numa correlação entre sujeito e objeto. Essa preocupação deve-se ao fato do pensamento contemporâneo ter-se polarizado ora dando preferência ao sujeito que é uma posição tipicamente idealista, ora dando preferência ao objeto envolvendo uma posição eminentemente realista. No âmbito das ciências essa posição é muito clara no positivismo em que a verdade está ligada somente aos dados da experiência positiva. Na filosofia ela aparece no idealismo absoluto de Hegel.

Lembramos que Reale não quer destruir em sua teoria crítica essas posições, mas aproveitar toda a sua força e importância para a modernidade, mostrando que deve haver uma complementaridade. Por isso, "A Ontognoseologia é a doutrina do ser enquanto conhecido e das condições primeiras do pensamento em relação ao ser"¹¹. No entender de Llorente, "Reale pensa que as condições transcendentais devem ser analisadas na correlação essencial entre sujeito e objeto, quer dizer, numa Gnoseologia inseparável de pressupostos ontológicos. Em outras palavras,

só é possível a transcendentalidade na correlação sujeito-objeto. A Ontognoseologia analisa o saber como 'totalidade concreta'¹².

A originalidade de Reale está em não destruir o sentido original do termo gnoseologia enquanto busca dos critérios de validade dos nossos conhecimentos ou como idéia de que esta pressupõe um fato inquestionável investigando suas condições de validade. Também não desmerece as conquistas da ciência mostrando que os pressupostos transcendentais se encontram numa "correlação" na "co-implicação" como uma síntese entre matéria e forma.

Para Kant o "eu transcendental" aparece como "...legislador na natureza, sem abranger os domínios da ética e da história. Para Reale, a natureza nomotética do espírito significa que este possui um poder simbolizante e outorgador de sentido real, tanto natural como cultural. Em outros termos, o caráter nomotético do espírito diz respeito à sua função constitutiva e não meramente receptiva e reprodutiva. "... Reale afirma que a consciência transcendental não é uma forma vazia, estática, definitivamente estruturada, centralizada em si mesma; é, antes, histórica, social, aberta, intencional, considerando-se que a transcendentalidade só é possível na correlação dinâmica e dialética entre sujeito e objeto"¹³. Em síntese no homem existe uma trama de experiências, de novos valores que possibilitam um surgimento infinito de novos horizontes. Insaciavelmente as ciências buscam novos valores, novas compreensões e em meio a tudo isto se encontra o homem como consciência, liberdade, pessoa, indivíduo.

Esta posição liberta de todo e qualquer dogmatismo a começar pela não aceitação pura do "a priori", isto é, do primado da ciência. Não podemos esquecer que a análise fenomenológica é fundamental no processo cognoscitivo porquanto nos desperta da impossibilidade da análise do todo como "conjetura" definitiva, mas nos conscientiza que o processo se realiza por momentos e facetas passíveis de superação. Nem o idealismo nem o realismo chegam a essa totalidade no dizer de Reale, quando se apresentam como conjeturas reducionistas. Quando se tentou converter a filosofia em "ciência rigorosa" houve um impedimento em situar o problema conjetural. Assim entendemos que todo o reducionismo acaba por obstaculizar a análise e o desdobramento das idéias dentro de uma visão integral levando-se em conta todas as conjeturas que compõem uma problemática. Esta atitude conjetural é preponderante ao processo de conhecimento pois mostra que é necessário conjeturar levando-se em conta a "interdisciplinaridade", pois esta significa "imaginação".

Reale mostra como os reducionismos sempre estiveram presentes na história. "Da mesma forma, a história das doutrinas sociais e jurídicas do século XX se reduz a uma sucessão de teorias de marcado cunho redutor, privilegiando-se ora este ora aquele outro elemento, para, através dele, lograr-se uma idéia artificial do direito e do justo.

Psicologismo, biologismo, sociologismo, behaviorismo, pragmatismo, economismo, etc., são tantas expressões de interpretações monocórdicas, através das quais sempre se acaba subordinado a um prisma isolado a complexa fenomenologia das ciências humanas.

Quando partimos, ao contrário, de duas teses incindíveis e complementares, ou seja, a de que não podemos viver sem uma visão do todo e a que o todo só se nos oferece como um conjunto de perspectivas, cuja harmonia é um imperativo do processo dialógico da história, as partes não acabam sendo absorvidas e nulificadas por totalismos redutivistas¹⁴. Por isso, nenhuma conjectura nos situa diante do absoluto, seja a do cientista, filósofo ou do homem comum "... a conjectura ocupa um papel dos mais significativos, seja operando como ponto hipotético e provisório de partida, mais tarde confirmado graças a novos processos cognoscitivos, seja valendo como "verdades práticas" que nos ajudam a superar o sempre insatisfatório estado de dúvida"¹⁵.

Parece importante destacar que "... qualquer que seja o campo de pesquisa em que se situe o cientista, ele nunca deixa de ser um ser situado na sociedade e na história, o que explica venha a ser mais tarde ou cedo, atraído ou tentado pela exigência global de uma visão global do mundo e da vida... A exigência de 'interdisciplinaridade' nasce, desse modo, de um sentimento de 'finitude' ou de 'implenitude' que cada pesquisador tem de seu próprio saber e operar; e, ao mesmo tempo, do sentimento complementar de que essa posição, por mais particular que seja, tem algo em comum com o saber e o fazer dos demais, pondo-se a possibilidade de fixar certas 'diretrizes globais' em função do 'valor comum' de que se tem consciência"¹⁶.

Reale afirma que a interdisciplinaridade "... tem o sentido e a força de um diálogo universal". Servindo-se do pensamento de Heidegger acrescenta "... o diálogo é a essência mesma do homem, impõe-se concluir que graças à tendência à interdisciplinaridade, que cobre todos os horizontes das ciências naturais e humanas, estamos vivendo uma experiência que talvez se pudesse denominar 'experiência dislógica da concepção do mundo', o que restitui o fundamento ontológico a um problema que inicialmente não resultava senão de pressupostos de caráter epistemológico"¹⁷. O autor denomina essa relação "eu-mundo", a interconexão entre as ciências, de "dialética da complemanetariedade". Isto só foi possível mediante a superação do formalismo kantiano abrindo a possibilidade de tratar a moral em seu conteúdo axiológico como "intersubjetividade e diálogo", ao mesmo tempo que se abriu a meditação sobre a "temporalidade como dimensão essencial do homem"¹⁸.

Reale concluiu dizendo: "Poder-se-ia dizer que na dialética de complementaridade há uma correlação permanente e progressiva entre dois ou quais não se podem compreender separados um do outro, sendo ao

mesmo tempo cada um deles irredutível ao outro, de tal modo que os elementos da relação só logram plenitude de significado na unidade concreta da relação que constituem, enquanto se correlacionam e daquela unidade participam”¹⁹.

4. A IDÉIA DE CULTURA

A obra fundamental para se entender a abordagem sobre o tema da cultura é “Experiência e Cultura”. O autor não pretende reduzir a história a uma visão simplista, isto é. “... a simples influxos econômicos, biológicos ou físicos”, mas apoia-se no dizer de Gadamer quando é preciso manter “... a realidade (...) dentro de um horizonte de possibilidades, desejadas ou temidas, em todo o caso possibilidades abertas”²⁰. Ele quer dizer “... que o êxito de certos eventos se traduz em ‘formas históricas simbólicas’ (no sentido que Cassirer empresta a este adjetivo) isto é, indicativas de ‘estruturas axiológicas relevantes’ na ordem dos acontecimentos, emergindo do solo da experiência humana formas históricas fundamentais que se tornam patrimônio da espécie, a ponto de parecerem ‘inatas’ no processo cultural”²¹.

A nosso ver Reale não defende que essas “formas históricas” sejam um patrimônio arquetípico mas valores com significações que perpassem o tempo histórico. Essas significações subsistem como valores porque estão numa correlação com o passado. Em outras palavras, cada época compreende o fato histórico a seu modo.

As diferentes interpretações da história são na verdade imagens complementares presentes no processo dialógico que todas as áreas de conhecimento desenvolveram ao longo da história.

O homem, não é produto do processo histórico, mas é através dele que a humanidade adquire consciência de determinados valores fundamentais que passam a atuar como se fossem inatos, representando marcas invariáveis nos horizontes da cultura, como é o caso dos valores do indivíduo e da pessoa. Da mesma forma no plano da Teoria da Cultura, o embasamento não pode deixar de ser positivo, isto é, histórico, pois ela não se desenvolve no vazio. De um lado apoia-se em dados concretos ligados à natureza das coisas, de outro vincula-se às forças ordenadoras e construtivas da consciência intencional, não como consciência comum ou coletiva mas intersubjetiva. Este é o diálogo que os homens realizam, e a leitura que fazem da natureza e de si.

Para Reale “... a cultura pressupõe, em cada um de nós, um longo e continuado processo de seleção e filtragem de conhecimentos e experiências, do qual resulta, por assim dizer, um complexo de idéias e de símbolos que passam a fazer parte integrante de nossa própria

personalidade²². Essa filtragem faz com que o homem se posicione efetivamente diante dos frutos do seu trabalho, diante dos valores da sociedade para dela extrair elementos que ultrapassam o meramente passageiro. Isto faz perceber que não existe a pretensa neutralidade dos pesquisadores. “Fatores axiológicos podem influenciar o cientista e o biólogo, pois há sempre um dado pessoal na pesquisa que é desenvolvida. Isto porque os valores indicam sempre um dever-ser, ... como expressão imediata da intencionalidade da consciência²³”.

Para o autor o que se verifica é “um diálogo entre as culturas”, acima do vocabulário ideológico europeu-americano. Num país como o Brasil, que é um caldeamento de todas as raças e culturas, esse fenômeno se mostra de maneira bem viva, numa mutuação cada vez mais desconcertante e imprevisível de concepções antagônicas²⁴. Contudo existem valores que no transcurso da história... tornam-se constantes ou invariáveis axiológicas, condicionando a concepção do mundo, não obstante a diversidade e as mutuações das ciências e das culturas²⁵.

Em suma “... do tempo cultural em sua expressão axiológica objetiva, como ‘forma de vida’ em cujo âmbito as coisas e os atos humanos possuem sentido e função próprios, pois, em última análise, a cultura é o que nos resta quando se retiram os andaimes da erudição²⁶”.

Por isso a melhor maneira de obtermos uma compreensão integral da cultura é por meio da “experiência”. Esta consiste “... num complexo de formas e processos mediante os quais procuramos nos certificar da validade e intercomunicabilidade de nossas interpretações da ‘realidade’, bem como dos símbolos que em função dela constituímos, tomada a palavra realidade em toda a riqueza de seu significado, em incidirmos, em suma, nos ‘reducionismos’ antigos a recentes altamente deturpadores da compreensão integral da cultura²⁷”.

Sobre a dialeticidade do mundo da cultura, Reale parece não ter dúvida quando afirma que esta é “... tudo aquilo que se tornou ou venha a se tornar momento de participação ou de consciência humana e objeto de seu trabalho criador e transformador — os fenômenos naturais, inclusive, enquanto ‘objetos de ciência’, isto é, enquanto sistema de conhecimentos e linguagem técnica — tudo, em suma, que é constituído pela espécie humana através do tempo, é intrinsecamente dialético. O mundo histórico, como intuiu genialmente Vico, é mundo feito pelo homem e, como tal, projeção do espírito criador que instaura e dinamiza, valendo-se dos dados naturais, através desse processo incessante de ‘subjetivações’ e ‘objetivações’ que constitui a experiência humana²⁸”.

Essa “participação” ou “consciência humana” nada mais é que a presença do processo de valoração pois estes segundo Reale representam “... o homem mesmo em sua autoconsciência no evolver da história²⁹”.

Representam, então, uma projeção da “consciência histórica” como “dialeiticidade objetivada”.

Segundo o autor “... é somente à luz dessa dialeticidade dialógica que a cultura se revela em sua plena configuração como ‘intencionalidade objetivada’³⁰ .

CONCLUSÃO

O pensamento de Miguel Reale não se resume às questões apresentadas. É impossível em poucas páginas captar a riqueza e a fecundidade do seu pensamento, porém é o mais expressivo e original representante da Escola Culturalista no Brasil.

Sua filosofia poderia ser sintetizada como uma busca incansável da compreensão do mundo e nele o homem, mediante a interdisciplinaridade e a interconexão de todas as áreas do conhecimento. Sua teoria da experiência indica que o homem vai realizando “filtragens de conhecimentos” desejoso de compreender a si próprio mediante uma análise do mundo. Como um ser cultural ele se apresenta como consciência intencional, ética, que realiza constantes valorações que não devem recair em preferências reducionistas na dimensão dialética, dialógica e intersubjetiva.

NOTAS

- (1) REALE, Miguel. **Experiência e Cultura**. São Paulo, Grijalbo-Edusp, 1977, p. 32 - 33.
- (2) Ibid. p. 32.
- (3) Ibid. p. 31.
- (4) Ibid. p. 31.
- (5) Ibid. p. 31.
- (6) Ibid. p. 30.
- (7) Ibid. p. 99.
- (8) Ibid. p. 39.
- (9) Ibid. p. 42.
- (10) LLORENT, Francisco Olmedo. **A filosofia crítica de Miguel Reale**. São Paulo, convívio, 1985, p. 139 e 140.
- (11) REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. V.I, p. 28, Apud Francisco Olmedo Llorente, *Filosofia Crítica de Reale*, 1985, p. 117.
- (12) LLORENTE, Francisco Olmedo. **A filosofia crítica de Miguel Reale**. São Paulo, Convívio, 1985, p. 117 e 118.
- (13) Ibid. p. 106 e 107.
- (14) Ibid. p. 159 e 160.
- (15) Ibid. p. 25 e 26.
- (16) REALE, Miguel. **O homem e seus horizontes**. São Paulo, Convívio, 1980, p. 47.
- (17) Ibid. p. 48.

- (18) Ibid. p. 34.
- (19) REALE, Miguel. **Experiência e cultura**. São Paulo, Grijalbo Edusp, 1977, p. 166.
- (20) Ibid. p. 217.
- (21) Ibid. p. 217.
- (22) REALE, Miguel. **O homem e seus horizontes**. São Paulo, Convívio, 1980, p. 42.
- (23) REALE, Miguel. **Experiência e cultura**. São Paulo, Grijalbo Edusp, 1977, p. 240.
- (24) REALE, Miguel. **O homem e seus horizontes**. São Paulo, Convívio, 1980, p. 53.
- (25) Ibid. p. 58.
- (26) REALE, Miguel. **Experiência e cultura**. São Paulo, Grijalbo Edusp, 1977, p. 224.
- (27) Ibid. p. 14.
- (28) Ibid. p. 165.
- (29) Ibid. p. 234.
- (30) Ibid. p. 234.

INTENCIONALIDADE E CATEGORIAS ESPACIAIS*

Evanghélos Moutsopoulos

(Atenas)

A noção de intencionalidade data da época do nascimento do tomismo. Foi retomada, sabe-se, por Husserl, numa acepção quase passiva, uma vez que designa a qualidade essencial do receptáculo estático que, ao nível da consciência, contém suas vivências. Se, contudo, abandonamos o ponto de vista de **Wesensschau** para nos aproximarmos do ponto de vista do bergsonismo, constataremos que o filósofo da intuição concebe a intencionalidade de modo dinâmico, enquanto **esboço**, projeto e intenção¹. Uma intenção que se atualiza através de sua própria realização, graças à ação, isto é, a uma energia exteriorizada ao nível de uma realidade objetivada, sendo a própria exteriorização, uma objetivação.

Toda atividade intencional supõe a consciência de uma certa temporalidade, quer no interior de um fluxo que marca uma duração real, como em Bergson, quer numa sucessão de estados que se encadeiam, como no sistema newtoniano clássico. As duas visões de temporalidade supõem um sistema de categorias, mediante o qual a consciência se situa face à sucessão, contínua ou descontínua, sincopada ou fendida, de estados objetivos ou objetivados: um **antes**, um **durante** e um **depois**. Ora, estas categorias somente constituem um sistema, com a ajuda do qual a consciência se situa como simples observador passivo, face ao real objetivo, sem contudo se preocupar em penetrá-lo efetivamente e sem sequer ter condição de imprimir-lhe o selo de sua própria presença e de sua própria atividade, a qual consiste em reestruturá-lo para melhor dominá-lo.

Para tanto, a consciência desenvolve um sistema de categorias Kairicas, a saber as do **ainda-não** e do **nunca-mais**, que regem sua atividade de intervenção numa sucessão de estados objetiva, a fim de substituí-la por uma outra, proveitosa para a existência e que tenha a sua marca². Então, a intencionalidade da consciência escolhe um ponto, a um tempo mínimo e ótimo, no interior do vir-a-ser que a temporalidade manifesta, e o erige como ponto decisivo, antes do qual nada se cumpre e após o qual tudo se

(*) Comunicação apresentada no Congresso Internacional da Associação das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa, em Dijon, 1988.

torna inexistente. Instalando-se aí, antecipadamente, como num presente provisório, a consciência o explora **por dentro**, a fim de facilitar o sucesso de sua própria atividade. Este esquema pode, bem entendido, ser igualmente invertido, para se aplicar a uma perspectiva dirigida ao passado, em direção à “busca do tempo perdido” e da qual o pensamento husserliano dá uma vaga idéia, quando se refere a um presente que a consciência é chamada a impedir de se desvanecer³.

Minimização e otimização do **Kairos** da ação concorrem para torná-lo não apenas significativo para a consciência, mas também decisivo para a própria existência que, através do Kairos da ação se integra na realidade objetiva que ele torna, graças à sua intervenção, uma realidade objetivada e, pois, reestruturada segundo sua própria intenção. Todo pensamento, inclusive o bergsonismo, o qual se situa numa perspectiva de busca de reestruturação do real em vista de sua melhor fruição, é suscetível de ser taxado de pragmatismo⁴. É, contudo, possível afirmar que, num plano pragmatista, a temporalidade não poderia ser isolada de uma certa espacialidade e **vice-versa**. Temporalidade e espacialidade concorrem para constituir o campo no qual a consciência opera, ao nível da realidade reestruturada.

Nesta ordem de idéias, admitiremos que os diversos sistemas de categorias espaciais estão submetidos⁵ pela consciência a uma reestruturação que reflete, ao seu modo, a que está impressa nas categorias da temporalidade. As categorias que correspondem às dimensões espaciais cessam, assim, de definir unicamente direções nas quais o espaço se desdobra de modo estático, para constituir verdadeiras linhas de força, segundo as quais sua importância para a existência desenvolve-se de modo dinâmico. No interior do campo de coexistência dos pontos que formam o espaço, segundo a concepção clássica leibniziana, a consciência estabelece de fato eixos privilegiados respondendo à sua intencionalidade e ao longo dos quais situa pontos privilegiados que prefiguram sua passagem. O espaço encontra-se assim, “animado”; mais precisamente, é posto a serviço da consciência. A Kairificação do espaço reestruturado se define segundo um sistema de categorias espacio-Kairicas, ao qual todos os outros sistemas de categorias espaciais são afinal, redutíveis, a saber: o sistema das categorias do **ainda-não-aí** e do **não-mais-em-parte-alguma**.

Em cada caso, a minimização do ponto espacial escolhido, combina-se com sua otimização, para ser erigido em ponto Kairico, de modo semelhante ao que se passa ao nível da reestruturação Kairica da temporalidade. A consciência aí se instala, para fazer dele um ponto de apoio na ordem de sua própria processão intencional, a qual tende, também aqui, à fruição de uma realidade que, doravante, é mais objetivada que objetiva. O conjunto da atividade da consciência acha-se, em virtude disto, orientada para a Kairificação de uma temporalidade, mas também de

uma espacialidade, as quais, sem a atualização a que estão submetidas, permaneceriam puras idealidades estáticas. Sua objetivação coloca-se, de início, como resultado de sua Kairificação através da intencionalidade da consciência, num universo maleável e suscetível de adquirir a estrutura que a consciência lhe impõe, para favorecer o progresso desta em direção ao seu florescimento, mediante sua própria fruição.

NOTAS

(1) Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Categories Temporelles et Kairiques*, *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie, Université d'Athènes*, 1962, p. 412-430.

(2) Cf. IDEM, *Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de Kairos*, *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, et Comptes Rendus de ses Séances*, 131, 1978/1, pp. 1 – 20.

(3) Cf. IDEM, "Irréversibilité" du présent chez Husserl?, *Diotima*, 11, 1983, pp. 113-194.

(4) Cf. IDEM, Du "courant" au "flux" de la conscience: la bergsonisation du pragmatisme, *Athéna*, 72, 1968, pp. 109-120.

(5) Cf. IDEM, La conscience de l'espace, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 46, 1969, pp. 159-367, notamment pp. 139 et ss.

Tradução de Constança Marcondes César

NOTÍCIAS

Colaboração Internacional na Reflexão

A Revista **Reflexão**, do Instituto de Filosofia da PUCAMP, passa a contar com a colaboração efetiva de dezenove pensadores estrangeiros, a meu convite com aprovação do Conselho de Redação. São figuras de proa em seus países de origem. De Portugal, passam a colaborar regularmente o **Dr. Agostinho da Silva**, pensador vinculado atualmente à Fundação Gulbenkian e estreitamente ligado às universidades brasileiras. Foi fundador do Centro de Estudos Afro Orientais da Universidade Federal da Bahia, do Centro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília e colaborou ainda nas Universidades da Paraíba e de Santa Catarina. Em São Paulo, foi amigo do filósofo Vicente Ferreira da Silva, alta expressão do existencialismo brasileiro. De Portugal, ainda., o **Dr. Antonio Braz Teixeira**, professor de Filosofia do Direito, ex-secretário da Cultura e atual diretor da Radio-Difusão Portuguesa; o **Dr. Antonio Quadros**, diretor do IADE, em Lisboa e ex-representante de Portugal na UNESCO; o **Dr. Eduardo Abranches de Soveral**, professor da Faculdade de Letras do Porto e antigo professor da Universidade Católica de Petrópolis; o **Dr. Francisco da Gama Caetano**, professor da Universidade de Lisboa e professor-colaborador da Universidade de São Paulo.

Do Egito, o **Dr. Ahmed Etman**, especialista em filosofia helenística e professor da Universidade do Cairo; da Argentina, a **Dra. Celina Ana Lertora Mendonza**, diretora da Fundação para o Estudo do Pensamento Argentino e Iberoamericano, de Buenos Aires; da Grécia, o antigo reitor da Universidade de Atenas, presidente da Sociedade Helênica de Filosofia e membro da Academia Internacional de Arte, o **Dr. Evangelhos Moutsopoulos**, o qual lecionou também na França, em Aix-en-Provence, e é considerado um dos pensadores mais expressivos da atual Hélade; suas colaboradoras, **Dra. Tina Spantidou** e **Dra. Maria Vassiliadou**, e a **Dra. Maria Koutlouka**, também expressam a presença grega. Da França colaboram: o **Dr. Georges Gusdorf**, eminente pensador e antigo professor da Universidade de Strasburgo; o **Dr. Alain Guy**, da Universidade de Toulouse — le — Mirail e diretor do Centro de Pesquisas sobre Pensamento Ibérico e Ibero-Americano de Toulouse, associado ao CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e colaborador da revista **Philosophie**; recebeu inúmeras distinções e prêmios na França e na Espanha, é **doutor honoris causa** da Universidade de Salamanca e membro da Academia de Ciências da França, da de Belas-Artes em Toulouse e da Academia Literária de La Rochele; o **Dr. Jean-Marc Gabaude**, antigo presidente da Sociedade Toulousiana de Filosofia, diretor do doutorado em Filosofia da Universidade de Toulouse — le — Mirail, diretor da revista **Philosophie** e colaborador do CNRS.

Do Chile, o **Prof. Javier San Miguel Beltran**, da Universidade Católica do Chile e colaborador do Pós-Graduação em Filosofia da sede de Villarrica da referida Universidade. Tem trabalhado em estreita cooperação com a equipe da PUCAMP que desenvolve, no Chile o acordo de colaboração PUCAMP-PUC do Chile. Da Finlândia, a russa **Dra. Ludmila Perepiolkina**; da Índia, a **Dra. Margareth Chatterjee**, da Universidade de Delhi; e atual diretora de um centro de estudos em Shimla no Himalaia. É membro da Academia Internacional de Arte e participa freqüentemente, como conferencista convidada, de vários congressos na Europa, bem como de cursos na Europa e Estados Unidos.

Da Itália, o **Dr. Mário Castellana**, de Lecce, especialista em epistemologia francesa e criador de um centro de estudos dedicado ao pensamento de Bachelard. É o editor da revista **Il Protogora**. Do Canadá, o **Dr. Venant Cauchy**, da Universidade

de Montréal. Foi presidente da Federação Internacional das sociedades de Filosofia e é o Presidente da Associação das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa; e o **Dr. Yvon Laffrance**, especialista em filosofia antiga, ex-professor da PUC de São Paulo e atual professor da Universidade de Ottawa.

Todos os colaboradores estrangeiros, com exceção dos pensadores portugueses, são ainda membros da Associação Brasileira de Filósofos de Língua Francesa, criada recentemente em Campinas.

Os colaboradores estrangeiros, membros correspondentes da revista **Reflexão** enviarão regularmente produção científica em francês e inglês, que será traduzida para publicação, pelos professores do Pós-Graduação em Filosofia.

Desta forma, damos caráter oficial à cooperação dos pesquisadores que já vem honrando, com seus trabalhos, nossa revista.

A presença marcante de tais autores, desde o nº 34 da **Reflexão (Filosofia: Velho e Novo Mundo – I)**, assinala a intenção do Instituto de Filosofia da PUCAMP de dar um porte internacional à revista e de oferecer, ao público universitário brasileiro e, em especial, aos nossos alunos, acesso a produção científica de alta qualidade, de primeira mão e em português.

Ao mesmo tempo, abre efetiva possibilidade de intercâmbio com outras revistas, uma vez que passamos a receber, como permuta, a **Philosophie** e a **II Protagora** e que nossos trabalhos vem sendo publicados e noticiados nessas revistas.

Recentemente, graças à gentileza do Dr. Jean-Marc Gabaude, entramos em contato com o Dr. Mário Castellana e com o Dr. Zdének Kourim; o primeiro, diretor de **II Protagora**; o último, colaborador do CNRS, fará, sistematicamente, a resenha da **Reflexão** para a **Revue Philosophique**, de Paris.

Tornei-me, a convite, membro do Conselho de Redação da revista **Philosophie**, da Universidade de Toulouse – le – Mirail. Um primeiro passo da colaboração crescente entre nossos países e universidades, que nos esforçaremos por ampliar e aprofundar.

Constança Marcondes César
Editor – Responsável

Debate: O que é Filosofia?

O Instituto de Filosofia da PUCAMP promoveu, no dia 13 de setembro de 1988, um debate sobre o significado da Filosofia?

O evento foi organizado atendendo sugestão dos alunos do curso de graduação e propunha a seguinte questão: O que é Filosofia?

Realizada das 19h às 22h30min, no Salão Nobre da Universidade – Prédio Central – a promoção reuniu professores do Instituto que atuam na graduação e na pós-graduação, bem como representantes dos alunos.

Participaram os Professores: Dr. Francisco Cock Fontanella (Coordenador), Nelson Carvalho Marcellino, Paulo de Tarso Gomes, Germano Rigacci Jr., Maria da Piedade Eça de Almeida e Vera Irma Furlan; e os acadêmicos Mônica Nardini e José Eduardo Bolikian.

O debate provocou muito interesse no numeroso público presente, que teve ocasião para formular questões aos componentes da Mesa, muitas das quais continuaram a ser desenvolvidas em sala de aula.

A sugestão dos alunos é no sentido de que o mesmo assunto seja abordado, em outra oportunidade, por diferentes professores.

Seminário sobre Motricidade Humana

Numa promoção do programa de pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da PUCAMP, foi realizado, no salão nobre da Universidade, o Seminário sobre Motricidade Humana, desenvolvido pelo Prof. Dr. Manuel Sérgio (Universidade de Lisboa).

No primeiro dia, 12 de setembro/1988, as discussões tiveram como tema "As antropologias contemporâneas", análise do quadro geral da situação, da qual emerge, segundo o Prof. Dr. Manuel Sérgio, a necessidade da ciência da Motricidade Humana; no segundo dia, 26 de setembro/1988, o seminário teve continuidade com a discussão do tema: "A motricidade humana — uma visão filosófica". Participaram da Mesa, sempre coordenada pelo Prof. Dr. Régis de Moraes (coordenador do Programa de pós-graduação em Filosofia da PUCAMP), o Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella (professor do mesmo programa) e o Prof. João Paulo Subirá Medina (estudioso do assunto, com publicações nessa área).

O Seminário reuniu professores e alunos interessados, destacando-se a participação das áreas de filosofia, educação física, educação e terapia ocupacional.

Positivismo

Público bastante significativo e interessado esteve presente, no Salão Nobre da PUCAMP — Prédio Central, no dia 29 de setembro de 1988, para participar da palestra proferida pelo Prof. Dr. João Ribeiro Jr., sobre "O Positivismo", a convite do Instituto de Filosofia.

Arte & Tempo em Painel

Marcando o lançamento da Revista Reflexão nº 39, o Instituto de Filosofia da PUCAMP promoveu um painel sobre Arte & Tempo, tema principal da publicação.

Realizado no dia 26 de outubro de 1988, das 19h30min às 22h30min, no Salão Nobre do prédio central, o evento contou com a participação de alunos e professores de diversas Unidades, com destaque para Letras e Filosofia.

Participaram do Painel, coordenado pelo Prof. Antonio Carlos Martinazzo (Instituto de Filosofia), os seguintes professores: João Batista de Almeida Jr. (I. F. e Instituto de Artes e Comunicações), Luiz Gonzaga Godoi Trigo (Instituto de Artes e Comunicações) e Nair Leme Fobé (Instituto de Letras).

SARTRE

A convite da Coordenação de Graduação do Instituto de Filosofia o Prof. Dr. Fausto Castilho (UNICAMP) proferiu palestra sobre o tema "Sartre e a Conferência de Araraquara", no Salão Nobre do Prédio Central da PUCAMP, no dia 3 de novembro de 1988.

DEFESA DE DISSERTAÇÃO:

1. Educação, uma tentativa para humanizar a Sociedade

Em 24 de novembro de 1988, às 9h, o Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP recebeu o Prof. Sebastião da Silva, para defesa da dissertação de mestrado, na área de Filosofia da Educação.

O trabalho procura "... defender a importância da educação como uma proposta exclusiva para humanizar a nossa sociedade, proporcionando condições para que o homem encontre o seu caminho — o seu destino". No decorrer do texto, o autor tenta mostrar que a educação "Instrumento para a construção de uma sociedade mais justa e feliz" pode contribuir "na solução de grande parte dos problemas sociais".

Fizeram parte da banca examinadora os seguintes Professores Doutores: Francisco de Paula Souza (Orientador), João Francisco Régis de Moraes e Maria Cecília M. de Carvalho.

RESENHAS

FINKIELKRAUT, Alain
A Derrota do Pensamento
RJ, Paz e Terra, 1988, 159 pp.

Finkielkraut é da geração dos jovens de 1968, participou de perto dos acontecimentos que tiveram lugar na França e alcançaram repercussão no mundo todo. Depois de duas décadas, Finkielkraut admite ter atingido a maturidade. Atualmente é professor de Letras Modernas e projeta-se como um brilhante ensaísta. Seus livros tratam de temas polêmicos: o amor, a questão judaica, o marxismo, a democracia e a cultura.

No presente trabalho o tema abordado é a cultura, analisada através das correntes de pensamento que vão do século das luzes até os nossos dias. O autor entende que a palavra cultura suscita dois significados conflitantes: a eminência da vida com o pensamento (significado superior) ou a existência cotidiana (significado inferior). Partindo destes dois pontos de vista, os homens tentam encontrar o verdadeiro significado da cultura.

Sempre polarizando em dois pontos a discussão, Finkielkraut lembra outra questão polêmica que é o caráter da cultura: particular ou universal. Os Iluministas pregavam o universalismo cultural como verdadeira expressão cultural e a possibilidade do homem romper os preconceitos e galgar a liberdade. Por outro lado o Romantismo alemão, representado por Herder, defendia o particularismo cultural por entendê-lo como expressão da alma do povo e portanto a cultura autêntica.

A Revolução Francesa tentou aniquilar todos os preconceitos, agindo assim acabou, também, banindo a história e a cultura dos homens. O erro cultural da Revolução foi tentar conduzir os homens para onde estavam os filósofos, enquanto que o melhor procedimento seria aproximar a filosofia da sabedoria popular, essa seria a melhor alternativa para romper os preconceitos que escravizavam o povo. Aproveitando-se desta lacuna, o Romantismo reforçou o valor do preconceito, dando-lhe o atributo de herança cultural, elemento basilar do espírito popular (Volksgeist) que resultou no ideal nacionalista; a identidade cultural serviu para a exaltação do espírito nacional, colocando o Estado Nacional como o mais importante na escala de valores. O erro não estava em supervalorizar a identidade cultural, mas sim em ver as outras formas de cultura como rivais e inferiores.

O Positivismo e o Neocolonialismo são resultantes deste quadro ideológico. A Europa sentia-se na obrigação "humanitária" de levar a instrução e o progresso aos não-europeus. Somente neste século a Europa percebeu o grande equívoco que cometeu, levando ao extremo a cultura nacional encontrou como resultado duas guerras. Foi assim que o mundo entendeu que o racismo cultural traz consigo o racismo genético. Com a frustração das guerras, a Europa se deu conta que a missão "humanitária" de educar os não-europeus chegou ao fim. Mais uma vez era preciso abolir os preconceitos, que desta vez implicava em renunciar a superioridade cultural e admitir que sua cultura era mais uma dentre as diversas formas de cultura da humanidade.

A outra grande marca deste século é a descolonização, e com ela Finkielkraut trabalha mais dois pontos antagônicos: o individual e o coletivo. O indivíduo é entregue a cultura nacional e perde a sua liberdade individual. Mais uma vez o pensamento é atropelado pela falsa idéia de cultura e identidade cultural. A identidade cultural quando entendida como particularismo deve abolir os limites de tempo, lugar e raça para atingir harmoniosamente a humanidade que é o universo cultural.

Analisando o quadro atual do mundo, as últimas décadas mostram que o espírito humano evoluiu e conseguiu superar o particularismo regional. Vivemos enfim a sociedade pluricultural. O que parece ser uma vitória, caracteriza-se em uma derrota. A sociedade atual reconhece o indivíduo, ele é mais importante que a sociedade, e com este espírito as desigualdades sociais agravam-se. Para satisfazer o indivíduo, o pensamento é posto como opção entre as diversas formas de expressões culturais, perdendo a sua autonomia como valor supremo.

A burguesia, que no século passado preocupava-se apenas com o progresso técnico, encontrou neste século na cultura um rico filão. A cultura tornou-se a nova mercadoria do capitalismo, ela passa a ser entendida como diversão. O objetivo dessa inversão de valores é esvaziar as cabeças dos indivíduos para melhor ofuscá-las e tirar-lhes todo o significado. O indivíduo deixa de ser espírito criador para tornar-se um mero consumidor, porque afinal, tudo é cultura, desde uma sinfonia de Beethoven até uma calça jeans.

Finkielkraut conclui que a cultura hoje representa apenas um prazer vazio de significado, uma diversão que apenas torna o indivíduo dependente. A mídia e a indústria cultural reduziram as obras do espírito a meros entretenimentos. A nossa sociedade conseguiu finalmente pôr fim à tradição e aos preconceitos, mas derrotou a cultura. Enquanto houver a inversão de valores não haverá liberdade de espírito, quer a sociedade viva sob o totalitarismo quer viva com a democracia. O autor se vê obrigado a admitir que "quando o ódio pela cultura torna-se ele próprio cultural, a vida com o pensamento perde todo o significado".

Este ensaio é muito bem elaborado a partir das pesquisas bibliográficas do autor, que vão desde os textos dos filósofos das luzes até artigos de periódicos atuais. O poder de análise e síntese de Finkielkraut é abrangente. Ele consegue trabalhar a relação homem-cultura-liberdade com muita clareza.

O livro consiste em um material muito útil para o debate em torno da cultura. É recomendado como subsídio para as aulas de Antropologia Cultural e Filosófica.

Humberto Guido

Curso de Filosofia — PUCCAMP

HUHNE, Leda Miranda

(Org.) Profetas da Modernidade.

SP, Sofia-Ed. SEAF, 1986

Este livro foi elaborado a partir do curso promovido pela SEAF "Questões Contemporâneas de Filosofia; século XIX — Hegel, Marx, Nietzsche e Comte". Este curso teve por objetivo proporcionar uma introdução à reflexão filosófica. O livro relata momentos da vida dos pensadores, acompanhado de uma reflexão relevante sobre as idéias centrais contidas em suas obras principais, abrindo caminho para novas indagações.

A introdução feita por Gerd A. Bornheim tenta alinhar os quatro pensadores num ponto comum, que seria, segundo Bornheim, a história do homem e sua evolução. Neste sentido Hegel é tido como o referencial para as críticas de Comte, Marx e Nietzsche.

Franklin Trein aborda em Hegel a questão da dialética. A dialética não pode ser interpretada como estéril, ela proporciona o verdadeiro sistema científico da filosofia. O primeiro passo para entender tal afirmação consiste na construção do

método dialético, partindo da filosofia analítica de Descartes e Hobbes, passando pela filosofia transcendental de Kant e finalmente abordando a filosofia clássica de Platão e Aristóteles.

Portanto a problemática que a dialética nos lança é a dicotomia entre a aparência e o real, que só o desenvolvimento da história pode resolver. Sendo assim para o autor a dialética é o momento em que o Espírito Subjetivo parte da natureza atinge o Espírito Absoluto. Ainda é lembrado pelo texto a alienação em função da dialética, que com a superação da alienação proporciona ao Espírito a reconstrução da sua identidade.

O texto referente a Marx foi elaborado por Leandro Konder. Mostra passagens importantes de sua biografia que influíram decididamente em sua produção filosófica. Tais fatos relatam a formação universitária de Marx e posteriormente seu contato com a classe operária.

A idéia do texto é mostrar Marx como um filósofo que se preocupou com as condições materiais de existência. Dessa forma o filósofo acaba traçando suas críticas à economia política, feitas sobretudo em "O Capital" e em outra obra mais abrangente em sua concepção histórica e muito pouco conhecida: "Linhas Básicas da Crítica da Economia Política". No final do texto o autor conclui que a realidade socialista do século XX acabou sendo a do "produtivismo", fugindo e muito das idéias de Marx.

Wilmar do Valle Barbosa mostra em Nietzsche a crítica da modernidade. O texto mostra a crise político-cultural que a Europa viveu, sob este aspecto encontra-se em Nietzsche o seu pensamento político na crítica a cultura, a metafísica e a moral. As críticas do filósofo recaem sobre o Estado liberal que se caracteriza como um Estado de força que não respeita a liberdade individual. Nietzsche via no Estado a idéia do Absoluto que prende o homem, politizando as formas de existência. Para o homem reencontrar a liberdade é necessário que ele rompa com o absoluto.

O conhecimento na modernidade é o conhecimento científico onde o saber é poder, e o não-saber é anexado ao universo conceitual do saber. Para romper com o poder sobre o saber, Nietzsche buscou a linguagem poética que dá significado ao não-saber. Procedendo assim, o filósofo rompeu com os modernos, valorizando o vivido como parte do saber e superando os limites do **logos** que na modernidade era o Estado.

O último texto do livro, elaborado por Maria Célia Simon, mostra a trajetória de Comte, desde seu contato com Saint-Simon passando por Condorcet até chegar a elaboração da religião da humanidade, que é o Positivismo. O Pensamento de Comte esta inserido na realidade francesa pós-revolucionária e adquire um caráter contra-revolucionário, que visava superar a anarquia mental dos ideais democráticos burgueses.

O Positivismo de Comte se acentou sobre três fatores básicos que caracterizam seu sistema filosófico. O primeiro fator é a filosofia da história que se propõe fundamental, porque a filosofia positiva é que deve imperar definitivamente no futuro do desenvolvimento da humanidade.

O segundo fator é a fundamentação e classificação das ciências assentadas na filosofia positiva. O positivismo acredita que o conhecimento defini-se, implicitamente, pelas realizações da própria ciência.

O terceiro fator é finalmente, a sociologia, ou uma doutrina da sociedade que ao determinar sua estrutura essencial, permite a proposta da realização de uma reforma prática da sociedade como um todo, e finalmente uma reforma religiosa, a criação da religião da humanidade.

O livro é uma contribuição muito importante para o estudo da filosofia moderna, sendo muito útil em História da Filosofia Moderna pois o livro oferece os pontos básicos para a reflexão filosófica.

Humberto Guido

Curso de Filosofia — PUCAMP

LORENZ, Konrad

A Demolição do Homem

Tradução de Horst Wertig

Editora Brasiliense, SP, 1986, 225 pp.

Konrad Lorenz nasceu em Viena, a 7 de novembro de 1903. É professor e doutor em medicina e doutor em filosofia. Em 1973 recebeu o prêmio Nobel de Medicina e Psicologia. A partir de 1974 é diretor da Divisão de Sociologia Animal de Pesquisas de Comportamento da Academia Austríaca de Ciências.

O presente livro tem por objetivo central chamar o homem para uma reflexão necessária: a questão ambiental. Este questionamento torna-se peculiar pelo fato de analisar o extermínio do meio ambiente associado à decadência da cultura universal. Para Lorenz, a demolição do humano é uma enfermidade que precisa ter as causas descobertas para que se possa tomar as correspondentes medidas preventivas e corretivas.

A primeira idéia desenvolvida nesta obra é que a criação orgânica do mundo evolui por caminhos imprevisíveis. Não existem objetivos pré-definidos. Portanto é necessário a refutação consciente da suposição de que a história da humanidade seja predeterminada, pois se assim fosse, nem se poderia falar numa história da criação.

Os valores morais do ser humano são expressos por suas sensações valorativas. Portanto não só o mensurável é real. É necessário que o caráter subjetivo do homem seja aceito no mesmo grau de realidade como tudo o que pode ser expresso em termos das ciências naturais.

Nos tempos modernos, o espírito humano experimentou um crescimento do saber, que resultou do desenvolvimento do raciocínio abstrato, trazendo consigo um crescimento do poder e querer humano. Este processo exponencialmente acelerado faz com que o espírito humano se torne o "antagonista da alma". O espírito humano cria relacionamentos para os quais a disposição natural das pessoas não é mais de modo algum adequada. O que no passado historicamente recente ainda se considerava virtude, nas circunstâncias atuais leva fatalmente ao extermínio. Portanto é necessário se repensar a ideologia do progresso, é preciso que o homem analise e redimensione o avanço científico e tecnológico.

O quadro atual da civilização é ameaçador, mas ainda deixa margem para alguma esperança. Os hábitos de raciocínio gerados pela tecnologia se transformaram em doutrinas de um sistema tecnocrático e como tais se consolidaram. A tecnocracia tem por consequência uma superorganização das pessoas, cujo efeito de retirar-lhes responsabilidade cresce proporcionalmente ao número de pessoas sujeitas àquele sistema. O campo da cultura também acabou sendo afetado, influenciando diretamente no desenvolvimento criativo da humanidade.

Justamente por estarmos vivendo um momento de crise típico de fim de século e ameaçador por ser fim de milênio, que a reflexão se faz presente e plena de conteúdo. A ponta de esperança, em que o autor acredita, é a juventude anual. Para evitar o apocalipse que nos ameaça, é necessário que os adolescentes e os jovens

sejam despertados para as sensações valorativas que lhes permitam perceber o belo e o bom, sensações essas que são reprimidas pelo cientismo e pelo pensamento tecno-morfo.

Para que os jovens tomem interesse pelo mundo e sua preservação é necessária mudança nas medidas educacionais. É preciso dar vazão às faculdades de percepção e sensação para que a evolução do mundo seja novamente humana. É necessário que o homem redescubra a natureza viva e tome contato com ela. Este é um caminho altamente promissor para que se atinja o objetivo proposto por essa reflexão. Mais do que um brado de alerta, a presente obra do naturalista e filósofo Konrad Lorenz é também uma contribuição para a recuperação do ser humano.

Este estudo torna-se oportuno para o momento que estamos vivendo. A cada ano aumenta mais ainda a preocupação de uma minoria quanto ao futuro dos homens e do planeta. O livro ajuda na reflexão da preservação do meio ambiente e acrescenta a essa reflexão uma conotação existencial, que nos força a repensar a euforia com que vemos o progresso e as conquistas científicas.

Humberto Guido

Curso de Filosofia – PUCCAMP

HEIDEGGER, Martin

Ser e Tempo (Parte I)

Introdução e notas explicativas Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti.

Petrópolis, Vozes, 1988. 325 p. (Pensamento Humano).

Há muito tempo que tão importante obra filosófica aguardava, no Brasil, um tradutor e um editor, dispostos a levar adiante, com coragem e competência, o empreendimento da tradução e publicação. Alguns textos menores de Heidegger já tinham sido traduzidos, com muito cuidado, por E. Stein. Agora, temos em português a obra-prima do filósofo alemão, resultado de um gigantesco esforço de paciência, de seriedade e perseverança. Sob a orientação do prof. Emmanuel Carneiro Leão, um dos maiores especialistas em Heidegger no Brasil, contamos agora, na área da Filosofia Contemporânea, com um dos textos mais significativos e mais importantes do século XX. De Carneiro Leão é a afirmação seguinte: “É um marco na caminhada do pensamento pela História do Ocidente. É a questão do sentido do ser. Não tanto o rigor sistemático como, sobretudo, o caráter provocador do questionamento fizeram da questão de **Ser e Tempo** o maior desafio para o pensar do século XX. Em ritmo revolucionário, **Ser e Tempo** se põe à altura da **Fenomenologia do Espírito**, de Hegel, e do **Zarathustra**, de Nietzsche. Todas as forças de um gigantesco esforço se mobilizam para pensar pela raiz o percurso de realizações históricas da realidade, ao longo dos muitos passos de uma passagem várias vezes milenar” (p. 11).

Realmente, para traduzir **Ser e Tempo** é preciso, além da competência, muito idealismo, sobretudo nas condições de trabalho e da atividade intelectual, dominantes no Brasil.

A fim de ajudar e facilitar a compreensão do texto, a obra traz no final um conjunto de **Notas Explicativas**, mostrando “por que certos termos foram assim transliterados para português. Trata-se de uma espécie de glossário, que facilita a captação da profundidade e devida caracterização do genuíno pensamento de Heidegger”. Apesar desse cuidado, é possível que amanhã ou depois um outro tradutor nos brinde com um vocabulário, diferentemente interpretado. Quem conhece e domina uma língua estrangeira sabe das dificuldades da versão e da

tradução. Traduzir é interpretar. Traduzir é penetrar não só no universo significativo da linguagem do autor, mas também no da cultura de um povo. Por isso, expressões diferentes são possíveis.

A iniciativa da tradução e da publicação de **Ser e Tempo** está sendo recebida com muito entusiasmo. Resta-nos, agora, aguardar o lançamento do segundo volume, já prometido pela editora. Assim, teremos o texto integral de uma das obras mais importantes da literatura filosófica do século XX.

Em boa hora, a editora Vozes lança duas coleções que, sem dúvida, marcarão época no movimento editorial filosófico brasileiro: "Pensamento Humano" e "Clássicos do Pensamento Político". Após a bem sucedida iniciativa do prof. José Américo Passanha, criador da conhecidíssima coleção "Os Pensadores", podemos contar agora com outras publicações no campo da Filosofia. Assim, os profissionais e os estudantes de Filosofia no Brasil terão à sua disposição grandes obras do pensamento humano, apresentadas com a qualidade científica e com o cuidado editorial, exigidos nos países mais avançados.

Alino Lorenzon
Depto. de Filosofia - UFRJ

Ockham, Guilherme de

Brevilóquio sobre o principado tirânico

Tradução De Luis A. De Boni. Introdução de José Antonio de C. R. de Souza e de Luis A. De Boni.

Petrópolis, Vozes, 1988. 194 p. (Clássicos do Pensamento Político, 9).

A obra inaugura a coleção "Clássicos do Pensamento Político", iniciativa editorial que marcará época no campo da reflexão política. Desse importante filósofo Franciso, pouca coisa tínhamos em português além dos textos, constantes na coleção "Os Pensadores".

O **Brevilóquio**, traduzido por um dos maiores especialistas de História da Filosofia Medieval no Brasil, foi descoberto por Richard Scholz em 1928. O título exato da obra é bastante longo, mas que bem mostra o propósito do autor: **Prólogo ao brevilóquio sobre o principado tirânico, tratando de coisas divinas e humanas, especialmente sobre o império e os súditos do império, usurpado por alguns que se chamam sumos pontífices.**

Pode-se imaginar a coragem e as dificuldades por que tem passado esse ilustre filósofo Franciso, quando lembrarmos a história das ambições temporais dos papas de Avinhão. Realmente, é preciso ter muita coragem para afirmar, naquele período da História Medieval, que o papa não possui nem deve exercer plenos poderes na esfera espiritual e secular e que ambos os poderes foram instituídos para o bem comum de todos os fiéis. Além do mais, no que tange ao poder eclesiástico papal convém lembrar, afirma Ockham, a atitude de seu exemplo de Jesus Cristo, que renunciou a todo direito de propriedade e de domínio temporal. E nessa linha discursiva, a argumentação de Ockham é muito consistente e, repetimos, corajosa. As informações da orelha do livro dão-nos uma idéia desse entendimento teológico e filosófico." (...) Ockham emprega a agudez de seu engenho na análise da constituição do poder e da propriedade, no esclarecimento das relações entre o poder temporal e o espiritual e na delimitação do poder dentro da sociedade. Mas por trás do político continua atuante o teólogo-filósofo, considerando contingentes todas as instituições político-sociais, insistindo na liberdade dos indivíduos em escolher os próprios governantes e encontrando um espaço autônomo para a vida da sociedade civil".

A reabilitação e a redescoberta de Ockham em pleno século XX proporcionam uma excelente oportunidade para repensar a própria História (oficial) da Filosofia e do pensamento político ocidental, bem como (e sobretudo) da missão da Igreja. Exercer um tipo de reflexão filosófica que tenha um compromisso com a mudança das estruturas de poder acarreta, geralmente, conseqüências muito perigosas, como se pode constatar ao ler as seguintes ponderações da Introdução à obra.

“Em luta contra a Igreja, excluído pela própria ordem, condenado pela universidade de Paris, foi aos poucos caindo na vala comum dos pequenos filósofos da Idade Média. Ao surgirem as escolas, os dominicanos escolheram Tomás de Aquino; os franciscanos, vendo a impossibilidade de ater-se a grande parte das posições de Boaventura, optaram o Duns Scotus; os agostinianos contavam com Egídio Romano. Ockham figurava nos compêndios entre os ‘*adversarii*’, ao lado de Pelágio, Ario, Berengário, Lutero e outros” (p. 13-14).

Infelizmente, assumir uma posição de desacordo sempre tem causado aos aparentemente vencidos a punição do esquecimento e do desprezo. Ao ler o **Brevilóquio**, impressiona a força argumentativa do discurso de Ockham. As freqüentes citações, tiradas do campo da Filosofia, da Bíblia e da Teologia, revelam uma cultura, coerente e viva. À distância, poderemos não compreender por que foi tão longo seu estracismo nos meios filosóficos. No entanto, a leitura de Ockham pode fornecer-nos sérias indicações teórico-práticas e metodológicas para pensar, compreender a problemática atual.

Esperamos que outras obras e mais estudos sobre o seu pensamento sejam publicados no Brasil. Hoje, nas principais Universidades do país observa-se um interesse crescente pelos estudos e pesquisas nos campos de História e da Filosofia Medievais. A obra e o pensamento do Ockham ocupam, nesse movimento, (e com justiça) um lugar de destaque.

Alino Lorenzon
Dept^o de Filosofia — UFRJ

KONDER, Leandro

A derrota da dialética; a recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta

Rio de Janeiro, Campus, 1988. 222 p. (Série Campus de Filosofia).

Apresentada como tese de doutorado em Filosofia no IFCS/UFRJ, **A derrota da dialética** examina as condições em que as idéias de Marx chegaram ao Brasil e foram recebidas pelos brasileiros. O livro fala-nos, na verdade, de **duas** derrotas da dialética. Uma delas se consumou no interior do “marxismo-leninismo” tal como seria codificado nos anos 30. “O hífen da expressão ‘marxismo-leninismo’ passou a ser usado para forçar artificialmente a elevação de certas idéias de Lênin ao nível filosófico e para rebaixar certas idéias de Marx a um nível não-filosófico, impedindo que os leitores de Marx extraíssem todas as conseqüências delas” (p. 41-2).

A outra derrota toca mais de perto ao Brasil. “A tese que o presente trabalho trata de demonstrar é a seguinte: o pensamento de Marx — tal como foi trazido para o Brasil e assimilado pelo nascente marxismo brasileiro — sofreu a perda de sua dimensão dialética (na acepção indicada na ‘Nota Preliminar sobre a Dialética’); essa perda foi determinada por fatores ligados à história do socialismo como movimento mundial em conjugação com fatores característicos da vida social e cultural do nosso país” (p. 45).

Além do mais, uma combinação do **stalinismo** e do positivismo vem reforçar a explicação da derrota da dialética no Brasil.

Mas, para melhor entender e apreciar o valor da obra de Konder, será aconselhável acompanhar a caminhada e o desenvolvimento, empreendidos pelo autor.

A Introdução ("Nota Preliminar sobre a Dialética") e o capítulo inicial ("Ímpeto rebelde e projeto revolucionário") constituem uma nota metodológica e histórica sobre a dialética e sobre a tortuosa relação entre "teoria e prática" no movimento do proletariado até a vitória do stalinismo (e a conseqüente "derrota da dialética").

A seguir, Konder traça o roteiro da chegada das idéias de Marx à América Latina, vindas, sobretudo, dos imigrantes, idéias assimiladas de maneira fragmentária e precária no contexto da esmagadora hegemonia anarquista. A chegada das idéias de Marx ao Brasil também se deu de maneira muito precária. Os intelectuais brasileiros da época, bem como o movimento operário brasileiro pouco conheciam de Marx e de sua obra. Além do mais, a predominância do anarquismo dificultava a assimilação do pensamento de Marx. Por outro lado, não só no meio operário, mas também "no ensino superior, o nome de Marx só muito raramente era mencionado; e, quando isso ocorria, em geral estava sendo dita alguma tolice sobre ele" (p. 113).

O marxismo somente passou a ser conhecido no Brasil a partir do impacto da revolução russa e da criação do PCB, fundado em 1922. No entanto, o pensamento e a obra de Marx ainda continuavam desconhecidos.

"Paradoxalmente, no entanto, desde que começaram a ter esse centro difusor, as concepções de Marx passaram a um discreto segundo plano, na discussão; o prosclênio foi sendo ocupado pelo próprio organismo recém-criado, quer dizer, pelo PCB. As pessoas foram se inclinando a debater menos sobre as doutrinas do pensador alemão do que sobre os acontecimentos da Revolução Russa, sobre Lênin e sobre a realidade do novo Estado soviético. O fascínio exercido pela força prática do novo Estado e do movimento comunista internacional começou a colocar as teorias de Marx numa relativa penumbra. As realizações de Lênin pareciam bem mais adequadas a suscitar entusiasmo do que as complexas reflexões de Marx. Começou a se generalizar a convicção de que não tinha sentido procurar em Marx algo que não tivesse sido genialmente traduzido na ação pelo leninismo" (p. 117-8).

Por outro lado, a respeito da revolução russa constata-se uma enorme desinformação. Ademais, a aplicação do marxismo à realidade brasileira, através do PCB e dos intelectuais, apresenta-se muito deficiente, repleta de lutas internas e de ambigüidades. A queda de Astrogildo Pereira da secretaria geral do PCB, no final de 1930, derrubado pelo lituano Guralski, responsável pelo secretariado sul-americano da Internacional Comunista, marca a submissão do partido à nova orientação.

"E essa derrubada significava o fim de uma era; já não se tratava mais de procurar, embora canhestamente, interpretar a realidade brasileira à luz de um marxismo capaz de se renovar em contato com uma realidade singular, inédita; tratava-se de receber de fora um 'marxismo-leninismo' codificado e aplicá-lo ao Brasil de acordo com as instruções estritas do produto importado" (p. 165).

Nos anos trinta, começa então a difusão maciça do **stalinismo** através da publicação de suas obras. As discussões em torno de Marx foram desviadas para as realizações práticas de Lênin e Stálin.

"Marx, Engels, Lênin e Stálin eram apresentados como os quatro 'clássicos' do marxismo. Deles, Marx era o mais abstratamente teórico, o mais distante. E Stálin — obviamente muito beneficiado com o fato de ser o único

'clássico' vivo — era o mais próximo, o mais didático, o mais atual e, em última análise, o mais influente" (p. 178).

O **stalinismo** combinava-se muito bem com o positivismo de Spencer e de Comte, vigente no Brasil. E essa é a outra explicação da derrota da dialética. Vale a pena citar, de novo, Leandro Konder a esse respeito.

"A grande combinação deste último tipo que se fez no plano teórico, entre nós, foi a combinação do **stalinismo** com o modo de pensar positivista, que se tornou influente na vida espiritual brasileira desde a campanha republicana, no século passado" (p. 180).

Diante desse fenômeno, a direita anticomunista e anti-soviética começa a se organizar, publicando toda uma série de traduções e de obras hostis à URSS. O integralismo e o tradicionalismo católico, bem como um certo tipo de positivismo, como o de Alfredo Severo, professor do Colégio Militar do Rio de Janeiro, desencadeiam toda uma campanha anticomunista. No entanto, convém lembrar que, se Alfredo Severo era contra uma aplicação do marxismo, Leônidas de Rezende, também positivista, era a favor.

As conclusões a serem tiradas do estudo revelam um diagnóstico muito sério das tentativas, teóricas e práticas, de aplicação do marxismo ao Brasil. Os seguidores de Marx e os comunistas forneceram, na época, argumentos e oportunidades para a "derrota" da dialética. Os comunistas brasileiros, no levante de 1935, e os líderes, que utilizavam o marxismo, sem dominar-lhe o instrumental conceitual, contribuíram para isso. E os efeitos negativos dessa posição, teórica e prática, permanecem até nossos dias. Leandro Konder, em sua conclusão, insiste nesse ponto.

"As conseqüências da 'derrota' foram mais graves e mais profundas do que se poderia supor, à primeira vista, porque marcaram não só a reflexão dos intelectuais comunistas que se interessavam por questões teóricas como também os horizontes dos dirigentes e ativistas destacados que definiam, a cada passo, a política do partido. Além disso, o modo de pensar dialético, reduzido a expressões rudimentares, perdia sua capacidade de suscitar curiosidade e eventualmente simpatia entre os produtores de cultura, em geral. Todos esses efeitos se estendem, de certo modo, até os nossos dias; e condicionam, em maior ou menor medida, a história ulterior do marxismo no Brasil" (p. 206).

Mas, a "derrota" não deve desencorajar um estudo, aprofundado e sério, do conhecimento e da aplicação do marxismo. Ao contrário, poderá até abrir novas perspectivas e novos rumos. Essa é a ponderação final do autor.

"Por dura que seja, no entanto, uma derrota é apenas uma derrota; não é a morte. E as derrotas da dialética podem sempre vir a ser, dialeticamente, aproveitadas pelos dialéticos. Walter Benjamin já escreveu, uma vez, que a vitória pode engendrar facilmente uma ideologia triunfalista que entorpece o espírito autocrítico e leva o pensamento a se instalar num carro blindado. A derrota, ao contrário, nos desafia a nos revitalizarmos e pode nos dar uma preciosa ocasião para nos renovarmos" (p.206-7).

Uma extensa bibliografia (p. 208-221), listada no final da obra, nos dá uma pequena idéia da amplitude e da consistência da documentação utilizada para a tese. Esta teve origem no próprio itinerário do autor. A idéia surgiu, pela primeira vez, logo após o golpe de Estado de 19 de abril de 1964, como parte do esforço para entender por que a esquerda avaliara tão mal a situação e fora derrotada. O livro foi pesquisado no Brasil, na Alemanha, em Paris e na Argentina e constitui, sem dúvida, mais um depoimento no campo da história das idéias e da literatura brasileira, que tentam analisar e discutir, com seriedade, os movimentos de esquerda.

Alino Lorenzon

Deptº de Filosofia — UFRJ

CAPALBO, Creusa

Fenomenologia e Ciências Humanas

Rio de Janeiro, Âmbito Cultural Edições, 1987. 106 p.

A obra, resultado de um projeto de pesquisa no trabalho integrado com a pós-graduação em filosofia da UFRJ, tem por objetivo "fazer com que o público brasileiro seja conhecedor de mais algumas novas contribuições que o movimento fenomenológico vem trazendo para as ciências humanas" (p. 5). É uma segunda edição, revista e aumentada com a inclusão de novos trabalhos.

Consta de seis capítulos, assim distribuídos. 1 — Principais conceitos da fenomenologia de Husserl; a fenomenologia visa mostrar e descrever com rigor; intencionalidade da consciência; a intuição da essência e as regiões do ser; as reduções da fenomenologia; o ego transcendental. Com base nessa temática, a autora lembra a necessidade de recolocar no pensamento contemporâneo uma antropologia filosófica que responda aos novos desafios. Uma série de disciplinas tentam hoje caracterizar uma certa concepção do homem: a fenomenologia, a psicopatologia, a etnologia, a história das culturas. "O que é fundamental nesta concepção é que há um Eu e uma História. Um eu criador, que se cria e cria o mundo a seu redor, através do diálogo e do trabalho. O eu cria a sua personalidade, resultado de uma história" (p. 19). As várias interpretações possíveis da história do homem são as seguintes: a hegeliana e marxista, a fenomenologia e a psicanálise. 2 — Crise do conceito tradicional de natureza humana. Inicialmente, é discutido o problema da dicotomia entre natureza e cultura, salientando que o homem é distinto do animal irracional pela cultura que ele cria, e não pelo caráter de ser social, de que os animais também partilham. Face ao problema natureza-cultura, três posições são selecionadas e discutidas: a) A interpretação de Paul Ricoeur, que analisa o assunto em dois movimentos diversos. No primeiro, há uma ruptura com a natureza graças à conquista da instituição, da linguagem e da fabricação de utensílios. No segundo, se afirma a liberdade humana. "A liberdade real do homem se exprime na ordem do agir; ela significa potência, força (virtus). Essa potência não deve ser compreendida no sentido restritivo de Aristóteles 'de tendência a uma forma, mas sim no sentido de operação, de expansão do agir', de uma objetivação das obras sob a forma de Cultura (livros, obras de arte, monumentos, etc.)" (p. 25). b) A interpretação de Lévi-Strauss, no seu livro **Estruturas elementares do parentesco**, salienta um duplo aspecto: aquele que deriva das estruturas inconsistentes do espírito humano e aquele que é o sistema em movimento contínuo, ultrapassando as formas cristalizadas. É o índice de liberdade na História. c) A interpretação fenomenológica que pretende ultrapassar os dualismos do idealismo e realismo, do formalismo e do existencialismo vivencial. Ela terá compreensões diversas em Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Todos, porém, conservarão a atitude fenomenológica, dentro de um clima de busca permanente.

"A fenomenologia não possui ortodoxia. Ela se questiona constantemente, ela se diversifica, mas fundamentalmente tenta conservar a unidade da sua atitude metodológica, que pode ser aplicada nos diferentes setores do conhecimento, tais como a psiquiatria, a psicanálise, a lingüística, a antropologia, o serviço social, etc.

Ela nos faz abandonar uma visão dogmática e absoluta, por reconhecer que tal visão é uma entre outras possíveis. Ela nos faz adotar um certo relativismo de perspectivas várias, que confluem para a compreensão da realidade e da verdade, mas que são sempre dependentes da posição e da situação em que estamos inseridos, quer do ponto de vista da percepção, do meio social ou intelectual, do meio sócio-cultural, histórico ou religioso" (p. 30-31).

3 — A fenomenologia como método e como filosofia. Três são os caracteres da fenomenologia: a) Caráter intuitivo, porquanto, segundo Husserl, é a

intuição que é doadora de sentido, de uma visão que constitui seus objetos. b) Caráter dialético. “A dialética nos permite ver esta ligação entre o Ser e o Devir, ela nos desvela o Ser em Devir, ela permite que o Ser escondido se manifeste, apareça” (p. 41). c) Caráter hermenêutico. “A atitude hermenêutica não aceita que a reflexão se faça sem ser em situação, como se fosse possível uma Consciência a-histórica, a-cósmica” (p. 42).

4 – A fenomenologia e as ciências humanas. Neste item, são discutidas especificamente as relações entre a fenomenologia a psicanálise e a história. O **encontro** entre as coisas e o meu eu, entre o meu eu e o outro constitui uma experiência importante para a fenomenologia e para a psicanálise. E este encontro surge graças à mediação do corpo, tese da psicanálise.

Para a psicanálise todos os atos humanos são significativos de nós mesmos. Estas significações são captadas em primeiro lugar no nosso corpo. Para a psicanálise o sentido manifestado não é nunca exaustivo daquilo que nós dizemos. Já na linguagem sabemos que ela não se esgota na palavra dita, e que há uma linguagem falada e outra pelo que eu sou pelo meu comportamento. Tanto a fenomenologia como a psicanálise querem nos esclarecer sobre a relação homem e mundo. Esta relação no entanto não se faz sem o mediador corpo que é ao mesmo tempo eu-mesmo e mundo” (p. 49).

Quanto à fenomenologia da história, a análise do “Ser-no-mundo” aproxima-nos da compreensão de que o Ser humano é um Ser Histórico.

“A história se funda na intersubjetividade transcendental, na exigência essencial da temporalidade humana; ela constitui nosso horizonte de inteligibilidade e de cultura” (p. 83). Nesse sentido, Husserl tem desenvolvido toda uma série de considerações, mostrando que a tarefa da fenomenologia é de fazer a humanidade tomar consciência de que ela é sujeito e liberdade.

5 – Fenomenologia e psiquiatria. As primeiras aplicações foram feitas por Karl Jaspers. No campo da psiquiatria psicanalítica há toda uma plêiade de pensadores e profissionais que aplicaram a fenomenologia. Entre outros podem ser citados os nomes de Jung, Adler, Lagache, Manoni, Lacan, Carl Rogers e Rollo May, Max Scheler, De Waelhens e Hesnard, Binswanger e Minkowski. Essa relação de personalidades mostra a importância e o papel da fenomenologia num campo tão complexo como é o da psiquiatria psicanalítica.

6 – A filosofia e a fenomenologia no Brasil atual. Após haver discutido se existe ou não um pensamento filosófico original no Brasil, se existe ou não uma tradição filosófica em nosso país, bem como o papel da filosofia em nossa época, a autora trata da fenomenologia no Brasil. As influências da fenomenologia na formação do pensamento filosófico brasileiro se deram através de pensadores como Husserl, Jaspers, Max Scheler, Heidegger, Schutz, Merleau-Pontty e Sartre. E os próprios culturalistas brasileiros, direta ou indiretamente, sofrem a influência de Husserl e Max Scheler, quando procuram explorar as estruturas essenciais dos fenômenos que se mostram como formadores da cultura brasileira. De outro lado, nos principais centros universitários do Brasil há pensadores brasileiros influenciados pela fenomenologia e que continuam desenvolvendo pesquisas e estudos de inspiração fenomenológica. No livro, consta uma longa lista de nomes.

Quanto à fenomenologia e à psiquiatria no Brasil, é preciso lembrar que tem havido um certo número de profissionais influenciados por aquela corrente filosófica. E a razão principal tem consistido no fato de se pensar uma outra medicina psiquiátrica, que revaloriza o doente como pessoa humana. Entre os profissionais influenciados pela fenomenologia no campo psiquiátrico brasileiro constam, entre outros, Isaías Paim, Júlio de Moura, Elso Arruda e Eustáquio Portela Nunes. No final

do livro consta a relação dos autores com os trabalhos publicados, em que se pode constatar a influência da fenomenologia.

O livro da profa. Creusa Capalbo é um excelente trabalho de síntese das contribuições e das influências profundas que a fenomenologia tem exercido no campo das ciências humanas. De posse dessas informações e reflexões será possível avançar para um aprofundamento de questões de nosso interesse. E para tanto o livro é de fato muito estimulante e motivador. Escrito num estilo acessível, dá-nos um conjunto de conceitos e de informações que facilitam o estudo de temas específicos.

Alino Lorenzon

Dept^o de Filosofia – UFRJ

AZZI, Riolando

A cristandade colonial: mito e ideologia

Petrópolis, Vozes, 1987. 152 p.

O autor está concluindo o doutorado em Filosofia na UFRJ, onde é professor de Ética e de História da Filosofia Latino-americana. É membro da Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-americana (CEHILA) e pesquisador do Centro João XXIII (IBRADES).

A reflexão de caráter histórico-filosófico de Riolando Azzi mostra como o projeto colonial lusitano havia reduzido o Brasil a uma terra de exploração. E dentro desse quadro, a religião ocupou um lugar destacado. Quanto aos objetivos do estudo, o próprio autor nos esclarece na Introdução.

“Este estudo representa um esforço de análise das principais cosmovisões vigentes nos primeiros séculos da época colonial brasileira. Dois principais motivos levaram-me à opção por esse tema: em primeiro lugar, por ser um período ainda pouco estudado em termos do que se poderia considerar a história da filosofia no Brasil; em segundo lugar, porque as concepções então vigentes continuam ainda a atuar numa esfera significativa da população brasileira” (p. 8).

Num volume anterior, intitulado **A cristandade colonial, um projeto autoritário**, publicado pelas Edições Paulinas, Azzi tratara do assunto numa perspectiva documental e histórica. Neste, dá ao tema um tratamento filosófico, influenciado e inspirado pelo pensamento de Gramsci, quando este chama a atenção para a importância da religião popular como expressão significativa da cosmovisão de determinado período histórico.

Para empreender a análise dessa cosmovisão, Azzi lança mão de duas categorias filosóficas: o mito e a ideologia. Quanto ao conceito de mito, inspira-se nos enfoques dados a esse termo por M. Eliade, G. Gusdorf e L. Kolakowski. E na utilização do conceito de ideologia, inspira-se tanto em K. Mannheim na obra **Ideologia e utopia**, como na de K. Marx e Engels, a **Ideologia alemã**. A contribuição de K. Marx e de Engels é importante na medida em que enfatizam o aspecto econômico na elaboração das ideologias.

Três aspectos principais são analisados por Azzi em sua obra: a) A grande diferença ocorrida entre a evolução cultural européia no período que vai do século XVI ao século XVIII e a formação da sociedade luso brasileira; b) A predominância no Brasil colonial da consciência mítica, tendo sido a religião a oferecer aos brasileiros a primeira cosmovisão que marca o início do nosso desenvolvimento social; c) O caráter marcadamente ideológico que atravessa a concepção da cristandade colonial, inspirada no e pelo catolicismo. A cristandade era, assim, utilizada como

instrumento ideológico para garantir o projeto colonial lusitano, favorecendo, deste modo, os interesses políticos, econômicos e culturais da metrópole. É no agostinismo político que se estabelecem os fundamentos da cristandade medieval, cujo texto inspirador foi a obra **A cidade de Deus**. Sua filosofia exercerá uma influência decisiva. "Tanto a cristandade medieval como a cristandade colonial representaram concretizações políticas da cidade de Deus, idealizada por Agostinho, e cujas diversas metamorfoses foram analisadas de modo excelente por Gilson" (p. 144).

O catolicismo terá um papel decisivo e fundamental na organização e realização do projeto lusitano. E essa hipótese atravessa todo o livro. Os próprios títulos dos capítulos da obra revelam o desenvolvimento dessa afirmação: O mundo "dado", a terra abençoada, Rei pela "graça", o povo eleito, sob o padroado régio, a serviço de Sua Majestade, a dilatação da cristandade, a redução dos indígenas, o paraíso perdido, a "santa" inquisição, a guerra "santa", a cristandade em crise e a sobrevivência da cristandade. Portanto, será a partir do horizonte religioso que o homem do Brasil colonial terá a compreensão de si mesmo, e compreenderá também o mundo em que vivia, constituindo assim a consciência mítica a primeira manifestação filosófica de ver o mundo, e a mais difundida na sociedade colonial.

Por outro lado, essa visão espiritualizante irá permear também de sacralidade a classe senhorial brasileira, permitindo e estimulando por vezes a escravização do negro e a marginalização e extermínio do índio. A cristandade era, assim, utilizada também como instrumento ideológico para garantir a eficácia do projeto colonial lusitano.

"Nesta terra de conquistadores, aventureiros e degredados, onde imperava a guerra, a violência e o desregramento moral, a religião ocupou um lugar destacado, como força de humanização da sociedade, de organização da vida familiar, de manutenção da ordem, constituindo-se num instrumento imprescindível na elaboração da cultura popular. Quer nas festas religiosas, realizadas nas matrizes das vilas e arraiais, quer nas festivas celebrações dominicais nas capelas dos engenhos e das fazendas, quer ainda na singela devoção popular diante das cruzes e oratórios erigidos nas encruzilhadas, no alto dos montes e em lugares ermos, havia sempre um elemento comum que unia toda a população: a confiança na proteção divina, expressa através de súplicas e agradecimentos por favores celestes. Nesse clima de dependência espiritual, irmanavam-se ricos e pobres, fidalgos e plebeus, senhores e escravos, pretos, brancos e indígenas; homens e mulheres, velhos e crianças. A religião estava presente nos grandes momentos da vida, do nascimento à morte; a religião presidia também toda a atividade rural, da sementeira à colheita" (p. 145-6).

Essa longa transcrição visa apenas a nos mostrar o dinamismo e a riqueza do mito da cristandade colonial. No entanto, Azzi nos adverte, em forma de conclusão, para as ambigüidades e os riscos do projeto colonial, bem como para a necessidade de não absolutizar ou de não privilegiar, com exclusividade, nenhum dos dois planos em que se situa o cristão. E esse é o desafio permanente face à dialética da imanência e da transcendência, do espiritual e do temporal, do natural e do sobrenatural, da razão e da fé.

"O mito cristão, aliás, é exatamente a exaltação do ser humano, em sua dialética de corpo e alma, de matéria e de espírito, de ciência e fé, de criatura e criador, de uno e múltiplo, de relativo e absoluto, de tempo e eternidade. Qualquer tentativa de privilegiar um desses pólos constitutivos do mito cristão, em detrimento do outro, empobrece não só a existência do ser humano, como também sua realização cultural sobre a terra" (p. 152).

Vale a pena ler e meditar a obra de Azzi, porquanto ele aborda um problema permanente do cristianismo e, aliás, de toda religião. Cada época tem apresentado soluções diferentes nas suas várias propostas teóricas e práticas no campo

da vida religiosa e cultural. É um texto, escrito numa linguagem fluente, sem citações, texto que acaba sendo lido, com interesse e curiosidade, do princípio até o fim.

Alino Lorenzon

Deptº de Filosofia — UFRJ

BERMAN, Marshal

Tudo o que é sólido desmancha no ar
SP, Companhia de Letras, 1987.

O livro de Marshall Berman que fez imenso sucesso no Brasil ao ser lançado em 1987, traz à tona a discussão sobre o nascimento da modernidade no momento em que a superação deste conceito abala os meios de comunicação e divide o mundo acadêmico em grupos variados. Uns defendem a "pós-modernidade", outros a contestam como sendo má interpretação de algumas condições sócio-político e econômicas contemporâneas que influem na cultura. Outros grupos ainda preferem ignorar estas discussões alegando inutilidade e certo diletantismo epistemológico.

Mas o nascimento da modernidade é um assunto que traz o consenso da comunidade acadêmica e portanto o livro de Berman é obrigatório para todos aqueles que se preocupam com os nossos dias. Afinal somos fruto de um mundo "moderno", se bem que o consenso cessa ao iniciarmos as várias possibilidades de análise das origens e das características desta modernidade. Foi exatamente este o ponto tocado pela filósofa da USP, Marilena Chauí, durante o encontro com Berman promovido na UNICAMP no final de 1987. O próprio Berman concordou que ele tinha feito um corte epistemológico restrito e limitado sobre a modernidade, deixando propositalmente de lado inúmeros outros recortes, interpretações e fontes possíveis de serem analisados e discutidos.

A escolha do título foi extremamente feliz. A frase é de Karl Marx ("All that is solid melts into air", no original em inglês) ao interpretar a realidade do mundo burguês em ascensão e que transforma todas as coisas, pessoas, sentimentos e sensações em mercadorias prontas a serem usadas, esgotadas e recicladas por outras mais novas. O livro originalmente escrito em 1982 e publicado nos EUA não teve tempo de interpretar a cena que, na minha opinião, estarreceu a sociedade norte-americana e incorporou a crueldade desta frase de Marx no vídeo, perante milhões de telespectadores na América do Norte e bilhões em todo o mundo. Em janeiro de 1986 o "space shuttle" Challenger explodiu desvanecendo-se perante as câmeras de TV a dezesseis quilômetros de altura. O orgulho e a fina flor da tecnologia ocidental, a elite humana composta por uma tripulação de sete homens e mulheres todos pós-graduados (inclusive uma professora convidada e selecionada entre milhares para ir ao espaço) morreram instantaneamente enquanto a nave explodia. Pela primeira vez as crianças, jovens e adultos viram aquilo que estava reservado somente aos filmes de George Lucas e às telas de vídeo-game. Uma espaçonave **de verdade** explodia perante seus olhos. Tudo o que sólido realmente se desvanece no ar.

Berman já no prólogo define a sensação de ser moderno: "...é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e freqüentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em **nosso** mundo." (pág. 13) É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador, olhar o planeta com ironia e sarcasmo. Encarar as infinitas possibilidades e saídas com um "approach" "cool" e não muito sério. É desvanecer as diferenças entre povos e lugares e mergulhar em um universo mutante meio maluco. Chega. Mais do que isso já será a descrição da pós-modernidade.

“Cansei de ser moderno. Quero ser eterno” como disse um poeta. Talvez canse a unidade na desunidade do mundo moderno, a vida intensa e rápida povoada de aventura, poder, alegria, transformação e destruição cotidiana das coisas que nos cercam. A ciência, as cidades, as mudanças sociais, as viagens e o visual permeado pela tecnologia despejado em massa para olhos e sentimento famélicos de novas sensações compõe o mundo moderno.

Por razões puramente didáticas, Berman dividiu sua análise em três períodos: O primeiro do século XVI até o fim do século XVIII; o segundo a partir da revolução francesa em 1789 passando pelo incrível século XIX; a terceira e última fase seria o nosso século XX, uma cultura e sociedade moderna que perdeu o contato com as raízes de sua própria modernidade e vai rumo à uma incógnita misteriosa e possível de atingir qualquer rumo imaginado pelas pessoas que se indagam sobre os (des) caminhos do homens.

Nietzsche, Marx, Kierkegaard, Walt Whitman, Ibsen, Baudelaire, Melville, Carlyle, Rimbaud, Stirner, Dostoiévski, Strindberg e outros construíram a modernidade no século passado. Neste século XX a lista de nomes seria infindável. Na literatura, cinema, filosofia, história, teatro, história em quadrinhos, música, psicanálise, antropologia, arquitetura, artes plásticas, teoria da comunicação, na mídia e em todos os campos estouram nomes que dão sua contribuição à modernidade em qualquer nível possível da elaboração humana do mundo.

Berman começa sua análise com o “Fausto” de Goethe, vendo o lado trágico do desenvolvimento na obra literária mais famosa de Goethe. Mefistófeles mostra que é impossível criar um mundo novo sem dor e sem sangue. O processo de transformação das coisas e dos homens é violento e cruel, que provem estas linhas a atitude de Hitler, Stálin ou de qualquer outro ditador ou grupo econômico construindo uma grande obra ou uma nova sociedade. O poder é arrogante e corruptor, vê os fins e passa por cima dos meios. Lembro da peça de Sartre “As mãos sujas”, quando Hoerderer responde com outra pergunta ao “puro” jovem intelectual burguês que o interroga: “Pensas que se pode governar sem sujar as mãos?”

O “Manifesto do Partido Comunista” de Marx e Engels é outra obra modernista. O trecho do qual Berman tirou o título de seu livro é: “Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens” (pág. 88)

Marxismo, capitalismo e modernismo estão entrelaçados em uma dança dialética e vão se transformando no decorrer da história, das lutas e conquistas, derrotas e crises que fazem o mosaico de nosso mundo atual.

O texto se aprofunda em grande estilo na análise de Paris entre 1850 e 1870, quando são construídos os bulevares, o pavimento de macadame das largas avenidas e uma nova geometria do espaço que toma conta da capital francesa. Paris foi a capital do século XIX, berço incontestável da modernidade, partindo de uma concepção de vida, trabalho, intelectualidade e estética que até hoje influenciam o ocidente. A Paris deste final de século é uma cidade que aprendeu a conviver com edifícios de duzentos ou trezentos anos, avenidas e monumentos, tudo junto a prédios supermodernos, torres de aço, vidro fumê e alumínio ou blocos fantásticos como La Villette ou o Beauberg.

O grande exemplo de modernização “draconiana concebida e imposta” foi dado pelo czar russo Pedro I que, em 1703, iniciou os trabalhos de construção de uma cidade nos pântanos insalubres onde o rio Neva despeja as águas do lago Ladoga no golfo da Finlândia. Já no final do século São Petersburgo (depois Petrogrado e hoje Leningrado) era uma janela enfeitada e surreal virada para a Europa mais

desenvolvida. Autoritariamente o czar mandou edificar uma cidade-monumento que se destacaria no futuro por ser origem de um movimento revolucionário que arrancaria a aristocracia russa do poder despótico e implantaria as idéias de Marx e Engels na primeira experiência socialista sobre a Terra. Neste capítulo Berman coloca informações preciosas sobre a vida cotidiana, os escritores, a política e as histórias que permearam a existência incrível de São Petersburgo. Vários autores vão dar à cidade a fama, nunca perdida, de "um lugar estranho, sinistro, spectral."

Finalmente o autor volta-se para sua cidade, a capital do século XX, New York. Amante do lugar onde nasceu, Berman faz uma análise de um ângulo muito característico: o menino judeu que cresceu num subúrbio que foi progressivamente sendo destruído para dar lugar a vias expressas, novos edifícios, estacionamentos, parques e outras coisas que formam as cidades de nosso tempo. New York é um mundo etéreo, fantástico e mutável. Apenas os velhos edifícios dos museus, do Rockefeller Center e outros condomínios famosos como o "Dakota" dão um ar de continuidade à cidade. A população "flutua", paira por entre modas e "out-doors" passageiros, luzes de neon e vitrinas, faces e sons que passam. Simplesmente vão para algum lugar não importa aonde em meio aos edifícios ciclópicos. É interessante notar que New York é uma cidade que foi vista com um certo sentimento de terror por Lovecraft e vários de seus discípulos, como um local estranho por Thomas Pynchon e ultimamente é cenário do romance famoso de Tom Wolfe "A Fogueira das Vaidades".

Paris de Baudelaire, Petersburgo de Dostoiévski, New York de Berman. Locais símbolos da modernidade, cidades que marcaram de certo modo a história recente do homem. Há muitas outras cidades, obras literárias e artísticas que podem nos falar da modernidade, mas o texto de Berman é uma das possibilidades fundamentais para iniciarmos nossa viagem pelo cotidiano que nos cerca.

Luiz Gonzaga Godoi Trigo
Pós-Graduação em Filosofia – PUCAMP



LANÇAMENTO

O Inconsciente Maquínico
Ensaio de esquizo-análise
Félix Guattari

Félix Guattari como analista, no início da década de 60, ainda muito marcado pelo pensamento lacaniano (chegou a ser membro da Escola Freudiana) desenvolveu a análise institucional.

Uma crítica progressiva ao lacanismo, que se radicaliza após o encontro com Gilles Deleuze, o leva à criação da "esquizo-análise" a qual ele desenvolve brilhantemente neste livro.

Tradução: Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar

Nas livrarias a partir de agosto/88.

CONHEÇA OS TÍTULOS DA PAPIRUS:

Da Esperança
Rubem Alves

A Essência do Cristianismo
Ludwig Feuerbach

O Mal
Paul Ricoeur

As Razões do Mito
Regis de Moraes (org.)

SOLICITE CATÁLOGO – ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 – 13100 – Campinas – SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to * **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** * Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a * **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Reflexão 42 – Duzentos anos de Revolução

Capa: Geraldo Porto – Lay-out e Arte Final: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Gráfica

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Eduardo Paulo Mageste, Jamil Aparecido Milani, João Divino Pereira Pardin, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Eliana J. Perissinot, Flávia D. Costa Moraes, Regina Delboni e Solange Carvalho.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 2-7001 – Ramal 29

Distribuição: Papyrus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 32-7268

COMEMORAÇÃO:
DUZENTOS ANOS DE REVOLUÇÃO FRANCESA

Gabriel Lomba Santiago

Revolução Francesa: duzentos anos

João Ribeiro Júnior

Razão, sentimento e guilhotina

Maria E. Koutlouka

A moral social da divisa: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade" e sua mensagem

Hubert Lepargneur

Revolução, Religião, direitos

Francisco Vicente Rossi

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão

Francisco de Paula Souza

A Revolução Francesa e o pensamento político de Jean-Jacques Rousseau

Norma Felicidade Lopes da Silva

A Maçonaria e a Revolução Francesa

Alain Guy

O Abade Henri Grégoire, promotor da República

Estudos Críticos

Notícias

Resenhas