

Coneção

P O L Í T I C A

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí

13

ANO VII - V. 7 - N. 02
TERESINA-PI, JUL./DEZ. 2018

ISSN 2317-3254



Teoria Política

Revista Conexão Política

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí

Ano - 7

2018

Teoria política



EDUFPI

Teresina- Piauí

Conexão Política - v. 7, n. 2 - jul./dez. 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Pró-Reitor de Ensino de Pós-graduação

Prof. Dra. Regina Lucia Ferreira Gomes

Pró-Reitor de Pesquisa

Prof. Dr. João Xavier da Cruz Neto

Superintendente de Comunicação Social

Profa. Dra. Jacqueline Lima Dourado

Diretor da Editora da UFPI

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL

Diretor: Prof. Dr. Carlos Sait Pereira de Andrade

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Coordenador: Prof. Dra. Olívia Cristina Perez

ENDEREÇO PARA CONTATO

Universidade Federal do Piauí

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Centro de Ciências Humanas e Letras – CCHL

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Bairro: Ininga - Teresina – PI

CEP: 64049-550

E-mails: cienciapolitica@ufpi.edu.br

revistaconexaopolitica@ufpi.edu.br

Fone: (86) 3237-1692

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

Conexão Política [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí. — v. 7, n. 2 (jul./dez., 2018) — . — Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2018 — . — 78p.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <http://www.revistas.ufpi.br/index.php/conexaopolitica>

Semestral.

ISSN: 2317-3254.

1. Ciência Política. 2. Relações Internacionais. I. Universidade Federal do Piauí-UFPI.
II. Título: Conexão Política

CDD: 320

Revista Conexão Política

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política
da Universidade Federal do Piauí



EDUFPI
Teresina- Piauí
Conexão Política - v. 7, n. 2 - jul./dez. 2018

EXPEDIENTE

Editor Responsável

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

Editor Assistente

Prof. Dr. Vítor Eduardo Veras de Sandes Freitas

CONSELHO EDITORIAL

Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Ana Paula Mauriel – Universidade Federal Fluminense (UFF – Brasil)

Arleth Borges – Universidade Federal do Maranhão (UFMA – Brasil)

Ana Paula Tostes – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ – Brasil)

Cleber de Deus – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Cristina Buarque de Holanda – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)

Flávio Resende – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gabriela Tarouco – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gilmar Antônio Bedin – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ – Brasil)

Héctor Luis Saint-Pierre – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP – Campus de Franca – Brasil)

Jairo Marconi Nicolau – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)

Luis Gustavo Grohmann – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS – Brasil)

Marcia Soares – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG – Brasil)

Mathew D. McCubbins – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Monique Menezes – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Odete Maria de Oliveira – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil)

Raimundo Batista dos Santos Junior – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Scott Desposato – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Taeko Hiroi – University of Texas – At El Paso (Estados Unidos)

Valeriano Mendes Ferreira Costa – Universidade Federal de Campinas (UNICAMP – Brasil)

CAPA

Sammy Lima, com interferências sobre a obra “Selfie anjo”, do artista plástico Evaldo Oliveira. Caneta esferográfica, desenho sobre papel sulfite A3, 180”, 297x420mm

REVISÃO

Ilza Cardoso

EDITORIAÇÃO

José Anchiêta do Nascimento Lima

FOTO

Evaldo Oliveira

Sumário

Apresentação

Olívia Cristina Perez, Alexandre Bacelar Marques & Raimundo Batista dos Santos Junior 7

O Tempo do Liberalismo Político: a Emergência da Linguagem Política Liberal, o Historicismo e a Modernidade

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro 11

Mobilização Bélica na Modernidade: uma Perspectiva Histórico-filosófica do Papel da Guerra na Formação do Estado Moderno

Maurício G. Righi 35

A Ordem do Progresso: a Imanentização do Eschaton em Joaquim de Fiore e sua Influência nas Modernas Ideologias Progressistas da História

Wilson Franck Junior 45

Estado, Racismo e Epistemicídios: uma Crítica Decolonial da Modernidade

Carolina Carreiro Alencar de Carvalho 55

Resenhas 69

SOUSA, J. P de. *O Estado tecnocrático*. 2. ed. São Luís: Livraria e Editora Resistência Cultural, 2018.

Pedro Henrique Mourão Barreto 71

APRESENTAÇÃO

Tempo houve – a segunda metade do século XX, mais ou menos – em que a apresentação do número de uma revista de ciência política dedicado à filosofia política deveria, inevitavelmente, começar com o tema do conflito entre as duas culturas, a ciência e a filosofia. A reflexão mandatária tinha menos a função de esclarecer qualquer coisa que de oferecer alguma observação abonadora a respeito de um gênero de inquérito cujos exemplares não tinham outra nota em comum que o fato de não obedecerem aos cânones metodológicos da pesquisa social empírica. Filosofia – ou teoria – política tinham, nessas reflexões, uma definição negativa tácita: eram mais ou menos aquilo que não era ciência, o que, por sua, vez, requeria alguma justificação *pro forma*.

É um tempo que passou. Não porque a questão tenha sido dada como resolvida no plano das ideias, mas porque o mero cotidiano da prática científica se encarregou de mostrar que o programa, cientificista mais que científico, de enquadrar todos os objetos da ciência política nas regras de investigação de uma única matriz metodológica tem mais a perder do que a ganhar. O que se ganha em precisão descritiva não compensa o que se perde em amplitude de horizonte. Uma ciência política que faça jus ao nome deve ser uma ciência capaz de integrar na explicação das coisas políticas ordens de realidade tais como ideologias políticas, o Estado, a guerra, a longa duração histórica, que não admitem um tratamento meramente empírico. E deixar a investigação desses e outros temas para disciplinas adjacentes como a Filosofia, a História ou a Antropologia não parece ser uma solução sábia. A falta do acordo metodológico implícito que se chama paradigma, que caracteriza a investigação filosófica (acordo cuja função, aliás, como a dos dogmas, é mais de ordem retórica que propriamente epistêmica), é, ao fim, um subproduto talvez indesejável, mas inevitável, do projeto que subjaz à própria atividade do conhecimento humano sistemático: saber mais e integrar mais o que se sabe. Não faz sentido abandonar este por causa daquele.

O que une os estudos que o leitor tem pela frente não é, pois, o método, mas os objetos (para usar o linguajar escolástico: não é o objeto formal e sim o objeto material). Desde diferentes pontos de vista, que ora se aproximam da filosofia, ora da história das ideias, ora da antropologia, eles tratam todos daqueles que são os temas clássicos da Ciência Política: o Estado, a natureza do conflito militar, o sentido da história.

O artigo de Paulo Henrique Paschoetto, *O tempo do liberalismo político: a emergência da linguagem política liberal, o historicismo e a modernidade*, mostra como o liberalismo francês

do período pós-revolucionário é muito mais que um esquema abstrato de princípios de como uma sociedade liberal deve ser, embora seja isso, em alguma medida. O liberalismo francês é uma linguagem política que, para fazer frente às linguagens políticas rivais, precisar elaborar uma heurística que a permita reinterpretar o significado histórico da Revolução Francesa, transformando-se, assim, em uma filosofia da história.

O artigo de Maurício G. Righi, *Mobilização bélica na modernidade: uma perspectiva histórico-filosófica do papel da guerra na formação do Estado Moderno*, mostra, através da consideração de diferentes episódios da história militar antiga e com a ajuda das ideias de René Girard, como a guerra moderna, vista do ponto de vista antropológico, representa um paradoxo moral. Por um lado, ela não é cruel. O *ethos* guerreiro individual que caracterizava a guerra antiga e era, em última instância, o responsável pelo seu barbarismo espetacular, foi tornado obsoleto pela tecnologia militar. A guerra moderna é feita por homens pacíficos. Homens que desejam a paz e não a guerra, ao contrário dos guerreiros primitivos. É o que permite que ela possa converter-se, como a guerra antiga não podia, em uma guerra de extermínio dos violentos pelos pacíficos.

O artigo de Wilson Franck Júnior, *A imanentização do Eschaton em Joaquim de Fiore e sua influência nas modernas ideologias progressistas da história*, recupera a tese clássica de Eric Voegelin de que a tópica das ideologias políticas modernas é uma variação sobre temas religiosos sugeridos, inicialmente, pela teologia medieval. A ideia de progresso, por exemplo, sem a qual ideologias modernas como o marxismo não seriam o que são, é uma variação em torno do tema do *Escathon*, o fim dos tempos, presente na teologia cristã desde seu início. Joaquim de Fiore, um religioso italiano do século XIII, foi um dos primeiros a sugerir a tese de que o *Escathon* não se realizaria em outra ordem de realidade, em outro tempo, como dizia a teologia oficial da igreja, e sim neste tempo e neste mundo. Daí a expressão “imanentização do *Eschaton*” . O fim dos tempos deixa de ser considerado transcendente e passa a ser aguardado como algo imanente. Joaquim de Fiore pode, por isso, ser considerado o patrono do pensamento progressista moderno.

O artigo de Carolina Carreiro Alencar de Carvalho, *Estado, racismo e epistemicídio: uma crítica decolonial da modernidade*, levanta uma acusação à ideologia moderna como um todo. De acordo com a linha de pensamento de autores decoloniais, como Seyla Benhabib e Homi Bhabha, ela argumenta que o Estado moderno só pôde consolidar sua autoridade sobre todo o globo graças à ideia de que ele era portador de uma verdade universal, superior às verdades particulares dos outros povos. A razão moderna está, portanto, ligada ao processo de colonialismo, assim como ao de “epistemicídio”: a destruição não de um grupo humano físico, mas de sua visão de mundo.

Este número da Revista Conexão Política ainda conta com uma resenha, de autoria de Pedro Henrique Mourão Barreto e trata do livro “**O Estado tecnocrático**” de José Pedro Galvão de Sousa. O livro foi publicado em 2018 e apresenta uma análise sobre a preponderância do poder da técnica e dos burocratas sobre a ação dos estadistas. É uma chamada para que

se possa entender os tempos vindouros. Essa realidade teria como síntese a interação entre capitalismo e socialismo e a homogeneização das relações humanas.

Boa leitura a todos e todas!

Teresina, dezembro de 2018.

Profa. Dra. *Olívia Cristina Perez*
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciência Política – UFPI

Prof. Dr. *Alexandre Bacelar Marques*
Editor Especial

Prof. Dr. *Raimundo Batista dos Santos Junior*
Editor-chefe da Revista *Conexão Política*

O TEMPO DO LIBERALISMO POLÍTICO: A EMERGÊNCIA DA LINGUAGEM POLÍTICA LIBERAL, O HISTORICISMO E A MODERNIDADE

THE TIME OF POLITICAL LIBERALISM. THE EMERGENCE OF LIBERAL POLITICAL LANGUAGE, HISTORICISM AND MODERNITY.

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro*

Resumo: O presente artigo busca demonstrar como a linguagem política do liberalismo francês buscará explicar as transformações operadas pela *long durée*, que tem seu ponto mais expressivo na Revolução de 1789 através de uma mudança conceitual que pretende compreendê-la como uma transação temporal entre o mundo do Antigo Regime, ou o da razão de Estado, e o mundo da Revolução, ou o da opinião pública. A conciliação entre transação política e continuidade histórica explicará o fenômeno revolucionário muito mais do que a ideia de ruptura revolucionária: o liberalismo desenvolverá um vocabulário conceitual para expressar as transformações da Revolução em coadunação com as transformações operadas pela “Europa do comércio e das luzes”. Associada a isso, a esfera do político será descrita fundamentalmente como limitada e determinada pelo social: a legitimidade do político encontra-se no espaço por excelência no qual vigora a soberania do indivíduo/cidadão, a sociedade civil.

Palavras-chave: Revolução. Liberalismo. História. Democracia.

Abstract: This article seeks to demonstrate how the political language of French liberalism exposes the transformations operated by the *longue durée* that has its most expressive point in the Revolution of 1789, through a conceptual change that intends to understand it as a temporal transaction between the world of the Old Regime, or that of state reason, and the world of the Revolution, or that of public opinion. The conciliation between political transaction and historical continuity will explain the revolutionary phenomenon much more than the idea of revolutionary rupture: liberalism will develop a conceptual vocabulary to express the transformations of the Revolution connected with the transformations operated by the “Europe of commerce and enlightenment”. Associated with this, the political sphere will be described as fundamentally limited and determined by the social: the legitimacy of the politics lies in the space occupied by the individual-citizen, the civil society.

Keywords: Liberalism. Revolution. History. Democracy.

* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre e doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ). Atualmente é pós-doutorando junto ao departamento de Ciência Política do IESP-UERJ.

1 Introdução

A historiografia sobre a Revolução que vigorou na academia de língua francesa até o pós-guerra consagrou a interpretação da República de 1794 – a chamada República do Thermidor – como uma “reação burguesa” à democracia radical de 1792. As obras clássicas de Alphonse Aulard e Albert Mathiez – historiadores que viveram entre os séculos XIX e XX – buscaram uma reavaliação do legado positivo do jacobinismo à luz dos desafios historiográficos colocados pelo problema da revolução durante os séculos XIX e XX. Enquanto o primeiro buscava reencontrar no projeto de Danton a verdadeira origem da república democrática derrotada pela reação thermidoriana, o segundo buscou uma reavaliação do jacobinismo e da figura de Robespierre, de forma a inseri-los no processo de avanço das formas de organização e autoconsciência do proletariado. Mais diretamente ligado à historiografia marxista, a obra de Georges Lefebvre buscou reconstruir, a exemplo das pesquisas sobre o proletariado desenvolvidas na Inglaterra, a história da vida dos trabalhadores durante o período revolucionário. Epítome desta tradição, a obra de Albert Soboul representou, em primeiro lugar, um esforço para interpretar as diversas correntes e fases da Revolução à luz do conceito de luta de classes e, em segundo, uma tentativa de justificar a necessidade do Terror diante das ameaças externas e internas que colocavam a revolução em risco, recuperando, a partir de um trabalho historiográfico de grande monta, a própria autojustificativa jacobina para a ditadura de 1793. Assim, para esses historiadores fortemente influenciados pela narrativa marxista, a história da Revolução encontra-se com o desenvolvimento geral do conflito entre proletariado e burguesia que orienta o devir histórico da modernidade: ela é a primeira grande explosão revolucionária que expõe o conflito e que continua na Revolução de 1848, na Comuna de Paris, para realizar-se pela primeira vez na Revolução Russa de 1917¹.

A partir dos anos 60, a obra de François Furet mudaria consideravelmente os rumos da historiografia sobre os eventos e o legado de 1789. Sua primeira história da Revolução Francesa, intitulada *La Révolution*, escrita em parceria com Denis Richet, despertaria uma furiosa reação da historiografia marxista. Acusado de produzir um “revisionismo burguês” da Revolução, Furet, desde o início, deixa evidente que seu trabalho volta-se contra a redução determinista da dialética marxista aplicada ao estudo da história. Ele afirma que o interesse explícito ou implícito da historiografia marxista – que ele prefere chamar de jacobina – em transformar 1789 na matriz da ruptura revolucionária, reiterada insistentemente até sua realização final na revolução universal do proletariado, mascara o “processo histórico real e as reais relações entre a sociedade civil e o Estado” (FURET, 1989, p. 103). Furet (1989, p. 107) ataca especialmente a obra de Albert Soboul, na qual, segundo ele, a pretensão totalizadora da Revolução implica uma confusão indistinta do conceito de “crise” : a história moderna, especialmente na obra de Soboul intitulada *La Civilisation et la Révolution Française*, é apresentada como um conjunto

¹ As principais obras dessa linhagem de historiadores são: “Histoire politique de la Révolution Française: Origines et développement de la démocratie et de la République”, de Alphonse Aulard (1901); “La Révolution Française”, de Albert Mathiez (1985) e “La Révolution Française”, de Albert Soboul (1985). Para uma exposição geral das correntes da historiografia sobre a Revolução, ver a obra “Historiographie de la Révolution”, de Michel Vovelle (1988).

de eventos que convergem para 1789 e, posteriormente, para a série de eventos que estariam “realizando” o processo revolucionário.

Furet buscará a solução para sua revisão historiográfica na inversão da fórmula jacobina: as forças que determinam a história não convergem para determinados eventos-chave. Ao contrário, esses eventos excepcionais são melhor compreendidos não como ruptura, mas como parte de um *continuum* mais amplo para o qual concorrem um conjunto de fatores cuja regularidade é exposta no esforço do historiador. Como dirá Furet em sua obra *L’Atelier de l’histoire* (1982, p. 78):

O fato histórico não é mais a irrupção de um evento importante que perfura o silêncio do tempo, mas um fenômeno escolhido e construído, cuja regularidade permite que ele seja retomado e estudado através de uma série cronológica de fatos semelhantes, comparáveis entre si. Esses dados não existem em si mesmos, mas como elementos de um sistema formado do que lhes precede e do que lhes segue.

Furet encontrará o modelo de uma reação à “mitologia do acontecimento fundador” em três historiadores do século XIX: Guizot, Tocqueville e Michelet. Para ele, de forma diferente e movidos por interesses intelectuais distintos, os três demonstraram como a autoconsciência dos protagonistas da Revolução como agentes de uma ruptura radical ocultava, na verdade, a compreensão de certas continuidades na história moderna da Europa. Os dois primeiros, especialmente, demonstrarão ao fim que a Revolução participa de um processo mais amplo de dissolução de uma sociedade estruturalmente hierárquica e como esse processo incide diretamente na criação de um Estado burocrático centralizado. A Revolução de 1789, nesse sentido, expõe e impulsiona de forma extraordinária o sentido dos acontecimentos, mas não dá origem a eles. O notável esforço de recuperação de um legado historiográfico oculto pelo determinismo jacobino/marxista dará origem ao que se convencionou chamar “historiografia revisionista” sobre a Revolução Francesa, desdobrada nos trabalhos de diversos historiadores – como Monna Ozouf, François Lebrun, Gerard Gengembre e Ran Halévi, para citarmos alguns – ligados a Furet, principalmente a partir dos anos 70.

Contudo, a obra revisionista de François Furet não tem origem apenas em uma divergência teórico-metodológica no campo da historiografia francesa, mas relaciona-se com uma intensa preocupação política. Ex-militante comunista, François Furet se converteria em um crítico contumaz da experiência soviética e, mais especialmente, da cultura política revolucionária e da atuação pública dos intelectuais de esquerda na França do pós-guerra. Buscando recuperar o legado intelectual de Raymond Aron, Furet fundaria o *Instituto Raymond Aron* que, em 1992, se fundiria com o *Centro de Estudos Transdisciplinares* dirigido por Claude Lefort – outro notável crítico da experiência comunista soviética – e daria origem ao *Centro de Pesquisas Políticas Raymond Aron*, ligado à *Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais* (EHESS)². A união institucional dos dois projetos consolidaria o que já havia, na prática, se realizado no

² Para um levantamento mais aprofundado sobre as origens da recuperação da obra de Raymond Aron e da revivência da cultura do liberalismo político na França, ver a obra “A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político”, de Christian Lynch (2010).

trabalho de uma geração de intelectuais – dentre os quais podemos citar Pierre Manent, Pierre Rosanvallon, Bernard Manin, Lucien Jaume, Marcel Gauchet e Luc Ferry – que, na esteira de Aron, Furet e Lefort, buscariam uma reavaliação considerável da cultura política francesa e da história intelectual que a interpretava.

Essa renovação intelectual se sustentaria na rejeição comum a qualquer interpretação sustentada pela ideia de necessidade histórica ou de predominância de determinações econômicas que condicionassem a esfera das ideias. Assim, alguns desses intelectuais – mais notadamente Lefort, Rosanvallon e Gauchet – sustentarão suas investigações na ideia de uma “premência do político” : em resumo, podemos dizer que o conceito do *político* descreve uma esfera que origina as demais esferas da vida social; dito de outro modo, é na esfera do político que se originam as representações essenciais que organizam a modernidade (LEFORT, 1991). A história das ideias converte-se, assim, na história do desenvolvimento político da democracia – como na obra de Rosanvallon – ou na relação entre democracia e a emancipação dos condicionantes religiosos que determinavam a esfera do político – como nas investigações de Gauchet sobre o processo de “saída da religião” . O que emerge em comum do trabalho de todos esses intelectuais é uma reavaliação do legado do liberalismo político para a compreensão da democracia. É a cultura política do liberalismo que dará forma discursiva e institucional à democracia real no decorrer dos séculos XIX e XX. Dessa recuperação emerge o interesse renovado por uma série de escritores e filósofos políticos do século XIX em cuja obra é possível encontrar uma compreensão expandida do desenvolvimento da democracia e dos problemas que ela implica. Assim, à recuperação do interesse da teoria política pela obra de Tocqueville levada a cabo por Aron somam-se a revivescência de Guizot, Royer-Collard, Laboulaye, Benjamin Constant e um universo de importantes autores relegados até então ao plano das “formulações ideológicas” da dominação burguesa.

2 O debate sobre o liberalismo político

A linguagem moderna do liberalismo começa a emergir durante o Diretório (1794) e se estende pelo período do Império (1804-1813) – como principal oposição ao despotismo bonapartista – para consolidar-se na Restauração (1813-1848) – quando se tornará o principal instrumental do debate constitucional, buscando a transação possível entre Revolução e Antigo Regime. A crise do período do Terror – encerrado em 1794 com a dissolução do Comitê de Salvação Pública e a morte de Robespierre e vários de seus aliados – abre espaço para uma variedade de formulações teórico-constitucionais sobre a possibilidade de superação do modelo radical da república jacobina – centrada nas ideias de soberania do povo e de estado de exceção – por uma nova República que recuperasse o funcionamento institucional imaginado nos primeiros anos da Revolução: regime representativo, garantias constitucionais, liberdade política e igualdade civil. O *topos* comum à imaginação política do período é, portanto, a solução para o problema da limitação do poder. Como colocar limites legítimos a um poder legitimamente constituído? A república jacobina será sempre retomada como o exemplo de um poder que, pela própria natureza da soberania popular, nutria-se de uma fonte inexaurível de tirania.

Veremos reaparecer na obra de autores como Joseph Sieyès, Boissy d'Anglas e Madame de Staël a preocupação em encontrar não só os meios adequados para dividir o poder, mas também para arbitrar o conflito entre eles e, principalmente, para definir o *locus* no qual residiria a decisão definitiva da interpretação constitucional. O tema aparece com mais força na ideia de *júri constitucional* apresentada por Sieyès à comissão do projeto de constituição em 1794. Nela, vemos a preocupação em criar meios para impedir que o poder constituído abusasse das funções atribuídas a ele pelo poder constituinte, justamente no “momento institucional”, no qual este poder encontra-se adormecido³. A busca pela superação do período de “desinstitucionalização da política” (ROSANVALLON, 2000, p. 66), sustentado pelo estado de exceção jacobino, traduz-se no reconhecimento de que a república moderna reside em um sutil e complexo sistema de equilíbrio e de limitação dos poderes que devem existir essencialmente para preservar as garantias fundamentais nas quais o poder não pode tocar.

Assim, o liberalismo republicano do Thermidor atribuirá uma divergência essencial entre governo representativo e democracia – entendida no sentido da república democrática jacobina, ou seja, como governo fundado no princípio da soberania do povo. Enquanto o primeiro se sustenta na limitação e equilíbrio entre as forças políticas constituídas, resultando em um Estado que se encontra, ao mesmo tempo, fora e determinado pela esfera do social, o segundo é caracterizado por uma interpenetração venal do social – em sua dimensão “não proprietária”, ou seja, orientado pelo princípio da necessidade – e do político. Hannah Arendt nos lembra de que a entrada das massas populares no cenário dos eventos revolucionários – a *torrent révolutionnaire*, como chamou Camille Desmoulins – redimensiona as perspectivas da realização da Revolução: as massas aparecem como o impulso essencial para a transformação e o problema da necessidade material aparece como uma das demandas a serem realizadas pela nova ordem política que deve emergir do colapso revolucionário (ARENDR, 2001, p. 55-7). O jacobinismo é a corrente revolucionária que se apropria com mais efetividade desse fenômeno: a constituição jacobina de 1793 garante pela primeira vez o princípio da soberania do povo; contudo, apenas promulgada, ela é suspensa diante da ameaça conspiratória que – no interior e no exterior da França – ameaçava a república revolucionária.

O liberalismo coloca-se, portanto, diante do desafio de superar essa caracterização problemática do político como *expansão totalizante do social*. A dificuldade em lidar com a “questão social” e com o problema da igualdade – que, não obstante, está inserido necessariamente na própria dinâmica da dissolução da sociedade hierarquicamente estruturada, que Tocqueville chamará de “estado social aristocrático” – será sempre traduzida na reiteração da necessidade de limitação do acesso e da participação no poder. Desde a defesa de uma “república proprietária”, da qual fala Staël durante o Thermidor até a formulação da ideia de “soberania da razão” por François Guizot, durante a Restauração, veremos o liberalismo buscar uma série de instrumentos que restrinjam o acesso universal ao poder, de forma a solucionar institucionalmente o desafio “rousseauiano” colocado pela república jacobina: como é possível uma república moderna, na qual a liberdade do indivíduo/cidadão não seja dissolvida pela vontade amorfa de um

³ Para mais sobre as formulações institucionais de Sieyès e as transformações em seu pensamento durante todo o período da Revolução ver a obra “La Dottrina Costituzionale de Sieyès”, de Marco Goldoni (2009).

coletivo universal indefinido, sempre presa do despotismo de um líder que consiga produzir a aparência de captar e realizar a “vontade geral” ? Como diz Rosanvallon (2004, p. 11), a equação apresentada pela Revolução ao liberalismo pode ser sintetizada da seguinte forma: como superar a “absolutização da soberania do povo e as pretensões de um Estado instituidor da sociedade” ? Essa questão, evidentemente redimensionada pelos problemas colocados pela história do desenvolvimento político da democracia, permanecerá como o centro da cultura do liberalismo político durante os dois séculos que sucederão a Revolução de 1789: a consciência de que – a despeito do caráter processual e expansivo da democracia liberal – a esfera da política nunca dará conta de maneira definitiva da diversidade crescente de problemas gerados pela ordem social que subjaz às formulações teóricas do liberalismo político.

Assim, a linguagem política do liberalismo francês está centrada fundamentalmente na ideia de uma “liberdade dos modernos” . O que mais tarde será definido por Benjamin Constant em sua célebre conferência sobre as duas liberdades já aparece nos escritos de vários pensadores políticos durante o período, buscando a superação do conflito entre a possibilidade da república e a liberdade moderna⁴. De maneira sintética, podemos dizer que o elemento mais importante da concepção da liberdade moderna é a precedência da dimensão *social* sobre a *política*. O problema liberal por excelência, como dirá Rosanvallon, é o de “integrar a diversidade do social na unidade de um corpo político” (ROSANVALLON, 1985, p. 41), ou, dito de outro modo, como constituir um poder legítimo limitado por um conjunto de garantias cuja natureza encontra-se fora da esfera do Estado. Autores como Sheldon Wolin e Pierre Manent ressaltam que essa característica do pensamento liberal remonta a Locke e à sua interpretação da propriedade como fundamento a ser resguardado pelo contrato. Assim, como dirá Manent (1990, p. 71),

o estado de natureza lockeano é, ao mesmo tempo, mais “individualista” e mais “social” que o de Hobbes: os direitos, sob a forma de direito fundamental de propriedade, ligam-se ao indivíduo solitário, e esse indivíduo estabelece com os outros relações positivas.

Poderíamos derivar, a partir desse tipo de interpretação, que a teoria política lockeana legaria ao imaginário liberal seus traços fundamentais: a propriedade como garantia fundamental, a necessidade de limitar constitucionalmente o poder e o primado do indivíduo/cidadão.

Contudo, o problema da primazia do social sobre o político na linguagem do liberalismo do século XVIII e XIX nutre-se de justificativas muito mais amplas e que descrevem o próprio desenvolvimento histórico da modernidade. Não só o abandono do argumento contratualista, mas a própria ausência quase total de referências a Locke no debate político do liberalismo francês mostram que a fonte do argumento possui uma natureza diversa. O liberalismo abandona a linguagem do direito natural e do contrato para descrever a constituição de uma liberdade que é fruto do processo de transformação radical pelo qual passam as relações sociais, econômicas e, por conseguinte, políticas da Europa dos últimos três séculos. A despeito da distinção feita por tantos intérpretes e historiadores do pensamento liberal francês entre um “liberalismo de

⁴ Este tema está desenvolvido em nosso artigo “A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França” (CASSIMIRO, 2017a).

oposição” e um “liberalismo de governo” (MANENT, 1990, p. 129) ou entre um “liberalismo do sujeito” e um “liberalismo sem a primazia do indivíduo” (JAUME, 1997, p. 19), que explicariam, por exemplo, as diferenças entre os liberalismos de Constant e Guizot quanto à relação do indivíduo com o Estado, ainda assim é a ideia de que a legitimidade do político encontra-se fora da dimensão do Estado, descrita em uma linguagem não contratualista e historicista, que demarca a identidade própria do liberalismo francês.

Contudo, a cultura política liberal não se restringirá ao problema da limitação do poder, mas expandirá – conforme as instituições liberais ganham maior solidez – a questão da manutenção de uma “vida política ativa”; a sociedade não é apenas uma dimensão que precisa estar a salvo do Estado, mas ela é, fundamentalmente, a dimensão na qual ele encontra sua legitimidade. Por muitos anos prevaleceu a célebre interpretação sobre a limitação essencial que a concepção de uma liberdade moderna impunha sobre a vida política. A interpretação clássica de Isaiah Berlin em seu ensaio *Two Concepts of Liberty* consagrou a ideia de uma cisão essencial que a modernidade impõe entre o indivíduo e a liberdade política. A preocupação que subjaz à interpretação de Berlin é a possibilidade de um transbordamento da política sobre a vida individual, cujo exemplo vivo ele encontra nos totalitarismos do século XX – em especial o do comunismo soviético, do qual Berlin fora vítima. Assim, a obra de Benjamin Constant, por exemplo, poderia ser tomada como a percepção fundamental sobre a distinção entre uma vida individual que se realiza fora da existência política. A reação imediata a essa distinção entre as duas liberdades é a acusação de que o liberalismo ofereceria, portanto, uma justificativa ideológica para a liberdade de mercado: o predomínio do indivíduo sobre a vida política não serviria senão para esvaziar a última em favor do espaço no qual o interesse se realiza. Esse é o argumento implícito na célebre interpretação de C. B. Macpherson sobre o liberalismo em sua obra *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*, publicada cinco anos após o referido trabalho de Berlin.

O esforço de reavaliação e o rigor contextual que predomina nos já referidos autores cujas obras ganham grande importância especialmente a partir dos anos 70 permite-nos escapar das amarras impostas pelos problemas inerentes ao “presentismo” que orienta tanto Berlin quanto vários de seus críticos. A compreensão do pensamento liberal à luz dos desafios colocados pelo contexto filosófico e político do período nos permite redimensionar a cultura do liberalismo político. Em verdade, a cultura do liberalismo político francês sustenta-se na consciência da necessidade de uma transação possível entre as forças que reagem à dissolução da ordem social e política do Antigo Regime e o radicalismo da cultura republicana rousseauniano-jacobina. Segundo o diagnóstico liberal, ambas estão fundadas em uma incompreensão sobre a natureza das transformações operadas na Europa moderna e suas implicações para a concepção de uma ordem política transformada pela Revolução. O jacobinismo, especialmente, representa para o liberalismo uma corrupção do ideal republicano antigo que não se adequaria mais às condições estruturalmente complexas da vida social e política da modernidade. A liberdade moderna implicaria, assim, uma nova ordem política cuja necessidade é evidenciada por um redimensionamento nas expectativas depositadas sobre o tempo histórico.

É importante aqui determo-nos, mesmo que brevemente, na questão colocada pelo debate

teórico contemporâneo sobre as relações entre liberalismo e republicanismo. Parece-nos que a vinculação entre cultura política liberal e individualismo/mercado resultou em um conjunto de interpretações que opunham sistematicamente o liberalismo à tradição republicana, consagrada como a linguagem política que expressa por excelência a necessidade do vínculo permanente entre liberdade e participação ativa. A obra de Quentin Skinner (2012, p. X), especialmente *Liberty before liberalism*, insiste em uma diferença considerável entre republicanismo e liberalismo, buscando demonstrar como a “compreensão neorromana da liberdade civil” foi derrotada pela “hegemonia liberal” a partir do século XVIII. De alguma forma, Skinner retoma a polarização que encontramos na obra de Isaiah Berlin, invertendo, contudo, o polo da crítica. A própria ideia de uma “linguagem republicana” disponível – desenvolvida de forma mais completa na obra de Pocock *The maquiavelian moment*, mas que subjaz à interpretação skinneriana – e que reaparece em contextos diversos para dar conta da necessidade da mobilização política em direção à liberdade reitera essa divergência essencial.

Propondo uma alternativa à interpretação skinneriana, autores como Nadia Urbinati, Andreas Kalyvas e Ira Katznelson⁵ tem insistido na ideia de que o liberalismo pode ser entendido no interior da transformação da linguagem republicana. Os dois últimos, por exemplo, buscam explorar como um conjunto de autores do século XVIII e XIX tradicionalmente identificados com a ascensão do liberalismo – dentre os quais encontramos Adam Smith, Adam Ferguson, Germaine de Staël e Benjamin Constant – produz uma transformação gradual na linguagem republicana a partir do diagnóstico do crescimento do interesse privado sobre a dimensão da atividade política.

Sem comprometer os princípios republicanos ou abandonar uma linguagem republicana, essa tradição não poderia lidar com sucesso com uma série de problemas prementes sem uma revisão. Para remediar essa circunstância, pensadores contemporâneos transformaram recursos republicanos existentes e, quando necessário, expandiram seus limites para além dos limites conceituais e institucionais do republicanismo, introduzindo novos princípios e argumentos retirados de outras correntes intelectuais e filosóficas, especialmente inspiradas por John Locke e pela filosofia do direito natural. Essas emendas e sinergias produziram o liberalismo constitucional, não como uma alternativa ao republicanismo clássico, mas, de forma significativa, como uma doutrina incubada nele. O liberalismo político brotou da casca de uma crisálida republicana. (KALYVAS; KATZNELSON, 2008, p. 5).

Contudo, se concordamos que o liberalismo oferece uma transformação conceitual à linguagem republicana, o trabalho de Kalyvas e Katznelson não satisfaz à necessária explicação sobre os fundamentos dessa transformação. Dito de outro modo, podemos caracterizar – como bem fazem os autores – a transformação no interior da linguagem republicana demonstrando como os autores buscam lidar com problemas como a liberdade política e a virtude pública à luz

⁵ Referimo-nos aqui às seguintes obras: “Republicanism after the French Révolution: the case of Sismonde de Sismondi”, de Nadia Urbinati (2012); “Liberal beginnings: making a republic for the moderns”, de Andreas Kalyvas e Ira Katznelson (2008).

das transformações sociais operadas na modernidade. Porém, não nos parece suficiente tratar o liberalismo político como uma simples transformação no interior da “linguagem republicana”. A autoconsciência liberal que emerge da Revolução se distingue pela crença em uma transformação radical na própria perspectiva de compreensão estrutural da linguagem política como instrumento de ação sobre o mundo e sobre o tempo. Dito de outro modo, a cultura política do liberalismo nasce sob o signo de uma transformação na própria natureza expandida das expectativas depositadas sobre a ação política e sobre a história.

3 A modernidade e a mudança no *topos* histórico

A linguagem moderna do liberalismo político traz consigo uma inovação não só no conteúdo, mas na estrutura da linguagem política que expressa o problema da ordem. Não apenas foram criadas palavras novas para expressar ideias e acontecimentos novos, nem somente operou-se uma transformação de palavras antigas para adequar-se a novas experiências, mas antes uma transformação complexa no sentido do universo conceitual da política acompanha o desenvolvimento do argumento liberal. As transformações conceituais do pensamento político obedecem à lógica das transformações na própria perspectiva histórica que, por sua vez, acompanha a expansão da esfera do político. Problemas colocados à teoria política liberal por conceitos como o de “sociedade civil” e “opinião pública” dificilmente podem ser vistos como uma transformação interna à linguagem republicana. O próprio problema das formas de governo – centro do pensamento republicano e de toda a teoria política desde os antigos – deixa de ser tratado como central e passa a ser dissolvido no debate mais geral do constitucionalismo moderno: como veremos, para liberais como Benjamin Constant e Germaine de Staël, a forma de governo encontra-se em segundo plano, contanto que a constituição garanta princípios fundamentais como a liberdade política, a igualdade civil e, evidentemente, a propriedade.

O interesse do historiador alemão Reinhart Koselleck em compreender as transformações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX levou-o a desenvolver um novo instrumental teórico para explorar adequadamente esse problema. A história dos conceitos é fruto de um problema teórico sobre a modernidade, e aqui procuraremos nos deter em algumas etapas da investigação de Koselleck que não só elucidam, mas antes dão sentido ao nosso problema. Seu trabalho reflete sobre como a experiência do tempo histórico é articulada numa linguagem conceitual; como uma interpretação do passado é relacionada com um determinado presente e como ambos produzem uma perspectiva de futuro. Koselleck dedicou um longo período de sua vida à edição de um dicionário dos conceitos históricos (*Geschichtliche Grundbegriffe*), para o qual contribuiu com vários verbetes, dentre os quais o de “crise” (“*krise*”, no original, em alemão), conceito que funciona como um ponto de apoio de sua obra e que reflete justamente a compreensão de um processo de mudança na estrutura epistemológica do pensamento ocidental entre os séculos XVIII e XIX.

Segundo ele, o conceito de crise para os gregos refere-se a um momento em que as circunstâncias demandam uma “decisão” urgente. Em Tucídides, por exemplo, o conceito refere-se a uma decisão exigida pelo processo de conturbação política resultado das Guerras

Persas. Já em Aristóteles o conceito descreve uma disposição constitucional para tomar decisões. O conceito também aparece no vocabulário médico, para referir-se à necessidade da decisão sobre o tratamento que deve ser tomado contra uma perturbação patológica (KOSELLECK, 2006, p. 358-359). Apesar dos diversos usos que o conceito possui, o que temos que reter é seu uso geral, ou seja, a crise refere-se desde a antiguidade à necessidade de julgamento de uma situação de desordem que exige a escolha de uma ação para superá-la. No século XVIII surgem as primeiras interpretações do período presente como um momento de crise, contexto que oferece a oportunidade para as grandes decisões políticas. Porém, o reconhecimento por homens como Frederico da Prússia e Clausewitz de que viviam em um período cujas circunstâncias demandavam grandes movimentos da política não afasta ainda a experiência do século XVIII do uso clássico que os gregos faziam do termo. O conceito só toma sua forma realmente moderna quando é associado à problemática da filosofia da História.

A filosofia da História introduz no ocidente uma nova dimensão para pensar a ordem humana: a História torna-se a sucessão temporal de eventos encadeados por causas e consequências numa relação necessária, que se desdobra como um destino e concentra em si todos os fenômenos produzidos pelo homem. A História torna-se, como diz Raymond Aron, “a unidade na qual os homens concentram a diversidade do fenômeno humano e na qual identificam a própria humanidade” (ARON, 1986, p. IX) Nesse contexto, a crise torna-se um momento de convergência e de transição, em que está em jogo a realização das expectativas depositadas sobre a História. Koselleck (2006, p. 372) chama atenção para quatro conteúdos semânticos fundamentais do conceito de “crise”, resumidamente: 1. o momento culminante que demanda a ação; 2. num sentido teológico e escatológico, um ponto final que mudará a história para sempre; 3. uma situação crítica que se repete em diversos momentos; 4. uma situação transitória de mudança entre dois períodos distintos. Apesar do sentido específico no qual o conceito pode ser empregado, todos eles revelam a tentativa comum de expressar numa ideia fundamental a compreensão de um momento que existe para ser superado, que surge como um ponto de curva no qual a ação dos homens exerce efeito direto sobre o fenômeno que concentra em si a totalidade da experiência humana, a História. A crise é, fundamentalmente, o momento em que o futuro torna-se aberto às expectativas do presente; é o momento histórico que reconfigura a relação entre espaço de experiência e o horizonte de expectativas.

O conceito incorpora (em diferentes graus) todas as várias funções que o termo descrevia: um julgamento histórico, um diagnóstico médico e uma ânsia teológica. É precisamente a possibilidade entusiasmante de combinar tantas funções que definem o termo como um conceito: ele toma velhas experiências e transforma-as metaforicamente, de forma a criar novas expectativas. Assim, desde 1770, ‘crise’ se torna um signo estrutural da modernidade (KOSELLECK, 2006, p. 374).

Assim, o conceito de “crise” está identificado com a própria modernidade. A perspectiva de futuro criada a partir do momento da crise pode apresentar-se de maneira tão diversa quanto diversos forem os diagnósticos.

Segundo Koselleck (2006), as utopias políticas do iluminismo operavam através da secularização do conceito de “perfectio” – que, em termos teológicos, referia-se ao ideal de aperfeiçoamento moral do cristão através da imitação de Cristo –, que passa a designar a ideia de um aperfeiçoamento moral do homem e da sociedade. Rousseau cunha o neologismo “perfectibilité” para designar esse processo. Kant, na senda de Rousseau, afirma que, mesmo sendo o homem passível de corrupção, o aperfeiçoamento da humanidade é um processo inexorável⁶. Em ambos os casos, a ideia de um aperfeiçoamento passa por um processo de universalização e temporalização. A História, o universal singular, é o agente que desenvolve o aperfeiçoamento da humanidade. A consciência do novo tempo histórico como depositário das expectativas de aperfeiçoamento da humanidade identifica-se com o conceito de “progresso”. A ideia de progresso representou o conceito fundamental com o qual o vocabulário dos séculos XVIII e XIX expressaria a nova concepção do tempo e da história que dominaria a consciência do período. O conceito de “progresso” identifica-se com o conceito de “História”; torna-se um conceito totalizador que unifica em si as diversas atividades criativas do homem – economia, moral, ciências, artes, filosofia – sob a perspectiva de um avanço otimista em direção ao aperfeiçoamento. A ideia de progresso torna-se um instrumento do discurso moderno; é a ideologia de um tempo que percebe o futuro como algo que pode ser planejado e antecipado.

O conceito de “progresso” apresenta-se como uma resposta à experiência de crise no mundo moderno e oferece um novo significado ideológico à História. Contudo, o conceito de “progresso” não é a única ideia generalizadora capaz de dar sentido à História no mundo moderno. No artigo “‘Progress’ and ‘Decay’: an appendix to de History of two concepts”, Koselleck (2002, p. 231) caracteriza a relação entre os conceitos de “progresso” e “declínio”⁷ como “uma relação assimétrica de tensão”. O Iluminismo não ignora o risco de um retrocesso no sentido emancipador da história. O problema está presente, por exemplo, no Kant da “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?”. Porém, o conceito é interpretado pelo iluminismo como um momento negativo dentro do processo emancipador da História e não como o sentido inexorável da História em si mesma. Em Voltaire, a ideia geral de um esclarecimento do homem convive com a interpretação da história em que momentos de grande glória são sucedidos por retrocessos catastróficos. Também em Rousseau o progresso das artes e da ciência é acompanhado pelo declínio da integridade moral e da igualdade natural dos homens (VYVERBERG, 1958). O importante aqui é, sem nos determos nas especificidades da diversidade do pensamento iluminista, chamar atenção para o fato de que, mesmo quando se fala em “declínio” e em seus correspondentes semânticos, o uso de tais ideias está submetido à problemática da nova perspectiva de futuro aberta com a mudança no *topos* histórico.

⁶ Sobre a relação entre filosofia da história e teoria política em ambos os autores, ver a obra *Les Trois Sources des Philosophies de l'Histoire* (1764-1798), de Bertrand Binoche (2008).

⁷ O campo conceitual de “declínio” pode expressar-se em palavras diversas como “decadência”, “corrupção”, “queda”, “regresso” etc. O importante é atentar para o significado do conteúdo do conceito. Koselleck ressalta que o tempo histórico não pode ser descrito num conceito, por isso muitas vezes a tentativa de expressá-lo aparece na forma de metáfora. “At first, genuinely historical concepts, ones which have to do with historical time, do not exist. It is always a question of metaphors. In the following, we will thus have to pay attention to the metaphorical content of our concepts in order to be able to evaluate the power of their historical expressiveness”. (KOSELLECK, 2002, p. 220).

A ideia de História como destino, como sentido inexorável do devir, remete-nos imediatamente às primeiras especulações de Koselleck sobre a relação entre a filosofia da história e o problema da secularização⁸. Em sua tese de doutorado, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, ele trata das raízes da crise política do século XVIII e do papel que a filosofia da História exerce na orientação desse fenômeno. A ascensão do mundo burguês opera uma transformação fundamental na esfera do político: a separação entre a moral e o Estado – ou seja, entre a produção de objetivos individuais e a realização de uma determinada unidade entre sociedade e ordem política – supera a unidade soberana criada como saída para o problema da guerra civil. Dito de outro modo, o iluminismo produz uma unidade moral entre política e perspectiva de futuro, visando à superação do Estado absoluto através da potência da crítica, instrumento prescritivo da razão. Como dirá Koselleck (2006, p. 138), a filosofia da história expressa um juízo moral que, por sua vez, fornece a “interpretação autêntica” da história: ela dirige a crise política ao fim pré-determinado pela decodificação do tempo perpetrada pela faculdade da crítica. Nas palavras de Koselleck (2006, p. 16), “no curso do desdobramento do *cogito ergo sum* cartesiano – a autogarantia dada ao homem que se desliga da religião –, a escatologia transforma-se em utopia. Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza”. A crise política da modernidade aparece nos primeiros trabalhos do historiador alemão como resultado da secularização da escatologia em utopia e da filosofia da história como novo fundamento filosófico para a explicação e planejamento do futuro.

A transformação descrita por Koselleck em *Crítica e Crise* é completada pela concepção desenvolvida mais tarde pela ideia de *Sattelzeit* – conceito que descreve o período aproximado que vai de 1750 e 1850, no qual, segundo Koselleck, ocorrem de forma mais acentuada as transformações no vocabulário dos conceitos políticos. Segundo Koselleck, a modernização no vocabulário político obedece a quatro hipóteses fundamentais: a temporalização, a ideologização, a democratização e a politização dos conceitos. Essas hipóteses ajudariam a pensar as transformações que a modernidade e a filosofia da história operam na estrutura conceitual do político: elas expressam uma tendência à expansão temporal e física, ou seja, à complexificação da sociedade em um espaço exterior ao Estado no qual os atores políticos disputam discursos e linguagem a partir de conceitos que têm, essencialmente, uma função pública e mobilizadora. Assim, toda a teoria da história e da mudança conceitual de Koselleck – da qual se depreende, em verdade, uma teoria da modernidade e da secularização – encontra-se em contato patente com o problema da história das ideias como história do político, como encontramos em Lefort, Rosanvallon e Gauchet. Em todos os casos – sem desconsiderarmos as diferenças específicas das respectivas obras – os autores estão trabalhando com uma concepção de representações que – a despeito de possuírem origem em outros campos da experiência humana – se organiza no campo do político de forma a dar inteligibilidade à ordem em um mundo no qual a ação política experimenta uma acentuada expansão e capacidade de mobilização individual inigualáveis. A

⁸ O tema da filosofia da história moderna e, em especial, da ideia de progresso como uma secularização da profecia milenarista medieval possui um longo debate intelectual, no qual não pretendemos entrar aqui. Para algumas referências, ver: Blumenberg (1985); Koselleck e Oncina (2003); Lowith (2000); Voegelin (1990); Rosenstock-Huussy (1993).

discussão sobre a mudança conceitual e sobre o conceito do político nos revela, ao fim, uma mesma preocupação em descrever como as transformações que acompanham a modernidade implicam um espaço do político que pertence não mais à virtude do príncipe ou à razão de Estado, mas ao espaço público ou à “opinião pública” e que a linguagem que organiza essa dimensão é essencialmente política, mesmo quando versa sobre o predomínio do social, do religioso ou do econômico.

4 Filosofia da História, mudança conceitual e a linguagem do liberalismo político

A longa descrição feita por Koselleck das cisões e transformações na modernidade precisam ser reiteradas, pois elas organizam e dão forma à estrutura da mudança conceitual operada pelo liberalismo. A linguagem política do liberalismo francês buscará explicar as transformações operadas pela *long durée*, que tem seu ponto mais expressivo na Revolução de 1789, através de uma mudança conceitual que pretende oferecer uma linguagem política capaz de descrever os princípios da Revolução essencialmente como uma transação temporal entre o mundo do Antigo Regime ou o da razão de Estado – e o mundo da Revolução ou o da opinião pública. A conciliação entre transação política e continuidade histórica explicará o fenômeno revolucionário muito mais do que a ideia de ruptura revolucionária: o liberalismo desenvolverá um vocabulário conceitual para expressar as transformações da Revolução em consonância com as transformações operadas pela “Europa do comércio e das luzes”. Associada a isso, a esfera da *política* será descrita fundamentalmente como limitada e determinada pelo *social*: a legitimidade do político encontra-se no espaço por excelência no qual vigora a soberania do indivíduo/cidadão, a sociedade civil. Nesse sentido, o que emergirá do argumento liberal é o diagnóstico de uma sociedade no qual o governo deve tornar-se um corpo transitório e aberto à transformação, preenchido não só pelo fundamento essencial do regime representativo – a eleição –, mas por uma abstração social e política na qual reside a medida da determinação do social sobre a política, *a opinião pública*.

Algumas fontes fundamentais podem ser designadas como constituintes da *forma mentis* liberal no que tange à concepção de tempo e a transformação no horizonte de expectativas da modernidade. Fugiríamos ao objetivo imediato deste artigo caso nos detivéssemos em uma descrição mais longa sobre as influências e recepções teóricas do liberalismo político francês. Contudo, uma descrição dessas fontes, mesmo que seja rápida e incompleta, se faz necessária. A primeira delas remete à cunhagem do neologismo *perfectibilidade* (*perfectibilité*). Rousseau descreve a perfectibilidade no *Discours sur l'origine de l'inégalité* como a potência humana que distingue o homem do animal, “a faculdade que desenvolve todas as outras” e que reúne indivíduo e espécie; é a potência que retira o homem de sua condição original, o estado de natureza, definitivamente perdido (TAGUIEFF, 2004, p. 168). O conceito de *perfectibilidade* carrega, como boa parte da obra de Rousseau, uma ambiguidade inerente. Ora, se a história do homem é também a história da corrupção do estado de natureza, como coadunar a potência natural da perfectibilidade com o *fato observado* da decadência na história? Jean Starobinski

(1989, p. 177) nos oferece uma interpretação possível: a perfectibilidade é a “única chance de reencontrar, sob uma nova forma (política, moral), a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompôs” . Sem entrarmos aqui na complexa e inescapável rede de interpretações da obra de Rousseau, o que nos importa reter é que o conceito de perfectibilidade será operado durante o final do século XVIII e início do XIX como um instrumento fundamental da descrição da potência humana em direção ao progresso. Kant, ao se interrogar no *Conflito das faculdades* sobre a existência de uma disposição na espécie humana que indique o progresso em direção ao melhor – entendido não como desígnio providencial, mas como realização de uma faculdade humana na história –, reconhece uma “tendência moral” na natureza humana que a dispõe a tal. Essa disposição pode ser observada na Revolução de 1789: “na medida em que ela constitui a realização na história de fins morais, o progresso e a ilustração são frutos da liberdade, e a consideração da Revolução francesa autoriza-nos a supor que ela será irreversível” (KANT apud TAGUIEFF, 2004, p. 183). A mesma disposição encontramos em Condorcet, ao descrever o progresso humano como aperfeiçoamento contínuo e sem fim do gênero humano, “marchando com passo firme e certo em direção à rota da verdade, da virtude e da felicidade” (CONDORCET apud TAGUIEFF, 2004, p. 174). Mas a grande formulação liberal sobre o conceito de perfectibilidade encontramos na teoria da história de Benjamin Constant, para quem a perfectibilidade como potência natural ao homem se traduz institucionalmente nas garantias liberais fundamentais⁹.

A crença essencial no aperfeiçoamento humano, no progresso moral associado ao progresso material da Europa do século XVIII, é encontrada especialmente no iluminismo escocês, no qual a ideia de uma “Europa do comércio e das luzes” é associada à expectativa de um “adestramento dos costumes”, ou, em outras palavras, a uma expansão da civilização. A expressão mais célebre dessa interpretação encontra-se na obra de Adam Smith. Em sua célebre obra *An Inquiry in the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Smith (1836, p. 65) desenvolve um modelo de formas sociais possíveis, designando aquelas mais ou menos adequadas às transformações econômicas de seu tempo. Para Smith, uma sociedade pode existir em três estados: o progressivo, o estacionário e o decadente (*advancing, stationary and declining state*). O estado progressivo representa o “curso natural das coisas” (*natural course*) nas nações civilizadas, nas quais o homem goza de “liberdade perfeita” (*perfect liberty*) para buscar aquilo que lhe parece vantajoso (SMITH, 1836, p. 101). O estado de declínio, por outro lado, existe em sociedades nas quais as condições sociais, econômicas e políticas – a superpopulação, a ausência de liberdade, a desordem civil causada por guerras internas ou externas – impedem que os homens dediquem-se à atividade econômica ativa: a transformação do tempo e do espaço em riqueza material (SMITH, 1836, p. 138). O que faz a superioridade objetiva do estado progressivo é o reconhecimento de que ele é o único dos três que permite a maximização de condições da felicidade humana, permitindo que a potência da ação humana se desenvolva em sua forma mais “otimizada” . Taguieff (2004, p.

⁹ A relação entre filosofia da história e teoria política na obra de Constant está desenvolvida em nosso artigo: CASSIMIRO, Paulo Henrique P. (2016). “O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular” . Rev. Bras. Ciênc. Polít., n.20, pp.249-286.

181) chama a atenção para o fato de que os estados progressivo e decadente são acompanhados em diversos momentos por metáforas orgânicas: enquanto o primeiro é apresentado com o estado de “vigor e de saúde perfeitas”, o segundo é apresentado como “o cansaço e a inércia” dos corpos doentes.

Smith apresenta a relação entre o progresso social e a existência de um “espírito comercial” responsável por domesticar os costumes, arrefecer a guerra e transformar as relações entre as nações. “O comércio e as manufaturas introduziram gradualmente a ordem e o bom governo, e com eles a liberdade e a segurança dos indivíduos, entre os habitantes do campo, que haviam antes vivido numa condição quase contínua de guerra com seus vizinhos e de dependência servil com relação a seus superiores” (SMITH apud MERQUIOR, 2014, p. 84). O que resulta dessa união entre a ideia de progresso e o desenvolvimento do comércio da indústria é o conceito de *civilização*, tão caro ao iluminismo escocês: ele passa a descrever uma “condição moral” encontrada em determinados povos que atendem a determinados critérios ao mesmo tempo em que descreve o percurso desses povos no tempo histórico. “A ‘sociedade civil’ não tem o sentido que possui com Locke, onde se definia por oposição ao estado de natureza, nem o sentido que terá com Hegel, definindo-se por oposição ao Estado. O adjetivo ‘civil’ não é compreendido senão com referência ao processo de ‘civilização’” (ROSENVALLON, 1985, p. 108).

É sabido pela bibliografia histórica do liberalismo francês que tanto o idealismo alemão quanto o iluminismo escocês chegaram com grande força à França do final do século XVIII. Benjamin Constant e Sismonde de Sismondi, por exemplo, publicaram na célebre Edinburg Review, fundada em 1775 por alguns dos mais importantes nomes da filosofia escocesa. Da mesma forma, Madame de Staël, profunda conhecedora da língua e da literatura germânica e amiga pessoal de filósofos importantes como os irmãos Schlegel, foi a introdutora na França de vários dos nomes da filosofia alemã do período. Em 1813, em sua obra *De L’Allemagne* (Sobre a Alemanha), Staël dedicar-se-ia a uma avaliação geral da língua, da filosofia, da literatura, da política, da religião e de outras expressões da cultura alemã¹⁰. Sem esgotarmos aqui os vínculos teóricos entre o debate do liberalismo francês e suas conexões com o iluminismo escocês e o idealismo alemão, procuramos apenas ressaltar brevemente as conexões entre o universo conceitual que descreve a perspectiva historicista de um processo universal em expansão – expressa em conceitos como “perfectibilidade”, “civilização” e “progresso” – e a construção do argumento liberal. Dito de outro modo, a fundamentação de uma sociedade na qual impera a necessidade premente da liberdade política e da igualdade civil, da constituição de uma forma de governo representativo e da resistência ao “impossível retorno do passado” passará, na linguagem do liberalismo político francês, por uma fundamentação eminentemente historicista: a liberdade está ligada essencialmente à “natureza” do desenvolvimento histórico da modernidade e não mais ao direito natural e à abstração contratualista.

¹⁰Para mais sobre a importância tanto da filosofia escocesa quanto do idealismo alemão no chamado “Grupo de Coppet”, ver a obra *Histoire du libéralisme en Europe*, de Philippe Nemo e Jean Petitot (2006).

5 Considerações finais

Marcel Gauchet, em sua obra sobre a história política da religião, nos descreve como a dissolução da esfera do religioso como espaço normativo das demais esferas da vida humana implicou a ideia de emancipação do político com relação à religião. A dependência de toda forma de organização coletiva de um universo simbólico religioso que organizava e dava sentido às experiências humanas referia-se a uma ordem social que, segundo Gauchet (1985, p. 55), encontrava sua legitimação em algo externo a si e, ao mesmo tempo, sustentava-se em regras imutáveis. A religião envolve, assim, um tipo de organização social colocada diante de uma dependência absoluta do passado. É no momento fundador no qual Deus ou os deuses impõem os limites do comportamento humano que a sociedade começa a ganhar forma como um espaço de interação regulado pela experiência de contato com o *logos* divino. A fundação das repúblicas antigas obedecia à mesma lógica mítica da fundação das religiões: a pureza das regras de um legislador primitivo garantiriam o bom funcionamento das instituições e sua menor vulnerabilidade ao elemento da decadência que, não obstante, pairava sempre na consciência política dos antigos. O momento mítico de fundação está sempre indissociavelmente unido a algum tipo de chancela religiosa. Hannah Arendt nos lembra que a ideia de criação de uma nova autoridade era sempre concebida nos moldes do princípio de autoridade derivado de Deus. Assim, em diversos momentos da história vemos a imagem de um legislador primitivo encarnar a legitimidade divina ao produzir “leis extraordinárias” através das quais se funda uma nova comunidade (ARENDRT, 2001, p. 44-5).

Retomando o argumento de Gauchet, o filósofo francês mostra como a modernidade representa uma dupla revolução. De um lado, “a revolução teórica da objetividade do mundo” e, do outro, “a revolução prática da autonomia da esfera humana-social” (GAUCHET, 1985, p. 111). A primeira revolução pode ser entendida como o “mundo como um livro”, para nos referirmos à metáfora de Hans Blumenberg. Ela nos remete à crença de que a natureza se constitui de códigos conhecíveis e descritíveis pelo homem. A experiência do homem com o mundo exterior não passa a ser mais regulada apenas pela crença em explicações teológicas sobre o funcionamento deste mundo, mas fundamentalmente pela capacidade humana em sondar e perscrutar as regras de funcionamento objetivo da realidade. Já a segunda revolução, por sua vez, se materializa na “independência ontológica do corpo político das regras estabelecidas pela autoridade sagrada” (GAUCHET, 1985, p. 112). A dissolução da “soberania de arbitragem” que a igreja exercia sobre as diversas “monarquias cristãs” da Europa e a ascensão dos Estados nacionais – cuja unidade é dada pela identificação entre monarca e povo – representam o começo do esvaziamento da religião como fundamento da identidade de pertencimento a uma determinada comunidade portadora de “direitos”. Nesse sentido, o rei não é apenas o *primus inter pares*, o homem que, devido a privilégios de dinastia, governa uma estrutura social hierárquica que possui logo abaixo de si homens com privilégios e poderes muito próximos aos seus e que, por conseguinte, limitam sua ação. O soberano que surge dos Estados nacionais é ele mesmo o instaurador da ordem social: a dependência de corpos e comunidades intermediárias é dissolvida e a relação do poder passa a ser, essencialmente, a relação entre o soberano e os indivíduos que participam da

comunidade política. Qualquer força ou instituição intermediária só é legítima na medida em que é reconhecida ou delegada pelo poder soberano. “Ele não conhece senão ‘francs-sujets’, segundo a expressão de Bodin, livres, diante dele, de seus pertencimentos e dependências anteriores” (GAUCHET, 2007, p. 68).

A despeito de seu revestimento sacro, as monarquias absolutas representam o evento histórico por excelência do processo de “saída da religião”. Aquilo que regula a sociedade não são mais os princípios simbólico-religiosos, mas o direito que emana da soberania. O Estado – que surge aqui ao mesmo tempo como um ente que identifica monarca, povo e delimitação geográfica – também organiza a estrutura burocrática de funcionamento da administração, dos impostos e da lei. A imagem da *anterioridade* e da *superioridade* do corpo político – o soberano – para a organização da vida social, segundo Gauchet, suprimem as imagens da *exterioridade* e da *imobilidade* que caracterizavam as sociedades organizadas pela religião. A teoria do contrato hobbesiana expressa de maneira exemplar essa transformação na filosofia política moderna: a comunidade política, que encontra seu princípio de constituição em si mesma, instaura um poder que não reconhece a existência senão do soberano e dos indivíduos que se transmutam em parte dele.

Evidentemente, o percurso daquilo que Gauchet (1985, p. 119) chama de “crise da mediação política e eclesiástica” é muito mais longo e complexo do que temos condições de descrever aqui. Contudo, o importante é ressaltar que, na medida em que a esfera do político se emancipa da religião do ponto de vista da legitimidade do poder e da autoridade que institui a norma social, a religião ainda permanece como o elemento regulador da vida social em sua dimensão individual. “A igreja mediadora permanece a intermediária sacramentada entre as obrigações dos fiéis e de Deus” (GAUCHET, 1985, p. 127). Contudo, as “obrigações de pertencimento e de submissão” que delimitam a identidade do indivíduo como membro de uma determinada ordem social e política já não pertencem mais a elementos da esfera religiosa. Nacionalidade, impostos e serviço militar já não são mais delimitadores condicionados pela religião, mas sim pela relação dentro e fora das fronteiras das novas unidades políticas, as nações. Assim, o percurso da modernidade pode ser descrito, por um lado, como a paulatina expansão da esfera do político e, por outro, a contínua interiorização da esfera do religioso.

A segunda grande transformação operada na modernidade acompanha o aprofundamento do indivíduo como agente e protagonista da lógica de constituição do corpo político. Com a revolução na América e na França vemos nascer um novo tipo de legitimidade política, na qual o indivíduo não se dissolve no Estado. A crença de que existe uma outra esfera na qual residem os verdadeiros fundamentos da ordem política – a liberdade, a igualdade e a justiça – dissolve a lógica contratualista: a legitimidade do político não se dá mais no “salto” entre o estado natural e o social produzido pelo contrato; antes, a legitimidade passa a ser uma questão aberta e sempre atualizada na necessidade constante de remeter o político à sua fonte: a sociedade. Assim, o regime representativo, a opinião pública e o primado do social sobre o político surgem e se combinam para formar a nova estrutura da ordem política da modernidade, que emerge com o fim da soberania monárquica. O problema é sintetizado de forma exemplar por Marcel Gauchet (2007, p. 125):

A verdade que termina por emergir pouco a pouco, em meio a diversas sugestões contraditórias, é que a política segundo o Estado e o direito segundo o indivíduo constituem duas ordens de realidade distintas, mas em conexão, que é preciso ajustar, respeitando a exterioridade de um com relação à outra. O problema é fazê-las corresponderem-se, de proceder uma da outra.

A identificação do corpo coletivo com um ser portador de soberania é invertida. Agora é o corpo instituído como autoridade política que precisa se remeter ao novo soberano continuamente para atualizar e reforçar sua legitimidade. Esse soberano, contudo, é composto por um sem-número de indivíduos/cidadãos, reunidos em uma difusa e indeterminável unidade identificada como “a sociedade”. Assim, essa legitimidade “aberta” carece de instrumentos e meios para encontrar aquilo que Rosanvallon chamará de “horizonte de unanimidade”: é preciso passar do princípio de justificação para uma técnica de decisão, ou seja, é preciso reformular as “condições de expressão da generalidade do social” (ROSANVALLON, 2009, p. 26).

Procuramos explorar no presente trabalho como o liberalismo francês procura dar conta dessas questões. Partindo da crítica de um transbordamento totalizante do político sobre o social – especialmente em sua versão jacobina – o liberalismo buscará na ideia de *garantia* as formas de limitação constitucional dos poderes constituídos com a dissolução do Antigo Regime. Opor estado de exceção a regime representativo mais do que opor o jacobinismo ao liberalismo thermidoriano ajuda-nos a compreender as transformações que a Revolução passa a partir de 1793. Pensadores como Benjamin Constant, Germaine de Staël e Sieyès compreenderam a república thermidoriana não como a “burocratização da revolução”, mas como a tentativa de dar viabilidade institucional à potência difusa da soberania. Assim, o *garantismo* liberal não deve ser lido apenas como a tentativa de instituir princípios contra os quais a autoridade política não poderia se insurgir, mas também como a tentativa permanente e insistente em criar mecanismos de limitação da participação da soberania na constituição do corpo político.

A representação não exaure, contudo, as necessidades de constituição de um corpo político legítimo. A ideia de uma dimensão constantemente aberta para influenciar as decisões do poder, que pertence essencialmente à sociedade e na qual a interferência da autoridade política não pode ser aceita, se expressa no argumento liberal em torno da ideia de *opinião pública*. A crença liberal de que o Estado não possui o “monopólio da legitimidade” implica, ao mesmo tempo, a crença em sua permeabilidade pelo social. Como nos explica Binoche, em um governo que admite a liberdade de expressão e de imprensa, “o Estado deve se apresentar aos espíritos, ou ao menos a alguns deles, como aberto à sua ‘sedução’” (BINOCHÉ, 2012, p. 25). O espaço público, no qual as opiniões se confrontam e disputam corações e mentes, passa a ser o espaço por excelência do discurso que se acredita capaz de produzir transformações substantivas na estrutura social e política das sociedades modernas. Opinião pública e expansão do horizonte de expectativas são, assim, indissociáveis. Não à toa Koselleck aponta como uma das características da transformação temporal dos conceitos políticos o problema da “ideologização” dos conceitos: o discurso que pretende, voluntariamente, submeter a ação humana a um determinado sentido tem, necessariamente, uma orientação para o futuro.

Todas essas transformações nos conduzem de volta ao problema da história: a sociedade liberal não pode ser pensada sem que o elemento da “verdade” sobre a boa ordem seja atirado para o futuro. Na medida em que as condicionantes limitadoras da participação e da inclusão não apelam a elementos essenciais – o pertencimento ao privilégio aristocrático ou à casta religiosa, por exemplo –, o liberalismo porta em seu seio o germe da sua transformação. A sociedade, emancipada da esfera do religioso e do Estado monárquico, acredita na sua autoinstituição, e essa crença conduz à ideia de que a emancipação pode ser contínua, para além dos limites do estado atual da ordem social. É o conflito entre poder constituinte e poder constituído que retorna, permanecendo, doravante, aberto graças à liberdade do espaço público. A sociedade, como dimensão da opinião, pode formular reivindicações que estão para além da capacidade institucional do atual estado das instituições representativas, podendo, diante dessa inconclusão das possibilidades institucionais, mobilizar-se em torno de um discurso de transformação radical da ordem. A legitimidade da transformação encontra-se, assim, na promessa do futuro ou, como diz Gauchet (1985, p. 349), “no esforço para assegurar o futuro, nomear sua direção com certeza e subordinar sua produção ao trabalho de uma vontade plenamente consciente”. Dessa forma, o liberalismo passa, então, a ter que lidar com essa dupla dimensão conflituosa da sua própria gênese. Ele é uma reflexão sobre a garantia e os direitos, mas, ao mesmo tempo, sobre a limitação institucional dessas mesmas garantias e direitos. Dito de outro modo, ele é colocado entre a emancipação e a prudência.

Assim, poderia ser dito que existe uma contradição essencial mascarada por trás da premência da sociedade sobre o Estado. Certos observadores do liberalismo apontaram que as instituições fundamentais do regime representativo – liberdade de imprensa, igualdade jurídica, direito à participação etc. – representam uma aparência formal, em contradição com as desigualdades reais de uma sociedade. Enquanto na segunda esfera, aquelas das representações que organizam a sociedade, imperam os valores universais do direito, na primeira encontramos as contradições reais do processo histórico. Lefort (1991, p. 252-253) aponta que, para uma determinada forma de pensar a história, o *político* pode ser definido por exclusão daquilo que “*não é político*” – o econômico, o social, o religioso etc. Assim, a incomunicabilidade entre a potência transformadora do real e as representações jurídico-políticas que organizam a sociedade seria o fato constituinte da dominação nas democracias liberais. O marxismo, a expressão mais avassaladora dessa crítica, concentrou-se em desvelar essa relação contraditória. A análise marxiana da relação entre estado e religião pode ser lida no contexto da crítica do deslocamento produzido entre o social e o político. Marx reconhece que a “revolução burguesa” conduziu à separação aparente entre Estado com reino do direito universal e a sociedade civil como dimensão, na qual se operam as relações sociais essenciais. Contudo, essa emancipação – cuja relevância Marx não deixa de reconhecer – não nos permite perceber o fato de que a exigência universal do cidadão oculta as relações reais do homem submetido à exploração. Como dirá Marx (2010, p. 41-42) na Questão Judaica:

O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado no

qual o homem [...]; ela passou a ser o espírito da sociedade burguesa [...]. Ela se tornou a expressão da *separação* entre o *homem e sua comunidade*.

E completa, mais adiante, afirmando que

Os “droits de l’homme”, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos “droits du citoyen”, dos direitos do cidadão. Quem é esse “homme” que é diferenciado do “citoyen” ? Ninguém mais ninguém menos que o membro da *sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de “direitos humanos” ? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política [...]. O direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (MARX, 2010, p. 48-49).

A sociedade burguesa é a sociedade da “dissolução” dos elos humanos produzidos pelo par religião/comunidade. A princípio, o diagnóstico não difere daquele feito pelo conservadorismo, mas Marx vai além: a liberdade, como princípio político abstrato, oculta a impossibilidade da comunidade política em uma sociedade burguesa. Em outras palavras, a liberdade como direito universal – e o mesmo vale para a igualdade e a justiça – transforma a sociedade em um universo de indivíduos atomisticamente isolados, cuja relação, ao passar necessariamente pela mediação de um princípio jurídico-político abstrato, instaura uma barreira entre homem e comunidade que, assim, permite a livre circulação dos interesses de classe.

Um das críticas levantadas por Claude Lefort e retomadas por Luc Ferry à leitura de Marx parte de uma reavaliação da negatividade inerente ao princípio formal do direito que encontramos no pensador alemão. A distinção marxista entre “direitos formais” e “direitos reais” carece da compreensão de que uma certa “indeterminação” é indispensável à função do direito.

Tendo sido declarados os Direitos do Homem, surge, dirão, a ficção do homem sem determinação. Toda a crítica de inspiração marxista, mas também conservadora, penetra nessa frágil cidadela para demoli-la. Joseph de Maistre proclamou: eu já encontrei italianos, russos, espanhóis, ingleses, franceses, mas não conheci o Homem; e Marx julgou que não existiam homens senão concreta, histórica e socialmente determinados por sua condição de classe (LEFORT apud FERRY; RENAULT, 2007, p. 546).

A insistência liberal na separação entre o indivíduo e o Estado não serve apenas para dissolver o elo entre homem e comunidade, mas serve para impedir que o primeiro não seja absorvido pelo segundo. A tradição liberal se distinguirá, essencialmente, pela refutação de qualquer possibilidade de conciliação definitiva entre Estado e sociedade – alternativa que, como bem sabemos, o marxismo adotará a partir da experiência soviética. Nesse sentido, sem a divisão real entre Estado e sociedade civil, é impossível que exista a condição mesma do direito. É justamente graças ao seu caráter universal e abstrato que esses direitos podem servir de

referências a lutas sociais e políticas diversas e à crença coletiva na autoinstituição da sociedade. A devastadora máquina da crítica marxista não pode se sustentar senão naquilo que ela possui de “aposta”, de normatividade atirada à história. Podemos nos perguntar qual a materialidade histórica do conceito de “emancipação”? Dito de outro modo, que exemplos históricos do conceito de emancipação podem ser encontrados, senão o da “emancipação” do Estado da religião e da emancipação “burguesa” do indivíduo/cidadão das sociedades hierarquicamente estruturadas? Assim, a teoria revolucionária marxista é inerente a uma concepção determinista de filosofia da história: ela ultrapassa o limite da teoria do “progresso” liberal, entendida como um crescimento constante – mas não irreversível – dos limites de uma sociedade que, não obstante, permanece identificada pelos mesmos princípios e se expressa por um discurso que compreende a história como “autoconstituição que exige, simultaneamente e contraditoriamente, ser emancipada e ser conduzida” (GAUCHET, 2007, p. 47).

A democracia, entendida como transformação expansiva no seio da lógica do liberalismo, é incompatível com uma compreensão do político como síntese histórica. Contudo, a democracia moderna é impensável fora de um universo conceitual que expressa sua vinculação a uma teoria do progresso. Ao reconstruir alguns elementos do debate sobre o conceito de democracia durante a Restauração, especialmente a partir dos anos 20 do século XIX, é possível observar que a democracia era então entendida como um risco, um excesso de reivindicação que poderia colocar abaixo o equilíbrio institucional do regime constitucional e representativo¹¹. A ideia de soberania do povo era marcada pelo signo da desinstitucionalização violenta do político: sua marca essencial permaneceria a da experiência jacobina e do estado de exceção. A grande mudança no conceito de democracia só seria operada com a “revolução toquevilliana”, através da qual a democracia deixaria de ser avaliada apenas como uma forma de governo e passaria, então, a ser descrita como um processo social. Mais do que isso, a experiência americana nos mostra como democracia e república não são simplesmente corrupções de concepções políticas dos antigos, mas são a própria tendência inerente à experiência política dos modernos. O que Tocqueville chama de “o dogma da soberania do povo” na América versa muito menos sobre a constituição de uma autoridade legítima e muito mais sobre a relação descentralizada de exercício da cidadania. O caráter contínuo e aberto da democracia é a própria condição de sua sobrevivência enquanto forma republicana de governo. Assim, a América nos mostra que, ao contrário do que poderia se pensar na França, não existe uma distinção fundamental entre democracia como forma de governo e democracia como “état social”, mas elas funcionam ambas de forma coordenada e dependente.

A distinção entre a democracia como um estado social e a democracia como instituição política não é a aplicação à democracia de uma distinção “sociológica” geral. A importância maior depositada sobre o estado social não provém de uma superioridade causal atribuída em geral à instância social com relação à instância política. De forma alguma, enfim, o social e o político são dois “aspectos” da democracia, distinguidos arbitrariamente

¹¹Para uma compreensão aprofundada da relação entre o uso da palavra democracia no contexto da Restauração e a obra de Tocqueville, ver a obra “Alexis de Tocqueville e o liberalismo Francês: continuidades e rupturas sobre o conceito de democracia”, de Paulo Henrique P. Cassimiro (2017b).

na opacidade massiva do fato, ou dois “níveis conceituais” elaborados deliberadamente para a comodidade da exposição, pelo observador da democracia. *É a coisa mesma que a é democracia que existe nesta dualidade real.* (MANENT, 1993, p. 48).

É no interior desse conflito entre o social e o político que se distinguirá a experiência política que começa a tomar forma com a Revolução Francesa. Como nos ensinará Tocqueville, “é a democracia formal o remédio para os males produzidos pela democracia real” (MANENT, 1993, p. 49), ou, como dirá Raymond Aron, é no atrito entre as liberdades formais e as liberdades reais que reside a vitalidade e a capacidade de renovação das democracias (ARON, 1985, p. 52-53). Dito de outro modo, é no campo das representações políticas que os desafios impostos pela história humana podem ser resolvidos. A “condição transcendental do social”, para usar a expressão de Marcel Gauchet, é a sua intransponível irreduzibilidade a qualquer tipo de racionalização definitiva da história.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.
- ARON, Raymond. *Ensaio sobre as liberdades*. Lisboa: Editorial Aster, 1985.
- ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1986.
- AULARD, Alphonse . *Histoire politique de la Révolution Française: origines et développement de la démocratie et de la Rébulique (1789-1804)*. Paris: Armand Colin, 1901.
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l’Histoire (1764-1798)*. Paris: Hermann, 2008.
- BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris: J. Vrin, 2012.
- BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. *Revista Estudos Políticos*, v. 1, n. 7, 2017a.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. Alexis de Tocqueville e o liberalismo francês: continuidades e rupturas sobre o conceito de democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 96, 2017b.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. O liberalismo político e a república dos modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 20, p. 249-286, 2016.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Philosophie politique: le droit. La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes. Le système des philosophies de l’histoire*. Paris: PUF, 2007.
- Conexão Política, Teresina v. 7, n. 2, 11 – 34, jul./dez. 2018

- FURET, François. *L'atelier de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1982.
- FURET, François. *La gironda et les girondins*. Paris: Payot, 1991.
- FURET, François. *La révolution: 1770-1880*. Paris: Hachette, 1988.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- FURET, François; OZOUF, Mona (org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- GAUCHET, Marcel. Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme. In: CONSTANT, Benjamin. *Écrits Politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, 1998.
- GAUCHET, Marcel. *L'Avènement de la Démocratie I. La révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.
- GAUCHET, Marcel. *La Condition Historique*. Paris: Stock, 2003.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- GOLDONI, Marco. *La dottrina costituzionale di Sieyès*. Florença: Firenze University Press, 2009.
- KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. *Liberal beginnings: making a republic for the moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patricia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Bejamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart; ONCINA, Fausto (org.). *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1990.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LOWITH, Karl. *Meaning in History*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- LYNCH, Christian. A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político. In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Fayard: 1990.

- MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1993.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MATHIEZ, Albert. *La Révolution Française* (3vols). Paris: Bibliothèque Mediations, 1985.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.
- NEMO, Philippe; PETITOT, Jean. *Histoire du libéralisme em Europe*. Paris: PUF, 2006.
- ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple em France*. Paris: Gallimard, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Oxford: Berg Publishers, 1993.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SMITH, Adam. *An inquiry on the nature and causes of the wealth of nations*. Londres: William Clowes and Sons, 1836.
- SOBOUL, Albert. *La Révolution Française (1798-1799)*. Paris: Gallimard, 1985.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *Le sens du progress: une approche historique et philosophique*. Paris: Éditions Flammarion, 2004.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.
- URBINATI, Nadia. Republicanism after the French Révolution: The Case of Sismonde de Sismondi. *Journal of the history of ideas*, v. 73, n. 1, jan. 2012, p. 95-109.
- VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: Ed. UNB, 1990.
- VOVELLE, Michel. Historiographie de la Révolution. In: VOVELLE, Michel. *Annales historiques de la Révolution française*, v. 1, n. 273, p. 307-315, 1988.
- VYVERBERG, Henry. *Historical pessimism in the french Enlightenment*. Massachussets: Harvard University Press, 1958.

MOBILIZAÇÃO BÉLICA NA MODERNIDADE: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-FILOSÓFICA DO PAPEL DA GUERRA NA FORMAÇÃO DO ESTADO MODERNO

WARFARE MOBILIZATION IN MODERNITY: A
HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL
PERSPECTIVE ON THE ROLE OF WAR IN THE
EMERGENCE OF THE MODERN STATE.

Maurício G. Righi*

Resumo: Compreender o papel central da condução da guerra na formação do Estado, em suas instituições e moral, é fundamental para que se tenha uma devida apreensão não só das categorias políticas envolvidas, como também da própria mentalidade de uma época. O artigo propõe uma exposição esquemática de certos aspectos da metodologia moderna de guerra, contrapondo-a com a mentalidade arcaica. O objetivo é sublinhar uma dialética da violência articuladora de ambas as realidades, para que possamos iniciar uma reflexão sobre a duplicidade moral de nossas categorias políticas em seus empenhos pela paz.

Palavras-chave: Guerra total. *Ethos* guerreiro. Modernidade. Arcaico. Comanches.

Abstract: The central role of warfare in State formation, considering its institutions and moral principles, is a key element for a proper understanding of not only the political categories, but also for a due grasp of the spirit of an age. This article submits a schematic exposition of certain modes present in modern warfare methodology, contrasting it with the archaic warfare mode. The main purpose is to emphasize a dialectics of violence, which articulates both realities, so we can begin a debate on the moral duplicity of our political categories in their relation with peace endeavors.

Keywords: Total war. Warrior ethos. Modernity. Archaic. Comanches. USA. Japan. France.

Dentre os disparates do alto comando japonês na Guerra do Pacífico, de dezembro de 1941 a agosto de 1945, em que se destacam os ataques *kamikaze* e *banzai*, resquícios vivos do *Bushido*, há um contrassenso que, por sua contraprodução evidente, impressionou os militares

* Historiador pela USP. Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP. E-mail: maugrighi@gmail.com.

norte-americanos de modo especial: o suicídio ou assassinato interno de oficiais japoneses, especialmente generais, quando sofriam derrota ou na iminência desta. Do ponto de vista norte-americano, essa arrogância marcial, interpretada como insensatez de um fanatismo guerreiro, sinalizava uma fraqueza estrutural do psiquismo nipônico. Tratou-se, em certa medida, de uma observação perspicaz do oficialato norte-americano. Com efeito, sabemos que os *ianques* fizeram bom proveito desse “contrassenso”, tanto para difamar os japoneses, atribuindo-lhes um fanatismo enlouquecido, quanto para avançar um plano de guerra que justificaria medidas extremas contra “fanáticos”.

O historiador norte-americano Davis Hanson (2002, p. 519) analisa em seus livros essa *irracionalidade* militar arcaica e conclui que

almirantes brilhantes ainda são necessários depois que seus navios explodem. Pilotos experientes são mais valiosos como instrutores do que como bombardeios suicidas [...] e a experiência de generais talentosos é perdida quando cometem *haraquiri*.

O cineasta japonês Akira Kurosawa (1980) diz algo semelhante, ainda que de modo poético, em “*Kagemusha – A Sombra de um Samurai*”, obra-prima do cinema, em que há uma reflexão sobre essa tragédia: o *Bushido*, seu alto custo humano e sua ingenuidade desastrosa frente à volúpia da modernidade (e suas ferramentas).

Nas guerras modernas, um processo de desenvolvimentos institucionais e técnicos que tomou séculos, de *Kagemusha* a Hiroshima, códigos e práticas militares de antanho foram derretidos na forja de uma siderurgia bélica nada menos que apocalíptica, em que se alvejou, em primeiríssimo lugar, a aristocracia militar – esta foi realmente aniquilada pela soldadesca moderna. Diante desse novo rosto marcial, produzido em fábricas e escritórios, ocorreu o declínio irreversível da aristocracia nobiliárquica, em sua força simbólica e aparato político, uma das mais antigas instituições do mundo, a base mesma da política ao longo da história.

Tratou-se de uma lição que foi compreendida dolorosa e forçosamente, em especial pelos que tardaram em percebê-la, como foi o caso dos japoneses. Nenhuma honra militar ou tradição marcial subsistiria ao avanço dos novos meios de mover guerra. Na época do ataque a Pearl Harbor, sabemos que os japoneses haviam incorporado *parte* dessa nova dimensão da guerra, mas ainda lhes faltava certa proficiência no tema do conflito moderno, faltava-lhes o doutoramento na percepção definitiva de que a morte da cavalaria fora uma perda menor, apenas um acessório a esconder o corpo insepulto do verdadeiro cadáver: o heroísmo guerreiro.

Sabemos também que René Girard (2011) discorreu sobre a morte irreparável – no mundo moderno – da honra marcial vivificada no imaginário heroico. Seu último trabalho, *Rematar Clausewitz: além da guerra*, foi, sobretudo, uma reflexão sobre as bases miméticas desse processo inevitável de dissolução e escalada. Mas, antes de contarmos com os recursos antropológicos de Girard, ilustremos um pouco mais o quadro nesse trânsito técnico-institucional entre o arcaico e o moderno.

Num ensaio histórico instigante, embora em tom mais jornalístico que analítico, não obstante riquíssimo do ponto de vista antropológico, S. C. Gwynne (2010) recupera as chamadas

“guerras de fronteira” do Meio-Oeste norte-americano. Em *Empire of the summer moon*, há descrições detalhadas de como os colonos texanos mediram forças com os indígenas, durante a segunda metade do século XIX, principalmente com os comanches, no que talvez tenha sido um embate final (e decisivo) entre instituições militares arcaicas e modernas em solo norte-americano.

Nessa recuperação de Gwynne (2010), e seu livro é fartamente fundamentado em fontes de época, há duas características que se sobressaem ao nosso argumento: a concomitante crueldade e ingenuidade dos índios, num paradoxo aparente. Em grau substancialmente menor e oitenta anos mais tarde, os norte-americanos também ficariam impressionados com a ingenuidade/crueldade dos japoneses. Não se trata, na avaliação desses casos, de mero discurso do vencedor, embora isso também se faça presente, principalmente na condescendência costumeira do vencedor moderno diante das crueldades guerreiras do “bom selvagem”, condescendência essa que se aplica, sobretudo, após a completa sujeição deste, o que acarreta, nesse caso, uma maior tolerância histórica aos excessos e atrocidades dos indígenas. Com efeito, a história político-militar moderna tende a ser mais tolerante com os que essa avalia como as *vítimas* mais atrasadas do ponto de vista técnico e institucional, justamente aquelas consideradas mais derrotadas entre os derrotados.

O inverso também ocorre, e há, via de regra, diante do vencedor, um grau de *intolerância* diretamente proporcional ao distanciamento deste em relação à mentalidade heroico-guerreira que o enfrenta. Com efeito, existe farto material primário sobre como japoneses e comanches avaliaram os seus inimigos brancos industrializados, os norte-americanos: viram-nos como *pragmáticos* e *covardes*, *engenhosos* e “*fracos de espírito*”; ou seja, viram-nos como o exato oposto de si mesmos. A avaliação nesses termos, eminentemente depreciativos, foi mais aguda e disseminada entre os indígenas do que entre os japoneses, indicando entre estes uma assimilação desimpedida aos parâmetros da mentalidade moderna. Enfim, foi mais fácil para a sociedade japonesa abandonar o seu *ethos* guerreiro ancestral do que o foi – e tem sido – para as sociedades indígenas.

No transcorrer dos últimos quinhentos anos, houve uma série de encontros fatais entre sociedades culturalmente apartadas em sua relação institucional com a guerra. Numa ironia de proporções cosmológicas, sociedades e povos ancestral e visceralmente ligados ao *ethos* de aristocracias marciais, sociedades de guerreiros, foram, um a um, derrotados e integrados pelo maquinário moral, institucional e psicológico de um grande conjunto civilizatório progressivamente liberto de sua aristocracia guerreira.

Dentro desse conjunto civilizatório, ocorreram, em longa fase formativa, encontros notáveis e deveras ilustrativos desse embate, como se deu, por exemplo, no caso dos arqueiros ingleses contra a cavalaria francesa em *Crécy* e *Azincourt*. O importante, no entanto, é poder observar que na mesma guerra (e essa referência é geralmente esquecida), mas agora em sentido inverso, a nova artilharia francesa desmobilizou a nobreza inglesa encastelada. Os franceses venceram uma longa guerra em que os ingleses, seus inimigos invasores, tinham tudo para vencê-la, mas só o fizeram porque souberam apropriar-se a tempo da vantagem inicial dos ingleses, qual seja, a integração sistemática de parcela importante da sociedade civil no maquinário de guerra. A produção em escala de canhões e outras armas de assalto, realizada protoindustrialmente nas

oficinas das praças e cidades, deu a guerra aos franceses. A mártir Joanna, por certo figura central na tomada de Orléans, teve, não obstante, peso mais simbólico do que prático no desenrolar do longo conflito. Trata-se, creio, de um dado fundamental à filosofia política, mas que é, não poucas vezes, ignorado pelos acadêmicos da área, os quais estão mais propensos ao estudo dos contratos filosóficos, constituições e teorias políticas do que à investigação dos processos históricos de formação institucional e técnica do maquinário de guerra moderno.

Voltando ao livro de Gwynne (2010), é preciso que se note o modo como os indígenas, os comanches especificamente, os quais eram nutridos na ancestralidade de seus mitos e costumes, ignoraram praticamente até o final as consequências desastrosas de suas ações frente ao novo inimigo que se aproximava, um oponente sem muitos compromissos com os imperativos da ancestralidade guerreira, ou seja, um adversário indiferente aos interditos dos antigos deuses da guerra. Com efeito, os indígenas não puderam avaliar o impacto de suas decisões diante de uma cultura que os via pelo avesso, uma vez que tomada pela perspectiva de quem se livrara, quase que completamente, de certas demandas da tradição aristocrático-tribal, enterrando-as na vala comum das superstições desprezíveis ou, no melhor dos casos, dando-lhes sobrevida como ornamento. Os indígenas, pelo contrário, viviam *segundo* a honra e o sagrado guerreiros.

John Hays [o chefe dos *Rangers* que lutavam contra os comanches] aprendeu rapidamente o que, em breve, tornou-se a sua principal vantagem: os comanches eram extremamente previsíveis. Nunca mudavam seus métodos. Eram profundamente tradicionalistas e, igualmente, atolados em preceitos mágicos e curandeirismos. Reagem a uma situação dada – tal como a morte de um chefe guerreiro – sempre e exatamente do mesmo modo. Nos termos dos brancos, eles ficavam facilmente *assombrados*. (GWYNNE, 2010, p. 143).

Do ponto de vista estritamente guerreiro, não havia como comparar a excelência marcial dos comanches a de um *ranger*; menos ainda a de soldados regulares, recrutas e, sobretudo, colonos. Cavaleiros habilíssimos, absolutamente ferozes e aptos ao combate corpo-a-corpo, exímios conhecedores do terreno, das táticas furtivas e ataques-relâmpago, esses guerreiros indígenas, marcialmente admiráveis, sofreram, não obstante, apesar de seus sucessos iniciais, uma derrota definitiva, esmagadora e irrevogável. Ademais, o seu exemplo é clássico, semelhante a tantos outros da história militar moderna.

Não há como defender um resultado de guerra que se explique – em primeiro lugar – pelo desnível técnico entre os armamentos à disposição a cada um dos lados, uma vez que no início da década de 1870 a vantagem decisiva da arma de fogo sobre o arco composto, em confrontos rápidos, apenas *começava* a se tornar de fato fecunda, por meio da introdução dos primeiros *rifles de repetição*, os quais seriam, afinal de contas, contrabandeados aos indígenas. À época, a tecnologia realmente decisiva no palco de guerra das Grandes Planícies era o cavalo, o mustangue, sobre o qual os comanches haviam criado uma espécie de império indígena tardio. O domínio que tinham sobre o cavalo, levando-se em conta destreza pessoal e manobra em conjunto, assombrava tanto os *rangers* quanto o exército. Como então se explica a derrota dos comanches? Antes de articular um princípio de resposta, não custa lembrar que, igualmente, embora considerando as

proporções distintas, a Guerra no Pacífico, *em seu início*, também apontava para uma sensível vantagem *tecnológica e tática* das forças japonesas sobre as norte-americanas.

Os próprios colonos reconheciam abertamente a vantagem marcial dos comanches nas condições desfavoráveis dos territórios de fronteira. Todavia, os primeiros intuíaam com razão que se tratava de superioridade circunstancial, restrita ao cenário das escaramuças e combates isolados; na verdade, viam seus inimigos como inferiores não somente em tecnologia, mas no plano cultural e *moral*, cativos de superstições e condicionamentos míticos. Com efeito, uma vez mais a civilização moderna identificara rapidamente a vulnerabilidade estrutural de seus adversários tribais. Mais decisivo do que o cavalo e o rifle, crescentemente disponíveis aos dois lados, foi o fato de os indígenas, os comanches em especial, serem avaliados como moralmente repugnantes em seus hábitos, vistos como saqueadores bárbaros, sinalizando a luz verde para a adoção de medidas extremas, as quais seriam orquestradas pela sociedade industrial, em que as fronteiras entre comunidade de guerreiros e não guerreiros, entre guerra e paz, são absolutamente flexíveis às circunstâncias. Nesse nível de mobilização, em que todos participam da guerra, num esforço conjunto que incorpora os vários segmentos da vida, o antigo *ethos* guerreiro em suas atribuições, condicionamentos e privilégios “sagrados” torna-se um empecilho ou mesmo uma atividade odiosa.

Os comanches eram completamente inconscientes dos efeitos que isso [uma prisioneira branca, trazida com a face desfigurada pelas torturas que sofrera] tinha sobre os texanos [...] Ele [o chefe comanche] e seu povo viam-se como guerreiros honrados. Para eles, o sequestro de prisioneiros era uma atividade guerreira digna. Do mesmo modo, digno era o tratamento brutal dispensado. Para o chefe, *Spirit Talker*, Matilda [a prisioneira desfigurada] era mero item do butim a ser negociado num resgate. (GWYNNE, 2010, p. 84-85).

A passagem faz referência a um episódio na história dos EUA, o *Council House Massacre* de 1840, em que os comanches, em sua ingenuidade e crueldade características, levaram à cidade de San Antonio uma prisioneira branca que seria devolvida, mas que fora brutalmente torturada, uma rotina, pensando que assim provavam a sua boa-fé e honradez frente aos seus inimigos. O intuito era negociar o resgate de futuros prisioneiros em condições semelhantes. O resultado foi obviamente desastroso para ambos os lados, brancos e índios. Vendo a menina naquela condição, com o rosto desfigurado, os texanos ficaram escandalizados e chacinaram a comitiva indígena (guerreiros, mulheres e crianças), dando origem à guerra em larga escala, a qual acabaria, no futuro, selando o destino desventurado dos comanches.

Observa-se assim uma questão de fundo que expressa certa indissolubilidade entre o universo das representações e narrativas, o universo moral, e o das ações e costumes, o institucional. Percebe-se, entre os comanches, que havia um sério *desconhecimento* moral: certa incapacidade que tinham de censurar a mutilação e tortura de seus cativos de guerra, pois os consideravam, segundo os critérios de seu *ethos* guerreiro, butim a ser exibido, usado, humilhado e trocado. O prisioneiro de guerra era *escravo*, exprimindo de fato o sentido primeiro desse termo. Não haveria nenhum descabimento se colocássemos o enfrentamento entre espanhóis e astecas em

termos estruturais semelhantes. A bem da verdade, creio que seja quase impossível compreender o fenômeno da conquista espanhola, face às circunstâncias históricas em que ocorreu, sem levar em conta essa diferença *moral*, articuladora de vantagens nada menos que decisivas no médio prazo.

Não se está a dizer, no entanto, que o conjunto modernizador desconheceu a tortura e mutilação de prisioneiros como método de guerra, nada disso, mas sim que o *ethos* da modernidade, esvaziando-se dos valores heroicos do arcaico, não mais admitiu, no transcorrer de um processo que tomou séculos, a exibição pública e mesmo, por vezes, a prática de costumes guerreiros absolutamente tradicionais ao universo arcaico. Houve atrocidades até piores do lado dos colonos e do exército norte-americano, mas essas tiveram de ser *ocultadas*. Escravização, mutilação, sacrifício e tortura de prisioneiros tornaram-se atividades extraoficiais ou mesmo ilegais. Nesse cenário, não se associava mais honra e orgulho militar a esse tipo de prática. Aliás, a prática da escravidão – universal na história humana, até então – começava a ser seriamente questionada pela modernidade. A história dos EUA forjou-se inegavelmente nesse embate.

Há, no entanto, o reverso dessa moeda moral. A completa desconstrução humana de um inimigo, que passa a ser visto como absoluta e incorrigivelmente maligno e monstruoso, produz o efeito moralmente reverso de abrir o caminho para a implantação de narrativas que justificam ou recomendam retaliações absolutas, avançando medidas extremas. Conhecemos o exemplo dos castelhanos que identificaram nos astecas, no império destes, o inimigo perfeito para conduzir uma grande mobilização de forças castelhanas e indígenas sob a bandeira da libertação, numa ação conjunta para erradicar o “mal”. No caso do livro de Gwynne (2010), fica claro que, com o passar do tempo, o colono também soube aproveitar-se desse paradoxo – sua crueldade ao mesmo tempo extrema e ingênua, pois franca – para fomentar, pela repugnância moral, o extermínio sistemático, justificando a adoção de medidas absolutamente extremas de mobilização, condutoras de uma guerra total contra os indígenas. Do ponto de vista estrutural, tanto em clave psicológica quanto político-ideológica, o mesmo ocorreu, embora em escala infinitamente ampliada, no caso da guerra contra os japoneses.

Não se está dizendo, todavia, que o universo tribal desconheça a guerra de extermínio. O livro *A guerra antes da civilização*, do antropólogo britânico Lawrence Keeley (2011), fornece inúmeros casos de “guerras de extermínio” entre sociedades tribais, avaliando sua letalidade. O que se faz aqui, no entanto, é sublinhar o *nível* de mobilização na guerra moderna, entendendo-a como ideologia e *práxis* mobilizadoras de *toda* a população civil, disparando a totalização dos meios bélicos, mas os quais sempre haviam sido – em contextos arcaicos – o monopólio da classe guerreira. Essa diferença foi capaz de alterar não só a natureza da guerra, mas também a do Estado, gerando, em casos mais graves, uma verdadeira “mobilização do espírito” de toda a sociedade, como explicita Richard J. Evans (2017) ao discorrer sobre o nível de comprometimento total dos alemães com o maquinário institucional, técnico e simbólico do partido de/para a guerra, durante a formação do III Reich.

Os *carpet bombing*, de 1945 – executados sobre sessenta e quatro cidades japonesas feitas de madeira e papel e habitadas basicamente por velhos, mulheres e crianças, mas sobre as quais foram despejadas milhares de toneladas de *bombas incendiárias*, num nítido empreendimento

genocida, e assim interpretado por seu idealizador, o general Curtis LeMay – explicitam a exata medida desse significado moderno de mobilização para a guerra total contra um inimigo que “precisou” ser erradicado. Hiroshima e Nagasaki foram somente o toque final, absolutamente devastador, desse empreendimento de liquidação do inimigo odioso, aniquilando suas bases econômicas, morais, sociais e humanas, mas que só foi executado após uma desconstrução metodicamente implantada da humanidade do povo japonês, caracterizando-o, mais e mais agudamente, como portador de uma monstruosidade essencial. Novamente, não se diz que os japoneses fossem inocentes, muito pelo contrário, uma vez que aplicaram métodos semelhantes – ou mesmo piores – com seus vizinhos menos civilizados; melhor dizendo, menos desenvolvidos no plano institucional e técnico da modernidade.

A questão que se coloca não se destina, portanto, a sentenciar prováveis responsáveis pelo estado de beligerância e mortandade em que vivemos, mas avaliar a atividade guerreira em suas transformações modernas, principalmente a forma como o *ethos* guerreiro, cuja origem na história retrocede aos recessos paleolíticos, foi deslocado, tanto simbólica quanto institucionalmente, para formas absolutamente alinhadas com a sociedade industrial e de massas.

O leitor atento talvez já antecipe que, nessa discussão, caminha-se sobre uma dialética da crueldade guerreira, *arcaica e moderna*, em cuja síntese identifica-se um movimento que soube transfigurar os antigos deuses da guerra em novas bases e justificativas, ressacralizando a violência nos termos cosmológicos da modernidade, tornando-a absolutamente transcendente em sua funcionalidade, pois é agora livre dos impedimentos e constrangimentos de uma classe específica, a qual detinha o seu monopólio. Por outro lado, tratou-se de um processo no qual a violência precisou ser mais e mais justificada para que pudesse ser aplicada. O antigo *ethos* guerreiro tinha na violência marcial uma virtude, um fim em si mesmo, atividade nobre e sacralizada; agora, no *ethos* moderno, essa violência encontra-se despersonalizada nas políticas de Estado, e necessita de arregimentação e participação de todo o corpo social para que se legitime, o que a torna, ao mesmo tempo, mais controlada e invasiva.

Conforme se vê, temos a descrição de uma faca moral de dois gumes, aplicada ao âmbito da propagação e disseminação da violência marcial. Por um lado, o *ethos* moderno coibiu ou mesmo eliminou formas absolutamente cruéis de tratamento, especificamente aquelas ligadas ao orgulho, vaidade e cupidez guerreiros em seus triunfos, butins e escravos, deixando, em seu lugar, um heroísmo militar residual e progressivamente enfraquecido; por outro, todavia, esse mesmo *ethos* pôs em movimento o conceito de guerra absoluta, disseminando métodos totalitários de mobilização e condução bélicas, fazendo da guerra uma atividade para todos, solicitando um envolvimento absoluto do corpo social nas atividades de guerra.

O que a teoria mimética tem a nos dizer sobre esse paradoxo? Em seu último trabalho, *Rematar Clausewitz: além da guerra*, René Girard (2011) discorre sobre a guerra moderna como sinal apocalíptico, como método condutor de uma escalada aos extremos, criando cenários crescentemente indiferenciados de guerra absoluta, em que se articulam crises de violência sistêmica progressivamente disseminadas e difusas. Essa ampliação do território de guerra para todas as esferas da vida social suscitaria o surgimento de uma insurreição sem fim no seio da modernidade, ao longo da qual Girard vislumbra a construção de uma *guerra civil* de proporções

mundiais.

Há nele [em Clausewitz] simultaneamente uma atração e uma repulsa pela guerra. Mas até esse vai e vem é teorizado. Clausewitz chega assim a manter ao mesmo tempo uma esperança totalitária e uma prudência política [...] Clausewitz vislumbra o motor essencialmente recíproco daquilo que Heidegger posteriormente chamará de “configuração do mundo pela técnica”, uma corrida que nada tem a ver com a epifania hegeliana do Espírito. Pelo contrário, a escalada aos extremos impossibilita qualquer reconciliação. (GIRARD, 2011, p. 81).

Nesse excerto, Girard examina o ponto central de nossa discussão. A modernidade, em seu impasse dialético com a violência, *simultaneamente* atrai e repudia a guerra, num movimento pendular que tende a recrudescer – e ao mesmo tempo – as exigências de paz e os métodos de guerra. Nunca a humanidade foi – de uma só vez – tão pacífica e tão violenta, e aqui não se faz distinção entre as partes visivelmente pacíficas das partes violentas, mas justamente o contrário: o pacifismo mais empedernido pode gerar – ainda que a sua revelia – os métodos mais cruéis de retaliação. Tomemos uma ilustração perfeita, no âmbito aqui discutido. No livro de Gwynne (2010, p. 223 e p. 241) sobre o império fugaz dos comanches nas Grandes Planícies, toca-se num ponto delicadíssimo, mas fundamental em nossa discussão:

Havia algo mais, também, que contribuía com essa falta de vontade para que se interrompessem as incursões indígenas na fronteira oeste. Tratava-se especificamente da crença arraigada, compartilhada entre muitas pessoas na costa leste civilizada, de que as guerras contra os índios tinham como principal responsável o homem branco. A ideia dominante era a de que tanto os comanches quanto outras tribos causadoras de problemas viveriam em paz caso fossem tratadas de modo apropriado [...]. Desde o início, o plano foi um desastre, uma política menos coerente do que um convite à guerra aberta. O seu problema mais básico era essa política de paz que recompensava a agressão e punia a boa conduta. Os indígenas perceberam que as suas guerras mais violentas sempre terminavam com alguma espécie de tratado [...] Ficaram convencidos de que a forma mais fácil de adquirir dinheiro e bens era, segundo as palavras de Tatum, “seguir o caminho da guerra por um tempo, matar um punhado de brancos, roubar-lhes os cavalos e mulas, e, então, fazer um armistício, um tratado em que pudessem receber muitos presentes e suprimentos” [...] Quando os indígenas se comportavam bem, limitando suas incursões e saques, não conseguiam nada.

No caso, fica claro que a predileção inicial pela paz, uma ideologia disseminada entre os grupos intelectualizados e urbanos, fomentou um clima generalizado de impunidade frente aos saques e incursões indígenas nas regiões de fronteira, o que só fez aumentar, por sua vez, o ódio dos colonos frente aos seus agressores. A Europa liberal pacifista do período entreguerras, 1919 a 1939, viveria dilema análogo diante das sucessivas agressões e exigências de nazistas e fascistas. Com efeito, muitos historiadores e analistas já se perguntaram, em retrospecto, é claro,

se uma intervenção militar francesa durante a remilitarização da Renânia, em 1936, não teria evitado o desastre absolutamente catastrófico da Segunda Guerra Mundial.

O livro de Gwynne (2010) não é, em absoluto, um libelo contra os comanches. De fato, a responsabilidade mais grave sobre a tragédia reincide – na obra – sobre os ombros da modernidade, ou seja, sobre os ombros dos norte-americanos. Em sua fratura existencial, em sua dessacralização *parcial e dúbia* da violência, a modernidade adia a pequena violência, hoje, para promovê-la, amanhã, descomedidamente. A leniência inicial diante dos ataques comanches, os quais se tornaram cada vez mais ousados, frequentes e violentos, só fez aumentar o ódio colonial para com os índios, inflamando ressentimentos. Quando o dique das paixões estourou, os indígenas sofreram uma retaliação brutal e desproporcional. A sociedade “pacífica” e civil de rancheiros, colonos e cidadãos organizou-se para exterminar uma sociedade de guerreiros. E assim o fez. Isso significa que o *ethos* desmilitarizado e civil das sociedades modernas abriga uma contradição que, uma vez provocada, é capaz de propagar uma escalada inimaginável de violências de todos os matizes. Quando a sociedade civil dos colonos convocou os seus militares e foi para a guerra *total* contra os comanches, ela destruiu toda a base econômica destes, provocando não só um desastre humanitário, mas ecológico e ambiental, cujo desfecho foi uma sujeição completa dos indígenas, os quais passaram a ser supervisionados, controlados e subsidiados diretamente pelo governo dos EUA.

Assim, voltamos ao início de nosso argumento em história das instituições e filosofia política sobre o maquinário institucional moderno e sua relação com a tecnologia industrial, em parâmetros absolutamente sérios e catastróficos. O filósofo Eric Voegelin (2014), em *História das ideias políticas* (volume IV), toca nesse ponto ao comentar as motivações de fundo da obra de Maquiavel. Com efeito, a monarquia francesa saíra na frente ao controlar e subsidiar sucessivamente as praças urbanas produtoras de canhões e outras peças de artilharia. Essa nacionalização precoce dos esforços de guerra na França deu-lhe a condição – Maquiavel notou com clareza – de humilhar frequentemente a Itália, submetendo-a com facilidade.

Trata-se de uma história de expropriações, crimes e traições. A narrativa de como a monarquia francesa apropriou-se do monopólio de guerra, de seus meios tecnológicos e financeiros, enfraquecendo a aristocracia guerreira, até então amparada pela nobreza feudal e ordens de cavalaria, tornando-as subservientes ou mesmo as aniquilando, ao mesmo tempo em que se apropriou das regiões livres e centros de tecnologia, é dominada pela ignomínia, a começar pelo reinado de Felipe, o Belo. Tratou-se de um desenvolvimento político-institucional avassalador, que se alastrou, e de modo irreversível, pelos meios dinásticos europeus, tornando-se padrão. De fato, esse é o processo de fundo que responde pelo Estado moderno. A questão, difícil, é avaliar em que medida a modernidade está fundamentalmente envolvida com a violência política, uma vez que tem em suas bases formadoras, como se vê, a conformação de um desejo que foi se assenhorando de *toda* a cadeia de guerra, distribuindo-a e replicando-a em vários setores da vida social, mas sem permitir que nenhum desses setores, em particular, pudesse concorrer ao controle de toda a cadeia, monopólio do Estado nacional/dinástico. O Estado moderno aprimorou-se dessa base, principalmente em versões napoleônicas, estruturando-se nesse paradigma e nos indicando assim uma modernidade fatalmente ligada à violência em

formatos totalizantes e, por vezes, genocidas, o que nos traz, face ao atual desenvolvimento tecnológico, cenários potencialmente apocalípticos. Nesse quadro dramático, creio que uma nova ética, uma ética renovada, terá de impor-se; uma ética pública que nos impeça de mergulhar nessa absolutização da guerra que a modernidade nos trouxe de modo definitivo. “Por toda parte, a política, a ciência ou a religião passaram a colorir de ideologia um duelo que tende a assumir escala planetária [...] De certo modo, essa tendência testemunha uma *superação* da política pela tecnologia” . (GIRARD, 2011, p. 88).

Referências

EVANS, Richard J. *Terceiro reich no poder*. São Paulo: Crítica, 2017.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da guerra*. São Paulo: É Realizações, 2011.

GWYNNE, S. C. *Empire of the Summer Moon*. Nova York: Scribner, 2010.

HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente venceu: massacre e cultura – da Grécia Antiga ao Vietnã*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

KEELEY, Lawrence H. *A guerra antes da civilização: o mito do bom selvagem*. São Paulo: É Realizações, 2011.

KAGEMUSHA, a Sombra do Samurai. Direção: Akira Kurosawa. Intérpretes: Tatsuya Nakadai, Tsutomu Yamazaki, Kenichi Hagiwara. Japão. 1980. 1 DVD (2h 59min), son., color.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas: Renascença e Reforma*. v. IV. São Paulo: É Realizações, 2014.

**A ORDEM DO PROGRESSO: A
IMANENTIZAÇÃO DO ESCHATON EM
JOAQUIM DE FIORE E SUA INFLUÊNCIA
NAS MODERNAS IDEOLOGIAS
PROGRESSISTAS DA HISTÓRIA**
THE ORDER OF PROGRESS: IMMANENCY OF
ESCHATON IN JOAQUIM DE FIORE AND ITS
INFLUENCE ON MODERN PROGRESSIVE
IDEOLOGIES OF HISTORY

Wilson Franck Junior*

Resumo: Objetivando compreender as ideologias que conformaram os regimes totalitários do século XX, o autor investiga a origem da ideia de progresso da história, especialmente para expor um tipo de racionalidade que está no cerne das ideologias progressistas, cujo elemento comum é a hipóstase do fim da história como um evento espiritual imanente ao processo histórico. Para tanto, observa na imanentização escatológica de Joaquim de Fiore uma das mais importantes manifestações da ideia de progresso na história, expondo sua influência nas ideologias modernas.

Palavras-chave: Progresso em ideia de história. Ideologias progressistas. Gnosticismo em Joaquim de Fiore.

Abstract: Aiming to understand the ideologies that shaped the totalitarian regimes of the twentieth century, the author investigates the origin of the idea of progress of history, especially to expose a type of rationality that is at the core of progressive ideologies, whose common element is the end hypostasis of history as a spiritual event immanent to the historical process. For this, he observes in the eschatological immanency of Joaquim de Fiore one of the most important manifestations of the idea of progress in history, exposing its influence in modern ideologies.

Keywords: Progress in idea of history. Progressive ideologies. Gnosticism in Joaquim de Fiore.

* Mestre e doutor em Ciências Criminais pela PUC-RS. E-mail: wilsonfranckjunior@gmail.com

1 Introdução

Se há tema sobre o qual a intelectualidade contemporânea tem se debruçado, ele é o da violência política. Esse é o tema exposto, por exemplo, no ensaio intitulado *Contra lo políticamente correcto* (MATE, 2006), de autoria do filósofo Reyes Mate, que retoma a discussão acerca da barbárie produzida pelas filosofias progressistas da história, especialmente sobre violência perpetrada no século XX, contexto no qual o holocausto judeu aparece, sem dúvida, como um dos mais terríveis efeitos da política do progresso.

Trata-se, evidentemente, de atrocidades cuja magnitude impõe ao espírito filosófico a busca por suas causas, assim como provoca o desejo de sua erradicação. Nesse sentido, Reyes Mate, alinhando-se à ideia benjaminiana de que o presente histórico está construído sobre o cadáver das vítimas sacrificadas no altar do progresso, convida os leitores a uma oportuna reflexão sobre a violência política e a ideia de progresso na história, propondo ainda um provocativo desafio intelectual, somente superado pelo duplo gesto compreensivo do esquecimento e da rememoração.

É que, de um lado, a racionalidade moderna deve ser esquecida, nos diz o filósofo paulista, pois ela é barbárie. Para além das necessidades históricas, é preciso uma lição de história à humanidade, mas uma lição que não passe pela grande obra mestra do período moderno: a filosofia da história de Hegel. A razão é singela: o otimismo, ao menos o otimismo ingênuo, implica a cegueira do tratamento mendaz acerca dos custos para a implantação do fim. Por isso, o otimismo trata a excepcionalidade como mal menor, preço não desejado e meramente provisório em vista de um glorioso fim que redundará, cedo ou tarde, em melhorias para toda a humanidade. Assim procedendo, o *centro* (do poder) enterra as vítimas no cemitério do progresso, de modo que os oprimidos custeiam o progresso dos vencedores. É impreterível, pois, frear o curso progressista da história (MATE, 2006, p. 13), assim como empreender um “resgate mnemônico” das vítimas do progresso, conclui Reyes Mate.

Se assim é, isto é, se a marcha do progresso não pode ser trilhada sem que, pelo caminho, restem pisoteadas vítimas inauditas, esquecidas nos degraus que levam ao fim redentor, então, antes de se propor soluções, é fundamental ainda insistir no correto diagnóstico do problema, para que os erros não se repitam, ou que ao menos para que o espírito filosófico possa encontrar um refúgio na corrente desordem do progresso.

Sabe-se que não é incomum que os carrascos invoquem constantemente uma condição de vítima frente às suas vítimas, seja em razão da nacionalidade, da etnia, da classe, da raça etc. O mal deve ser exterminado para que reine o bem, apregoam aqueles que acreditam poder livrar-se de uma ameaça que consideram, antes de tudo, um perigo à soberania, à etnia, à classe, à raça etc. É comum, desse modo, que os genocídios apresentem um sintoma muito característico de inversão moral. Essa pneumopatologia está na base do totalitarismo e é praticamente indistinguível de uma desordem de tipo noética, caracterizada pela substituição, na consciência, da (primeira) realidade da experiência pela (segunda) realidade da metástase do processo histórico.

A alienação da realidade pela força da *fé metastática* é o elemento que torna possível apreender a unidade do fenômeno em questão. Deve-se investigá-la desde esse seu elemento

comum, pois parece óbvio que as ideologias do progresso necessitam da produção de uma imagem de futuro a ser concretizada. Por isso, se a evocação de ordem fornece sentido à ideia de progresso, sendo esta inconcebível sem a existência prévia de um fim em vista do qual se possa medir o avanço ou o recuo da realidade imediata em relação à ideia (de ordem), então, ao invés de propor soluções, este artigo pretende contribuir, de um modo geral e muito singelo, para a compreensão do problema da violência.

O recorte teórico e metodológico adotado neste estudo é aquele próprio das ideias políticas. Com efeito, trata-se precipuamente de rastrear a ideia de ordem que está na base das filosofias políticas progressistas da história, expondo sua unidade interna. Nesse sentido, é claro que bem poderiam ser objetos desta investigação, em sentido genealógico, os movimentos de imanentização escatológicos que remontam aos primórdios do cristianismo – como o movimento messiânico judaico e as seitas gnósticas e heréticas que conviveram desde sempre com a Igreja. Convém, entretanto, delimitar com melhor precisão o objeto, primando mais pela qualidade do que pela quantidade dos dados da realidade colhidos para demonstrar a hipótese.

Assim, considerando que a antiga simbolização do fim imanente da história foi rearticulada de um modo muito especial, ainda na idade média, por Joaquim de Fiore, e que somente com ela e a partir dela a noção imanentista do *eschaton* adquiriu uma sistematização sofisticada, influenciando não apenas a sua geração, mas também as de épocas vindouras, então assumimos como ponto de partida (para o propósito de nosso estudo da ideologia progressista) a ideia de que a simbolização de Joaquim de Fiore deve ser investigada cientificamente.

Quem foi Joaquim de Fiore, quais foram as suas ideias e qual a sua influência na história do Ocidente é a questão que, a partir de agora, nos ocuparemos.

2 O misterioso abade Joaquim de Fiore, de “espírito profético” (Dante)

O abade Joaquim de Fiore foi um monge cisterciense do século XII. Sua vida é envolta de muitos mistérios. Para alguns, era um santo e profeta. Para outros, um herege gnóstico. Figura controversa, a mesma Igreja que lhe concedeu permissão para que escrevesse suas ideias também as julgou, em parte, heréticas. Foi venerado como beato, apesar de nunca ter sido formalmente beatificado. Há poucas informações acerca de sua vida. Sabe-se que se retirou da Ordem de Cister para fundar uma ordem de monges beneditinos no Mosteiro de San Giovanni in Fiore, na Calábria; angariou fama de profeta e também de grande exegeta, o que talvez tenha contribuído para que seus escritos tivessem uma imensa repercussão na história do Ocidente.

Mas em que consistia a especulação joaquimita? Joaquim rompeu com a tradição agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história. Em sua especulação, a história da humanidade teve três períodos, correspondentes às três pessoas da Trindade. As três eras foram compreendidas como incrementos inteligíveis de realização espiritual, possuindo uma estrutura interna progressiva. O primeiro período, obviamente, corresponde à *era* do Pai. Com o surgimento de Cristo teve início a *era* do Filho, que somente findaria com o advento do terceiro e derradeiro período, a ordem do Espírito Santo (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Como explica Eric Voegelin, a concepção de Fiore insere-se num tipo de especulação simbólica que teve seu ápice, durante o período cristão, no simbolismo e sistematização elaborados,

sobretudo, por Santo Agostinho. A *spiritualis intelligentia*, como era chamada, baseava-se numa compreensão espiritual segundo a qual o objeto inteligido, no caso o próprio mundo, era submetido ou subsumido a determinados princípios sagrados, como a Trindade e outros símbolos ou esquemas (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Fiel ao método, Joaquim expõe o que seria a autorrevelação da Trindade na história. Como tal, a história, em primeiro lugar, se desdobra trinitariamente na vida do leigo; depois na vida de contemplação ativa do sacerdote; e, por fim, como terceiro e último desdobramento, ela se manifestaria na vida de contemplação espiritual perfeita do monge. Não se trata, porém, de uma simples exposição. As *eras* possuíam estruturas internas comparáveis e duração passível de cálculo. Da comparação entre as estruturas concluía-se que cada *era* tinha início com uma trindade de figuras proeminentes, sendo dois precursores sucedidos pelo líder da própria era. Dos cálculos sobre a duração, inferia-se que a *era do Filho* terminaria no ano de 1260. O líder da primeira *era* foi Abraão, o da segunda, Cristo, e, predizia Joaquim que, por volta de 1260, apareceria o Dux e Babylone, o líder da terceira e derradeira época, que duraria até o juízo final (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Ao que tudo indica, o *Calavrese abate Giovachino* era de uma imaginação muito fértil. Ele chegou a redigir uma espécie de constituição para uma futura sociedade cristã universal, que ele esperava emergir na terceira e derradeira idade do Espírito. Combinando uma estrutura simbólica altamente complexa com instruções concretas e pragmáticas para a vida social futura, o Messias coletivo de Joaquim evoca a imagem de uma sociedade estritamente hierárquica, organizada a partir de uma espécie de mérito espiritual.¹

Longe de se buscar Jerusalém fisicamente, como nas cruzadas, para Joaquim a cidade do futuro seria a *emulação* da Jerusalém celestial (RIEDL, 2012, p. 60). Com efeito, a *civitas Dei* deixa de ser uma comunidade mística para se tornar uma concreta e visível Igreja. Inclusive, pelo que se verifica de suas obras, a cidade teria os moldes de uma fundação monástica, já que previa instruções sobre agricultura e pecuária. Caberia à estrutura administrativa pragmática instruir sobre vestuário e jejum, bem como sobre a elaboração econômica de regulamentos. As pessoas, por sua vez, seriam ranqueadas de acordo com sua *spiritualis intelligentia*: os monges ocupariam os postos mais elevados, levando a vida de pura contemplação; os padres ocupariam o posto intermediário, e seriam necessários para a celebração dos sacramentos, em razão dos leigos; por fim, os leigos seriam responsáveis pela atividade econômica. Joaquim até imaginou as construções da cidade futura, que teriam o formato de Cruz (RIEDL, 2012, p. 61).

Segundo Voegelin, a nova escatologia introduzida por Joaquim afetou decisivamente a política moderna. As sociedades ocidentais passaram a interpretar o significado de sua existência com base na estrutura concebida por Joaquim. Contudo, antes de analisarmos os efeitos da

¹ O chamado *Liber Figurarum* contém um conjunto de desenhos simbólicos atribuídos aos primeiros seguidores de Joaquim de Fiore. É possível afirmar, com certa segurança, que eles foram criados a partir de rascunhos originais do próprio abade de Fiore. Uma das gravuras, intitulada *a dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Jerusalem* (“A constituição da nova ordem da terceira idade de acordo com a imagem da Jerusalém celeste”), pode, em conjunto com demais textos do abade, dar uma ideia de como ele imaginava a sociedade futura. Sobre o assunto, confira Riedl (2012, p. 58). Essas impressionantes gravuras, além de outras importantes informações, podem ser encontradas no *Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* (L’ALBERO..., 2002).

especulação joaquimita da história, convém cotejá-la com a filosofia cristã da história prevalecente na época de sua concepção: a especulação agostiniana. Para Santo Agostinho, a história não se movia mais em ciclos, como entendiam Platão e Aristóteles, mas possuía um fim: o triunfo sobrenatural da Igreja. Indo além do messianismo Judaico em sentido estrito, a concepção cristã de época havia avançado, pois, até a compreensão do fim como uma realização transcendental. Assim, vê-se claramente que santo Agostinho distinguia perfeitamente a dimensão profana da história (ascensão e queda dos impérios) da dimensão sagrada: a história sagrada culminaria no surgimento de Cristo e no estabelecimento da Igreja. Por isso, somente a história transcendental - que abrange a peregrinação terrena na Igreja - se move rumo à realização escatológica. A história profana, por sua vez, não tem igual direção, pois consiste na espera do fim. A forma presente é, pois, a de um *saeculum senescens*, de um época que envelhece (RIEDL, 2012, p. 57 et seq.).

Essa concepção de História torna-se secundária na modernidade. O processo de substituição da teoria tradicional de Agostinho inicia, contudo, ainda no século XII, com Joaquim e seus seguidores. A época do abade foi marcada por perturbações políticas, militares e religiosas. Entretanto, a civilização ocidental estava também em franco desenvolvimento. Talvez por isso não aceitassem mais tão facilmente, em relação à esfera mundana da existência, o derrotismo ou o pessimismo agostiniano (VOEGELIN, 1979, p. 87). Devemos lembrar que, diferentemente de Joaquim, Agostinho escreveu em um período de plena decadência, com a respectiva queda do Império Romano. Assim como na época de Paulo, o período era fértil à efervescência de especulações apocalípticas, especulações essas que a ortodoxia católica sempre recusou.

Diferentemente da história tradicional (da época), a concepção de Joaquim inovou ao dotar o curso imanente da história de um significado que não existia na concepção agostiniana (VOEGELIN, 2012, p. 145 et seq.). Para tanto, utilizou-se daquilo que tinha à disposição, decretando que o significado transcendental da história (Agostinho) deveria inscrever-se em um curso imanente. Por essa razão, o porvir de uma Nova Era ainda se traduzia por uma noção religiosamente conexa ao cristianismo. Embora essencialmente diversa dos cânones, era inegavelmente baseada em uma irrupção de tipo espiritual. Paulatinamente, contudo, se degeneraria em uma ideia de realização radical, cuja erupção seria compreendida de forma absolutamente imanente. Tornou-se, por fim, anticristã, em um longo processo que pode ser caracterizado, em linhas gerais, como a transição do “humanismo ao iluminismo”².

Nesse sentido, somente na fase de “secularização” (Século XVIII) é que, de fato, o significado da história tornou-se um fenômeno absolutamente intramundano e progressivo, sem qualquer possibilidade de irrupções transcendentais (VOEGELIN, 1979, p. 87). Convém, por isso, analisarmos a influência da obra de Joaquim na posterior conformação ideológica do Ocidente.

Muito se escreveu sobre o assunto, e parece hoje indiscutível entre os especialistas falar em uma *posteridade espiritual* de Joaquim de Fiore, como já dissera Henri de Lubac. Traçar brevemente o campo desta influência religiosa e política nos ajudará a compreender seus desdobramentos nas ideologias modernas.

² Um estudo sobre o sentido da história em variações imanentes e transcendentais pode ser encontrado em Löwith (1991).

Primeiro, temos que ter em vista que as obras do Abade Calabrês tiveram um grande impacto em sua época. Suscitaram sentimentos e opiniões ambíguas. Sua própria figura era controversa: a fama de profeta, santo e ortodoxo contrastava com a de herético, subversivo e heterodoxo. Com era de se esperar, suas obras causaram furor entre os seus irmãos de hábito: Joaquim fora recebido com hostilidade em seu próprio ambiente monástico. Ao que parece, os monges o recriminavam por haver se perdido em falsas profecias e vãs genealogias místico-alegóricas. Apesar disso, Joaquim conseguiu renovar sua *licentia scribend*, dada pela primeira vez pelo Papa Lucio III e reiterada por Urbano III. Trata-se de um fato inusitado, pois cabia a seus próprios superiores, na ordem cisterciense, fazê-lo. Possivelmente eles também não aceitavam as especulações de Joaquim. Investigada, sua obra foi, posteriormente, condenada de modo oficial. A primeira delas ocorreu no Concílio de Latrão IV (1215). Posteriormente, a Comissão de Anagni de 1255 avaliou as principais obras do abade e reprovou os temas relativos à questão trinitária e as relacionadas ao *Evangelho eterno*, à nova ordem, ao fim da Igreja e dos sacramentos, bem como aos referentes ao anticristo e à *inteligência espiritual*. A condenação seria mais tarde corroborada também por São Tomás de Aquino, que revisou as atas do Concílio de Latrão IV e aceitou a tese de que as ideias do *Calavrese abate Giovachino* recaíam sobre a herética doutrina do Triteísmo³.

Os *franciscanos espirituais*, por sua vez, viram em São Francisco o novo *Dux* profetizado pelo abade de Fiore, o que gerou um grave conflito na Ordem dos Frades Menores, que acabou se dividindo entre “conventuais” e “espirituais”. Também as heresias mais nocivas da Idade Média tiveram relação, em alguma medida, com as doutrinas joaquimitas. Além dos chamados Espirituais Franciscanos, os Pseudoapóstolos, os dolcinianos e os gibelinos e todos os movimentos milenaristas foram por ela influenciados (REEVES, 2000, p. 37 et seq.). Com o tempo, a figura do abade torna-se mais popular. Na plena renascença italiana, Dante Alighieri, ao referir-se ao espírito profético, coloca Joaquim de Fiore, em sua Divina Comédia, no Paraíso, ao lado de São Boaventura e outros santos cristãos⁴. Já o descobridor da América, Cristóvão Colombo, o citava em seus escritos.⁵ A influência na reforma também é significativa. Na Itália a obra de Joaquim fora publicada na prensa pela ordem agostiniana, a mesma a que pertencia Lutero. Em plena Guerra dos Camponeses⁶, o teólogo reformista Tomás Müntzer⁷ afirmou que o testemunho de Joaquim lhe era fundamental.

O fermento gnóstico contribuía para que a radical imanentização do eschaton ganhasse força. As guerras religiosas e o colonialismo são algumas de suas primeiras consequências modernas. Mas o empreendimento de salvação da humanidade ganharia contornos ainda mais dramáticos com o avançar da modernidade. Como ensina Eric Voegelin, uma civilização não

³ Para essas questões, vide Rossatto (2004, p. 11 et seq.). O autor defende a tese de que a doutrina de Joaquim pode ser compatível com a ortodoxia.

⁴ No canto XII do *Paradiso*: “Vê Rebanho, a brilhar vê ao meu lado O calabrés Abade Giovacchino, De espírito profético dotado” (ALIGHIERI, 2003, p. 617).

⁵ Sobre o messianismo de Colombo, conferir o estudo de Milhou (1992, p. 85-98).

⁶ A *Deutscher Bauernkrieg* foi uma revolta popular generalizada que ocorreu nos países da língua alemã na Europa Central, entre 1524-1525. A oposição da aristocracia abateu até 100 mil dos 300 mil camponeses e agricultores mal armados e mal conduzidos. Os revoltosos foram apoiados por membros do clero protestante.

⁷ Um dos primeiros teólogos alemães da era da Reforma. Era um dos líderes da revolta na Guerra dos Camponeses. Virou-se contra Lutero e apoiou a ala dos anabatistas.

pode prosperar ao mesmo tempo em que declina sem que, no paroxismo da decadência, líderes paracléticos e seitas ativistas se invistam na função de “recriação cósmica” da ordem, por meio do que se poderia chamar de a *representação existencial da sociedade na verdade gnóstica*. É o que veremos no totalitarismo.

3 Influência da especulação de Joaquim de Fiore na política moderna (Eric Voegelin)

Para Eric Voegelin, a modernidade é fruto de uma revolução gnóstica. Ele explica o ressurgimento do gnosticismo no idealismo alemão de Hegel e Schelling, no positivismo de Comte, na filosofia de Nietzsche e no materialismo histórico de Marx. No caso desses três últimos, a redenção do homem e da sociedade é ainda mais dramática: ela deve “acontecer” de forma voluntarista. Por isso, Voegelin compreende o imanentismo do liberalismo como o princípio que desemboca no comunismo.

Ora, como a fé na transcendência espiritual requer um esforço maior, a imanentização do eschaton aparece ao espírito vacilante como uma espécie de cura, obtida junto ao drama da alma em busca da salvação terrena. A gnose, por certo, não apenas libertou o homem das incertezas da fé, como também resultou na redivinização do homem e da sociedade, seja no *homem virtuoso* do Renascimento, que alcançava a imortalidade por meio de obras literárias e artísticas, seja no sucesso econômico dos puritanos ou nas contribuições de liberais e progressistas, ou mesmo de forma mais dramática no super-homem de Nietzsche e no revolucionário comunista. A sociedade moderna é, portanto, o espetáculo da autossalvação e o próprio apocalipse da civilização.

Mas de que modo a especulação de Joaquim influenciou nesse cenário? Para Voegelin, a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore forneceu o conjunto dos símbolos que preside, até hoje, a autointerpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção de uma *sequência de três Eras das quais a última é o Terceiro Reino final*. Derivam dessa concepção e constituem-se algumas de suas variações: a divisão entre história antiga, medieval e moderna; as teorias de Turgot e de Comte acerca das sequências das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual autorreflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por fim, o simbolismo nacional-socialista do terceiro Reino (VOEGELIN, 1979, p. 87).

O segundo símbolo refere-se ao líder e teve eficácia imediata entre os franciscanos espirituais, que viram em São Francisco de Assis a concretização da profecia de Joaquim, que foi ainda reforçada, no Renascimento, pela especulação de Dante acerca do *Dux da Nova Era* espiritual. Posteriormente, observa-se o fenômeno nos *homines spiritualis* e nos *homines novi* do fim da Idade Média, do Renascimento e da Reforma, e, em boa medida, em *O Príncipe*, de Maquiavel. Na fase de secularização, ressurgem nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx e na figura de líderes *paracléticos* de novos reinos (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O terceiro simbolismo, que por vezes pode confundir-se com o segundo, é o do profeta da Nova Era. Joaquim encarna, obviamente, o primeiro exemplar. Conferindo validade e convicção à ideia do Terceiro Reino final, o profeta induz à crença de que o curso da história é inteligível

em sua totalidade, portanto acessível ao conhecimento humano. Tanto o profeta quanto a sua variação secularizada, i.e., o “intelectual gnóstico”, afirmam possuir tal conhecimento por meio da revelação direta ou da especulação gnóstica (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O quarto e último símbolo é o da *irmandade de pessoas autônomas*. Em Joaquim, a descida do *espírito* transformaria os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça: não necessitariam mais da Igreja, pois trariam consigo os dons carismáticos necessários à vida perfeita. Esse símbolo – de uma Nova Era de monges que vivem em uma comunidade dos espiritualmente perfeitos e sem necessidade de autoridade institucional – prestou-se a muitas variações. Pode-se encontrar tais variações em diferentes graus de pureza, desde as seitas medievais e renascentistas até à Igreja puritana dos santos. De um modo muito visível, ela compõe o próprio credo democrático. Já no misticismo marxista, ela está na base da ideia de advento do reino da liberdade, que coincide com o desaparecimento gradual do Estado (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O mesmo vale para o *Dritte Reich* e para a profecia milenar de Hitler. Porém, algumas peculiaridades tornam o caso do nacional-socialismo especial, requerendo uma análise diferenciada. A estrutura do fenômeno deriva, sem dúvida, do joaquinismo transmitido na Alemanha pela ala dos anabatistas da Reforma e do cristianismo joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Todavia, o toque nacionalista – que passa longe de uma especulação histórico-universal própria do idealismo alemão – foi acidental. Ele deriva, em parte, de não haver sido formulado por filósofos de *Escol*, mas recolhido de um panfleto do historiador e escritor alemão Moeller van den Bruck, forte influência no Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. O autor de *Das Dritte Reich* (1923) achou conveniente utilizá-lo enquanto trabalhava na edição alemã das obras de Dostoiévski, quando encontrou a ideia russa de *Terceira Roma* (VOEGELIN, 1979, p. 88).

4 Considerações finais

A imanentização do eschaton é a herança de Joaquim de Fiore. O lado negativo dessa herança foi a rivalidade ideológica, metamorfoseada nas concepções de reino em luta. Não por acaso, a modernidade se transformou num campo de disputas gnósticas pelo paraíso na terra. Na *cosmovisão* medieval da história, precipuamente agostiniana, os homens deveriam fazer o Bem na imanência para alcançar a vida eterna na transcendência. Já na modernidade existe, por sua vez, o domínio de representações gnósticas que rivalizam entre si para concretizar o Bem na terra *a qualquer custo*.

A antiga guerra medieval, por exemplo, era formada entre os exércitos de reis e seus príncipes (unidos pelos laços de lealdade vassalar). Os servos da gleba, camponeses e mulheres não participavam dos conflitos, via de regra. Esse cenário foi transformado pela ideologia, dando lugar à guerra moderna, marcada pela participação popular nos exércitos cidadãos. Como a guerra tornou-se um empreendimento salvífico, as massas passaram a tomar partido na disputa pela representação terrestre do reino do fim da história. Naturalmente, a infecção era forte

demais para poder ser deslocada, pela guerra, sempre para o exterior, razão pela qual o drama da autossalvação ganhou também a forma de guerras civis e revoluções.

Uma lição que podemos aprender com o “problema” da imantização escatológica é a de que aquilo que veio a ser chamado de guerra ideológica funciona, pois, pela *fé metastática* na verdade existencial, pois é ela que leva, ou ajuda a levar, à ação intramundana. De fato, como podemos pensar, a partir da filosofia de Eric Voegelin, cada ideologia entende a história como um movimento para o advento do Reino, daí a necessidade de engajamento na luta pela representação existencial da sociedade. O *feitiço* gnóstico, por assim dizer, é tão mais potente quanto consiga criar a ilusão de que a sua ideologia é mais verdadeira do que as outras, que é diferente das demais, única. Como todas disputam para concretizar o fim, a identidade de objetivos pode acabar em rivalidade, e esta, por sua vez, contribui tanto para a formação de sangrentas revoluções, conflitos civis e guerras entre Estados.⁸

No quadro da crescente *libido dominandi* que acomete o homem moderno, os agentes da ação histórica, crendo-se portadores da verdade histórica, acreditam poder curar a enfermidade da sociedade, embora não possam encontrar a cura em si mesmos. Com efeito, nessa espécie de *rivalidade mimética*, cada ideologia vê na outra o adversário que precisa ser superado, um obstáculo que impede a concretização da ideia de reino na realidade intramundana. Todo agente que represente um passado imperfeito transforma-se automaticamente em obstáculo: se não se converterem à verdade gnóstica, precisam ser eliminados. Os inimigos de classe vitimados nos *gulags* soviéticos ou no *paredón* cubano, os judeus nas câmaras de gás do Terceiro Reich, os deficientes, desocupados e criminosos habituais vítimas do positivismo criminal e do fascismo são alguns exemplos desse fenômeno. Mais do que isso, são as testemunhas mudas da história gnóstica, as quais ninguém dá voz. Daí a necessidade, como defende Reyes Mate, de reescrever a história contando-a da perspectiva dessas vítimas. Trata-se de colocar em foco o outro lado da história, empreendimento bem vindo à humanidade desde que se olhe para o passado sem paixões. Na luta pela salvação da humanidade, é comum que os papéis de herói e vilão se confundam. É preciso dar voz às vítimas inocentes, às verdadeiras vítimas, se não se quiser continuar um processo que já tem custado muitas vidas. Pois, no fim das contas, as “ideias” de progresso enterram suas vítimas na história porque disputam a preferência na História. Disputar a preferência pela “verdade” do passado pode ser tão ou mais nefasto quanto disputar pela verdade do futuro.

Talvez restem apenas duas lições ao Ocidente: que o progresso seja o da abertura do espírito à busca da verdade e que esse progresso lance luz sobre a *libido dominandi* daqueles que pretendem impor sua verdade, seja sobre o passado, sobre o presente ou sobre o futuro.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena, 2003. Disponível em: <http://noticias.universia.com.br/net/files/2017/2/14/a-divina-comedia-dante-alighieri-1489520618263.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2018.

⁸ Sobre o tema da rivalidade mimética em escala global, conferir Girard (2011). Sobre a violência mimética, conferir Girard (1972; 1978; 1982).

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoît Chantre*. São Paulo: É realizações, 2011.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Paris: Grasset, 1978.

L'ALBERO dei due avventi. In: CENTRO Internazionale di Studi Gioachimiti. San Giovanni in Fiore, Itália: MediaMagnus, 2002. Disponível em: <http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/tavolaAlberodueAvventi.asp>. Acesso em: 02 fev. 2018.

LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MATE, Reyes. *Contra lo políticamente correcto: política, memoria y justicia*. 1. ed. Buenos Aires: Altamira, 2006.

MILHOU, Alain. Notas sobre o messianismo de Cristóvão Colombo. *Novos Estudos Cebrap*, n. 32, v. 1, mar. 1992, p. 85-98.

REEVES, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in Joachimism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

RIEDL, Matthias. A collective messiah: Joachim of Fiore's constitution of future society. *Mirabilia Journal*, jan.-jun. 2012, p. 1676-5818.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori: trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. v. II. São Paulo: É realizações, 2012.

ESTADO, RACISMO E EPISTEMICÍDIOS: UMA CRÍTICA DECOLONIAL DA MODERNIDADE

STATE, RACISM, AND EPISTEMICIDE: A DECOLONIAL CRITIQUE OF MODERNITY

Carolina Carreiro Alencar de Carvalho*

Resumo: O presente trabalho apresenta uma discussão sobre como a modernidade e a formação dos Estados-nação se constituíram por meio de instrumentos de colonialismo, racismo e epistemicídios. Tais práticas silenciaram, violentaram e produziram minorias e sistemas de desigualdade no contexto do sistema-mundo. Partindo dessa problemática, o objetivo deste trabalho é elucidar como essas formas de enquadramentos e produção de conhecimento são os principais desafios para a emancipação de grupos subalternos. Para tanto, este artigo utiliza como fundamentação teórica a crítica desenvolvida por teóricos pós-coloniais e decoloniais a respeito de uma ideia universalista de mundo, buscando desenvolver a pergunta subsequente: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade?

Palavras-chave: Estado-Nação. Modernidade. Decolonialismo.

Abstract: The present work presents a discussion about how modernity and the formation of the nation-states were constituted through instruments of colonialism, racism, and epistemicide. These practices have silenced, violated, and produced minorities and systems of inequality in the context of the world system. Starting from this set of problems, the objective of this work is to elucidate how these forms of frameworks and production of knowledge are the main challenges for the emancipation of subaltern groups. For this, this article uses as theoretical foundation the critique developed by postcolonial and decolonial theorists about a universalistic idea of the world, seeking to develop the following question: what are the possible ways for the emancipation of coloniality?

Keywords: Nation-State. Modernity. Decoloniality.

* Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Pesquisadora do Grupo de Estudos LIMINAR (Unifesp). Bacharel em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisadora do Grupo de Estudos em Teoria Política Contemporânea (DOXA), vinculado ao Núcleo de Instituições e Políticas Públicas da UFPI (NIPP). E-mail: carolina1454.cc@gmail.com

1 Introdução

Este artigo se insere no debate sobre como a modernidade e o Estado-nação definiu a forma como o sistema-mundo e o conhecimento passaram a ser organizados tanto politicamente quanto geograficamente. A partir de tal constatação, há o reconhecimento de que a dominação de minorias colonizadas e escravizadas se constituiu por meio da produção de conhecimento e de discursos que legitimaram essa dominação.

Tal problemática marca as mutações e a tensões do conceito e a prática dos instrumentos de controle da modernidade, fortalecendo os dilemas constitutivos do mundo a partir do Ocidente, que precisou lidar com os efeitos ambíguos da autodeterminação de minorias e com a adesão do conceito universal de humano, pois não só existe tensão, mas uma contradição direta entre uma ideia universalista de mundo e a pluralidade de grupos minoritários.

As barreiras para a inclusão de outros conhecimentos e cosmovisões à organização política do Estado e do poder pode se dar pela fundamentação do sistema-mundo, em um universalismo definido normativamente. É a ideia de que comunidades políticas são construídas por crenças compartilhadas pela verdade, pela classificação e controle dos corpos, em que seus membros reconhecem uns aos outros como “iguais” e acreditam que partilham características relevantes o bastante para dar forma a um “nós”. Portanto, é possível argumentar que essa forma de reconhecimento para o pertencimento baseada em um mundo homogêneo encontra-se cada vez mais sob a pressão de conhecimentos subalternos, da pluralidade e da diversidade.

Entre outras coisas, isso significa que o acesso ao reconhecimento e ao poder estão condicionados à posse do controle da produção de conhecimento. Nesse caso, a ideia de modernidade absorve a ideia de colonialidade. Este artigo propõe relacionar esses conceitos às tensões que surgem em sociedades que lidam com a precarização da vida, com a dominação e a subalternização de suas culturas e conhecimentos. Para tanto, é desenvolvido um debate sobre a formação do moderno Estado-nação, o fortalecimento de uma epistemologia ocidental e universalista e sobre como esse processo se relaciona com o silenciamento de certas minorias.

O debate conceitual aqui apresentado é acompanhado de uma reflexão sobre os instrumentos que os modernos Estados-nação utilizaram para colonizar corpos e mentes. De acordo com esse contexto, questiona-se: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade?

A fim de problematizar a questão formulada anteriormente, este artigo está dividido, em um primeiro momento, nas discussões a respeito da relação entre Estado, Universalismo e Colonialismo. A seguir será analisada a intersecção entre os instrumentos de racismo, sexismo e epistemicídios modernos, através do silenciamento de minorias e a negação da pluralidade. Finalmente, é desenvolvido um debate entre teóricos decoloniais a fim de se pensar em caminhos emancipatórios para os dilemas modernos.

2 Estado, universalismo e colonialismo

Com o advento da modernidade e a ligação entre a ideia de Estado e Nação, a concepção universalista de comunidade política (da cultura, da história, dos costumes) tornou-se predominante, em que se pressupõem uma homogeneidade das culturas e civilizações, que se organizam

a partir de um sistema de valores, pelo caráter homogêneo de suas identidades e uniformidade de seus processos de desenvolvimento. No entanto, é identificado certo etnocentrismo na maneira como se concebe tal universalismo na medida em que as formas de vida ocidentais são radicalmente distintas de outras civilizações. Para a autora Seyla Benhabib (2006), o universalismo acaba por se fundamentar em falsas generalizações sobre o Ocidente em si mesmo.

Considerar que o universalismo é etnocêntrico implica sabermos quem são os “ocidentais e os outros”. A resposta relativista para tal problemática defende uma visão holística das culturas e das sociedades não como totalidades internamente coerentes e sim como suturas. No entanto, Benhabib (2006) aponta que essa perspectiva nos tem impedido de perceber a complexidade dos diálogos e dos encontros civilizacionais globais, com as quais temos que lidar cada vez mais, e encoraja os pares binários do tipo “nós” e os “outros”, existindo, portanto, uma suposta tensão entre o universalismo e o relativismo. De acordo com a autora, nem as culturas nem as sociedades são holísticas, visto que são sistemas de ação e significação polivocais, descentrados e fraturados, que abarcam vários níveis. No nível político, o direito à autoexpressão cultural deve estar baseado nos direitos de cidadania, universalmente reconhecidos, no lugar de considerar uma alternativa aos mesmos.

Segundo Homi Bhabha, em sua obra “O local da cultura”, edição de 1998 (p. 201),

precisamos de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental [...] A reivindicação da nação à modernidade, como uma forma autônoma ou soberana de racionalidade política, é particularmente questionável [...].

Para o autor, as problemáticas fronteiras da modernidade estão encenadas nessas temporalidades ambivalentes do espaço-nação. A linguagem da cultura e da comunidade equilibra-se nas fissuras do presente, tornando-se as figuras retóricas de um passado nacional. Como compreender a homogeneidade da modernidade – o povo – que, se pressionada além de seus limites, pode assumir algo que se assemelha ao corpo arcaico da massa despótica ou totalitária? Em meio ao progresso e à modernidade, repensar os fundamentos tradicionais da nação, do Estado e da cultura exige que articulemos a ambivalência arcaica que embasa o tempo e os saberes da modernidade.

Isso se articula com a necessidade de se reforçar que a “construção das nações”, ou melhor, do Estado-nação como o concebido pela modernidade, por mais que seja central à história do século XIX, aplicou-se somente a algumas “nações”, ou melhor, comunidades políticas. E a demanda pelo princípio de “nacionalidade” também não foi universal. Segundo Eric Hobsbawm (1990), como problema internacional e como problema político doméstico, o “princípio da nacionalidade” atingiu um limitado número de povos ou regiões, mesmo em Estados multilíngues e multiétnicos, onde já existiam comunidades com suas organizações políticas. A então “homogeneidade” linguística, cultural, territorial e política dos Estados modernos veio acompanhada do silenciamento, violência e o não reconhecimento de grupos étnicos que não se identificavam com a nacionalidade e a cultura pública que lhe foram, ou não, atribuídos.

O universalismo, por seu turno, cristalizou enquanto forma de poder político total os Estados modernos. No campo da cultura, se mostrou claro que essa tradição filosófico-teológica não só influenciou a época medieval e moderna como também deixou marcas profundas nas instituições, sociedades e corpus ocidental contemporâneo ao legitimar a ligação de uma comunidade política, por sua língua e cultura, a uma nação delimitada territorialmente. Como apontado por Kant (1989), a formação dos Estados soberanos vem acompanhado do direito de posse e controle da terra. Uma vez que a terra tenha sido apropriada, outras comunidades não apresentam o direito de possuí-la e devem respeitar as relações de propriedade já existentes. No entanto essa formação não se deu, historicamente, de forma pacífica e justa.

Segundo Guha (2002) e Chakrabarty (2000), essas categorias “universais” foram construídas por meio da força e pela persuasão de um colonialismo informado por uma história universal-europeia. Ao tentarem construir uma narrativa dotada de uma universalidade “forte”, baseada numa necessidade de princípio, ela acaba por representar apenas a consciência europeia, a qual não suspeita que alguns conceitos e categorias não são universais, não são pensados por outras culturas.

Para o autor, o que é apresentado como o sujeito da Modernidade¹ é, na verdade, após uma mirada cautelosa, não mais do que uma região pretendendo falar pelo mundo como um todo. Consequentemente, a história que a segue se mostra altamente reducionista em escopo – uma historieta de pretensões épicas. Tal história desmente o seu título ao negligenciar grandes porções de historicidade².

Este projeto imperialista e world-historical perpetrado pela Europa, no qual o único sujeito cultural (e histórico) era o homem europeu, o próprio tempo histórico passou a ser ditado e definido por ele. O tempo torna-se “vazio, secular, homogêneo e desencantado”. O mundo mergulhou num mesmo regime de historicidade – e começam a ser sentidas tensões temporais de retardamento e aceleração, na medida em que se intensificam as tensões entre aqueles que fazem, ou não, parte dessa “história”, fortalecendo, por seu turno, a dicotomia “Nós” e os “Outros” (CHAKRABARTY, 2000).

Repensara inclusão de grupos subalternos em uma comunidade política que não os reconhecem, o que estarei chamando aqui de “cosmos” político ocidental, passa pela problematização da forma como nos organizamos territorialmente no mundo, ou seja, os fundamentos tradicionais do Estado-nação. Para tanto, seria necessário romper com este esquema epistêmico ocidental. Ou seja, como afirmam Michael Hardt e Antonio Negri (2001, p. 120),

devemos desnaturalizar esses conceitos e indagar o que é e como surge a nação, e também o que é e como surge o povo. Apesar de “o povo” ser proposto como base originária da nação, o conceito moderno de povo é, na

¹ Para melhor compreensão do debate que tento construir aqui, associo o “sujeito da modernidade” ao indivíduo que compõe o “Eu nacional”.

² Para Guha (2002 apud VILLELA FILHO, 2015), historicidade significa algo como “uma experiência humana dotada de uma abertura ou possibilidade de ser narrada ou integrada à história (universal) que não se realiza, ou seja, potência em lugar de ato. [...] a historicidade, suprimida pela narrativa da filosofia histórica da História Universal pode ser definida também pela sua negação, isto é, a historicidade é o que reside fora dos limites da História Universal, é algo que não está em seu escopo ou fim – e é ela que Guha quer reabilitar”.

verdade, produto do Estado-nação, e só sobrevive dentro do seu contexto ideológico específico.

O autor complementa que há duas espécies fundamentais de operação que contribuem para a construção do conceito moderno de povo em relação ao de nação na Europa dos séculos XVIII e XIX. A mais importante são os mecanismos de racismo colonial que destroem a identidade de povos num jogo dialético de oposições com seus Outros nativos. “Os conceitos de nação, povo e raça nunca estão muito separados [...] a construção de uma diferença racial absoluta é o terreno essencial para a concepção de uma identidade nacional homogênea” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 121). A identidade do povo foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças, e isso correspondeu, na prática, à subordinação racial e à purificação social.

A segunda operação, destacam Hardt e Negri (2001), foi o eclipse de diferenças internas pela representação de toda a população por uma raça, uma classe ou um grupo hegemônico. O grupo representativo é o agente ativo que está por trás da eficácia do conceito de nação. A soberania nacional e a soberania popular foram, portanto, produto de uma construção espiritual, ou seja, uma construção de identidade.

O que está em jogo aqui é a imposição de um tempo histórico e organização territorial específica, moderna, homogênea, secular e desencantada sobre um tempo ainda marcado pela pluralidade das formas de vida. Implícita nisso está uma outra diferença relativa, qual seja o “colonizado” possuir um olhar e uma relação com o “cosmos” (que pode ser compreendido aqui como seu território, sua cultura, seu próprio tempo, língua e tradições), no qual práticas e maneiras de se organizarem politicamente são adversas ao modelo europeu e continuam persistindo. A história do Estado-nação e de sua universalização teria sempre de lidar com as particularidades da história dos “outros” que não fazem parte dessa modernidade. Nessa contenda, o que é posto em xeque é o caráter universal do Estado e dos seus mecanismos de dominação e sujeição.

Os modernos são herdeiros de uma cultura que varreu determinadas formas de conhecimento e junto a elas determinadas minorias, a fim de que fosse fabricada uma justificativa para identificação do “nós” como um “povo” homogêneo que se certifica de seu caráter próprio através da língua, do território, costumes comuns etc. O desafio aqui exposto seria, como apontado por Stengers (2005), a efetivação de práticas e conhecimentos que não levem ao “esmagamento” ou desqualificação de outros – seja nas relações interculturais ou dentro do mesmo sistema político.

Tal desqualificação é apontada por Enrique Dussel em sua obra “El encubrimientodel otro”, edição de 1994 (p. 70),

de manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, em realidade, emancipación, “utilidade”, “bien” del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o “moderniza”. Em esto consiste el “mito de la modernidad”, em um victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia com respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.

A modernidade, portanto, se constituiu através de uma ordem colonial, que legitimou a “força expansiva de um povo, seu poder de reprodução, sua dilatação e sua multiplicação através dos espaços; é a submissão do universo ou de uma vasta parte dele à sua língua, aos seus costumes, às suas ideias e as suas leis”. A ordem colonial se baseia na ideia de que a humanidade estaria dividida em espécies e subespécies que podem ser diferenciadas, separadas, e classificadas hierarquicamente. Tanto do ponto de vista da lei quanto em termos de configurações espaciais, essas espécies e subespécies deveriam ser mantidas à distancia uma das outras (MBEMBE, 2018).

Todo este paradigma histórico e político demonstra como a razão moderna estabeleceu limites geográficos e coloniais. Ela precisou operar em uma territorialidade implícita e em um universalismo provedor de silenciamentos. Ou seja, as promessas eurocêntricas de “civilização” se deram a partir da exploração, escravização colonial e epistemicídios de povos colonizados (BUCK-MORSS, 2017).

Finalmente, mostraremos abaixo os pilares da modernidade, a fim de compreendermos as origens da crise e por que ela é irreversível. Adiante, com base nos estudos de diversos teóricos sul-americanos, demonstramos que não há modernidade sem colonialidade, porque, de fato, são um único projeto (SÍVERE; SANTOS, 2013).

3 Racismo, epistemicídios e sexismo como legitimação da dominação

O poder e a dominação em si só não existem, mas as relações de poder expostas em todos os âmbitos e esferas é que originam o conhecimento. Para Foucault (2013), as relações de poder e dominação se constituem, não única e exclusivamente, através dos discursos que legitimam e defendem os sistemas políticos e culturais e do controle sobre o corpo. Seria necessário efetuar um levantamento da história, buscando refletir como o discurso está legitimado, levando-se em consideração que ele é baseado em pensamentos e condições de mundo em que o grupo ou sujeito procura legitimá-lo de acordo com seus interesses (BORDIN, 2014).

Para o autor, o conhecimento se dá de acordo com as relações de poder, ou seja, para ele o conhecimento não é algo intrínseco ao homem, mas sim algo inventado. Em uma análise causal, em compensação, consistiria em procurar saber até que ponto as mudanças políticas ou os processos econômicos puderam determinar a consciência dos homens de ciência – o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores, sua maneira de perceber as coisas, o estilo de sua racionalidade (BORDIN, 2014).

Segundo Ramón Grosfoguel (2016), o processo de constituição dos discursos e da verdade na modernidade se organizou por meio do racismo/sexismo epistêmico, configurando-se como um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico ocidental sobre os conhecimentos produzidos pelos “outros” – corpos políticos e geopolíticas do conhecimento – produz não só injustiça cognitiva como privilegia projetos coloniais, patriarcais e imperiais pelo mundo. Tal privilégio tem dotado homens ocidentais do poder de definir o que é a verdade, a realidade e noções de “bem”. A legitimidade do monopólio do conhecimento, portanto, tem gerado a reprodução do racismo e sexismo epistêmico pelas estruturas e instituições

político/sociais, desqualificando saberes e experiências críticas frente aos projetos coloniais que regem o sistema-mundo.

O mundo moderno é marcado pela identidade de seus “criadores” e a contra-afirmação dos povos colonizados. A era moderna, por sua vez, apresenta a antinomia da exploração e a recusa em aceitar a dominação como inevitável e justa, constituindo-se em uma dialética que estaria longe de ser superada com o pós-colonialismo. O conceito de sistema-mundo defendido por Wallerstein (1974) seria um sistema social com limites e estruturas, em que grupos associados seguem regras de legitimação e coerência, em que suas vidas se mantêm unidas pela tensão e forças de conflito, que podem dilacerá-lo na medida em que cada um desses grupos procura remodelar as convenções para seu benefício (WALLERSTEIN, 1974).

O novo poder que irrompe em meados do século XVIII parece ter em vista uma atuação sobre o ser humano como espécie biológica, a fim de ter assegurada a existência e a continuidade da mesma. O poder sobre a vida se desenvolve principalmente em torno dos seguintes polos: as disciplinas do corpo e as regulações da população, através dos racismo/sexismo e epistemicídios modernos. Na obra “Vigiar e punir”, Michel Foucault problematizou o corpo como o alvo privilegiado da técnica de poder disciplinar: ao estar mergulhado em um campo político o *corpo* é alcançado imediatamente pelas relações de poder, que nele investem, sujeitam-no, dirigem-no, obrigam-no à realização das normatividades, performances e disciplinas. O corpo passa a ser investido por relações de poder e de dominação (CANDIOTTO; ESPÍNDULA, 2012).

Torna-se fundamental, segundo Candiotto (2006), compreender que não existem objetos naturais tais como a verdade, a cor, o poder, a sexualidade, dominação de gênero, colonialismo, mas discursos que os tornaram sistemas de verdade, mediante práticas históricas específicas e raras. Assim,

[...] o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo (SANTOS, 2010, p. 28-29).

Como apontado por Maria Lugones (2008), a imposição colonial legitimou a indiferença à violência contra estruturas comunais, portanto contra mulheres e homens de cor, índios, entre outros. A autora procura entender o modo como essa indiferença é construída para convertê-la em algo cujo reconhecimento é inevitável para aqueles que sustentam que estão envolvidos em lutas de libertação.

Aníbal Quijano concebe a intersecção entre raça e gênero em termos estruturais amplos. Tanto “raça” como gênero adquirem significado nesse padrão. O autor entende que o poder é estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle de quatro áreas básicas da existência: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos – o poder capitalista, eurocêntrico e global é organizado, distintamente, em torno de dois eixos: a colonialidade do poder e da modernidade. Os eixos ordenam as disputas pelo controle de cada uma das áreas da existência de tal forma que o significado e as formas de dominação em cada área estão totalmente imbuídos da colonialidade do poder e da modernidade (LUGONES, 2008).

Portanto, para Quijano, as lutas pelo controle do “acesso sexual, seus recursos e produtos” definem o escopo do sexo/gênero e são organizados pelos eixos da colonialidade e da modernidade. No entanto, como afirma Lugones (2008), essa análise da construção moderna/colonial do gênero e seu escopo é limitada. O olhar de Quijano pressupõe um entendimento patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos. Quijano aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global de gênero. O quadro de análise, como capitalista, eurocêntrico e global, assegura as maneiras pelas quais mulheres colonizadas, não brancas, eram subordinadas e impotentes. O caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais pode ser percebido como opressivo, desmascarando as pressuposições desse arcabouço analítico.

Somos a rocha porosa no metate de pedra agachadas no chão. Somos o rolo compressor, el maíz y agua, la masa harina. Somos el amasijo. Somos lo molido en el metate. Somos o comal fervente, a tortilla quente, a boca faminta. Somos a rocha bruta. Somos o movimento de moer, a poção misturada, somos el molcajete. Somos o pilão, o comino, ajo, pimienta, Somos o chile colorado, o broto verde que rompe a rocha. Nós persistiremos. (ANZALDÚA, 1987, p. 708).

Assim como a discriminação estabelecida pela “raça”, a discriminação sexual era mais que uma bagagem cultural que os colonizadores trouxeram da Europa com suas lanças e cavalos. Tratava-se, nada mais, nada menos, do que da destruição da vida comunitária, uma estratégia ditada por um interesse econômico específico e pela necessidade de se criarem as condições para uma economia capitalista – como tal, sempre ajustada á tarefa do momento (FEDERICI, 2017).

O corpo do colonizado é concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente. O corpo é puramente uma “coleção de membros”, como apontado por Foucault (1977), o espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades, o que aponta não apenas para a intensificação de sua sujeição, mas também para a maximização de sua utilidade social (FEDERICI, 2017).

A cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância. Ao nos destituir de qualquer autodeterminação, deixou-nos fracas(os) e vazias(os). Como um povo, temos resistido e ocupado posições cômodas, mas nunca nos foi permitido desenvolver-nos sem restrições – nunca nos foi permitido sermos nós mesmas(os) completamente. Os brancos no poder querem que nós, povos de cor, construamos barricadas atrás dos muros separados de nossas tribos, de maneira que possam nos apanhar um de cada vez com suas armas escondidas; de maneira que possam cair e distorcer a história (ANZALDÚA, 2005, p. 713).

A ausência do direito de se autodeterminar é apontado por Anzaldúa (2005) como um dos principais instrumentos de dominação e colonialidade. Para a autora, um movimento emancipatório se constitui por meio de uma luta interior: chicano, índio, ameríndio, mojado, mexicano, imigrante latino, os anglos no poder, classe trabalhadora angla, negros, asiáticos – nossas psiques parecem-se com as cidades fronteiriças e são povoadas pelas mesmas pessoas. A luta sempre foi interior e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as

mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real”, a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes.

O poder e a dominação são fruto do saber, que é fruto de lutas, da guerra e do desejo, não do desejo que se demonstra através do discurso, mas pelo desejo ao próprio discurso. O saber é a luta contra um mundo que não tem regras, que não tem linearidade, que é descontínuo e frágil. Por isso que engendra relações de poder: o saber forma configurações de poder que ao mesmo tempo lhe dão força enquanto ele próprio justifica discursivamente esse poder. Portanto, para o processo de formação da autoconsciência, é preciso reconhecer os instrumentos de produção de saber, verdade e dominação, não por meio da sujeição dos indivíduos, mas da constituição de indivíduos sujeitados (FOUCAULT, 2012).

4 O reconhecimento da colonialidade: caminhos emancipatórios

O testemunho de Rigoberta Menchú é lido como a luta por direitos civis dos indígenas guatemaltecos, o que desafia as convenções de representação, de forma que a repetição de sua trajetória pessoal, como mulher indígena, analfabeta, vivendo um contexto histórico específico, revela não só sua experiência, mas a experiência vivida de opressão, dominação e processos de subjetivação do seu povo. Ou seja, o “Eu” que é explorado por Rigoberta Menchú elucida a intersecção entre as dimensões pessoal e política, indo de encontro ao individualismo ocidental (COSTA, 1991).

O “Eu” que inicialmente posiciona Rigoberta como a autora do texto ou o sujeito do significado não demora a ser minado por seu próprio reconhecimento de que a história de sua vida contém as histórias das vidas de todos os guatemaltecos pobres e oprimidos. A primeira pessoa de Rigoberta expressa “uma relação metonímica de experiência e consciência compartilhadas”. Reconhecendo as diferenças entre indivíduos e comunidade, ela vê a si própria simplesmente como parte daquela comunidade. Esse apagamento do ser de Rigoberta, juntamente com a negação de que suas experiências sejam, de alguma forma, únicas e extraordinárias, permanece (COSTA, 1991, p. 308).

Esse processo, que inclui a formação da autoconsciência, se realiza, como apontado por Paulo Freire (1970), na descoberta por parte dos oprimidos dos processos de dominação, por estes serem capazes de engajá-los na luta organizada, ao crerem em si mesmos; por poderem ajudá-los a superar a “conivência” com o sistema opressor. A descoberta, de acordo com o autor, não se restringe apenas aos processos de teorização ou do discurso, mas da ação. Entretanto, não se limita ao puro ativismo, pois está associado ao empenho reflexivo para que a práxis se realize. Não importando o grau em que esteja a luta por libertação, os oprimidos precisam realizar o diálogo crítico e libertador para que a ação se realize. Não um diálogo que provoca a fúria e a repressão maior do opressor, Variando, segundo as condições históricas, percepção da realidade e o conteúdo do diálogo.

O autorreconhecimento dos “oprimidos” é fundamental nos momentos de libertação. Como defendido por Freire (1970), o esforço permanente de reflexão sobre a realidade concreta

conduz à prática, não se restringindo a um jogo divertido a nível puramente intelectual. Reflexão e ação se fazem presentes, quando não se pretende adequá-las a polos ambíguos ou dicotômicos. O conteúdo e a forma histórica dos povos colonizados apontam para suas experiências de vida.

Em seus estudos, Enrique Dussel (2005) fala de uma “Filosofia da Libertação” que almeja libertar a filosofia do conhecimento hegemônico e eurocêntrico perpetuados, mesmo em sociedades em que não se apresentou tamanha validação, pois mostram valores, crenças e culturas distintas da ocidental. Os processos de teorização – especialmente os filosóficos – são vistos como sinônimos de viagem, abstração, fuga da realidade etc. Isso é resultado dos mecanismos de dominação e exploração que normalmente passam despercebidos no cotidiano e apresentam grande eficácia em seus propósitos, alcançando diversas dimensões de nossas vidas. Como apontado por Matos (2008), a libertação filosófica e política dusseliana, teórica e prática, se complementam e não podem ser desassociadas uma da outra. Essa relação nos possibilitaria instrumentos materiais e cognitivos para os processos de libertação como indivíduos e sociedades. “A consciência de si não fecha a comunicação. A reflexão filosófica ensina-nos ao contrário que a primeira é a garantia da segunda” (FANON, 1968, p. 206).

Para tanto, caminhos possíveis para tal tomada de consciência seria a validação da não superação dos paradigmas coloniais, ou melhor, de uma estrutura da colonialidade, de forma que o universalismo reproduz o processo sistemático de exclusões. A história é universal como *realização do espírito universal*. Mas desse espírito universal não participam igualmente todos os povos (BUCK-MORSS, 2017).

Afirmar, portanto, que o mundo é plural significa dizer que a Europa não é o mundo, mas apenas uma parte dele. E a afirmação de sua pluralidade e declosão se faz necessária. O reducionismo europeu entende ser esse sistema de pensamento ou, melhor ainda, a tendência instintiva de uma civilização eminente e prestigiosa a abusar de seu prestígio para provocar um vazio à sua volta ao reconduzir abusivamente a noção de universal às suas próprias dimensões, em outras palavras, pensando o universal a partir de seus próprios postulados e através de suas próprias categorias. Afirmar que o mundo não se reduz à Europa é reabilitar sua singularidade e sua diferença (MBEMBE, 2018).

Um problema fundamental a ser superado seria a constituição das histórias do mundo ocidental como narrativas coerentes sobre o progresso da liberdade humana e serem construídas pela diversidade de contextos e cosmovisões que dão forma aos “mundos” (BUCK-MORSS, 2017).

5 Considerações finais

Por fim, este trabalho pretendeu problematizar um mundo organizado a partir da ideia de Estados-nação, verdade e dominação, que delimitam quem é parte do “nós” e todos aqueles que constituem os “outros”. O universalismo, epistemologias eurocêntricas, pertencimento e reconhecimento que foram debatidos nesse contexto serviram para questionar as respostas mais adequadas para a questão de quais os caminhos possíveis para a autodeterminação de minorias

colonizadas, dada a urgência de se lidar com a pluralidade cultural que dá forma aos “mundos” não ocidentais.

Para tanto isso depende da legitimação de conhecimentos subalternos, que não adotem apenas uma perspectiva meramente estadocêntrica para abordar os complexos problemas do mundo contemporâneo: à medida que novas demandas exigem cada vez mais soluções locais e globais, diminuindo a capacidade de qualquer Estado e epistemologia homogeneizadora para determinar por si mesmo a forma como se compreende e organizam as sociedades políticas. No que diz respeito à violência sofrida por minorias nacionais, através dos mecanismos de colonialidade, racismo e sexismo, que compõem a “modernidade”, é cada vez mais urgente a necessidade de dispor de um quadro normativo adaptado a um mundo multicultural e que não desqualifique conhecimentos “subalternos”.

Foi nesse contexto que se buscou responder a questão: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade? Para tanto foi utilizado o debate teórico de autores decoloniais, que argumentam a necessidade do desenvolvimento da autoconsciência por/em indivíduos dominados, para que processos e movimentos de emancipação sejam possíveis.

Referências

ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. *La consciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 320, set./dez. 2005.

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la Cultura: igualdad y diversidad em la era global*. Buenos aires: Katz, 2006.

HABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORDIN, Tamara. O saber e o poder: a contribuição de Michel Foucault. *Saberes*, Natal RN, v. 1, n. 10, nov. 2014, p. 225-235.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006.

CANDIOTTO, Cesar; ESPÍNDULA, Thereza. Biopoder e racismo político: uma análise a partir de Michel Foucault. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 20-38, jul./dez. 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, EUA: Princeton University Press, 2000.

COSTA, Cláudia. Rigoberta Menchú. *Estudos Feministas*, ano 1, n. 2, 2. sem., p. 306-320, Nova York, 1991.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Conferencias de Frankford, octubre 1992). La Paz, Bolívia: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed, Tradução de Georges. I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ciência e Saber*. In: *A arqueologia do saber*. 8.ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 219-220.

FOUCAULT, Michel. *The politics of truth*. Nova York: Semiotext(e), 1977.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 29. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

GUHA, Ranajit. *History at the limit of World-History*. Nova York, EUA: Columbia University Press, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa, Bogotá - Colombia*, n.9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

MATOS, Hugo Allan. *Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel*. Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.

Conexão Política, Teresina v. 7, n. 2, 55 – 67, jul./dez. 2018

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Paris: N-1 Edições, 2018.

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS, Elizabeth Debray. *Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la consciência*. 20. ed. Cidade do México: Siglo ventiuono editores, 2007.

SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SÍVERES, Luiz; SANTOS, José. O conhecimento como princípio da colonialidade e da solidariedade. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 124-137, set./dez. 2013.

VILLELA FILHO, Sergio Renato Victor. A crítica dos Estudos Subalternos ao conceito tradicional de História Universal. In: XXIII SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA DA PUC-RIO. 25 a 28 ago. 2015. *Relatórios CCS*. Departamento de História, PUC-Rio. Disponível em: [http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2015/relatorios_pdf/ccs/HIS/HIS-Sergio\\$\\$\\$ 20Renato\\$\\$\\$ 20Victor\\$\\$\\$ 20Villela\\$\\$\\$ 20Filho.pdf](http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2015/relatorios_pdf/ccs/HIS/HIS-Sergio$$$ 20Renato$$$ 20Victor$$$ 20Villela$$$ 20Filho.pdf). Acesso em: xx xxx. xxxx.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*. v. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.

Resenhas

SOUSA, J. P de. *O Estado tecnocrático*. 2. ed. São Luís: Livraria e Editora Resistência Cultural, 2018.

Pedro Henrique Mourão Barreto[†]

O livro “O Estado tecnocrático”, de José Pedro Galvão de Sousa, recentemente relançado pela editora Resistência Cultural, é um verdadeiro tesouro doutrinário da ciência política, história e filosofia jurídica brasileira. Aborda temas como a origem do Estado, suas mutações institucionais na história, a decadência cultural do ocidente, a abstratização da ciência do direito e o avanço do tecnicismo sobre a política em seu sentido clássico.

A obra apresenta-se dividida em cinco capítulos, perfazendo um total de 172 páginas, com a grata presença, nessa nova edição, de um prefácio de Vicente Amadei e um posfácio de Ricardo Dip, a renderem justíssima homenagem ao grande intelectual que foi José Pedro Galvão de Sousa.

Nascido em São Paulo-SP, o autor bacharelou-se em direito pela Faculdade de Direito de São Paulo, em 1934. Dois anos depois se formou em filosofia pela Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo. Foi um dos fundadores da PUC-SP e fez uma vida acadêmica grandiosa, sendo amigo pessoal de figuras como Michel Villey, Antonio Sardinha e Francisco Elías de Tejada y Espínola. Faleceu aos oitenta anos, em São Paulo, deixando mais de vinte obras publicadas e consolidando-se como um dos maiores filósofos do direito e da ciência política do país.

O capítulo 1, “As metamorfoses do Estado”, foi dividido em seis partes. São elas: 1. O aparecimento do Estado moderno do Ocidente; 2. O absolutismo Estatal; 3. Do Estado autocrático ao Estado tecnocrático; 4. Conotações de Estado; 5. Do Estado Legislativo parlamentar ao Estado administrativo; e 6. Paralelismo entre o pensamento filosófico e as formas políticas.

Nesse capítulo Galvão de Sousa conduz o leitor a uma breve indicação das modalidades e regimes institucionais pelos quais o arranjo do Estado percorreu ao longo do tempo, tendo como pergunta norteadora qual o momento em que se pode chamar de Estado as primitivas organizações sociais? O autor convida à reflexão sobre as diferentes metamorfoses que as instituições públicas adquirem ao longo dos séculos.

Do seu entroncamento primitivo e comum (partindo de uma família ancestral) até à sua organização mais complexa, a resposta sobre a origem do Estado moderno é quase sempre imprecisa e dificultosa. Dessa forma, o autor utiliza-se de uma abordagem um tanto que tomista acerca dos fatos, analisando desde suas origens histórico-filosóficas até suas mais perenes consequências.

[†] Bacharel em Direito pela FACID e Especialista em Direito Internacional pela Damásio de Jesus.

Esboça, ao longo do capítulo, uma discussão histórica mais detalhada do quando esse Estado moderno de fato surge enquanto modelo a sobrepôr à sociedade política medieval, ressaltando sempre a presença constante de certos sintomas durante tal processo, quais sejam: A afirmação efetiva da soberania do poder real e a tendência para uma centralização efetiva.

Se existia na Idade Média a “idade de ouro das comunidades”, perfazendo um justo meio entre a unidade do poder, que balizava a unidade nacional, visto que igualmente se limitava o poderio do rei via comunas, municípios e senhores feudais, não se pode dizer o mesmo do absolutismo que se segue. Sua constituição histórica operou-se lentamente, consagrado, à medida que se centralizava e burocratizava mais os poderes, passo em que se buscou uma unidade cultural enquanto forma de dar sustentáculo a essa unidade política.

Atribui, assim, à reforma protestante a responsabilidade pelo fim do universalismo da Cristandade, posto que rompera com a unidade política e espiritual existente. Galvão de Sousa invoca a “Paz de Absburgo” e o “Tratado de Westfália” como marcos internacionais de tal cisão, porquanto traziam consigo, respectivamente, princípios como *cuius régio eius religio* e a instituição aberta das soberanias absolutas que levaram aos Estados autocráticos.

Enfatiza, ao longo de sua narrativa, as respectivas origens filosóficas e políticas de tais atos, remetendo-nos a Francisco Acúrsio (1185-1263), Bártolo de Sassoferrato (1314-1357) e John Wyclif (1320-1384) como patronos doutrinários das reformas patrocinadas por Calvino e Lutero contra a autoridade papal, anos mais tarde.

O absolutismo de Estado que se seguiu é, por sua vez, muito mais perigoso que qualquer outra modalidade anterior, calcada em um poder pessoal. Isso porque o soberano poderia durante seu governo reconhecer a existência de uma lei ou princípio superior de ordem moral, fato que não segue nos regimes autocráticos a partir de então. Em sua argumentação o autor usa como diagnóstico as análises de Alexis Tocqueville e Hyppolyte Taine, mapeando desde o *Ancien Régime* até à Revolução de 1789 as sementes do centralismo burocrático que avassalariam as democracias liberais do ocidente mais tarde.

Nos anos que se seguem, cuidaram à revolução francesa e o regime liberal de democracia em transladar a autoridade última a legitimar o poder absoluto. Se antes se tinha no monarca absoluto a personificação deste poder (*quod **principi** placuit legis habet vigorem*), agora se tem na massa amorfa e coletiva a instância última do mesmo (*quod **populo** placuit legis habet vigorem*), aos moldes rousseauianos.

A identificação do povo com o Estado e o uso de uma retórica antiabsolutista como justificativa para uma maior centralização foram sabiamente utilizados por Napoleão Bonaparte. O conquistador francês cuidou de implantar largamente nos países conquistados a mesma estrutura burocrática presente na França, inaugurando uma nova modalidade de arranjo institucional dos Estados europeus.

Já com as suas bases “legitimantes” fornecidas pelo despotismo esclarecido, o liberalismo pós-revolução de 1789 veio dar a este novo regime o sustentáculo cultural necessário. Cuidando de solapar as identidades civis, religiosas e culturais outrora existentes, os indivíduos fizeram-se atomizados e indefesos ante esse poder regimental absoluto.

Dentre as diversas metamorfoses do Estado moderno, Galvão de Sousa colocou o Estado tecnocrático como sendo o último e atual estágio dele (com a ressalta que a obra original fora escrita nos anos de 1912). Porém, dentro do conceito de Estado Democrático moderno, o autor remonta identidades distintas que se vêm assumindo desde os primeiros tempos do regime constitucional, implicados pelas revoluções americana e francesa. Usa a história americana e alemã como elemento de exposição dessas diferentes tonalidades de poder estatal, todas concebidas sob a batuta da variação de poder dentro da trina organização montesquiana, quais sejam: Estado Legislativo, Estado Jurisdicional e Estado Administrativo.

Aponta o *congressional government* de Woodrow Wilson (“fiscalização do judiciário sobre os demais poderes) ao controle dos membros da suprema corte por Roosevelt nos tempos do *New Deal*, assegurando o predomínio incontestável do governo e abrindo as portas para o Estado Administrativo. Por fim, o Estado Legislativo resta demonstrado por Carl Schmitt em seus ensaios sobre a legalidade e legitimidade, narrando acerca da política interna alemã que levou à submissão do Estado ao *fuher*.

Conclui o autor que as transformações/metamorfoses que acompanham o Estado moderno derivam abertamente das influências do ambiente cultural de cada época e das respectivas correntes do pensamento filosófico (advindo deste ou reagindo a este cenário). A Autocracia e as realezas absolutas (a monarquia do direito divino deturpa a tese tradicional da origem divina do poder, “transformando” o poder secular em providência) advêm naturalmente da mitigação do pensamento político tão presente no medievo (pelo qual o rei era servidor dos homens a quem devia governar e pelo qual as autoridades sociais contrabalanceiam o poder político, sendo também fontes do direito a opor-se ao monismo estatal e legislativo cuja autoridade do soberano garantia a unidade, no exercício da autoridade suprema – porém limitada e supletiva).

O capítulo dois, “A sociedade de massas e a concepção individualista da sociedade política e do direito”, foi dividido em oito partes. São elas: 1. Caracterização da sociedade de Massa; 2. Da ideologia à realidade; 3. A ideia de massa antecipada na concepção individualista da sociedade política; 4. As sociedades políticas e a ordem natural; 5. Ontologia social individualista e individualismo; 6. Do individualismo ao coletivismo; 7. Estado Industrial e Sociedade de consumo; e 8. A horda.

Nesse capítulo a análise feita por Galvão de Sousa despe-se do viés histórico-filosófico e ganha uma roupagem mais antropológica e sociológica. O autor passa a estudar a matriz social que ora deu suporte, ora foi consequência dos arranjos filosófico-doutrinários dos séculos XVI a XIX.

O cerne do argumento do autor encontra-se lastreado na teoria de Ortega y Gasset, especificamente na sua teoria de uma sociedade de massa, criada pelas revoluções, pela sociedade de consumo e o Estado liberal. A ideia de massa, segundo Gasset, é distinta daquela ideia de multidão, uma vez que a última ressalta muito mais um aspecto quantitativo do que qualitativo em relação à primeira.

Segundo Gasset (2016, p. 64),

Massa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas *soli ni* principalmente “las masas obreras”. Massa es “el hombre médio”. [...] Es el hombre em cuanto no se diferencia de otros hombre, sino que repite em sí um tipo genérico.

Concomitante à teoria das massas, o autor vale-se dos discípulos do madrileno ensaísta, especialmente de Emil Brunner. Para esse último, a massa não é definida por quantidade e sim por qualidade, em especial pela sua falta de estrutura. Por ser amorfa, a massa é desprovida de valor comum – de uma fé, tradição ou cultura comum. Perde sua identidade, assim, ao abrir mão da substância/essência própria por adornos – que povoam os meandros do pensamento proletário, seja por tomar fetichistamente o patrimônio como “cola” das relações sociais ou por construir uma teoria da liberdade e igualdade também míope/ideológica a destruir sua estrutura orgânica.

Aponta como causa o desarraigamento religioso iniciado no século XVIII, bem como o dogma jurídico liberal da igualdade absoluta como “causa primária”. Dessa forma arranca os indivíduos de sua metafísica existencial na ordem eterna e os mantém adstritos a uma ordem puramente material (secular). Tal “apatridia espiritual” torna os membros das sociedades mais atomizados em suas relações e, por conseguinte, mais suscetíveis de manipulação, contrastada pela exuberância de força/coerção de um ente como o Estado moderno, que cuida de “orientá-la”.

A eugenia sob o epíteto de políticas públicas e diretrizes governamentais é a tônica do Estado moderno ao longo dos séculos XX e XI. Destarte, tem-se nos organismos de comunicação de massa uma eficiente forma de propagação de estímulos e comportamentos, tudo isso atrelado a um hedonismo social, típico das sociedades modernas e da ruptura hierárquica natural humana.

O dogma de Rousseau que baliza o Estado moderno atua como um critério lógico a ser aplicado às relações políticas existentes e não como um fato histórico concreto, sendo assim parte de uma análise atomizada e eminentemente voluntarista do indivíduo, ao desconsiderar sua vinculação a grupos intermediários e sua devida representação pública, como a famílias tradicionais, por exemplo.

O ponto nevrálgico deste capítulo é demonstrar que a perda dessa estrutura orgânica social fomentada por Rousseau e executada pela revolução francesa leva os indivíduos à desqualificação moral, uma vez que tendem a se acharem fora dessa estrutura orgânica natural, fato esse tão pretendido pelo suíço, como meio de formar o típico Estado de Massas. Daí o sufocante nivelamento igualitário, levando à dissuasão da natural formação de autoridades sociais em prol do “poder político dominante”.

Como prova, o eminente jurista evoca as cartas trocadas entre Honoré Riquiti de Mirabeu e Luis XVI, retratadas por Tocqueville em “O antigo regime e a revolução”, onde se afirma que a superfície social uniforme facilita o exercício do poder. Em outras palavras: frustrar autonomias e autoridades locais é a melhor forma de consolidar um domínio e, por conseguinte, um poder central absoluto (absolutismo estatal).

Por composição orgânica da sociedade Galvão de Sousa entende a composição de vários

grupos associados entre si e subordinados ao poder, o qual se constitui acima destes círculos sociais menores, unificando-os na persecução do bem comum. Este último entendido como a organização dos bens particulares, que corresponde aos objetivos colimados pelos diferentes grupos reunidos (que é completamente diferente da mera soma dos bens individuais). Expor tal conceito é trazer a causa material da sociedade política à tona, qual seja: as famílias e o atual modelo dinástico, juntos de outras associações naturais ou voluntárias delas decorrentes.

Em síntese, Galvão de Sousa caracteriza a sociedade política com a seguinte composição: pluralidade orgânica de grupos, formação histórica natural, organização dos bens particulares e unidade interior dos vínculos sociais e coordenação exterior. Por conseguinte, aponta como principais características da atual sociedade de massas individualista-liberal: uma massa amorfa e atomizada de indivíduos, formação voluntarista contratual, soma dos bens particulares e coordenação exterior e mecânica.

Ademais, o formalismo e o mecanicismo presentes na teoria kantiana terminaram por contaminar ainda mais tal concepção, levando a ideologias como o positivismo jurídico por exemplo. A primeira, se concebida em detrimento do bem comum, termina por adotar uma ótica eminentemente formal da ordem jurídica, donde não há um critério superior para embasar tal limitação estipulada pelo legislador. Já a segunda decorre de uma concepção de que as relações entre as ações externas dos homens são consideradas como corpos que se atraem e se repelem segundo leis mecânicas, reduzindo o direito à mera decorrência da conciliação de liberdades e, portanto, da soma dos bens particulares (temos aqui o liberalismo econômico do *laissez faire*). Em síntese: de ambos decorre a ideia de que a sociedade deixa de ser vista como algo que vem completar as ações dos indivíduos e favorecer-lhes o desenvolvimento pessoal (um obstáculo à liberdade, cujos bens particulares não se integram ao bem da comunidade).

É assim que somente as bases da democracia liberal rousseauiana estipulam ao mesmo tempo as premissas do liberalismo (e a bondade natural do homem a confluir para sua “liberdade”) e do socialismo (onde esta fornece o ideal da igualdade absoluta). A primeira, segundo Galvão de Sousa, é responsável por protelarizar a classe trabalhadora, uma vez que mitigou a presença de organismos protetores dos trabalhadores encarregados de assegurar melhor condição aos mesmos (corporações de ofício). Já a última emerge como “resposta” à tal condição, arrogando ao Estado o papel de “distribuir” o bem comum entre os membros da coletividade (em lugar do papel do indivíduo na formação da sociedade), configurando uma verdadeira direção mecanicista da vida social.

O Estado Industrial emergiu desse surto e florescimento do capitalismo de *laissez faire* na sociedade de consumo de massas, pouco a pouco tomando partido de funções que outrora se abstinha, crescendo em tamanho e burocracia, passando do individualismo atomizado para o coletivismo sufocante (o mesmo feito por Hayek em “O caminho da Servidão”). Por tais razões Galvão de Sousa ressalta o elemento “massificante” em que o capitalismo se tornou, propagando um consumismo exacerbado e desregrado.

O capítulo três, intitulado “O dirigismo Estatal”, apresenta a seguinte composição: 1. Os depoimentos de Mirabeau, Tocqueville e Royer-Collard; 2. O grande perigo que nos ameaça;

3. Quando é legítima a intervenção do Estado: o princípio da subsidiariedade; 4. O socialismo; e 5. Dirigismo estatal e massificação.

José Pedro Galvão de Sousa utiliza esse capítulo como um corolário dos dois primeiros, guiando-nos para uma discussão de fulcro crítico quanto ao âmbito político e sociológico. Passo em que rememora o sufoque dos organismos sociais intermediários (corporações de ofício, comunas e afins) e a massificação dos indivíduos fomentada pelo *laissez faire*, rastreia as origens do dirigismo estatal até o século XVIII, diagnostica a consequência final de tais condutas dentro da teoria política do Estado.

O dirigismo estatal faz-se prenunciado em Luís XVI, na França, atuando sempre em um sentido de revigorar e ampliar os poder da autoridade central em detrimento dos corpos privilegiados (tomar privilégio como “franquias municipais, a assegurar liberdades concretas dos habitantes de uma comuna”). Nesse aspecto, o autor mais uma vez se vale dos escritos de Alexis Tocqueville, em especial ao prenunciar o despotismo democrático, cristalizado no centralismo estatal que atualmente vem a acometer as democracias modernas.

As conclusões do pensador francês coincidem com os anseios de Mirabeau, expressados em suas epístolas a Luís XVI, sendo amplamente aplicada pela monarquia do antigo regime e continuada posteriormente pela revolução. Já em 1822, vemos no discurso de Royer-Collard junto à câmara dos deputados francesa as consequências de tais feitos:

A revolução não deixou de pé senão indivíduos e desta sociedade pulverizada saiu a centralização, pois onde não há senão indivíduos, todos os negócios destes são negócios públicos, negócios do Estado. É assim que viemos a nos transformar num povo de administrados.

Mas o que de fato se aboliu? Em síntese, toda forma basilar de arranjo social, norteadas pelos princípios da autoridade e autonomia. De acordo com o primeiro, a autoridade, o bem estar de uma comunidade requer uma ação comum e a unidade dessa ação deve ser assegurada pelos mais altos órgãos da comunidade. Quanto à autonomia, prenunciava pela satisfatória execução de uma tarefa através da iniciativa social livre (indivíduos ou de pequenas unidades sociais), devendo a realização dessa tarefa ser deixada à iniciativa desses.

Galvão de Sousa evoca a ambos na doutrina aristotélica da subsidiariedade, em que a concepção natural de sociedade política deve ser prioritária e o Estado atuaria de forma meramente supletiva. O Estado existiria nas autarquias (ainda dentro do sentido dado pelo filósofo estagirita), ou seja, essas seriam a medida de existência e autossuficiência de grupos e governos próprios (isso em égide internacional), cabendo ao Estado reconhecer o poder normativo e disciplinar dos corpos intermediários e preservá-los (inclusive de si mesmo) e não administrá-lo.

Para o autor, foi a subversão de tal princípio que ensejou a gradual estratificação da vida do homem, suplantando a organicidade histórica da sociedade e levando ao consequente controle e à administração social (da educação, a crença, o lazer e tudo o mais que diga respeito a uma organicidade humana). O pré-totalitarismo que esse modelo incorre dispensa maiores apresentações, não obstante ser mais do que recorrente no âmbito político desde o fim da segunda guerra mundial.

O dirigismo Estatal, na linha das diretrizes ideológicas liberal e socialista, tende a formar o *homo oeconomicus* e, por conseguinte, a preocupação desvairada com o capital (a ponto de fazer a vida girar em torno do dinheiro e dos lucros, caso do próprio materialismo histórico e voluntarismo filosófico. Não obstante, agindo como função primordial dos técnicos ocupantes de cargos de natureza pública nos tempos modernos). Tende assim a precipitar uma destruição da estrutura orgânica da sociedade e das consciências individuais, contribuindo para a irresponsabilidade e passividade típicas de uma sociedade de massas.

O capítulo quatro, que trata do “Poder tecnocrático”, apresenta-se da seguinte forma: 1. Conceitos prévios; 2. Da tecnocracia à cibernética; 3. Grandeza e miséria do homem político; 4. Políticos e Tecnocratas na composição da classe dirigente; 5. Tecnocracia, sociedade de massas e dirigismo; 6. A tecnocracia e a morte do Estado; 7. A tecnocracia no Brasil; e 8. A técnica e os valores humanos.

Nesse penúltimo capítulo de sua obra, Galvão de Sousa inquire-se acerca do fim do Estado em sua concepção clássica, diante da globalização crescente e da influência constante de fatores externos nestes. Ao longo de seus dois últimos capítulos, o autor busca analisar as implicações desses fatores dentro da ciência política e da teoria do Estado.

Por Estado Tecnocrático o autor entende a transposição de critérios e práticas próprias da ordem econômica para a ordem política, de maneira que o político é substituído pelo técnico. Cabendo a estes últimos a administração da sociedade e o direcionamento da mesma, em uma alegoria direta à engenharia social que dispensa a política como arte e virtude, e o governo dos homens é superado pela administração das coisas.

Percorre os escritos de Saint-Simon e sua utópica apologia ao Estado Industrial. Em consequência, a administração pública deveria caber aos homens de negócios, aos empresários (que são abelhas industriais) e não aos políticos (que são os marimbondos). A ciência econômica tem primazia sobre a jurisprudência, e a política nada mais é do que uma fábrica de crises.

Saint-Simon desilude-se com o corpo político de sua época, percebe as mazelas geradas pelo centralismo do *Ancien Régime*, outorgando à técnica a competência para tal feito. Segundo o Conde francês, a técnica seria neutra, vazia de qualquer conteúdo ideológico, pragmática e, por isso, eficiente, passo em que os políticos politiquinhos, incompetentes, demagogos, corruptos, geram uma tal crise que força uma intervenção – por exemplo, militar – em que os novos detentores do poder, não sendo oniscientes, delegam funções e decisões próprias da autoridade a técnicos.

O capítulo cinco, “Poder tecnocrático e tecnocracia”, apresenta a seguinte configuração: 1. O precursor do poder tecnocrático; 2. A assessoria dos técnicos e o governo dos técnicos; 3. A investidura no poder; 4. A casta soviética ou o marxismo contra Marx; 5. Entre o totalitarismo tecnocrático e a política segundo a ordem natural; e 6. A prudência política e a técnica.

No capítulo final, Galvão de Sousa cuida de rememorar as origens da inserção da técnica no ambiente político, mapeia seus passos ao longo dos séculos (especialmente dentro da Rússia soviética) e alerta quanto aos riscos de substituição do critério técnico pela prudência política – Do primado da sociedade industrial sobre os políticos à primazia do crivo econômico sobre a

jurisprudência, ambos de Saint-Simon até a “revolução dos técnicos” que se seguiu, de James Burnham. Galvão de Sousa aquiesce quanto ao gradual despreparo e decadência das classes políticas. Ao rememorar Oswald Spengler e seu fascinante diagnóstico em “A decadência do ocidente”, o autor alerta sobre a gradual mecanização e massificação da sociedade.

Se antes a presença dos técnicos junto ao governo cumpria somente um ponto auxiliar e até voluntarioso, com o tempo essa passou a ditar os passos a serem tomados pelos governantes e governados. O jurista paulista suscita o caso da União Soviética como estágio final da opressão ensejada por tal revolução, em que os homens eram tratados como coisas a serviço de um partido e de uma elite política dominante.

O problema é que a técnica jamais poderá dispensar a virtude da prudência, virtude política por excelência. A informática pode, por exemplo, fornecer muitas informações sobre a realidade socioeconômica, mas caberá ao homem interpretar com prudência todas essas informações e decidir. Mesmo porque a sociedade e a natureza humana têm uma dimensão que foge à lógica e a máquina jamais poderá ler e analisar. Esse fator foi gerado pela substituição da prudência como critério norteador da política por crivos técnicos e lógica formal.

Conclui sua análise da tecnocracia dizendo que, embora suponha um dirigismo estatal, a tecnocracia não é concebível apenas em função de um Estado soberano. Poderia amanhã haver um governo tecnocrático sem o Estado com as características a que estamos habituados. Que diria ele hoje diante das intervenções tecnocráticas da ONU, do FMI, do Banco Mundial, das inúmeras organizações não governamentais que querem, em nome da técnica, impor às nações uma política demográfica, ambiental e congêneres?

Seguindo a métrica de Spengler, pode-se deduzir que a resposta seria algo em torno de estarmos vivendo o fim de um ciclo cultural, o esgotamento de uma civilização, que nos obriga a redescobrir nossas origens no municipalismo e no ruralismo (historicismo característico do ocidente).

A partir do que se analisou, infere-se que o autor não se presta a uma defesa do anacronismo ou reacionarismo destemperado. Em sentido contrário, aponta para a redescoberta e respeito à constituição natural humana, bem como da história das instituições e cultura ocidental como eficientes antídotos contra o abstracionismo político-jurídico e a bestialização das relações sociais. Um novo ponto de partida sob o qual os futuros intelectuais brasileiros teriam de debruçar-se a fim de manter as lamparinas da alta cultura das ciências político-jurídicas humanas acesas.



DOSSIÊ: Teoria Política

1 Apresentação

Olívia Cristina Perez, Alexandre Bacelar Marques e Raimundo Batista dos Santos Junior

2 O tempo do liberalismo político: a emergência da linguagem política liberal, o historicismo e a modernidade

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

3 Mobilização bélica na modernidade: uma perspectiva histórico-filosófica do papel da guerra na formação do Estado moderno

Maurício G. Righi

4 A ordem do progresso: a imanentização do eschaton em Joaquim de Fiore e sua influência nas modernas ideologias progressistas da história

Wilson Franck Junior

5 Estado, racismo e epistemicídios: uma crítica decolonial da modernidade

Carolina Carreiro Alencar de Carvalho

Resenhas

6 SOUSA, J. P de. O Estado tecnocrático. 2. ed. São Luís: Livraria e Editora Resistência Cultural, 2018.
Pedro Henrique Mourão Barreto

APOIO:



SALTHE