

8.<sup>a</sup> Edição  
2.<sup>a</sup> Impressão

## "AS GRANDES OBRAS POLÍTICAS DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS"

Jean-Jacques Chevallier

**Jean-Jacques Chevallier** foi professor ilustre do Instituto de Estudos Políticos, que se originou da famosa "École Libre des Sciences Politiques", na qual tantas personalidades se distinguiram.

Nesta edição revista do clássico *As Grandes Obras políticas – De Maquiavel a Nossos Dias* podemos bem observar como a política é uma arte inebriante. Nela são examinados vários ensaios e tratados de filosofia, história e teoria ou prática política, sendo muito interessante pela amplitude de campos de estudos abordados. De fácil leitura e rica em informações sobre a evolução política da sociedade, este tratado cujo conteúdo é sempre atual e relevante, é uma obra que não a encara

As grandes obras políticas



0000027130

ISBN 85-220-0348-3



9 788522 003488

# AS GRANDES OBRAS POLÍTICAS DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS

JEAN-JACQUES CHEVALLIER

AGIR

AGIR

AS GRANDES OBRAS POLÍTICAS  
DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS

5270



Três características tem esta obra:

- 1.ª) é rigorosamente indispensável a todos os que se interessem por problemas políticos, jurídicos, filosofia da história, origem e sentido da luta ideológica atual;
- 2.ª) é absolutamente objetiva, não havendo o intuito de propor um sistema através da exposição;
- 3.ª) é completa, não havendo qualquer obra fundamental que tenha sido omitida.

O livro foi concebido como um curso ideal e o autor trocou impressões com os maiores valores da França neste domínio. Disso resultou um enriquecimento, alguns autores do passado ganharam realce, bem como outros do nosso século. Basta citar dois nomes, **Bossuet** e **Lenin**, ampliados em relação ao esquema inicial, para se ver como o autor soube beneficiar-se das sugestões e dar o devido destaque às figuras que, de uma maneira ou de outra, representam linhas de pensamento original e de profundas repercussões.

O livro começa pelo século XVI e **Maquiavel**, chegando aos pensadores do fascismo, sobretudo **Hitler** e **Mussolini**, e do bolchevismo, **Lenin**, **Trotsky**, **Stalin**, com páginas vivas sobre as lutas do partido comunista russo.

O autor dá os traços dominantes da obra política, o valor e importância histórica dos

(continua na 2.ª orelha)

(continuação da 1.ª orelha)

seguintes autores: **Maquiavel, Jehan Bodin, Bossuet, Thomas Hobbes, Locke, Sieyès, Montesquieu, Rousseau, Burke, Tocqueville, Karl Marx, Charles Maurras, Geoges Sorel, Lenin, Hitler.** Entre os autores acrescentados ao primeiro plano e incluídos neste livro estão **Locke, Sieyès, Burke, Fichte.**

De cada um destes autores foi escolhida a obra central no que respeita o valor intrínseco e influência. Trabalho imenso de exame, de escolha, exigindo probidade e agudo espírito crítico.

Podemos dizer que **Jean-Jacques Chevallier** conseguiu superar todas as dificuldades: o seu trabalho é na verdade uma obra-prima. E esta obra-prima será útil, tanto aos responsáveis pela vida política do país como a universidades, institutos de cultura e pesquisa, escolas, professores e alunos e a todos os que se interessam pelos problemas versados neste livro.

Cumprir ainda dizer que muitas das obras analisadas são de difícil aquisição, o que, além de todos os méritos, dá ainda ao trabalho de **Jean-Jacques Chevallier** a importância de um documento, não apenas original pelo método, mas até pela revelação de alguns ensaios fundamentais, raros no mercado, não apenas brasileiro, mas até da própria Europa.

**AS GRANDES  
OBRAS POLÍTICAS**

**DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS**



JEAN-JACQUES CHEVALLIER

# AS GRANDES OBRAS POLÍTICAS

DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS

Prefácio de André Siegfried  
Membro da Academia Francesa

Tradução de  
Lydia Cristina

Revista por  
André Praça de Souza Telles

8.<sup>a</sup> Edição / 2.<sup>a</sup> Impressão

Rio de Janeiro

**AGIR**

1999

Copyright © de AGIR EDITORA LTDA.  
Traduzido do original francês: *Les Grandes Oeuvres Politiques  
de Machiavel à nos jours* – Librairie Armand Colin –  
103, Boulevard Saint-Michel, Paris

Direitos de edição para a língua portuguesa no Brasil reservados a  
AGIR EDITORA LTDA.

É proibida a reprodução total ou parcial.  
Os infratores serão processados na forma da lei.

*Editor:* José de Paula Machado  
*Coordenação editorial:* Regina Lemos  
*Produção:* Roberto Gentile

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

|                           |   |
|---------------------------|---|
| C452g<br>8.ed.<br>2.impr. | Chevallier, Jean-Jacques, 1900-<br>As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias<br>/ Jean-Jacques Chevallier ; prefácio, André Siegfried ; tradução,<br>Lydia Cristina. – 8. ed./2. impr. – Rio de Janeiro : Agir,<br>1999<br>448 p. ; 21 cm.<br><br>Traduzido de : <i>Les grands oeuvres politiques de Machiavel à nos jours</i><br>Inclui bibliografia<br>ISBN 85-220-0348-3<br><br>I. Ciência política – História. I. Título. |
| 99-1180                   | CDD 320.9<br>CDU 32(091)  |

AGIR EDITORA LTDA.  
rua dos Inválidos, 198 cep 20231-020  
tel.: (0xx21) 509-6424 fax: (0xx21) 509-3410  
Rio de Janeiro, RJ

*Home page:* <http://www.agireditora.com.br>  
*E-mail:* [info@agireditora.com.br](mailto:info@agireditora.com.br)

A ANDRÉ SIEGFRIED

*o primeiro a ter a idéia deste livro,  
em testemunho de respeitosa gratidão.*



## SUMÁRIO

|  | PÁGS. |
|--|-------|
| Prefácio .....   | 11    |
| <b>PRIMEIRA PARTE</b>  |       |
| <b>A SERVIÇO DO ABSOLUTISMO</b>  |       |
| CAPÍTULO I. — <i>O Príncipe</i> , de Maquiavel (1513) .....  | 17    |
| Cenário e circunstâncias, 17; os Principados, 25; o Príncipe, 35; o segredo de Maquiavel, 42; destino da obra, 44.   |       |
| CAPÍTULO II. — <i>Os Seis Livros da República</i> , de Jehan Bodin (1576) .....  | 50    |
| CAPÍTULO III. — <i>O Leviatã</i> , de Thomas Hobbes (1651) .....   | 65    |
| Os homens naturais, 69; o homem artificial, o Estado-Leviatã, 71.  |       |
| CAPÍTULO IV. — <i>A Política Extraída da Sagrada Escritura</i> , de Bossuet (1679-1709) .....  | 84    |
| <b>SEGUNDA PARTE</b>   |       |
| <b>O ASSALTO CONTRA O ABSOLUTISMO</b>  |       |
| CAPÍTULO I. — <i>O Ensaio sobre o Governo Civil</i> , de John Locke (1690) .....   | 103   |
| CAPÍTULO II. — <i>O Espírito das Leis</i> de Montesquieu (1748) .....  | 118   |
| O grande desígnio de Montesquieu, 118; a realização, 121; a política de Montesquieu, 125; a teoria dos governos, 126; teoria da liberdade política: a constituição inglesa, 138, a teoria dos climas, 148; noção do espírito geral, 154; a acolhida feita ao <i>Espírito das Leis</i> , 158. |       |
| CAPÍTULO III. — <i>Do Contrato Social</i> , de J.-J. Rousseau (1762) .....   | 162   |
| O soberano, 165; a soberania, 170; a lei, 174; o governo, 180; formas de governo, 181; o vício essencial do governo, 185; a religião civil, 188; sentido e influência do <i>Contrato</i> , 192.  |       |

|  |     |
|--|-----|
| CAPÍTULO IV. — <i>Que é o Terceiro Estado</i> , de Sieyès (1789) . | 196 |
| Tudo, 199; Nada, 201; Algo, 201.                                   |     |

### TERCEIRA PARTE

#### CONSEQUÊNCIAS DA REVOLUÇÃO (1790-1848)

|   |     |
|---|-----|
| CAPÍTULO I. — <i>Reflexões sobre a Revolução Francesa</i> , de Edmund Burke (1790) . . . . .  | 213 |
| Horror ao abstrato, 220; noção, às avessas, da natureza, 223; razão geral ou razão política, 229.   |     |
| CAPÍTULO II. — <i>Os Discursos à Nação Alemã</i> , de Fichte (1807-1808) . . . . .  | 233 |
| CAPÍTULO III. — <i>A Democracia na América</i> , de Alexis de Tocqueville (1835-1840) . . . . .   | 248 |
| A elaboração e o êxito da obra, 249; a introdução, 253; psicologia de Tocqueville, 256; a igualdade e suas consequências naturais (os males), 260; os meios de tornar proveitosa à humanidade a revolução democrática (os remédios), 271; conclusão, 277. |     |

### QUARTA PARTE

#### SOCIALISMO E NACIONALISMO (1848-1927)

|  |     |
|--|-----|
| CAPÍTULO I. — <i>O Manifesto do Partido Comunista</i> , de Karl Marx e Friedrich Engels (1848) . . . . .   | 283 |
| Socialismo e Comunismo, 284; Marx e Engels, 289; plano do <i>Manifesto</i> , 292; materialismo dialético e materialismo histórico, 294; a luta das classes: burgueses e proletários, 298; o domínio do proletariado, 307; a missão dos comunistas, 310; a difusão do <i>Manifesto</i> , 316. |     |
| CAPÍTULO II. — <i>O Inquérito sobre a Monarquia</i> , de Charles Maurras (1900-1909) . . . . .   | 320 |
| CAPÍTULO III. — <i>As Reflexões sobre a Violência</i> , de Georges Sorel (1908) . . . . .  | 347 |
| CAPÍTULO IV. — <i>O Estado e a Revolução</i> , de Lenin (1917) . . . . .   | 368 |
| CAPÍTULO V. — <i>Mein Kampf</i> (Minha luta), de Adolf Hitler (1925-1927) . . . . .  | 392 |
| A autobiografia, 393; a doutrina: uma concepção do mundo, 401; a missão do Estado, 407; missão do Estado no interior, 409; missão do Estado no exterior, 414; o destino da obra, 418.  |     |
| CONCLUSÃO — O espírito contra o Leviatã . . . . .  | 426 |
| NOTA BIBLIOGRÁFICA . . . . .   | 438 |

## PREFÁCIO

A História é balizada, não só pelos grandes acontecimentos, mas também por certas grandes obras políticas que, mais de uma vez, em um lapso maior ou menor de tempo, contribuíram para a preparação de tais acontecimentos. Na presente obra encontraremos, de certo modo, os “retratos” dessas grandes obras, desde o Renascimento (com *O Príncipe* de Maquiavel) até nossos dias: extensa galeria que se prolonga por mais de quatro séculos. Esse quadro, já tão vasto, exclui por conseguinte a *República* e as *Leis* de Platão, a *Política* de Aristóteles, na Antigüidade, assim como as obras políticas representativas da Idade Média cristã.

*Grandes obras políticas.* — Políticas, na medida em que seu objeto primordial é o Estado, constantemente em cena no principal papel. O Estado, organização da sociedade e antes de tudo, do Poder na sociedade, organização que convém descrever, justificar, louvar ou criticar. O Estado, poderosa personagem, ávida, em essência, por invadir o domínio do indivíduo e o dos grupos intermediários entre o indivíduo e ele. Mas, precisamente, qual é esse domínio legítimo, caso de fato exista? Basta essa interrogação para mostrar que uma obra política se vê necessariamente levada a tomar posição sobre os problemas da natureza do homem, de sua condição e de seu destino: problemas morais, filosóficos, religiosos. A história das idéias políticas, na qual as obras de que iremos falar se inserem como elos particularmente brilhantes em uma longa cadeia, é sempre implicitamente, uma história das idéias e nada mais.

*Grandes obras.* Grandes na medida em que marcaram profundamente o espírito dos contemporâneos ou o das ge-



rações ulteriores, e pelo fato de que, no próprio momento de publicação, como mais tarde e de certo modo retrospectivamente, *marcaram época*. Em outras palavras, beneficiaram-se, imediatamente ou não, do que se poderia chamar a *ressonância histórica* ou a *oportunidade histórica*. Não significa, em absoluto, que sejam todas intrinsecamente grandes, grandes em si mesmas, em valor absoluto, pela riqueza dos pontos de vista, compreensão serena dos mecanismos individuais e sociais, mestria na construção, clareza e força da expressão. Entre as obras que serão apresentadas, mais de uma é imperfeita, irregular, disforme, senão prejudicada pela paixão partidária, e, ao menos em alguns de seus aspectos, — pode acontecer que o seja na própria essência — odiosa. Esses defeitos, porém, ou mesmo essas avarias, não a impediram, pelo contrário, de obter a *ressonância histórica*, de encontrar a *oportunidade histórica*, porque tal obra veio corresponder particularmente às preocupações, às paixões políticas do momento ou de um momento. Em sentido inverso, e por infelicidade, pode suceder que a *oportunidade histórica* deserte obstinadamente uma obra política intrinsecamente grande. É o caso do livro de Cournot, publicado em 1872, *Considerações sobre a Marcha das Idéias e dos Acontecimentos nos Tempos Modernos*. Merecia, por vários motivos, marcar época. Não foi assim. Essas vigorosas, penetrantes e sérias *Considerações* não entram, por conseguinte, em nosso quadro!

Assim definida a noção de grande obra política, eis quais são, em cada etapa da História, as obras que, a nosso ver, correspondem à definição. Temos em primeiro lugar, balizando a desordenada marcha dos grandes Estados modernos rumo ao absolutismo monárquico: *O Príncipe*, de Maquiavel; *A República*, de Bodin; o *Leviatã*, de Hobbes; a *Política Extraída da Sagrada Escritura*, de Bossuet.<sup>1</sup> Em seguida, assinalando a origem e os progressos de um movimento in-

<sup>1</sup> *O Testamento Político*, do Cardeal de Richelieu, incontestavelmente grande obra política, vem de ser objeto de uma edição crítica, a primeira e pode dizer-se definitiva, devida ao saudoso Louis André, publicada com um prefácio de M. Léon Noël. Eis por que preferimos não incluir na presente obra um capítulo consagrado a esse famoso *Testamento*, tão pouco lido até hoje.

verso, de reação vitoriosa contra a Monarquia absoluta, surgem: o *Ensaio sobre o Governo Civil*, de Locke; *O Espírito das Leis*, de Montesquieu; *O Contrato Social*, de Rousseau; *Que é o Terceiro Estado* de Sieyès: esta última obra nos conduz ao próprio limiar da Revolução Francesa. Seguem-se três obras, aliás de inspiração muito diversa, que correspondem ao que se pode chamar de conseqüências “imediatas” dessa Revolução (cujas conseqüências remotas perduram): são, de 1790 a 1848, as *Reflexões sobre a Revolução de França*, de Burke; os *Discursos à Nação Alemã*, de Fichte; *A Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville. Enfim, a longa e dramática etapa, iniciada em 1848, marcada por duas guerras mundiais, durante a qual socialismo e nacionalismo medraram quais plantas gigantes, viu sucederem-se obras cuja carga explosiva, mais passional que intelectual, não se esgotou: o *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels; o *Inquérito sobre a Monarquia*, de Maurras; as *Reflexões sobre a Violência*, de G. Sorel; *O Estado e a Revolução*, de Lenin; *Mein Kampf* (ou *Minha Luta*), de Hitler. Por certo, isto não quer dizer que a fermentação contemporânea das idéias políticas não tenha produzido, desde 1927, — desde as páginas rancorosas e candentes do fanático da “raça ariana”, — mais de uma obra digna de memória, como veremos. Mas a *oportunidade histórica* a nenhuma marcou, pelo menos ainda, com o seu dedo decisivo.

A crítica contemporânea é atacada por abusar dos “marcos históricos e circunstanciais” (André Rousseaux) por encobrir tão bem os monumentos literários “que não mais podem ser vistos”. O autor deste livro teria merecido censura inversa, e não menos grave, se precisamente não houvesse introduzido cada uma das obras acima enumeradas com uma apresentação, tão breve, mas tão sugestiva quanto possível, do meio histórico onde tomou origem. Mas ele quis evitar igualmente a primeira censura, e eis por que encontrará o leitor, nas páginas seguintes, numerosas e amplas citações, a fim de que *veja* essas obras que marcaram época, a fim de que receba diretamente, sem intermediário, o seu choque intelectual.

Aliás, foi menos a preocupação de erudição e de “cor local” do que a da grande cultura política que orientou o

autor na escolha de tais citações. Ou seja, sem negligenciar, longe disso, o que em cada obra é próprio da época e da personalidade do escritor, sistematicamente se deu maior ênfase às páginas que contribuem para esclarecer os principais problemas políticos, colocados desde séculos ao espírito humano. Por mais profundamente que uma obra se possa prender, por sua origem, às circunstâncias da História, o que nela se encontra de melhor, de mais vigorosamente pensado e expresso, tende sempre a libertar-se, segundo a palavra do grande romancista inglês Charles Morgan, do "objeto do momento", para alçar, através do tempo, o seu vôo independente.

## PRIMEIRA PARTE

### A SERVIÇO DO ABSOLUTISMO

"Dum soberano rei depende a salvação:  
Pr'a tudo conservar, tudo sustém na mão."

*Corneille, Cinna.*



O italiano Maquiavel, o francês Bodin, o inglês Hobbes, e Bossuet, o grande Bispo, ornamento da Igreja de França: que laço intelectual pode unir esses autores díspares, através das diferenças de época e de lugar, que os separam? Esse laço existe, e é fortíssimo: é o laço da causa que todos, em última análise, e por diferentes maneiras, serviram. A causa do poder irrestrito de um só: o absolutismo monárquico.

Quanto aos principais freios que, na concepção da Europa cristã e feudal da Idade Média, se opunham a tal absolutismo, nossos diversos autores se esforçaram por aliviá-los ou suprimi-los (observemos, todavia, para não mais voltar a esse ponto, que, em pleno triunfo do absolutismo, o Poder continuaria sujeito a certos freios subsistentes e bem cerrados). Maquiavel afasta, ao tratar-se do Estado, os imperativos da moral corrente, e proclama a *autonomia da política*. Bodin, herdeiro dos antigos legisladores reais, repele as pretensões históricas de toda espécie à partilha da *soberania*. Hobbes justifica racionalmente o poder absoluto, a partir de uma concepção puramente materialista da natureza do homem, egoísta e receoso. Sua poderosa construção, embora tomando algumas pedras de Maquiavel, e sobretudo de Bodin, é profundamente original. À semelhança de Maquiavel, Hobbes apresenta-se qual mestre inconfesso para todos os adoradores do Poder. Indireta ou diretamente, Bossuet nele se inspira. Utiliza a Sagrada Escritura para a glorificação da monarquia absoluta, hereditária de varão a varão e de primogênito a primogênito. A cada página, respira o entusiasmo da obediência. E, se sempre garante, naturalmente, os direitos de Deus em face do Poder, ao menos interpreta, o mais possível, as regras sutis da Igreja num sentido favorável à submissão incondicional dos súditos.

## CAPÍTULO I

### “O PRÍNCIPE”, DE MAQUIAVEL (1513)

“Pois a força é justa quando necessária.”

*Maquiavel.*

#### O CENÁRIO E AS CIRCUNSTÂNCIAS

Maquiavel — nome próprio universalmente conhecido, que devia fornecer à língua um substantivo, “maquiavelismo”, e um adjetivo, “maquiavélico” — evoca uma época, o Renascimento; uma nação, a Itália; uma cidade, Florença; e, enfim, o próprio homem, o bom funcionário florentino que, na maior ingenuidade, na total ignorância do estranho futuro, trazia o nome de Maquiavel, destinado à mais ruidosa e equívoca reputação.

O Renascimento, no sentido estrito da palavra, é um movimento intelectual que se inicia no final do século XV, florescendo no primeiro quarto do século XVI, e que visa livrar-se das disciplinas intelectuais da Idade Média, para voltar à Antigüidade clássica, estudada diretamente nas fontes pelos humanistas, e não mais através da transmissão cristã. Mas, no sentido amplo da palavra, o Renascimento é muito mais: é o fato considerável da majestosa construção medieval, fundada sobre a dupla autoridade do Papa, no âmbito espiritual, e do Imperador no temporal, desabar definitivamente. No âmbito temporal, eis que se afirmam os grandes Estados monárquicos unificados, França, Inglaterra, Espanha, cujos soberanos vão, cada vez mais, considerar ridículas as pre-

tensões rivais ou conciliadas do Papa e do Imperador. Ao mesmo tempo, a descoberta da América, por Colombo, e a da rota das Índias, por Vasco da Gama, vão abalar a economia mundial. No campo espiritual, a economia, por assim dizer, do espírito humano, vai sendo pouco a pouco abalada pela invenção da tipografia. No fim do século XV, todas as grandes cidades têm sua tipografia.

A *crise da consciência européia* (que Paul Hazard estuda em um livro chave, situando-a entre 1680 e 1715) não será mais do que o desenvolvimento dos germes virulentos então plantados nos espíritos e nos corações: paixão de buscar e de descobrir; exigência crítica e livre exame, ávidos por atacar todos os dogmas, dilacerar todas as escolásticas; orgulho humano pronto a enfrentar a Divindade, a opor, ao Deus criador do homem, o homem auto-suficiente, o homem agora *deus para o homem, exercendo o seu próprio poder criador* sobre uma natureza doravante expurgada de raízes religiosas, novamente pagã. A “era das técnicas”, a serviço do homem e de sua ação, substitui a era medieval, “da contemplação”, orientada e dominada por Deus. O indivíduo, enquadrado pelas comunidades, desde a família até a profissão, às quais pertencia por decreto da Providência, conduzido pela Igreja ao reino do Céu, para sua eterna salvação, vai, pouco a pouco, libertar-se da longa disciplina católica da Idade Média, para buscar por si o caminho, em uma fecunda ou estéril solidão.

É na Itália, mais do que em qualquer outra parte, que esse indivíduo renovado, por pouco que sinta sua força, energia e valor (tudo quanto exprime a palavra italiana *virtu* que trairia a francesa *vertu*), irrompe, explode, goza agressivamente de sua emancipação. Zombando do Reino celeste, só pensa em apossar-se avidamente do reino terrestre, com todos os seus prazeres: carnais, estéticos, intelectuais. “O indivíduo, diz com admiração Charles Benoist, em seus estudos sobre o *Maquiavelismo*, o indivíduo livre e descuidado, arrojando-se sob os golpes da fortuna, o animal astucioso e soberbo, raposa e leão, sempre à espreita ou ao assalto da presa.” Têm-se reconhecido as grandes feras do Renascimento italiano, os Bórgias, um Benvenuto Cellini, não piores que outros, de que a História fala menos, mas capazes de mais belos crimes (pois a noção do belo crime, da estética no crime,

vem do Renascimento). Também se reconheceu um primeiro esboço do superhomem de Nietzsche. E já se revela que, muitas vezes, a superhumanidade é apenas a suntuosa máscara da desumanidade, para não dizer da pior animalidade.

A situação política da Itália era propícia a essa irrupção dos indivíduos plenos de *virtu*, a seu florescer além do bem e do mal. O sentimento da italianidade, obscuro na maioria, claro em alguns espíritos raros, juntamente com o orgulho da herança romana, achava-se sufocado por uma poeira de principados efêmeros. Ao redor de quatro eixos fixos, Roma, Veneza, Milão e Florença, havia uma multidão de Estados, “proliferando, pululando, apodrecendo, fazendo-se, desfazendo-se, refazendo-se”, freqüentemente com auxílio dos estrangeiros, franceses e espanhóis, que haviam invadido a Itália. Roma, a Roma pontifical, que oferecia (em particular sob Alexandre VI Bórgia) o menos edificante, o menos evangélico dos espetáculos, empregava também, quando oportuno, exércitos estrangeiros, como qualquer outro meio conveniente para aumentar, quer a sua propriedade temporal, quer os domínios dos filhos, irmãos, sobrinhos, primos do soberano Pontífice. Os *condottieri*, que alugavam pela melhor oferta seus bandos mercenários, batendo-se mal e traindo melhor, esforçavam-se para saquear mesmo em tempo de paz. Tal era a Itália em fins do século XV, devastada por dissensões e crimes, em meio a mais esplêndida floração artística que a humanidade jamais conheceu desde os tempos antigos.

A incomparável Florença, na primavera tão suave, de atmosfera seca e leve, propícia às idéias claras e aos juízos lúcidos, fora, mais do que qualquer outra cidade, devastada pelas contendas das facções, até que os Médicis, família de ricos banqueiros, — a partir de 1434, com Cosme, — se apoderassem do Poder. Lourenço, embora merecendo o nome de Magnífico, devido ao gosto pelas artes (ele próprio era poeta), pela caça, pelos vinhos finos e pelas mulheres, consumara a ruína das antigas liberdades públicas, tão caras aos corações florentinos. Contra ele, malogrou uma conjuração (dos Pazzi), em 1477. Pôde ver-se — e Maquiavel, que contava nove anos, pôde ver — “os corpos do Arcebispo de Pisa, Salviati, e de Francisco Pazzi, pendurados às janelas do Palácio da Senhoria, enquanto o Arno arrebatava o cadáver de Jacó Pazzi, antes arrastado pelas crianças, na ponta de



uma corda, pelas ruas da cidade” (Gautier Vignal). Lourenço morre em 1492; seu sucessor, Pedro, tem de fugir em 1494, diante do povo revoltado contra o acordo que negociara com o rei da França, Carlos VIII.

Restabelece-se a República em Florença. Mas, para cair, durante três anos, nas mãos do frade dominicano Jerônimo Savonarola, profeta ascético, irascível e veemente, que agitava, ao pregar sobre temas do Apocalipse, “belas mãos diáfanas”. Sua pregação fascinou os levianos florentinos. Só pensavam em viver e em gozar; Savonarola só lhes fala da morte e eles o seguem; as mulheres renunciavam às jóias, às *toilettes*; durante a Quaresma de 1497, a multidão lança ao fogo da Inquisição, por penitência, inúmeros livros e obras artísticas. O religioso, senhor de Florença sem título oficial (como mais tarde Calvino em Genebra), ali estabelece uma democracia teocrática e puritana. Austeridade, sob pena de castigo; grupos de crianças praticam espionagem nas casas e denunciam os pecadores. O espírito da Reforma, “sobressalto da consciência cristã”, mas de uma Reforma operada no interior da Igreja por monges ascéticos, sopra nesse extravagante Savonarola, devorado pelo ódio do vício. Ele anatematiza a cupidez e a luxúria da Roma papal; recusa o chapéu cardinalício e injúria o papa Alexandre VI Bórgia; não quer, proclama, senão “o que foi concedido a todos os santos, a morte, um chapéu rubro, um chapéu de sangue”. Sua aventura terminará, de fato, com a morte, depois de peripécias dramáticas: processo e torturas. É enforcado e queimado, com dois de seus fiéis, a 23 de maio de 1498; todos os florentinos o haviam abandonado. Esse estranho episódio serviria para curá-los definitivamente de todo acesso de misticismo.

Simbolicamente, poucos dias após o suplício do frade dominicano, a 15 de junho de 1498, Nicolau Maquiavel, aos vinte e nove anos de idade, entra oficialmente na vida pública, como secretário da segunda Chancelaria da República florentina. Pertence a uma excelente família da burguesia toscana; o pai é um jurista. Em seguida, sem deixar a segunda Chancelaria, é colocado como secretário à disposição dos *Dez de Liberdade e de Paz*, magistrados eleitos, encarregados de diversos serviços públicos e, em particular, da correspondência com os representantes de Florença no estrangeiro.

Medíocre é a situação, bem mal remunerada, de Nicolau Maquiavel, e medíocre a sua vida. Vida de funcionário, de burocrata, que executa ordens, debatendo-se entre mesquinhas intrigas de colegas e preocupações financeiras. Não é, em absoluto, como às vezes se julga, e como se tem dito pomposa e erroneamente, uma vida de diplomata, de “embaixador”. Sem dúvida, deve-se tal confusão ao fato de que Maquiavel, como sucede aos funcionários superiores dos ministérios, freqüentemente se viu encarregado de missões, ora no estrangeiro, ora na própria Itália. Em geral, desincubia-se às maravilhas de tais funções, o que lhe permitiu assumir uma segura influência oficiosa sobre a diplomacia florentina. Além disso, tendo os olhos singularmente abertos e sabendo observar o fundo das coisas sob as diversas máscaras com que se apresentam, deveu a tais missões singular lucidez em matéria de temperamentos nacionais, e de relações entre os povos. Conheceu assim a França de Luís XII, a Alemanha do imperador Maximiliano, notável pela riqueza das cidades e pelo espírito militar dos habitantes: “Seus soldados, escreve ele, nada lhes custam, pois todos os habitantes são armados e treinados”. O problema de organizar um exército nacional preocupava constantemente Maquiavel, que obteve dos *Dez* o encargo de organizar uma milícia florentina, o que permitiria à República não ficar mais à mercê dos mercenários.

Na própria Itália, uma das missões de Maquiavel aproximou-o, em 1502, de César Bórgia, duque de Valentinois, filho do papa Alexandre VI. César, cardeal aos dezesseis anos, decididamente sem vocação, renunciara a suas dignidades eclesiásticas a fim de tentar construir na Itália central um vasto domínio principesco. Modelo acabado da grande fera da Renascença, mostro encantador, produziu em Maquiavel inesquecível impressão (“Esse senhor é extraordinariamente esplêndido e magnífico...”).

Achava-se em bom caminho a carreira do secretário florentino, após quatorze anos de serviços inteligentes e devotados, quando de novo se alterou o regime de Florença (1512). A República, absorvida nos redemoinhos da luta entre o papa Júlio II e o rei da França, Luís XII, teve sua milícia (a obra de Maquiavel, infelizmente, em nada correspondeu à sua expectativa) dizimada pelas forças da Liga Pontifical.

Os partidários dos Médicis aproveitaram-se do desastre para restabelecer “os magníficos Médicis em todas as honras e dignidades de seus ancestrais”. Maquiavel, funcionário da República, foi destituído de todas as suas funções, e banido de Florença.

“Tudo está perdido, escreve Charles Benoist, mas tudo se ganhou. Maquiavel perdeu seu lugar, mas nós ganhamos Maquiavel”. É claro que, sem esse infortúnio, o secretário florentino, como sempre será designado, não teria tempo para escrever a sua obra. Esta compreende, em primeiro lugar, os *Discorsi*, ou Discursos, sobre a primeira década de Tito Lívio; Maquiavel, a propósito da História Romana (“história de um povo ambicioso”), compôs então um verdadeiro tratado de ciência política, inacabado, sobre o governo republicano. Seguem-se a *História de Florença*, o *Tratado sobre a Arte da Guerra*. Sem esquecer, naturalmente, a pequena obra, “opúsculo”, como a qualifica o próprio autor, escrita de certo modo à margem dos Discursos: *O Príncipe* (“história de um homem ambicioso”), cujo verdadeiro título é “Dos Principados”. Deixemos de lado a *Mandrágora*, comédia muito leve, e a *Vida de Castruccio Castracani*, história romântica de um *condottiere* de Lucca.

Maquiavel, desfavorecido, vive numa modesta casa de campo que lhe pertence, perto de San Casciano, nos arredores de Florença. Passa dificuldades; tem mulher e filhos para alimentar; sente-se cheio de rancor e de tédio. Rancor por se ver desprezado pelos novos senhores de Florença, esses Médicis a quem, embora radicalmente republicano de coração, está pronto a servir com lealdade. Tédio por estar afastado dos negócios públicos, aos quais consagrara, pelo espaço de quatorze anos, toda a sua inteligência. Expande-se nas cartas a seu eminente amigo Vettori, embaixador de Florença em Roma, que conhece seu valor e dá a maior importância aos conselhos que lhe dá Maquiavel sobre as questões políticas delicadas. Uma dessas cartas, de 10 de dezembro de 1513, é célebre, e o merece; vamos ver porquê.

Maquiavel descreve seus dias melancólicos. Prepara armadilhas aos tordos, manda cortar as árvores de seu bosque, conversando com os lenhadores. Lê Dante, Petrarca, ou as apaixonadas queixas de Tibulo, de Ovídio (cujos “transportes

amorosos”, diz ele, lembram os seus). A taberna o tem como freqüentador; ali, colhe, dos fregueses de passagem, informações sobre as terras de onde vêm; ali avilta-se jogando gamão, entre inúmeras altercações e palavras grosseiras, com o taberneiro, o moleiro, o açougueiro e dois operários do forno de cal.

Mas, chegando a noite, muda o cenário, pois Maquiavel retira-se ao gabinete de trabalho, entre os seus livros, tesouros de obras antigas:

Deponho à entrada as roupas enlameadas de todo dia, visto-me como para apresentar-me nas Cortes e perante os reis... Vestido como convém, penetro nas Cortes antigas dos homens de outrora, que me recebem com amizade; a seu lado, encontro o único alimento que me é próprio e para o qual nasci. Sem falso pudor, ousou conversar com eles e perguntar-lhes as causas de suas ações; e, tão grande é a sua humanidade, que me respondem. Durante quatro longas horas, não sinto mais aborrecimento algum, esqueço todas as misérias, não mais receio a pobreza, não mais me atemoriza a morte, transporto-me inteiramente a eles.

E, como disse Dante que não há ciência quando não se retém o que se escutou, Maquiavel anota, nesses livros sagrados, as imortais conversações dos grandes homens, tudo quanto lhe parece de certa importância: “Compus um opúsculo, *De Principatibus*, no qual mergulho, tanto quanto possível, nas profundezas de meu tema, investigando qual a essência dos principados, de quantas espécies podem ser, como são conquistados, conservados e por que se perdem. Eis aí, pensa Maquiavel, um gênero de devaneio que agrada a Vettori, mas que “sobretudo deve convir a um príncipe e *em especial, a um príncipe novo*”. Eis por que o dedica à grandeza de Juliano de Médicis, irmão do papa Leão X. Esse livrinho surge como a última cartada do funcionário desfavorecido que deseja apaixonadamente recuperar o favor:

Definho nesta solidão, e não posso continuar assim por muito tempo sem cair na miséria e no desprezo. Desejaria, pois, que os senhores Médicis consentissem em empregar-me, nem que fosse para mover um rochedo... Lendo-se este livro, ver-se-ia que, durante os quinze anos em que tive ocasião de estudar a arte do governo, não passei meu tempo dormindo ou me divertindo. E cada um deveria fazer questão do serviço de um homem que assim soube adquirir, à custa alheia, tanta experiência.

Como duvidar da fidelidade de alguém que, aos quarenta e três anos de idade, é pobre depois de ter servido por tanto tempo o Estado, e que, tendo até então observado sempre a fé e a lealdade, não vai agora aprender a trair?

Vigoroso libelo *pro domo*, vigoroso apelo de um homem que passa por necessidades, ao mesmo tempo que possui o sentimento do próprio valor, e que receia simultaneamente a miséria e o desprezo. Nada mais claro (a despeito de todas as interpretações românticas do futuro) do que as razões pelas quais Maquiavel, reunindo num pequeno volume o fruto parcial de suas leituras meditadas, dedica-o a um dos Médicis — em 1513, Juliano, e, em 1516, após a morte de Juliano, Lourenço, duque de Urbino, sobrinho do papa Leão X. Tanto Juliano quanto Lourenço pareciam ter diante de si, como Médicis e parentes próximos do chefe da Igreja, um magnífico futuro territorial de príncipes novos.

A dedicatória de *O Príncipe*, por fim dirigida a Lourenço, completa maravilhosamente a carta a Vettori. Maquiavel, por meio desse pequeno volume, desse “opúsculo”, pretende colocar à disposição de Lourenço, “o conhecimento das ações dos grandes homens, que adquiriu, tanto por uma longa experiência dos negócios dos tempos modernos, como pelo estudo assíduo da dos tempos antigos”. E voluntariamente, para que o livro “tirasse todo o seu brilho do próprio fundo”, da variedade da matéria e da importância do tema, o autor despojou-o dos “grandes arazoados”, das “frases empoladas” e enfáticas, de todos os ornatos estranhos à questão. Que, de sua elevada posição, se digne Lourenço considerar os “vis lugares” onde definha o autor, a fim de ver quão injustamente sofre “a rude e contínua perseguição do destino”! Clara incitação ao novo príncipe, zeloso de conversar o que tiver adquirido por sorte, força ou habilidade, para que não continue a privar-se dos leais serviços de um homem de tanta penetração política — e para que faça voltar a Florença o secretário florentino.

Tal é a gênese do “opúsculo”, cujo verdadeiro título, como se viu, é: *De Principatibus*, ou seja, dos governos principescos ou principados. Ora, sabem todos que o título que indiscutivelmente triunfa é *O Príncipe*, em italiano *Il Principe*. Esta singelíssima observação oferece o melhor fio

condutor para a análise do livro — grande obra política, se é que as há, embora muito longe da perfeição pela negligência da composição, como da grandeza no sentido material, com o seus vinte e seis breves capítulos.

## OS PRINCIPADOS

Maquiavel, como ele próprio nos diz na preciosa carta a Vettori, propôs investigar “qual a essência dos principados, de quantas espécies podem ser, como são conquistados, conservados e por que se perdem.”

Os principados opõem-se às repúblicas que constituem o objeto dos *Discursos* sobre Tito Lívio. Convém distinguir entre os principados: uns são hereditários; os outros, novos. *Hereditários*: neste caso, é tal a facilidade da tarefa do príncipe, que Maquiavel, atormentado pela instabilidade dos regimes políticos da Itália do seu tempo, quase não atribui interesse a esses regimes hereditários, demasiado estáveis, demasiado fáceis, em que basta o príncipe “não ultrapassar em absoluto os limites estabelecidos pelos antepassados e contemporizar com os acontecimentos”; uma capacidade ordinária permite que se conserve no trono. As verdadeiras dificuldades, tanto para a aquisição quanto para a conservação, encontram-se nos principados *novos*. Entre estes, porém, é preciso fazer uma subdivisão: uns são inteiramente novos; os outros, agregados ao Estado hereditário, como o reino de Nápoles ao de Espanha: o principado novo e o Estado hereditário formam então, em conjunto, um corpo que se pode chamar de *misto*. Essa situação dá origem a uma série de problemas complexos aos quais Maquiavel propõe suas soluções, construindo um pequeno código prático da anexação. Os principados *eclésiásticos* formam também uma categoria à parte. Enfim, deve levar-se em conta, na avaliação das dificuldades, o modo de governo: despótico, aristocrático ou republicano, que se verifica ser o dos principados ambicionados.

O leitor que esperasse um debate prévio sobre a questão de direito, sobre a questão da legitimidade da aquisição, conheceria mal Maquiavel; trata-se de um domínio radicalmente estranho ao autor de *O Príncipe*. Este se move apenas no domínio restrito do fato, isto é, da força. Pois o triunfo



do mais forte é o fato essencial da história humana. Maquiavel sabe disso e o diz implacavelmente. Observemos aliás que nem Maquiavel ao escrever *O Príncipe*, nem seus contemporâneos ao lê-lo, experimentavam essa impressão de implacabilidade; para um e outros, tratava-se da pura e simples verificação de um fato naturalíssimo, banalíssimo. Os principados estudados por Maquiavel são, em geral, e à exceção de certas categorias — que visivelmente interessam menos o autor — “criações da força” (Renaudet). Tendo enumerado os seis erros cometidos por Luís XII, príncipe hereditário, em sua política italiana, no capítulo III, intitulado “Dos Principados Mistos”, Maquiavel enuncia a fria sentença: “O desejo de conquistar é sem dúvida algo de ordinário e natural, e todo aquele que se entrega a tal desejo quando possui os meios para realizá-lo, é antes louvado que censurado; mas formar o desígnio sem poder executá-lo é incorrer na censura e cometer um erro. Por conseguinte, se a França possuísse forças suficientes para atacar o reino de Nápoles, devia fazê-lo; se não as tivesse, não deveria dividi-lo.” Tudo se resume em ter forças suficientes, tanto para conquistar, como para conservar. A razão primeira e última da política do príncipe é o emprego dessas forças, por conseguinte a guerra:

A guerra, as instituições e as regras que lhe dizem respeito são o único objeto a que um príncipe deve consagrar seus pensamentos e aplicar-se, o único que lhe convém como ofício; eis o verdadeiro ofício de todo governante. E, graças a ela, não só os que nasceram príncipes podem manter-se, mas também os que nasceram simples particulares podem, inuitas vezes, tornar-se príncipes. Foi por haverem negligenciado as armas, preferindo-lhes as doçuras da indolência, que se tem visto soberanos perderem os seus Estados. Desprezar a arte da guerra é o primeiro passo para a ruína: possui-la perfeitamente, eis o meio de elevar-se ao poder.

Para todo Estado, antigo, novo ou misto, “as principais bases são boas leis e boas armas”, mas não pode haver boas leis onde não há boas armas, e, pelo contrário, “há boas leis onde há boas armas”. Mas a que chama Maquiavel boas armas? Por certo, não os mercenários, que viu de perto em operação na Itália, tropas “desunidas, ambiciosas, sem disciplina, infiéis, covardes contra os inimigos”; despojam o príncipe nos tempos da paz, fogem e desertam durante a guerra. Boas armas, boas tropas são apenas as que são

próprias ao príncipe, compostas de seus cidadãos, de seus súditos, de suas criaturas. Boas tropas, numa palavra, são apenas as tropas *nacionais*. Nesse sentido, um capítulo dos *Discursos* é intitulado: “Quão Dignos de Censura são os Príncipes que não têm Exército Nacional”.

Eis que é bem claro: o direito, formulação abstrata, é afastado como um intruso, perfeitamente estranho aos problemas colocados. Apresentam-se, então, quatro maneiras de conquistar, às quais poderão corresponder diferentes maneiras de conservar... ou de perder. Conquista-se pela própria *virtu* (isto é, energia, vigor, resolução, talento, valor bravio e, se necessário, feroz), portanto *por meio de suas próprias armas*; ou então *pela fortuna e pelas armas alheias*. Além disso, para ser completo, Maquiavel considera também as conquistas por “*velhacaria*”, e até as que se devem *ao favor e consentimento dos concidadãos*.

Maquiavel interessa-se, sobretudo, pelos dois primeiros modos. A distinção entre fortuna e *virtu* lhe é cara. Aliás, deve ser matizada pelo fato de que ninguém, qualquer que seja a própria *virtu*, se acha inteiramente subtraído à força cega que é a fortuna, o *fatum*. A distinção prende-se à concepção que possui o autor do mundo, a concepção bastante rudimentar do ponto de vista filosófico, mas que não deixa de oferecer certo relevo dramático. Um capítulo inteiro (XXV), o penúltimo, é consagrado à discussão das relações entre a fortuna e a *virtu*: que pode um homem em face da sorte? Será útil despender coragem, ardor, habilidade, se o curso de todas as coisas estiver regulado fora de nós?

Não podendo admitir seja o nosso livre arbítrio reduzido a nada, imagino a possibilidade de que a fortuna disponha da metade de nossas ações, deixando aproximadamente a outra metade em nosso poder. Compara-a a um rio impetuoso que, ao transbordar, inunda as planícies, derruba as árvores e os edifícios, arranca as terras de um lado e transporta-as para outro: tudo foge diante de suas devastações, tudo cede a seu furor, nada lhe pode opor obstáculo. No entanto, por temível que seja, os homens não deixam de procurar, depois da tempestade, garantir-se por meio de diques, aterros e outros trabalhos; de modo que, sobrevindo novas cheias, as águas se achem contidas num canal e não possam mais espalhar-se com tanta liberdade, causando tão grandes devastações. O mesmo acontece com a fortuna, que mostra principalmente o seu poder *onde não se preparou resistência alguma* e espalha seus furores onde sabe que não há obstáculo disposto para detê-la.

Por conseguinte, o homem pode e deve resistir à fortuna, preparar-lhe, com a sua *virtu*, rudes obstáculos; até é conveniente que, em sua presença, se mostre impetuoso. Pois ela “é mulher”, pronta a ceder aos “que empregam violência” e que a tratam rudemente, mais aos jovens e “arreatados”, audaciosos, autoritários, do que aos homens maduros, circunspectos e respeitosos.

*Os que se tornam príncipes pela própria “virtu” e pelas próprias armas* conhecem muitas dificuldades para se instalar no principado, para nele se radicar, mas depois, muita facilidade para conservá-lo. A maior dessas dificuldades iniciais consiste no estabelecimento de novas instituições. Eis um empreendimento obrigatório para fundar o novo governo e alicerçar a segurança do novo príncipe, mas cheio de perigos e de incertezas. “Aquele que se dedica a tal empreendimento tem por inimigos todos quantos se beneficiavam das instituições antigas, e só acha tíbios defensores naqueles para quem seriam úteis as novas.” Tíbios, porque têm medo dos primeiros: tíbios porque são, como todos os homens, incrédulos, e porque não puderam convencer-se, pela experiência, da excelência das novas coisas. Tanto é assim que por menos que os primeiros, os que se beneficiavam das instituições antigas, passem ao ataque, “fazem-no com todo o calor do espírito partidário”, enquanto os segundos defendem-se indolentemente.

O sucesso de tão árdua empresa exige, pois, que o príncipe tenha os meios para constranger, que se ache em condições de empregar a força. Maquiavel, lembrando-se de Savonarola e de seu fim trágico, enuncia a máxima, tantas vezes reproduzida: “Todos os profetas armados venceram, desarmados arruinaram-se”. Deve ainda acrescentar-se “que os povos são naturalmente inconstantes e que, se é fácil persuadi-los de alguma coisa, é difícil consolidá-los em tal persuasão: portanto, é preciso dispor as coisas de tal maneira que, ao não crerem mais, seja possível obrigá-los a *crer pela força*”. Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu, profetas, fundadores, legisladores, que conseguiram fundar instituições, só as puderam conservar porque estavam armados. Desarmados, teriam “a sorte que coube em nossos dias a frei Jerônimo Savonarola, cujas instituições pereceram todas assim que a maioria começou a não crer mais nele, visto que ele não possuía o

meio de consolidar na crença os que criam ainda, nem de obrigar os descrentes a crer.”

Mas quando os fundadores, sabendo apoiar-se na força, conservadora das crenças, conseguiram atravessar esses obstáculos e superar essas dificuldades extremas, “quando começaram a ser venerados e a *se libertarem dos invejosos de sua classe*, permaneceram poderosos, tranqüilos, honrados e felizes”.

*Quanto aos principados novos, conquistados com as armas alheias, isto é, pela fortuna*, a regra é inversa: facilidade para conquistar, dificuldade para conservar. Nenhuma dificuldade detém no caminho os novos príncipes; eles voam. As dificuldades mostram-se-lhes após a chegada; dificuldades tais que é quase fatal acabarem por perder seu Estado. Efetivamente, eles dependem, por demais, da vontade e da fortuna — que são variáveis — daqueles que os criaram; não possuem por outro lado forças que lhes sejam devotadas e fiéis; aliás, saberiam comandá-las? “A menos que um homem seja dotado de grande espírito e de grande valor, é pouco provável que, tendo vivido sempre como simples particular, saiba comandar.” Além disso, Estados subitamente formados carecem de raízes profundas e correm o risco de desmoronamento à primeira tempestade.

A menos que... a menos que o príncipe favorecido pela fortuna se ache dotado desse grande espírito e desse grande valor, acima exigido, e que saiba preparar-se imediatamente para conservar o que a fortuna lhe colocou nas mãos! Eis uma hipótese excepcional, que Maquiavel evita excluir, porque pensa no príncipe excepcional, César Bórgia, que lhe impressionou a imaginação a tal ponto que tendia a transfigurá-lo. Mas, ilustrando a máxima de Maquiavel, quase à sua revelia, esse príncipe tão dotado não deixou de perder seu Estado e terminou de maneira lamentável. Significa isto que tenha cometido faltas, tenha decepcionado? Em absoluto. Tudo quanto um grande príncipe, tendo alcançado o poder soberano pelo favor da fortuna e pelas armas alheias, pode e deve fazer para manter-se em meio às dificuldades inerentes a essa origem, César Bórgia o fez. O que Maquiavel julga-se no dever de nos demonstrar.

César torna-se príncipe através da fortuna do pai, que é papa, e que consegue, apelando a Luís XII contra o duque

de Milão, instalar seu filho na Romagna. César logo compreende que só poderá firmar-se tomando-se independente dos mercenários de seu próprio exército, e, depois, do rei de França. Começa por massacrar os *condottieri*, seus antigos cúmplices, que sabia prestes a traí-lo, atraindo-os todos juntos à emboscada de Sinigaglia. “Uma vez destruídos esses chefes e conquistados os seus partidários”, procura atrair seus súditos da Romagna, até então entregues aos roubos, pilhagens e violências de toda espécie; ele efetua essa operação em dois tempos. Primeiro tempo: restabelece a ordem por meio de um homem cruel e expedito, Ramiro d’Orco, a quem deu os mais amplos poderes. Segundo tempo: restabelecida a ordem, sendo já desnecessária uma autoridade tão severa, que poderia mesmo tornar odioso o nome de César, este procede de modo que, numa bela manhã, seja visto numa praça pública Ramiro d’Orco “cortado em dois, ao lado de um cepo e de um cutelo ensangüentado”. Agora, só lhe resta livrar-se da dependência para com o rei de França: por conseguinte, começa a procurar amizades novas, a tergiversar com os franceses aproximando-se dos espanhóis; projetava mesmo deixar os franceses “sem possibilidade de contrariá-lo”.

É então que tudo se arruína. O papa Alexandre VI Bórgia morre demasiado cedo, antes que o filho tenha tempo de assenhorear-se da Toscana, o que o tornaria “bastante poderoso para achar-se em condições de resistir, por si mesmo, a um primeiro embate”. Estava pronto o plano de campanha de César, executá-lo era questão de alguns meses apenas; quanto ao mais, César tudo previra, no caso de uma mudança de papa. Alexandre VI morre três meses mais cedo: em agosto de 1503, subitamente, César não está firme senão na Romagna. Acha-se entre o exército espanhol e o francês, ambos virtualmente inimigos; não está “em condições de resistir, por si mesmo, a um primeiro embate”. E, para cúmulo da infelicidade, cai doente; julga morrer das febres romanas: “assim, dizia-me que pensara em tudo quanto poderia acontecer, se seu pai viesse a morrer, e que para tudo achara remédio; somente, jamais lhe passara pela imaginação que, em tal momento, ele próprio se encontraria em perigo de vida”.

César, vencido “por uma extraordinária e ilimitada contrariedade da fortuna”, sai portanto, vencedor do rigoroso

exame de técnica política, a que submete Maquiavel. Não cometeu falta alguma; “nada desprezou de quanto um homem prudente e hábil”, de grande coragem e de grande ambição, supremamente dotado de *virtu*, “devia fazer para radicar-se profundamente nos Estados que lhe haviam alcançado as armas alheias e a fortuna”. Seu proceder, no qual Maquiavel “nada acha, diz ele, a criticar”, pode ser apresentado como modelo, não obstante o desastroso resultado final, a todos os príncipes novos que se acham no mesmo caso, e até, segundo parece, aos outros.

Mas também é possível tornar-se príncipe *por meio de perversidades*. Maquiavel deprecia um tanto essa terceira categoria, nela não incluindo César Bórgia, apesar de seus famosos crimes. Como se as perversidades estudadas sob esta rubrica carecessem de beleza estética, à diferença das de César! Como se não pudessem ser desculpadas por um grande objetivo, e não exigissem nem muita *virtu*, nem esplêndidas intervenções da fortuna! O autor dá dois exemplos: o do siciliano Agátocles, na Antigüidade, que, simples filho de oleiro, consegue elevar-se à dignidade de rei de Siracusa; o de Oliverotto, na época do papa Alexandre VI, que se torna senhor de Fermo, massacrando seu tio materno e os mais distintos cidadãos da cidade, por ele convidados a um banquete. Esses dois exemplos nos deixam bastante frios, parecendo-nos que o mesmo sucede a Maquiavel. O interesse essencial do capítulo reside na moral (por antífrase) que Maquiavel sabe extrair acerca *do bom e do mau emprego das crueldades* para conservar um Estado usurpado. Há crueldades bem praticadas e crueldades mal praticadas. As crueldades bem praticadas, caso se possa de algum modo aplicar a palavra bem ao que é mal”, observa pudicamente Maquiavel, são as que se cometem todas ao mesmo tempo, no início do reinado, a fim de prover à segurança do novo príncipe (Hitler, massacrando simultaneamente à direita e à esquerda, em 30 de junho de 1934, pareceria aplicar esse preceito). O novo príncipe deve determinar tranqüilamente todas as crueldades que considerar útil cometer, e executá-las em conjunto, para não ter de repeti-las todos os dias, pois as crueldades, as injúrias experimentadas por menos tempo, parecem menos amargas, ofendem menos. Os benefícios, inversamente, devem

sucedem-se de maneira lenta e gradativa, para melhor serem saboreados.

Crueldades, ao contrário, mal praticadas são as que se arrastam, se renovam e, pouco numerosas no princípio, “se multiplicam com o tempo em vez de cessarem”. Os súditos perdem então todo sentimento de segurança, são atormentados por uma contínua inquietude, sempre estimulada; não só o príncipe não pode contar com eles, como se vê incessantemente obrigado “a conservar a faca na mão”, o que acaba dando mau resultado. Observemos esse ponto de vista puramente técnico (técnica, arte do triunfo político), além do bem e do mal. Bem e mal não são negados, mas isolados em seu domínio próprio, expulsos do domínio político. Era desse mesmo ponto de vista — segundo o qual um *erro*, categoria da técnica, é mais grave que um *crime*, categoria da moral — que, num capítulo anterior (III), Maquiavel preconizava a clemência ou a crueldade.

Tratava-se das pessoas que o novo príncipe ofende nas terras que conquista. Ele deve ter o cuidado de não ofender senão aos impotentes, se possível. E, se é obrigado a ofender poderosos, capazes de represálias, que ao menos seja radical a ofensa. O que Maquiavel exprimirá, em termos brutais, na *História de Florença* (“quanto aos homens poderosos, ou não se deve tocá-los, ou então, tocando-os, é preciso matá-los”), ele dissimula mais em *O Príncipe*, mas é exatamente o mesmo pensamento, e bem claro: “A tal respeito, é preciso observar que os homens devem ser ou acariciados ou esmagados; eles se vingam das injúrias leves; não o podem fazer quando muito grandes; donde se conclui que, tratando-se de ofender um homem, deve-se fazê-lo de tal maneira que não se possa temer sua vingança”. Essa “maneira” faz parte do que o autor acaba de chamar, por outro eufemismo, no mesmo capítulo: *remédios heróicos!*

A conquista de um principado *peço favor dos concidadãos* (capítulo IX: “Do Principado Civil”) exige, sem dúvida, alguma fortuna e alguma *virtu*, mas nem toda a fortuna, nem toda a *virtu*: antes uma “astúcia afortunada”, uma habilidade feliz. Aliás, ora é o povo, ora são os Grandes que assim constituem um príncipe. Em qualquer cidade, “o povo não quer ser governado nem oprimido pelos Grandes, enquanto estes desejam governar e oprimir o povo”. Assim é que o

povo constitui um príncipe quando, incapaz de resistir aos Grandes, coloca toda sua esperança no poder de um simples particular que haverá de defendê-lo. E também os Grandes, que se sentem incapazes de resistir ao povo, “recorrem ao crédito, à ascendência de um deles, constituindo-o príncipe a fim de poderem, à sombra de sua autoridade, continuar a satisfazer seus desejos ambiciosos”.

O príncipe alçado ao poder pelos Grandes — que se julgam seus iguais, são insaciáveis, e aos quais não domina — encontra mais dificuldade em manter-se do que o príncipe alçado pelo povo. Pois só este é de sua categoria, e todos, ou quase todos, são levados a obedecer-lhe; por outro lado, o povo é fácil de satisfazer, não pedindo, como os Grandes, para oprimir, mas apenas para “não ser oprimido”. Eis por que o príncipe da primeira categoria, constituído pelos Grandes contra a vontade do povo, deverá fazer tudo para se reconciliar quanto antes com o povo; não terá então amparo mais fiel.

Em todo esse capítulo, transparece a notória preferência de Maquiavel, burguês de Florença, pelo povo, e sua nítida hostilidade para com os grandes.

Esse último modo de aquisição, em que por exceção não se trata de “criação da força”, em que o poder é obtido por quem não teve de conquistá-lo, exige apenas, portanto, uma arte medíocre, uma medíocre e fácil técnica. Esta não é capaz de fazer vibrar em Maquiavel uma só corda profunda; assim, é com frieza, e de maneira exclusivamente abstrata, que ele desmonta os poderes desses “principados civis”.

Interessa-se menos ainda pelos principados *eclesiásticos* — outro tipo de governo legal. A Santa Sé, e também os três eleitores eclesiásticos de Mogúncia, Trêves e Colônia, assim como certos bispos alemães, ofereciam então amostras, em geral pouco edificantes, de tais principados, muitas vezes modelos de astúcia administrativa, financeira e política.

Esses principados adquirem-se também por fortuna ou por *virtu*, mas o admirável é que, para conservá-los, não se precisa nem de fortuna nem de *virtu*. Basta o poder das antigas instituições religiosas; ela substitui tudo o mais, o bom governo, a dedicação dos súditos, a habilidade, o valor guerreiro: “É Deus que os eleva e os conserva”. No tom de Maquiavel, misturam-se aqui o respeito fingido e o surdo sarcasmo: é o tom de um homem do Renascimento, que não

tem simpatia pelos sacerdotes, que não aprecia o catolicismo romano, que tampouco simpatiza com o espírito do cristianismo, — ao qual não compreende, julgando-o enfraquecedor, estranho à *virtu*.

Entretanto, uma homenagem ao papa Leão X encerra o capítulo XI, consagrado a esses principados: “Deve esperar-se que, se os seus predecessores (Alexandre VI, Júlio II) engrandeceram o papado pelas armas, ele o tornará também, pela bondade e por todas as suas outras virtudes, muito maior e mais venerável”. Essa homenagem explica-se aparentemente porque Leão X é um Médicis; porque o livro de Maquiavel é dedicado a outro Médicis; e porque o autor só pode contar com o favor dessa família para recuperar um emprego digno de seus méritos. Mas não haveria outra razão ainda, que o final de *O Príncipe* nos irá revelar?

Resta levar em conta uma distinção, enfim, entre os Estados a conquistar, segundo o modo de seu governo antes da conquista. (principado despótico, principado aristocrático, república).

O principado *despótico*, governado por um príncipe de quem todos são escravos (Turquia), é difícil de conquistar, porque todos os súditos comprimem-se em redor do príncipe, e deles nada tem a esperar o estrangeiro. É fácil de conservar: basta extinguir a raça do príncipe, para que não reste “mais ninguém que exerça ascendência sobre o povo”; esse povo, acostumado por definição à obediência, é incapaz de escolher por si um novo príncipe e de retomar as armas. O principado *aristocrático*, governado por um príncipe assistido pelos Grandes, senhores de antiga linhagem, que conservam seu poder, não devido ao favor do príncipe, mas em função de sua própria antiguidade (caso da França), é fácil de conquistar. Nele, sempre se encontram grandes descontentes, prontos a abrir caminho ao estrangeiro, facilitando-lhe a vitória. É difícil de conservar, porque não é possível, nem satisfazer todos os Grandes, nem extingui-los de todo; “resta sempre uma multidão de senhores que estarão à frente de novos movimentos”. O novo príncipe perderá essa frágil conquista “assim que se apresentar a oportunidade”.

A *república*, que vivia livre sob suas próprias leis, é um tipo de Estado extraordinariamente difícil de manter sob o jugo de um novo príncipe, tipo que se acha exatamente nos antípodas do principado despótico, onde os súditos são

afeitos à obediência. Ali existe “um princípio de vida bem mais ativo, um ódio bem mais profundo, um desejo de vingança bem mais ardente, que não deixa, nem pode deixar um momento em repouso a lembrança da antiga liberdade”. Tão vivaz é essa lembrança, que acaba por tornar vãos os dois primeiros meios que Maquiavel propõe para domar a indomável liberdade republicana: um, que venha o príncipe residir pessoalmente na região, a fim de reprimir imediatamente e *in loco* as desordens que surgissem; o outro, que faça governar o país segundo suas próprias leis pelos próprios cidadãos, reservando-se o pagamento de um tributo. Então Maquiavel, estranho cortesão que, destinando seu livro a um dos Médicis, destruidor da República florentina, não consegue todavia ocultar sua preferência, ternura e admiração pelos governos livres, Maquiavel nada vê de absolutamente seguro para o novo príncipe além do terceiro meio, radical: destruir, aniquilar a antiga e incurável República.

Todo aquele que, conquistando um Estado habituado a viver livre, não o destrói, deve esperar a própria destruição... Qualquer que seja a precaução tomada, faça-se o que se fizer, se não se dissolver o Estado, se não se dispersar os habitantes, ver-se-á que na primeira oportunidade lembrarão, invocarão a sua liberdade, as suas instituições perdidas, esforçando-se por recuperá-las.

## O PRÍNCIPE

Através do estudo dessas abstrações, os *principados*, o leitor procura instintivamente a pessoa concreta que dá a esses governos pessoais o valor e tom, isto é, o *príncipe*. Como se viu nas páginas precedentes, Maquiavel aproveitou a ocasião de mostrar o perfil de César Bórgia, tipo de príncipe novo, modelo de virtuosidade política, em oposição a Luís XII, príncipe hereditário que acumula os erros. Agora, em seis capítulos que se contam entre os mais célebres do livro, capítulos XV a XX, e que constituem, segundo Charles Benoist, *a essência do maquiavelismo*, Maquiavel vai traçar o retrato de corpo inteiro, de frente e em plena luz, de seu príncipe novo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Inspirando-se, sem dúvida, em medida que não se deve absolutamente exagerar, no “tirano” de Aristóteles.



Como deve esse príncipe proceder em relação a seus súditos e seus amigos? Nenhuma questão mais repisada desde a Idade Média (por muito tempo ainda o será, depois de Maquiavel), que a dos deveres do príncipe. Entende-se, subentende-se, deveres do príncipe cristão. Logo Erasmo publicará a sua *Instituição do Príncipe Cristão*, breviário de “política evangélica”, perfeita síntese e antídoto da política maquiavélica. Tudo isso são imaginações aos olhos do autor de *O Príncipe*, “vãs especulações”, conforme escreve. Recusa entregar-se a elas, quer limitar-se ao que chama a realidade das coisas. E tal realidade mostra, em primeiro lugar, que o novo príncipe vive no seio do perigo, que dois receios o acompanham e devem acompanhá-lo: “Um diz respeito ao interior de seus Estados e ao comportamento de seus súditos; o objeto do outro, o exterior e os desígnios das potências circundantes”. E tal realidade revela, em segundo lugar, que há infinita “distância entre a maneira pela qual se vive e aquela pela qual se deveria viver”, sendo que viver como se deveria, no mundo tal qual é, em meio a tanta maldade, seria apenas cair num grande logro.

O príncipe que quer manter-se como tal deve, pois, aprender a não ser sempre bom, a ser ou não ser bom “conforme a necessidade”. Sem dúvida, que haveria de mais desejável do que um príncipe que reunisse todas as boas qualidades, fosse generoso, benfazejo, compassivo, fiel à sua palavra, firme e corajoso, indulgente, casto, franco, grave e religioso? Isto, porém, é praticamente impossível, “a condição humana não o comporta”. Já é muito que o príncipe saiba evitar os vícios vergonhosos que lhe fariam perder o Estado; quanto aos outros, que resista, e, se não conseguir, paciência! Ou melhor, certos defeitos ou vícios podem ser necessários à conservação do Estado, e certas qualidades, ao contrário, poderiam perdê-lo, “pois, examinando bem as coisas, verifica-se que, assim como há certas qualidades que parecem virtudes e que causariam a ruína do príncipe, há outras que parecem vícios, mas que podem ser causa de sua conservação e de seu bem-estar”.

Acaba de resumir-se o capítulo XV, tão breve quanto substancial, em que o autor revela seu pensamento com uma franqueza sem disfarces. É o pensamento de um homem que,

tendo tratado com os outros homens, está desiludido; que sabe, aliás, distinguir perfeitamente o bem e o mal, e que até preferiria o bem, mas que recusa fechar os olhos ante o que julga ser a necessidade do Estado, ante o que julga serem as servidões da condição humana.

Os capítulos seguintes trazem as conseqüências. Para um príncipe, seria bom ter a reputação de liberal, generoso; todavia, ser parcimonioso é um dos vícios que fazem reinar. As liberalidades acabam por conquistar-lhe muito poucos indivíduos, e por erguer contra ele imenso número, tornando-o odioso aos súditos: finalmente, empobrecido, perde qualquer consideração. Igualmente, “todo príncipe deve desejar que o considerem clemente e não cruel”; mas deve evitar usar da clemência inoportunamente. Recorde-se César Bórgia, que “passava por cruel (diz Maquiavel, sem pestanejar), mas cuja crueldade restabeleceu a ordem e a união na Romagna”. Bendita crueldade, se mata em germe as desordens, plenas de assassinatos e pilhagens, que uma piedade excessiva propiciaria! “Tais desordens ferem a sociedade inteira, enquanto os rigores ordenados pelo príncipe caem apenas sobre particulares”: proteger primeiro a sociedade, eis onde reside a verdadeira clemência do Estado (Richelieu pensará da mesma maneira, como escreve em seu *Testamento*).

Daí a questão clássica: *Mais vale ser amado que temido, ou temido que amado?*

O melhor consistiria em ser amado e temido, mas é difícil. Então, é mais seguro ser temido. Por quê? Há várias razões para isto. Em primeiro lugar, os homens são geralmente “ingratos, inconstantes, dissimulados, trêmulos em face dos perigos e ávidos de lucro; enquanto lhes fazem bem, são dedicados; oferecem-vos o sangue, os bens, a vida, os filhos, enquanto o perigo só se apresenta remotamente, mas quando este se aproxima, bem depressa se esquivam”. Ai do príncipe que confiasse exclusivamente em todas as amizades pagas em prodigalidades, “em breve estaria perdido”! Além disso, os homens receiam muito menos ofender aquele que se faz amar do que aquele que se faz temer. O vínculo do amor, rompem-no ao sabor do próprio interesse, enquanto o temor sustenta-se por um medo do castigo, que jamais os abandona. Enfim, não depende do príncipe ser amado, os homens “amam

a seu bel-prazer"; mas dele depende ser temido, os homens "temem conforme quer o príncipe". Ora, um príncipe prudente deve basear-se, não no que depende de outrem, mas no que depende de si mesmo.

Ser temido, aliás, em nada significa ser odiado; o ódio dos súditos — como o seu desprezo — é grave; nele, não se deve incorrer. Porque todas as fortalezas que o príncipe odiado possuir contra os súditos não o salvarão de suas conjurações (como todo florentino, Maquiavel vive atormentado pelas conjurações). Há uma singela receita para evitar esse ódio: é "abster-se de atentar, seja contra os bens dos súditos, seja contra a honra de suas mulheres".

Ora, que há de mais louvável para um príncipe do que ser fiel à palavra e agir sempre francamente? Na realidade, porém, que se vê? Príncipes que fizeram grandes coisas violando sua fé, impondo-as aos homens pela astúcia, e que acabaram por dominar aqueles que se baseavam na lealdade. É sobre essa desiludida observação que Maquiavel constrói o capítulo XVIII "Como Devem os Príncipes Cumprir sua Palavra", que lhe será muito particularmente criticado, que se revelará, mais do que a essência, a própria "quintessência" do maquiavelismo, e que será lido, mais atentamente do que todos os outros, pelos políticos ávidos de triunfos diplomáticos.

Nesse ponto, Maquiavel experimentou a necessidade, rara nele, de vestir seu pensamento nu e cru, de paramentá-lo à antiga, em um mito sedutor à imaginação. Escolheu o mito de Aquiles e do centauro Quíron. Conta-se que Aquiles teve por preceptor Quíron, semicavalo e semi-homem. Assim, queriam exprimir os Antigos que é necessário, a um príncipe, agir tanto como animal quanto como homem. É próprio do homem combater pelas leis, regularmente, com lealdade e fidelidade. É próprio do animal combater pela força e pela astúcia. Não basta a maneira puramente humana; muitas vezes, o homem se vê obrigado a usar a maneira animal. O príncipe perfeito, armado para a luta, cujo tipo é Aquiles, deve possuir de certo modo ambas as naturezas, de homem e de animal, as quais se amparam reciprocamente. E, entre os animais, o príncipe deve escolher dois como modelos: a raposa e o leão. Deve "tratar de ser simultaneamente raposa e leão, pois, se for apenas leão, não perceberá as armadilhas;

se for apenas raposa, não se defenderá contra os lobos; portanto, tem igual necessidade de ser raposa para conhecer as armadilhas, e leão para atemorizar os lobos".

Assim é que, em matéria de promessas, de compromissos, o príncipe deve ser raposa, isto é, não observar a palavra quando observá-la vier a ser-lhe inconveniente, e quando desaparecerem as razões que o fizeram prometer. "Se os homens fossem todos bons, não seria bom este preceito, mas como são maus, e como não observariam a sua palavra para contigo, tampouco estás obrigado a observá-la para com eles." Pode-se, aliás, quando se é príncipe, "deixar de encontrar razões legítimas para colorir a falta do cumprimento" do que se prometeu? Infinito é, neste caso, o número de exemplos modernos a citar, o número de tratados de paz, de acordos de toda espécie, "que se tornaram vãos e inúteis devido à infidelidade dos príncipes que os haviam firmado". Os príncipes que melhor souberam agir como raposas foram os que mais prosperaram. Sob uma condição, no entanto, a de bem disfarçarem tal natureza de raposas, de possuírem perfeitamente a arte de simular e de dissimular.

*Dissimular, prosperar...* Maquiavel, com o duplo regozijo do cínico em desnudar a natureza humana, e do artista em sentir-se absoluto senhor da matéria, dá então os supremos e mais sábios retoques a seu retrato do príncipe. Pinta a virtude do parecer, do fazer crer, da hipocrisia, pinta a onipotência do resultado. Seu pensamento íntimo, que principiara a revelar-se no capítulo XV, acaba por nos confiar, na segunda metade do capítulo XVIII, seus rudes segredos. É preciso citar aqui o texto integral, qualquer comentário tirar-lhe-ia o sabor.

Virtude do parecer, do fazer crer, da hipocrisia:

Voltando às boas qualidades acima enunciadas, não é absolutamente necessário que um príncipe as possua todas, mas que pareça possuí-las. Ouso mesmo dizer que, se efetivamente as possuísse, e sempre as demonstrasse em sua conduta, poderiam ser-lhe nocivas, ao passo que sempre lhe é útil possuir a sua aparência. Sempre lhe convém, por exemplo, parecer clemente, fiel, humano, religioso, sincero... Bem se deve compreender que não é possível a um príncipe, e sobretudo a um novo príncipe, observar em sua conduta tudo quanto permite sejam os homens considerados pessoas de bem, e que muitas vezes é ele obrigado, para manter o Estado, a agir contra a humanidade, contra a caridade, contra a própria religião. Por conseguinte, é preciso que tenha o espírito bastante flexível para se voltar em todas as direções, conforme

o exigem o vento e os acidentes da fortuna; é preciso, como disse, que, tanto quanto possível, não se afaste do caminho do bem, mas que, se necessário, saiba entrar no do mal. Deve também tomar grande cuidado para não deixar fugir uma só palavra que não respire as cinco qualidades que acabo de citar; de modo que, ao vê-lo e ouvi-lo, julguem-no repleto de doçura, de sinceridade, de humanidade, de integridade, e principalmente de religião, que é ainda o que mais importa parecer; pois, em geral, os homens julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, achando-se todos ao alcance da vista e pouco ao do tato. *Todo o mundo vê o que pareceis, poucos conhecem a fundo o que sois, e esta minoria não ousará elevar-se contra a opinião da maioria, sustentada ainda pela majestade do poder soberano.*

### Onipotência do resultado:

Além do mais, nas ações dos homens e sobretudo dos príncipes, que não podem ser investigadas perante um tribunal, o que se considera é o resultado. Portanto, pense o príncipe exclusivamente em conservar sua vida e seu Estado; se o conseguir, todos os meios que tiver empregado serão julgados dignos e louvados por todo o mundo; o vulgar é sempre seduzido pela aparência e pelo êxito; e não é o vulgar que faz o mundo?

Ao novo príncipe nada mais resta senão observar certas regras, tanto na política exterior como na escolha de seus conselheiros ou ministros. Não deve jamais tornar poderoso outro príncipe, pois seria trabalhar “para a sua própria ruína”. Deve mostrar-se francamente amigo ou inimigo, isto é, declarar-se abertamente pró ou contra tal ou qual Estado: “o partido da neutralidade, que os príncipes irresolutos quase sempre abraçam, atemorizados pelos perigos presentes, quase sempre os conduz também à ruína”. Quanto aos conselheiros e ministros, “há uma regra geral e sem exceção”, a de que só um príncipe já prudente por si mesmo pode ser bem aconselhado, e sua capacidade se aprecia, em primeiro lugar, pela consideração das pessoas que o cercam. Deve sempre aconselhar-se, mas “quando quer, não quando outros o querem”, sem jamais se deixar dominar por aqueles que o aconselham. Um bom ministro é aquele que nunca pensa em si mesmo, mas sempre no príncipe, e que só lhe fala do que diz respeito ao interesse do Estado. “Mas é preciso também que, por sua vez, o príncipe pense no ministro”, cumule-o de riquezas, de consideração, de honras e dignidades, para que este tema qualquer mudança como ao fogo, e saiba perfeitamente que é tudo com o amparo do príncipe, nada sem ele.

O príncipe novo que conformar seu proceder a tudo o que precede pode estar mais seguro do seu porvir do que um príncipe antigo. Em breve, achar-se-á estabelecido com mais firmeza do que se o tempo lhe consagrara o poder, pois as ações de um novo príncipe são muito mais esmiuçadas que as de um antigo e, “quando julgadas *virtuose* (fortes e corajosas), conquistam-lhe e prendem-lhe muito mais os corações do que o poderia fazer a antigüidade da linhagem, porque os homens impressionam-se muito mais com o presente do que com o passado”. Dupla glória então para ele, a de haver fundado um Estado novo, a de tê-lo consolidado por “boas leis, boas armas, bons aliados e bons exemplos”. Dupla vergonha, ao contrário, para quem, nascido no trono, “perdê-lo por falta de prudência”.

Assim, Maquiavel parecia ter fornecido a Juliano, depois a Lourenço de Médicis, príncipes novos, todas as receitas do Poder (conquista, consolidação, fortalecimento), que haurira na longa experiência dos negócios modernos, no longo e contínuo estudo dos Antigos. Como anunciava a dedicatória de *O Príncipe*, o autor evitara grandes arrazoados, frases empoladas, enfáticas, todo “ornato estranho” ao fundo do tema. Com efeito, nada sacrificara à expressão. Nada de obscuridade, nada de afetação; um pensamento sempre adequado ao objeto; um estilo sempre exatamente ajustado ao pensamento. Estilo “luminoso, viril e polido”, dirá Macaulay; estilo franco, penetrante, investigador, revelador, dirá Charles Benoist, A mais vigorosa e direta linguagem toscana. O autor de *O Príncipe* nos faz respirar “o ar límpido e seco de Florença”; não consegue deixar de apresentar-nos as mais graves circunstâncias “num *alegrissimo* indisciplinado, não sem um malicioso prazer de artista”, dirá Nietzsche. Artista, sim, nos antípodas dos pesados e pedantes escolásticos; artista sóbrio, perfeitamente senhor de seu estilo, instrumento incisivo, assim como nele o político é perfeitamente senhor de seu pensamento incisivo e cínico.

Quanto à forma e ao fundo, por conseguinte, parecia devidamente satisfeito o propósito de Maquiavel, cumpridas todas as suas promessas, revelados todos os seus incômodos segredos.

## O SEGREDO DE MAQUIAVEL

No entanto, o supremo segredo, segredo de seu coração e tanto ou mais de seu espírito, Maquiavel continuava a guardá-lo. Dele, nada transparecera na dedicatória de *O Príncipe*, quase nada nos vinte e três primeiros capítulos. É apenas no final do opúsculo, nos três capítulos restantes, e sobretudo no XXVI e último, intitulado “Exortação para Libertar a Itália dos Bárbaros”, que o autor no-lo desvenda, com um brilho, um ardor, que lhe abalam todo o estilo, transformando-o subitamente. Esse segredo, esse grande segredo de amor e de nostalgia, é a Itália. Um violento amor da pátria dilacerada, subjugada e devastada, arde no íntimo do coração desse funcionário de espírito tão implacavelmente positivo, de olhos frios, tão abertos sobre a dureza, selvageria até, do real. O sonho de um libertador, de um *redentor* da Itália, atormenta Maquiavel, como, antes dele, atormentara todos os grandes italianos, Dante, Petrarca. Republicano de coração, Maquiavel imaginara, sem dúvida, a realização de uma república italiana, herdeira da República romana segundo Títo Lívio, pela liberdade cívica à antiga, animando um exército nacional. Parece que, bem antes da volta dos Médicis a Florença, bem antes do lamentável fim da milícia por ele organizada, convicto das fraquezas da liberdade municipal, o secretário florentino desiludiu-se com a libertação italiana sob a forma republicana. Parece que, se tanto admirou César Bórgia, se visivelmente exagerou suas possibilidades e envergadura, é por ter acreditado, durante certo tempo, ver nele o príncipe redentor que, pela ditadura, pela tirania, haveria de realizar o sonho italiano que falhara com a liberdade. *Hipótese desesperada* do príncipe novo, do príncipe usurpador, segundo a frisante fórmula de Augustin Renaudet, penetrante analista de Maquiavel.

Escrevendo — a título de puro exercício técnico, suscetível de mostrar sua mestria e a qualidade dos serviços que pode prestar — seu opúsculo sobre os principados, nem por isso Maquiavel renuncia ao sonho italiano. Pelo contrário utiliza o trabalho que lhe impõem a situação pessoal e as próprias necessidades, para expressar a nova forma que nele assume tal sonho. Onde fracassou um César Bórgia, amparado

por um papa, Alexandre VI Bórgia, não poderia triunfar um Médicis, amparado pelo papa Leão X Médicis? Se, ao falar zombeteiramente dos principados eclesiásticos, Maquiavel rende contudo homenagem a Leão X, não é porque — em acréscimo às razões acima indicadas — Leão X, dando seu apoio à causa italiana, repararia de vez todo o mal feito à Itália pela política temporal dos papas precedentes?

Que desprezo não manifesta Maquiavel, no capítulo XXIV, a respeito desses príncipes italianos, tais como o rei de Nápoles, o duque de Milão, que, “após uma longa posse”, perderam seus Estados: “não acusem, pois, a fortuna, mas a própria covardia”! Que surda ternura, pelo contrário, no capítulo seguinte, em que analisa o poder da fortuna, rio impetuoso, que espalha os furores onde sabe não haver obstáculos dispostos para detê-lo — que surda ternura para com essa Itália, semelhante a uma vasta planície sem defesa alguma contra a inundação: “se estivesse, como a Alemanha, a Espanha e a França, prevenida contra a torrente, não teria sido inundada, ou, pelo menos, não teria sofrido tanto”.

E eis que no capítulo XXVI, o último, o autor esclarece: na Itália, nunca as circunstâncias foram tão favoráveis a um príncipe novo que quisesse “tornar-se ilustre”; a libertação poderia ser levada a termo por essa família dos Médicis, singularmente qualificada por “suas virtudes hereditárias, sua fortuna, o favor de Deus e o da Igreja, cujo trono atualmente ocupa”. Será uma grande obra da justiça, pois a força é justa “quando necessária e as armas se tornam instrumentos da piedade, quando somente com elas se pode contar.” Mais ainda, Deus manifesta sua vontade por prodígios, por esplêndidos sinais: “abriu-se o mar, uma nuvem mostrou o caminho, uma fonte de água viva brotou do rochedo, o maná caiu no deserto: assim, tudo favorece vossa grandeza” (linguagem que parece insólita nesse Maquiavel, que dá a impressão de só acreditar no que vê; o quê! agora, este cínico vaticina!).

E a magnífica adjuração final desenvolve suas estrofes ardentes: “Marselhesa do século XVI”, dirá Edgar Quinet; “o grito que ressuscita um povo”, dirá Charles Benoist; o grito que haverá de ser recolhido, dentro de três séculos e meio, por Cavour e Garibaldi.

Por conseguinte, não se deve perder esta ocasião; é preciso que a Itália, após uma longa expectativa, veja aparecer enfim o seu redentor. E não posso dizer com que amor seria ele acolhido em todas as províncias que sofreram as invasões estrangeiras, com que sede de vingança, com que fé obstinada, com que piedade, com que lágrimas. Que porta encontraria fechada? Que povo lhe recusaria obediência? Que rivalidade encontraria? Que italiano lhe recusaria respeito? Todos têm horror ao domínio bárbaro.

Portanto, a ilustre casa dos Médicis deve aceitar tão bela tarefa “com a ousadia e a esperança que convêm às grandes empresas”; para que, sob seu estandarte, se realize o que Petrarca anunciou: “O gênio contra a força bárbara — tomará as armas e breve será o combate — pois o antigo valor — ainda não morreu nos corações italianos”.

Com estes versos do grande poeta precursor, termina *O Príncipe*.

## O DESTINO DA OBRA

Desconcertante destino de um homem e de uma obra! Maquiavel pôde pressentir os dissabores e decepções do resto de sua vida; era incapaz de imaginar, por um só instante, a repercussão que teria através dos séculos o seu pequeno volume, cujo efeito imediato foi nulo.

Lourenço de Médicis, duque de Urbino, recebeu *O Príncipe* em manuscrito; não lhe dispensou atenção alguma (tê-lo-á lido sequer?) e, naturalmente, não cuidou de recompensar o autor. Faleceu em 1519, aos vinte e sete anos, vítima do mal napolitano, deixando uma filha póstuma que seria Catarina de Médicis, e ignorando que seu principal título à memória dos homens lhe adviria de ter sido o príncipe... a quem fora dedicado *O Príncipe*. Aliás, deve dizer-se que, entre os numerosos contemporâneos, em cujas mãos circulou a obra manuscrita, o interesse foi medíocre: sumário de máximas banais; quem estivesse algo familiarizado com o espetáculo da política cotidiana nada de novo teria a aprender nesse opúsculo.

Se Maquiavel, a partir de 1519, recupera certo favor junto aos Médicis, é devido à sua reputação de funcionário esperto, de hábil político, e não por causa de *O Príncipe*.

Recebe uma pensão para escrever sua *História de Florença*, é encarregado de missões insignificantes. Só a partir de 1525, em consequência das alterações na política geral, confiam-lhe os Médicis tarefas mais dignas de suas qualidades; mas, ao mesmo tempo, compromete-se definitivamente com eles. E quando, em maio de 1527, os Médicis são novamente expulsos de Florença, restabelecendo-se a República, o autor de *O Príncipe*, dedicado a um dos tiranos, historiador a seu soldo, não poderia contar com o favor do regime restaurado. Eis restabelecido seu antigo cargo de secretário dos *Dez de Liberdade e de Paz*. Mas para ser confiado a certo Tarugi! A mágoa junta-se a graves males intestinais, para levar, a 22 de junho de 1527, aos cinquenta e oito anos de idade, Nicolau Maquiavel, munido dos sacramentos da Igreja.

Quatro anos após sua morte, *O Príncipe* é finalmente impresso, com um breve de autorização do papa Clemente VI (1531); a edição é dedicada a um cardeal. Nada de emoção, de sensação; a obra parece inofensiva. As edições, porém, vão multiplicar-se; muito se lerá *O Príncipe*, talvez demais. A partir de 1550, eleva-se o rumor que tomará conta do final do século XVI. Ao Renascimento pagão, sucedeu a Reforma protestante, que obrigou a própria Igreja a reformar-se interiormente. A renovação da fé cristã irá se combinar com a violência fanática das massas, com o embate de poderosos interesses, para produzir a grande e selvagem confusão das guerras religiosas. Maquiavel e seu livro achar-se-ão envolvidos nos turbilhões da vasta contenda que os ultrapassa.

O cardeal-arcebispo de Canterbury, Reginald Pole, católico, julga *O Príncipe* escrito “pela mão do Demônio”. Se o demônio é amistosamente chamado na Inglaterra de *Old Nick*, velho Nicolau, não será por alusão ao prenome de Maquiavel? Houve quem o pretendesse. O escritor “impuro e celerado” é denunciado, em 1557, pelo papa Paulo IV; é condenado pelo Concílio de Trento e colocado no índice. Na França, é particularmente difamado como conselheiro póstumo de Catarina de Médicis, como inspirador de sua Corte, povoada de italianos maquiavélicos. Os termos “maquiavélico” e “maquiavelismo” datam dessa época; encontra-se também o verbo “maquiavelizar”. O massacre de São Bartolomeu



(1572) aparece, a muitos protestantes, como um “movimento florentino”, uma “astúcia florentina”, haurida em *O Príncipe*. E os protestantes abominam Maquiavel como jesuíta. Mas os jesuítas não menos vigorosamente o denunciam à indagação católica. O livro do juriconsulto protestante Innocent Gentillet, publicado em 1576, *Discurso sobre os Meios de Bem Governar, contra Nicolau Maquiavel Florentino*, terá por complemento, em 1592, o *Julgamento de Nicolau Maquiavel*, pelo padre jesuíta Antoine Possevin, que aliás só leria Maquiavel através de Gentillet. Os jesuítas de Ingolsdadt, na Baviera, pedem para queimá-lo em effigie. É assim que, à verdadeira personagem do secretário florentino, sucedeu decididamente, ao raiar do século XVII, um monstro mítico. O companheiro alegre, cáustico e atrevido, bom funcionário, bom pai e bom esposo (a despeito de múltiplas extravagâncias), cedeu lugar a uma figura sombria e satânica, aureolada de prestígios infernais.

Todavia, à proporção que aumenta, pela lei da imitação, a onda de invectivas, os soberanos e primeiros-ministros, arrebatados pelo Poder, fazem de *O Príncipe*, breviário do absolutismo, seu livro de cabeceira. Em 1641, Richelieu encomenda ao cônego Machon uma *Apologia de Maquiavel*. O bibliotecário de Mazarino, Gabriel Naudé, publica *Considerações Políticas sobre os Golpes de Estado*, onde se exprime um maquiavelismo prático e bonacheirão. Determinado libelo, onde sopra o espírito da Fronda, acusa Mazarino de ter educado o futuro Luís XIV na “religião do divino Maquiavel”. E é verdade: mais de um príncipe, superficialmente alimentado com inúmeras “Educações do príncipe cristão”, muito perdoa, no íntimo do coração, a esse ímpio Maquiavel, por muito haver pregado a razão do Estado, por não ter visto no homem senão a matéria-prima do Poder.

Nos séculos XVI (a partir da Reforma) e XVII, a religião — verdadeira e simulada — era tudo. No século XVIII, abre-se o grande debate entre o espírito crítico e o absolutismo, cujo processo foi iniciado por Locke, desde 1688. Frederico, príncipe real da Prússia, compõe, por volta de 1738, um *Antimaquiavel*, homenagem de um “filósofo”, de um futuro “déspota esclarecido”, ao idealismo político, ao otimismo do século; aliás, excelente prelúdio, tal como o teria aconselhado

o próprio Maquiavel, à carreira toda maquiavélica daquele que, vindo a ser Frederico II, repartirá a Polónia com os seus grandes cúmplices coroados. *Manobras de príncipe!*

No entanto, os inimigos do despotismo dificilmente se resignavam a deixar no campo dos déspotas esse Maquiavel talvez mal compreendido, cujos *Discursos* sobre Tito Lívio e até, como se viu, certas passagens de *O Príncipe*, respiravam o amor da liberdade republicana. Rousseau, no *Contrato Social*, propõe uma explicação tão brilhante quanto falsa. Maquiavel teria escrito *O Príncipe* por simulação, a fim de informar e prevenir os povos, revelando-lhes os espantosos segredos do comportamento dos tiranos; nada manifestaria melhor tal “intenção secreta” do que a escolha de seu “execrável herói”, César Bórgia. Assim, Maquiavel, “simulando dar lições aos reis, deu grandes lições aos povos”, e seu livro “é o livro dos republicanos”. Eis como se preparava, para o secretário florentino, uma mudança de corrente: “da infâmia para a glória”. Em 1787, o grão-duque Leopoldo de Toscana manda construir em Santa Croce, Santa Cruz de Florença, um Panteão dos italianos ilustres, um monumento hoje próximo “dos mausoléus de Dante, de Galileu, de Miguel Ângelo, de Alfieri, de Rossini”. Nesse monumento, uma simples linha gravada: *Tanto nomini nullum par elogium* (nenhum elogio à altura de tal nome)!

Napoleão, que domina o século XIX, aparece a seus inimigos, entre os quais Chateaubriand (e talvez a seus amigos também), como a realização mais perfeita do príncipe segundo Maquiavel; verdadeiro monstro de *virtu*, sabendo — considerai o regresso da ilha de Elba — precipitar a fortuna, que “é mulher”. Em 1816, o padre Guillon publica um imaginário *Maquiavel Comentado por Napoleão Bonaparte*: fragmentos de Maquiavel, entre os quais uma tradução manuscrita de *O Príncipe*, destinada ao uso pessoal do usurpador, teriam sido encontrados em seu carro, no campo de batalha de Waterloo; Bonaparte teria anotado à margem tais passagens! Quanto ao sobrinho, Napoleão III, a quem chama “o Pequeno”, pretende Victor Hugo, na *História de um Crime*, que, prisioneiro em Ham, preparando-se para a usurpação, “só lia um livro: *O Príncipe*”. Pois o idealismo político do século XIX odeia o autor desse breviário cínico. O mesmo idealismo,

porém, acha-se de joelhos perante o despertar das nacionalidades. Tanto é assim que Maquiavel, inimigo do poder temporal dos papas, anunciador, no vibrante capítulo XXVI, "Marselhesa do século XVI", do Estado nacional italiano, Maquiavel tem direito à mais fervorosa gratidão da Itália unificada dos anos 1870, e dos democratas do mundo inteiro.

Quando no século XX, dedicado às guerras gigantes, o mundo liberal se vê assaltado, de todos os lados, pela maré autoritária, em breve totalitária, o idealismo político perde terreno diante dos "realismos", que se valem, mais ou menos abertamente, de Maquiavel e de *O Príncipe*. Benito Mussolini, em um *Prelúdio a Maquiavel*, escrito em 1924 para louvar o florentino louvando-se a si mesmo, prende o fascismo ao maquiavelismo ("Afirmo que a doutrina de Maquiavel está hoje mais viva do que há quatro séculos...").

A segunda guerra gigante deste século termina com a queda sangrenta, não só do fascismo italiano, como da empresa hitleriana para subjugar o mundo. Nessa empresa, pôde reconhecer-se um novo aspecto do maquiavelismo, o mais hediondo, maquiavelismo desordenado, como que "enlouquecido". Julgou-se que a derrota de Hitler era a derrota de Maquiavel, a esperança de que "Maquiavel poderá um dia ser dominado, ao menos em certa medida" (François Mauriac). Mas a derrota de Hitler é, em grande parte, a vitória de Stalin. Ora, devemos crer no que Arthur Koestler, em *O Zero e o Infinito*, põe nos lábios de seu herói Roubachov, bolchevique desfavorecido: "Diz-se que o nº 1 (Stalin) tem constantemente à cabeceira *O Príncipe* de Maquiavel"? Observamos que Roubachov acrescenta, por sua conta: "Ele tem razão: nada se disse desde então de verdadeiramente importante sobre as regras da ética política"...

O leitor relevará sem dúvida, sobre livro tão breve, tão longos comentários. Era preciso que analisássemos, com certo detalhe, uma obra quase sempre mais citada do que lida; esclarecêsemos por que deixou no pensamento ocidental tão extensa impressão, sem que em absoluto o desejasse o autor, cujo objetivo era estreitamente limitado. No entanto, a força corrosiva do pensamento e do estilo de Maquiavel superou amplamente o objeto do monumento. Por ter realçado tão cruamente o problema das relações entre a política e a moral;

por ter consumado por "uma cisão profunda, uma irremediável separação" (J. Maritain) entre elas, *O Príncipe* atormentou a humanidade durante quatro séculos. E continuará a atormentá-la, senão "eternamente", como se disse, — ao menos enquanto essa humanidade não tiver se despojado inteiramente de certa cultura moral, herdada, no que diz respeito ao Ocidente, de alguns Antigos célebres, e, sobretudo, do cristianismo.

## CAPÍTULO II

### OS “SEIS LIVROS DA REPÚBLICA”, DE JEHAN BODIN (1576)

“Apresentar o rei de França como responsável por toda a organização política, tal era o objeto primordial da *República*.”

G. H. Sabine.

Obra alguma difere mais de *O Príncipe* do que os *Seis Livros da República* (abreviadamente: a *República*). Também, poucos homens são tão diferentes um do outro quanto o florentino Nicolau Maquiavel e o angevino Jehan Bodin. Ao lado da *República*, maciço monumento de ciência política e de direito público, rebarbativo e sem ventilação, carregado de erudição e despido de quaisquer atrativos, *O Príncipe* representa o passatempo insignificante de um amador desenvolto. Ao lado de Bodin, rigoroso jurista fértil em arrazoados, rígido moralista de severidades bíblicas, elevada consciência preocupada com o problema religioso e o soberano Bem do Estado, como também com o do indivíduo (a exemplo de Platão e Aristóteles), Maquiavel parece um adorador mesquinho e cínico do Poder concreto:

O Poder concreto sempre fascinou mais os homens do que as abstrações acerca do Poder, e um opúsculo vivo, escrito com mestria, sempre haverá de ser mais lido do que um erudito e pesado tratado desprovido de estilo. No entanto, a *República*, que hoje nos parece perfeitamente ilegível, marcou época — de maneira inteiramente diversa de *O*

*Príncipe*. Marcou época no decadente século XVI que, através dos faustos cruéis do Renascimento, das polêmicas teológicas da Reforma, seguidas pelas sangrentas guerras religiosas, conservara sempre a paixão pela erudição e a insaciável avidez intelectual.

\* \* \*

1576. O massacre de São Bartolomeu efetuara-se quatro anos antes. A atrocidade — maquiavélica — do instrumento não pudera consumir a eliminação dos protestantes, dissidentes da verdadeira fé. Além disso, os protestantes, para quem não há verdadeira fé senão a reformada, não admitem assim como seus perseguidores católicos, uma dualidade de religiões no reino de França. E cada um dos partidos espera do rei que abrace a sua própria causa, causa da Verdade. Que se cuide o rei, traidor da verdadeira fé, tirano: legítimo é contra ele o regicídio, qualificado de tiranicídio!

No dia seguinte ao de São Bartolomeu, em 1573, François Hotman, jurista notório, semi-alemão, lança de Genebra, cidade de Calvino, sobre a França, um panfleto logo célebre: a *Franco-Gália*. O panfleto apresenta-se como estudo de um erudito imparcial, de um “historiador antiquário”, sobre as origens da realeza francesa. Segundo o autor, os antigos reis de França deviam sua coroa à eleição, “eram escolhidos para serem reis sob certas leis e condições que lhes eram limitadas, e não como tiranos com poder absoluto, excessivo e infinito”. Por conseguinte, o povo podia tirar a coroa de quem não respeitasse as condições estabelecidas. Uma realeza revogável não era uma realeza absoluta, mas um governo *misto*, o melhor tipo de governo na opinião de Hotman, “aquele que associa e tempera o tríplice elemento real, aristocrático e popular”, no qual a aristocracia serve de *intermediária* por natureza entre a autoridade real e a autoridade popular, “naturalmente inimigas”. Essa *Franco-Gália* (que marcou com sua influência muitos outros escritos protestantes e, mais tarde, até católicos) era um ataque direto à preponderância do poder real. Era um desafio à obra obstinada dos legisladores burgueses que, desde Filipe o Belo, trabalhavam por ressuscitar o *imperium* do direito romano

imperial — poder de comando absoluto, sem ter de prestar contas a ninguém — em proveito do rei de França.

Quem replicaria esse ataque, esse desafio?

Um partido, chamado dos Políticos, dominado pela importante figura do chanceler Michel de l'Hôpital, separava-se simultaneamente do partido católico e do partido protestante. Aceitava o fato consumado, que era a ruptura da unidade cristã, admitia “o fato protestante”; pregava a tolerância, tímido germe da liberdade de consciência. Por outro lado, situava o rei acima do debate católico-protestante, recusava torná-lo um chefe de partido, querendo ver nele apenas o árbitro e o protetor supremo de todos os cultos. O rei forte, conservando vigorosamente nas mãos, contra os ventos e marés dos fanatismos exaltados, a autoridade soberana: tal era, aos olhos dos Políticos, a única âncora de salvação. Assim, e somente assim, poderia assegurar-se, manter-se a unidade da nação não obstante a dualidade de religião, — só assim poderia evitar-se, ao mesmo tempo que a intolerância, a anarquia.

Jehan Bodin, professor de Direito, depois magistrado, ativamente envolvido nos negócios públicos e na diplomacia de seu tempo, crente fervoroso num “grande Deus de natureza” mal definido, estava ligado aos Políticos. Surgiria, em 1576 que é o seu grande ano, simultaneamente como homem de ação do partido e como seu robusto filósofo político, doutrinário afiado como gelo e exuberante de argumentos. O homem de ação: enquanto deputado do Terceiro Estado de Vermandois nos Estados Gerais de Blois, onde corajosamente se pronuncia a favor da paz religiosa. O filósofo político, o doutrinário: pela monumental *República*, onde revida o ataque, o desafio de um Hotman, “monarcômaco” protestante, ao mesmo tempo, aliás, que o desafio dos “maquiavelistas” de todas as seitas de moral divina.

\* \* \*

O nome de Bodin já goza de fama européia entre os eruditos e os espíritos curiosos, quando publica a *República*, obra de sua vida (conta então quarenta e seis anos), coroamento de seu pensar.

Em 1566, dez anos antes, Bodin abria novos caminhos com o *Método para Facilitar o Conhecimento da História*, escrito em latim. “Como colher as flores da história, obtendo os mais doces frutos”, frase de sua Epístola-dedicatória traduz mal a extensão e a austeridade de propósito de nosso poderoso e difícil pensador, precursor de Montesquieu. Na verdade, como esclarece adiante na mesma Epístola, o que busca na história é um *espírito das leis*: “É a história que nos permite reunir as leis dos antigos, dispersas ali e acolá, para aqui operar sua síntese; na realidade, o melhor do direito universal está bem oculto na história”, porque nela se encontram “os costumes dos povos, sem contar a origem, o incremento, o funcionamento, as transformações e o fim de todos os negócios públicos”. Nesta última frase, já se esboçava o plano da *República*. E, no próprio corpo do *Método*, achava-se o esboço da teoria dos climas, que seria retomada na grande obra de 1576, à espera de que Montesquieu lhe desse um brilhante destino, como se verá. Um vasto capítulo, o sexto, sobre “a constituição das Repúblicas”, revelava, ainda mal trabalhadas, as principais preocupações e preferências que se manifestariam definitivamente na *República*.

Em 1568, o filósofo do direito e o filósofo da história, unidos ao filósofo político, que se haviam expressado no *Método*, cedem provisoriamente o lugar ao economista, preocupado com o problema “da carestia geral”. A *Resposta a M. de Malestroit* prova que, nesse setor, Bodin superava a maioria dos seus contemporâneos, porque percebia a revolução econômica do século XVI, compreendia a sua gravidade e dava-lhe, “com notável rigor lógico, uma interpretação” (Henri Hauser).

A *República* — que Bodin escreveu em língua “popular”, isto é, em francês, “para melhor ser compreendido” por todos os bons franceses — retoma e coroa numerosas pesquisas eruditas, leituras de inimaginável variedade, meditações originais e engenhosas, mescladas a estranhas concepções astrológicas e pitagóricas. É a suma jurídico-política do século (e o “econômico” faz então parte do “político”). O sumário desses seis livros, que abrangem quarenta e dois capítulos impressionantes, principalmente para quem deixa os capítulos incisivos de *O Príncipe*, é de aturdir o mais intrépido leitor.

A família, a autoridade marital, a autoridade paternal, a escravatura, o cidadão, o súdito, o estrangeiro, o asilado, os tratados e alianças, o príncipe tributário, feudatário, soberano; a soberania e suas verdadeiras características; as diversas espécies de Repúblicas; Monarquia tirânica, Monarquia senhorial, Monarquia real, o Estado aristocrático, o Estado popular; o Senado, os oficiais, comissários, magistrados, os corpos, colégios, Estados e comunidades; as finanças e as moedas; as penas; a justiça distributiva, comutativa e harmônica; nascimento, crescimento, desenvolvimento, decadência e ruína das Repúblicas; as transformações ou revoluções das Repúblicas e os meios de prevê-las ou remediá-las; a maneira de ajustar a forma da República à diversidade dos homens, e o meio de conhecer a índole dos povos — tudo ali se encontra... E mais que tudo! Enciclopédia, desordenada ou não (os mais fervorosos bodinistas nela descobrem uma ordem rigorosa e é preciso dar-lhes crédito); testeamento enciclopédico do mais enciclopédico dos cérebros franceses, europeus, num século votado, mais do que qualquer outro precedente, ao Conhecimento, a seus riscos...

Desse mar de idéias, argumentos, fatos, textos e comentários, emerge uma ilha central, banhada por uma vigorosa luz que lhe realça os nítidos contornos de mármore: é a *soberania*.

\* \* \*

*República é um reto governo de muitos lares e do que lhes é comum, com poder soberano.* Apresentamos esta definição em primeiro lugar porque, em todas as coisas, se deve procurar o fim principal e, em seguida, os meios de alcançá-lo. Ora, a definição não é mais do que o fim do assunto que se apresenta e, se não estiver bem alicerçada, tudo quanto sobre ela se construir logo desabará...

Essas linhas, que abrem o primeiro capítulo, intitulado: "Qual o principal fim da República bem ordenada", são características e sugestivas. Características da maneira pesada, didática do jurista angevino. Sugestivas porque desvendam imediatamente suas posições essenciais. Logo se vê que, por República, ele entende, à maneira antiga, a coisa pública, a comunidade política em geral e não uma forma de governo, oposta à Monarquia ou ao Império. Vê-se, ao mesmo tempo,

que ele se coloca, não no plano do fato (do qual Maquiavel é idólatra), mas no da legitimidade: a comunidade política, cuja teoria imperiosamente propõe, é um governo *reto*. Entendamos: não só conforme a certos valores morais de razão, de justiça, de ordem, no sentido mais elevado, mais platônico do termo ("bem ordenado", expressão cara a Bodin, contém isso), mas também governo que acha seu fim, seu objetivo na realização desses valores, além da realização dos fins materiais, que não é senão uma primeira etapa. Visaremos, diz Bodin, "o alvo mais alto" que a felicidade. Em seguida, vê-se que o lar, a família, ocupa o lugar de honra: é o ponto de partida, a célula-mãe, e também imagem e modelo da comunidade política bem ordenada. Vê-se, enfim, que o *poder soberano* é considerado, sem discussão possível, como inerente à própria noção, sadiamente compreendida, de comunidade política.

"Assim como o navio não é mais do que madeira informe quando se lhe tiram a quilha, que sustém o costado, a proa, a popa e o convés, também a República, sem poder soberano, *que une todos os membros e partes da mesma, e todos os lares e colégios num só corpo*, não é mais República". Desde que Bodin trata dessa soberania, da qual os juristas romanos possuíam tão enérgico e majestoso sentimento (chamavam-se *majestas*), seu vigor dialético torna-se insuperável. Ele tem consciência de circular em seu domínio predileto, de caçar em terras de erudição, a ele reservadas desde toda a eternidade. Com que altivez observa "que há necessidade de formar a definição de soberania", porque nenhum juriconsulto ou filósofo político a definiu, embora seja este o ponto principal e mais necessário a ser compreendido no tratado da República! Não menos desdenhosamente, assinala que, antes dele, ninguém soube evidenciar, com rigor, as *verdadeiras características da soberania*, as que permitem aos súditos reconhecerem o seu verdadeiro titular.

A soberania é a força de coesão, de união da comunidade política, sem a qual esta se deslocaria. Ela cristaliza o intercâmbio de "comando e obediência", imposto pela natureza das coisas a todo grupo social que quer viver. É o "poder absoluto e perpétuo de uma República".

*Perpétuo*, isto é, segundo o penetrante comentário de Pe. Mesnard, "intimamente ligado à consciência diretora da



sociedade, sob qualquer forma que esta se encarne..., os príncipes soberanos exercem-no por toda a vida, sucedendo-se sem interrupção no trono..., os Estados democráticos o encarnam na sobrevivência natural de sua forma social..., mas não poderia haver soberania de um funcionário ou de um corpo legislativo, eleito por determinado tempo: são apenas magistrados”. E Bodin critica severamente, a muitos autores, por terem confundido magistrados e soberanos.

Perpétua, a soberania é também *absoluta*. “É necessário que os soberanos não estejam, *de forma alguma*, sujeitos às ordens de outrem e que possam propiciar leis aos súditos, revogando ou aniquilando as leis inúteis para fazer outras... Eis por que a lei diz: o príncipe está absolvido (*absolutus*) do poder das leis.” O príncipe soberano, imune às leis de seus predecessores, também o é às suas próprias leis, “não pode atar as próprias mãos”, ainda que o quisesse. “Assim, vemos no final dos editos e decretos as seguintes palavras; *pois tal é o nosso beneplácito*, como para dar a entender que as leis do príncipe soberano, ainda que se baseiem em boas e sérias razões, dependem exclusivamente de sua pura e franca vontade.”

É precisamente aí, nessa faculdade de propor e de revogar a lei, que reside a primeira, a mais importante, das verdadeiras características da soberania: “a primeira característica do príncipe soberano é o poder de dar lei a todos em geral, e a cada um em particular... *sem o consentimento de quem quer que seja, maior, igual ou menor*: pois, se o príncipe está obrigado a não promulgar lei sem o consentimento de um maior, é verdadeiro súdito; se de um igual, terá sócio; se dos súditos, quer do senado, quer do povo, não é soberano”. Mas os costumes? “A lei pode abolir os costumes, e o costume não pode derogar a lei.”

Todas as outras características da soberania acham-se compreendidas nesta, “de modo que, propriamente falando, pode dizer-se que só ela existe”. Decretar a guerra e tratar a paz; instituir os principais oficiais (titulares de postos ou funcionários); julgar em última instância; outorgar “perdão aos condenados acima das sentenças e contra o rigor das leis”; cunhar moedas, suspender derramas e impostos: são outras tantas características *verdadeiras* da soberania, que não permitem ilusão e que

derivam todas desse precioso poder, desse monopólio ciosamente reivindicado de estabelecer e de suprimir a lei.

\* \* \*

Toda teoria da soberania, por intemporalmente jurídica que pareça, por mais independente que se mostre dos acidentes e das ambições do Poder concreto, não deixa de traduzir segundas ressonâncias políticas. A soberania, segundo Bodin, pode, teoricamente, residir tanto na multidão (*democracia*) ou em uma minoria (*aristocracia*), quanto em um só homem (*monarquia*). Entretanto — antes mesmo que Bodin nos dê suas razões para preferir a monarquia — sua teoria por si mesma, a soberania *in abstracto*, já trabalha em favor do rei de França, retomando e rematando o obstinado esforço dos velhos legisladores em derrotar definitivamente o feudalismo, eliminando a teoria concorrente do governo misto, que os escritores protestantes queriam transformar em máquina de guerra contra a realeza.

O feudalismo, cascata de suseranias e de homenagens, de laços hierárquicos pessoais, esfacelamento ao infinito da autoridade pública, confusão dos poderes públicos e dos poderes privados, desfazia-se em pó sob o choque dessa soberania absoluta, armada do monopólio de promulgar e de revogar a lei. Bodin anunciava a morte da monarquia aristocrática francesa, descrita por Maquiavel: um rei, Grandes reinando ao lado do rei, porque hauriam na antigüidade de sua linhagem um título pessoal ao poder, independentemente da vontade régia. Ao mesmo tempo, Bodin anunciava a morte de todas as pretensões pontificiais (do ponto de vista temporal) e imperiais sobre o reino da França. O rei de França é soberano; e só é soberano, por definição, aquele que em nada depende de outrem, nem do Papa, nem do Imperador; que tudo resolve por si mesmo; que não está ligado por vínculo algum de sujeição pessoal; cujo poder não é temporário nem delegado, nem tampouco responsável perante qualquer outro poder sobre a terra. Assim, a soberania, ao mesmo tempo que quebrava os elos da “cadeia de aço” do feudalismo (que na sua hora permitira evitar o desequilíbrio social), garantia a independência nacional.

Governo misto: segundo essa antiga teoria de Platão, de Aristóteles, de Políbio, de Cícero, retomada por Maquiavel nos *Discursos*, existia, devido à mistura das três formas ou tipos clássicos de governo (democracia, aristocracia, monarquia), um quarto tipo. E o melhor deles. Viu-se que, em 1573, François Hotman fez com ardor o seu elogio, e sabe-se por quê.

Bodin sabe também. Discerniu aí uma das insidiosas teorias pelas quais o protestante Hotman e outros escritores da mesma opinião procuram “revoltar os súditos contra seus Príncipes por natureza, abrindo a porta a uma licenciosa anarquia, pior do que a mais forte tirania do mundo” (Prefácio da *República*, dirigido ao Senhor de Pibrac, autor das *Quadras Morais*). E, com o seu tom doutoral e incisivo, Bodin restabelece a verdade do fato: “Houve quem pretendesse dizer e publicar por escrito que o Estado de França era ... composto das três repúblicas, e que o Parlamento de Paris conservava uma forma de Aristocracia, os três Estados (Estados Gerais) formavam a Democracia, enquanto o rei representava o Estado real: opinião não só absurda, mas capital. Pois é crime de lesa-majestade tornar os súditos iguais ao Príncipe soberano”. Vê-se que “opinião capital” significa, neste caso: merecedora do extremo suplício, a perda da cabeça. E que o “bom Bodin”, como por vezes é chamado, não gracejava em matéria de doutrinas de Estado. Abundante, esmagador é o seu requisitório contra esses “absurdos notáveis e incompatíveis com a soberania absoluta, contrários às leis e à razão natural”. Não pretendem, de certo modo, “desempenhar” a soberania em duas ou três partes, com mudança de senhor: ora o povo, ora os grandes, ora o Príncipe? Bodin não vê, de maneira alguma, como dividir as características da soberania para constituir uma República “aristocrática, real e popular ao mesmo tempo”; a qual só poderia ser um monstro, como nunca existiu, nem se pode imaginar:

Dado que as características da soberania são indivisíveis, pois *aquele que tiver poder de promulgar lei para todos, isto é, de ordenar ou de proibir o que quiser, sem que possa haver recurso, nem sequer oposição contra as suas ordens, proibirá aos outros fazerem paz ou guerra, levantar impostos ou prestar fidelidade e homenagem, sem a sua permissão... de modo que sempre se terá de recorrer às armas, até*

*que a soberania seja de um príncipe, ou da menor parte do povo, ou de todo o povo... Por exemplo... o rei da Dinamarca e a nobreza partilharam a soberania, mas também se pode dizer que tal república não teve tranqüilidade assegurada e é mais uma corrupção de República do que uma República. Por isto dizia Heródoto que só há três espécies de repúblicas, sendo as outras corrupções de República, incessantemente agitadas pelos vendavais das sedições civis, até que a soberania seja inteiramente de uns ou de outros.*

Compreende-se a causa: República mista não é senão corrupção de República, regime bastardo e enganador, cheio das piores dissensões, até que a soberania despedaçada, torturada, venha a recompor-se integralmente em proveito de um titular definido. À questão proposta pelo próprio título do livro segundo: *De todas as espécies de Repúblicas em geral e se há mais de três*, respondeu Bodin com uma vitoriosa e decisiva negativa. Leiamos, sob sua expressão de triunfo, a satisfação do hábil legislador, como do bom cidadão, por ter aniquilado uma perigosa doutrina: a que, em aparente proveito dos nobres ou do povo, na verdade em proveito da anarquia, fazia do rei de França um simples “magistrado régio”, não mais um príncipe soberano.

\* \* \*

Entre as três verdadeiras formas de República, por que prefere Bodin a Monarquia, e qual é exatamente a Monarquia que prefere?

Prefere a Monarquia — isto é, lembremos, a forma de República, de “Estado”, em que a soberania absoluta “reside num só príncipe” — por diversas razões decisivas, das quais apresentamos as três principais.

A primeira é a de ser a Monarquia o regime mais conforma à natureza (“todas as leis naturais nos levam à Monarquia”). A família, modelo da República, tem um só chefe. O céu tem apenas um sol. O mundo tem um só Deus soberano. “Assim, vemos que todos os povos da terra, desde os mais antigos, quando guiados por uma luz natural, não tiveram outra forma de República senão a Monarquia, a saber, os assírios, medas, persas, egípcios, indus, partos, macedônios, celtas, gauleses, citas, árabes, turcos, moscovitas, tártaros,

poloneses, dinamarqueses, espanhóis, ingleses, africanos...”  
O leitor fica esmagado, senão convencido.

A segunda razão de preferência é, certamente, do mais alto valor aos olhos do teórico apaixonado pelo “poder soberano”. Sem dúvida, abstratamente falando, a soberania absoluta tanto pode “residir” em uma multidão — o povo — ou em uma minoria — aristocracia — quanto em um só príncipe. Mas, na prática, é só na monarquia que tal soberania absoluta, com as suas características indivisíveis, acha verdadeiramente um órgão de si, um apoio vigoroso, uma garantia de continuidade:

Mas o principal ponto da República, que é o direito de soberania, não pode existir nem subsistir, propriamente falando, senão na Monarquia, pois ninguém pode ser soberano em uma República a não ser um só. Havendo dois, três ou mais, nenhum é soberano, porque nenhum pode dar a lei a seu igual ou deste a receber. Imagine-se então um corpo de muitos senhores ou de um povo mantendo a soberania, *não tendo esta verdadeiro súdito nem apoio, não tendo um chefe com poder soberano, para unir uns aos outros.*

A terceira razão é que a escolha das competências — em termos modernos — fica melhor assegurada na Monarquia:

... Os sensatos e virtuosos são por toda parte a minoria, de modo que, com freqüência, a mais sadia e a melhor parte se vê constringida a curvar-se perante a maior, ao sabor de um impudente tribuno ou de um audacioso arengador. O monarca soberano, porém, pode unir-se à mais sã e menor parte, escolhendo homens sensatos e entendidos nos negócios de Estado — quando a necessidade obriga, no Estado popular e aristocrático, a receber no conselho... os sensatos e os loucos em conjunto.

Mas a Monarquia preferida por Bodin não é qualquer Monarquia. Não é de forma alguma, por exemplo, a Monarquia *tirânica*, “em que o monarca, desprezando as leis da natureza, abusa das pessoas livres como de escravos, e dos bens dos súditos como dos seus”. Pois horror ao tirano, desde Platão e Aristóteles, é cláusula de estilo em literatura política (malgrado *O Príncipe*, lamentável breviário de tirania, “de astúcias tirânicas que Maquiavel esquadrinhou — escreve Bodin — por todos os cantos da Itália, instilando-as em seu livro como doce veneno...”). Pois, acima das leis do soberano, Bodin, como os estóicos, como Santo Tomás de Aquino e

os canonistas cristãos, mantém a primazia das *leis da natureza*, reflexo da razão divina. “Mas, quanto às leis divinas e naturais, todos os príncipes da terra lhes estão sujeitos, e não está em seu poder transgredi-las, se não quiserem tornar-se culpados de lesa-majestade divina”. E, entre essas leis naturais, figura, em primeira linha, o respeito à liberdade “natural” dos súditos e a suas propriedades. A Monarquia, que preconiza o jurista angevino, só poderia ser a Monarquia *real ou legítima*, como a chama, “aquela em que os súditos obedecem às leis do monarca e o monarca às leis da natureza, continuando a pertencer aos súditos, a liberdade natural e a propriedade dos bens”. Em tal Monarquia, o rei guia suas ações pela *justiça natural* “que surge e se apresenta tão clara e luminosa quanto o esplendor do sol”.<sup>1</sup>

Não é tudo. Essa Monarquia real ou legítima pode ser governada de várias maneiras. Porque, se a soberania absoluta e indivisível não admite, naturalmente, nenhum “misto”, o seu exercício, que é o governo, é suscetível de combinações diversas (Bodin é o primeiro a fazer, entre “soberania” e “governo”, essa distinção, que será retomada por Rousseau). A Monarquia legítima é governada *popularmente* quando o Príncipe concede empregos e benefícios de maneira perfeitamente igualitária, “sem levar em consideração a nobreza, as riquezas ou a virtude”. Esse nivelamento choca Bodin, que prefere a Monarquia governada *aristocraticamente*, onde se leva em conta pessoas, méritos e recursos, concedendo-se empregos e benefícios “aos nobres, ou então aos mais virtuosos somente, ou aos mais ricos”. O verdadeiro governo *real*, porém, ao qual Bodin reserva todas as suas predileções, é harmônico:

O rei sensato deve governar harmonicamente o seu reino, entre-meando suavemente os nobres e os plebeus, os ricos e os pobres, com tal discrição, no entanto, que os nobres tenham alguma vantagem sobre os plebeus, pois é bem razoável que o gentil-homem, tão excelente nas armas e nas leis quanto o plebeu, preferido nos estados (empregos) de judicatura ou da guerra; e que o rico, em igualdade das demais condições, seja preferido ao pobre nos estados que têm mais honra que lucro; e que ao pobre caibam os ofícios que dão mais lucro que honra; assim, todos ficarão contentes...

<sup>1</sup> As famosas *Leis Fundamentais* do Reino parecem, aos olhos de Bodin, fazer parte dessa *justiça natural*, dessas *leis da natureza*.

Estamos longe, com esse sistema flexivelmente equilibrado e que pretende barrar as revoluções (no espírito de Aristóteles, cujas reminiscências brilham nas linhas precedentes), estamos longe do simples despotismo à turca, das tiranias espetaculares à italiana. Soberania absoluta, sem dúvida, indivisível, “simples” por oposição à “mista”, mas não soberania ilimitada, sem limites morais. Monarquia absoluta, mas, de maneira alguma, monarquia arbitrária. Monarquia que admite, que exige até um conselho permanente chamado *Senado* ou *Parlamento*, Estados Gerais e Provinciais, órgãos de conselho periódico. Monarquia que se adapta, que se enriquece inclusive de *corpos*, corporações, colégios, comunidades, de toda forma de associações intermediárias entre o Estado e os súditos, comparáveis e vigorosos elos que estreitam e reforçam a cadeia social.

Monarquia, porém, onde nenhuma dessas associações, dessas sociedades “parciais” poderia existir sem permissão do soberano, nem usurpar, por pouco que seja, sua autoridade; onde nem o Senado nem os Estados Gerais poderiam, em caso algum, arrogar-se, além do conselho, um poder de decisão, monopólio do soberano. Do contrário, seria — clama Bodin, ameaçador — “a ruína”, o desmoronamento da soberania, da *Majestas*, “que é tão elevada e tão sagrada”.

Sagrada! principal e essencialmente, senão exclusivamente, quando se encarna no Monarca real, tipo do Príncipe soberano, cuja estátua o jurista angevino, contra excessivo número de iconoclastas, esculpe com amor e tanta reverência. Na seguinte passagem da *República*, reconheçamos a expressão da “religião real”, um século antes de Bossuet:

Nada havendo de maior sobre a terra, depois de Deus, que os príncipes soberanos, e sendo por Ele estabelecidos como seus representantes para governar os outros homens, é necessário lembrar-se de sua qualidade, a fim de respeitá-los e reverenciá-los a majestade com toda a obediência, a fim de sentir e falar deles com toda a honra, pois quem despreza seu príncipe soberano despreza a Deus, do qual é a imagem na terra.

\* \* \*

A *República* foi traduzida em quase todas as línguas européas. Em 1580, era publicada sua quinta edição. O

próprio Bodin foi obrigado a preparar uma adaptação latina de sua obra, para melhor assegurar-lhe a difusão na Europa ilustrada. Ao longo de uma temporada em Londres — onde a rainha Elizabeth, por um trocadilho humorístico, o qualificou, segundo parece, de *badin* (“folgazão”) — ele pôde verificar, por si mesmo, a fama de que gozava sua obra na Inglaterra. Os eruditos da época ultrajaram-na ou elevaram-na até as nuvens. Os do século seguinte (Bodin morrera em 1596, tendo saudado em Henrique IV o rei segundo o coração dos Políticos, o “restaurador”) discutiram a *República*, admirando-a. “Temos de admitir em Bodin — dirá Bayle —, sem controvérsia, um grande gênio, um vasto saber, uma memória e erudição prodigiosas.” Naudé, perdendo todo controle, ultrapassará os limites do entusiasmo permitido:

... Jehan Bodin, diante de quem se curvam todos quantos jamais publicaram livros sobre a República... tendo recebido da natureza um gênio infatigável e dos mais vastos, e cultivando-o por um estudo perseverante, inesgotável erudição e um julgamento maravilhoso... triunfando das dificuldades de quase todas as línguas e de quase todas as ciências... Fênix do século... Quanto à sua *República*, forçoso é confessar que é uma obra elaborada com gênio, trabalhada com arte, perfeita pelo julgamento, e de tal forma consumada que irá quebrar-se contra os escolhos e rochedos quem dela se afastar.

Montaigne escrevera, mais moderadamente, nos *Ensaíes*, que Bodin era “um autor de nossa época, possuindo muito mais julgamento que a turba dos escrevinhadores de seu século”, merecedor “de que se o julgue e considere”.

Foi o que fizemos, prestando a homenagem que se impunha a um homem e a uma obra que, célebres em seu tempo, são hoje quase totalmente desconhecidos do grande público. Homenagem que se impunha, porque, desse homem e dessa obra, data realmente a noção de *soberania*, tal qual haveria de tornar-se — sob o *Ancien Régime* como sob o Regime Moderno, no tempo do Absolutismo monárquico como no do Absolutismo democrático — a noção central da ciência política e do direito público. A soberania segundo Bodin: “bloco de mármore”, conforme felicíssima expressão, “que não se pode dividir” (Fournol); estátua gigante, como se

disse ainda, de severa deusa, bela em sua abstração, à maneira da Beleza segundo Baudelaire:

*Sou bela, ó mortais, como um sonho de pedra,*

grande figura sagrada, exigente e dominadora, nimbada de uma ofuscante auréola, reinando sobre os homens anárquicos, para o seu próprio bem...

### CAPÍTULO III

#### O “LEVIATÃ”, DE THOMAS HOBBS (1651)

“O *Leviatã* é um mito, a transposição de uma argumentação abstrata no mundo da imaginação.”

*Oakeshott.*

O século XVII, correntemente qualificado de século da autoridade, mostrou-se, em sua metade, trágico para os reis absolutos. Na França, no mesmo ano em que terminava a guerra dos Trinta Anos, 1648, sob a menoridade de Luís XIV, sendo regente Ana da Áustria, rebentou a Fronda. Ela comprometia o trabalho da ordem de Richelieu, justificando sobejamente a desconfiança do Cardeal em relação às “Companhias” judiciárias. A Fronda — escreve Michelet — “essa guerra de crianças, tão bem designada com o nome de um jogo infantil... O parlamento armou-se contra a autoridade régia, de onde procedia. Tomou a si o poder dos Estados Gerais e pretendeu-se delegado da nação, que de nada sabia. Era o tempo em que o Parlamento da Inglaterra, verdadeiro Parlamento no sentido político da palavra, cortava a cabeça de seu rei (1649)”.

Uma cabeça de rei cortada: espantoso sacrilégio que pudera ser cometido sem que o fogo do Céu aniquilasse imediatamente os culpados! A Inglaterra, desde que caíra das mãos fortes e hábeis dos Tudors nas mãos inábeis e febris dos Stuarts, só conhecera convulsões. O furor das dissensões religiosas — entre protestantes e católicos, entre protestantes anglicanos e dissidentes (ou puritanos) — agravava o furor

das paixões políticas, formando o conjunto uma mistura indissociável e incendiária. Em 1642, começara a luta armada entre Carlos I Stuart e o seu Parlamento, de maioria puritana. Após numerosas peripécias, o rei, vencido pelo exército parlamentar de Cromwell, fora executado.

1651. Comwelll reina sobre a Inglaterra, transformada em República (*Commonwealth*). é então que é publicado em Londres um livro de título estranho: *Leviatã, ou a Matéria, a Forma e o Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. “Leviatã” é um monstro bíblico, uma espécie de grande hipopótamo de que fala o *Livro de Jó*, precisando “que não há poder sobre a terra que se lhe possa comparar”.

Não menos estranho é o frontispício que orna o livro. Vê-se — com meio corpo emergindo por detrás das colinas, dominando uma paisagem de campos, bosques e castelos que precedem uma imponente cidade — um gigante coroadado. É moreno, de bastos cabelos e bigode, com um olhar fixo, penetrante, com um sorriso imperceptivelmente sarcástico (assemelhar-se-ia, segundo se disse, a Cromwell). A parte visível de seu corpo, busto e braços, é feita de milhares de pequeninos indivíduos aglomerados. Com a mão direita empunha, erguendo-a acima do campo e da cidade, uma espada; com a esquerda um báculo episcopal. Abaixo, enquadrando o título da obra, defrontam-se duas séries de emblemas em contraste, uns de ordem temporal ou militar, os outros de ordem espiritual ou eclesiástica: um forte, uma catedral; uma coroa, uma mitra; um canhão, os raios de excomunhão; uma batalha com cavalos empinados; um concílio com as vestes talaes...

É uma charada. Que significa? Na Introdução, o autor nos indica o caminho:

... a arte do homem... pode fazer um animal artificial... Mais ainda, a arte pode imitar o homem, obra-prima racional da natureza. Pois é justamente uma obra de arte esse grande *Leviatã* que se denomina coisa pública ou Estado (*Commonwealth*), em latim *Civitas*, o qual não é mais do que um homem artificial, embora de estatura muito mais elevada e de força muito maior que a do homem natural, para cuja proteção e defesa foi imaginado. Nele, a *soberania* é uma *alma* artificial, pois que dá a vida e o movimento a todo o corpo... A *recompensa* e o *castigo*... são os seus nervos. A *opulência* e as *riquezas* de todos os particulares, a sua *força*. *Salus populi*, a salvação do povo, é a sua *função*... A *equidade* e as *leis* são para ele *razão* e *vontade* artificiais.

A *concordia* é a sua *saúde*, a *sedição* sua *doença*, e a *guerra civil* sua *morte*. Enfim, os *pactos* e os *contratos*, que, na origem, presidiram a constituição, agregação e união das partes desse corpo político, assemelham-se ao *fiat* ou *façamos o homem*, pronunciado por Deus na criação.

\* \* \*

O autor desse livro estranho, Thomas Hobbes, era também um homem curioso, um homem da grande espécie intelectual, como cada século produz dois ou três.

Nascera em 1588, antes do tempo. A mãe fora demasiadamente sensível aos alarmes suscitados na opinião inglesa pelos gigantescos preparativos de Filipe II da Espanha (a “Invencível Armada”) contra Elizabeth, a rainha herética. O próprio Hobbes atribua a essa particularidade de seu nascimento o caráter: “O temor e eu somos irmãos gêmeos”. Quis o destino que vivesse numa época da história inglesa pouco propícia a um amante da tranqüilidade e da paz, a quem os fantasmas assustavam e, com maior razão, os homens reais, bastante selvagens, desse tempo agitado. Desde a juventude, Hobbes tomou horror, não só à escolástica medieval, mas também às discussões político-religiosas, que faziam furor na Universidade, sobre a realeza, sobre a interpretação da Bíblia e os direitos da consciência individual. Em sua opinião, debilitavam a Inglaterra, minavam a autoridade pela base e preparavam a guerra civil.

Quando esta pareceu aproximar-se, em 1640, Hobbes, preceptor na nobre família dos Cavendish, teve receio. Temendo em exagero as conseqüências de um dos seus escritos políticos (*De Corpore Politico*), que circulava clandestinamente, fugiu da Inglaterra para Paris. Durante um exílio voluntário de onze anos, ao longo do qual teve uma séria controvérsia com Descartes e ensinou — de 1646 a 1648 — matemática ao futuro Carlos II, publicou o *De Cive* e preparou o *Leviatã*. O *De Cive* (Do Cidadão) continha o essencial de sua doutrina política. Sem falsa modéstia, Hobbes datava dessa obra a “filosofia civil”, isto é, política.

Para escrever o *De Cive*, interrompera um ambicioso plano de pesquisa e de produção intelectuais, aliás não superior às forças invulgares do seu espírito. Tendo descoberto, aos quarenta anos de idade, a geometria na leitura de Euclides



(e não cessando, desde então, de meditar sobre essa base), concebera um sistema de rigor total, inteiramente fechado, que tudo explicava a partir do movimento: o mundo psicológico, o mundo moral e o mundo político, como o mundo físico. O eixo, simultaneamente racionalista e materialista, do pensamento de Hobbes não passava por Platão e Aristóteles, mas por Demócrito, Epicuro e os Sofistas gregos inimigos de Sócrates. Haviam-no impressionado profundamente as revelações sobre o mundo da natureza trazidas por Galileu e Harvey, seus contemporâneos. Dois séculos antes de Comte, nosso autor é um positivista, um profundo “teórico do conhecimento científico” que (no capítulo IX do *Leviatã*) propõe uma original classificação das ciências.

O *Leviatã* é a síntese do hobbismo. É fruto da curiosa combinação de um potente e rigoroso espírito, fanaticamente mecanicista, com as obsessões de um coração cheio de temor, ávido de paz para si próprio como para o seu país. Se ali se encontram inesperadas infiltrações (de origem medieval) de escolástica, teologia e até de demonologia, não chegam a quebrar a impressionante linha intelectual desse “livro absolutamente notável, uma das Bíblias da Inglaterra... original e criador... Tesouro de sabedoria moral e política” (Graham), — “da maior, talvez da única obra-prima de filosofia política em inglês” (Oakeshott).

\* \* \*

Na descrição da natureza desse homem artificial — assim prossegue, na Introdução, a apresentação do *Leviatã* — considerarei: em primeiro lugar, sua matéria e seu artifice; ambos são o homem. Em segundo lugar, como e de que pactos é feito; quais são os direitos e o justo poder... de um soberano; aquilo que o *preserva* e aquilo que o *dissolve*. Em terceiro lugar, o que é um *Estado cristão*. Finalmente, que é o *Reino das Trevas*?

Resumamos — com todos os riscos de simplificação abusiva e de deformação que implica, em presença de semelhante obra, o termo de resumo — os desenvolvimentos dados pelo autor, um inglês de vigor, de uma sobriedade e propriedade de palavras admiráveis. Em suma, trata-se de seguirmos um rigoroso desenvolvimento dialético que nos conduz, dos homens naturais ao homem artificial, ao Estado-Leviatã.

## OS HOMENS NATURAIS

No princípio de tudo está o movimento. O homem é um mecanismo. Do movimento nasce a sensação. Apetite ou desejo, aversão ou ódio, trata-se de um “pequeno começo de movimento”, ou *esforço* em direção a alguma coisa ou para longe de alguma coisa. O objeto do apetite ou do desejo é o bem. O objeto da aversão ou ódio é o mal. Nada existe de bom ou de mau em si: estes adjetivos só têm sentido relativamente àquele que os emprega. O prazer é a sensação do bem. O desprazer, a sensação do mal. O mal supremo é a morte. A dor causada pela infelicidade alheia é a piedade; provém da imaginação de que semelhante infelicidade nos pode atingir. A vontade, o ato de querer, não é mais do que “o derradeiro apetite na deliberação”: derradeiro apetite ou derradeira aversão que encerra o debate redundando imediatamente em agir ou não agir. “O que se chama *Felicidade*” existe quando nossos desejos se realizam com um êxito constante. O poder é a condição *sine qua non* para essa Felicidade. Riquezas, ciência, honra, são apenas formas do poder. Há no homem um desejo perpétuo, incessante de poder, que só termina com a morte.

O homem se distingue dos outros animais pela *razão*, que é apenas um cálculo (adição e subtração de conseqüências); pela curiosidade ou “desejo de conhecer o porquê e como”; pela religião que provém, não só desse desejo de conhecer as causas (portanto a causa das causas, a “primeira e eterna causa... Deus”), mas também da ansiedade do futuro e do temor do invisível.

Assim é, revelada pela introspecção, — “lê em ti mesmo” — diz Hobbes — a natureza do homem. Maquiavel, totalmente empírico, não a desnudara a tal ponto. Diderot, tendo lido, não o *Leviatã*, mas um ensaio anterior de Hobbes, intitulado *Da Natureza Humana*, admirará essa arte lúcida e cruel de referir todos os momentos do ser, repelindo qualquer transfiguração, aos cálculos do egoísmo e do temor. “Como Locke, escreve ele, me parece difuso e poltrão, La Bruyère e La Rochefoucauld pobres e pequeninos em comparação com esse Th. Hobbes!”

O homem, porém, não vive sozinho. Ele tem semelhantes. Aí está sua condição natural. Como se concilia

esta condição com a sua natureza individual, tal qual vem de ser analisada?

Para todo homem, um outro homem é um concorrente, como ele, ávido pelo poder sob todas as suas formas. Ora, de maneira geral, considerando-se as coisas “em conjunto”, todo homem é igual a outro. Tratando-se, por exemplo, do vigor corporal, “o mais fraco tem condições de matar o mais forte, quer usando de astúcia, quer aliando-se a outros, ameaçados pelo mesmo perigo que ele”. Igualdade de capacidade que dá a cada um igual esperança de alcançar seus fins, que impele cada um a esforçar-se por destruir ou por subjugar o outro. Concorrência, desconfiança recíproca, avidez de glória ou de fama têm por resultado a guerra perpétua de “cada um contra cada um”, de todos contra todos. Guerra, isto é, não só “o fato atual de bater-se”, mas a vontade comprovada de bater-se: enquanto existe tal vontade, há guerra, não paz, e o homem é um lobo para o homem: *homo homini lupus*.

Uma guerra assim impede qualquer indústria, agricultura, navegação, conforto, ciência, literatura, sociedade, e, o pior de tudo, é aquele temor contínuo e o contínuo perigo de morte violenta. A vida é “solitária, pobre, grosseira, animalizada e breve”. Em tal guerra, nada é injusto, nem o pode ser. “onde não há poder comum, não há lei; onde não há lei, não há injustiça. Na guerra, a força e a astúcia são as duas virtudes cardeais”. Em tal guerra, não há propriedade, não há *teu e meu* distintos, “mas só pertence a cada um o que este tomar e durante o tempo em que conseguir conservar”. Eis a miserável condição em que “a simples natureza” — afora todo pecado, toda perversão — situa o homem. Eis o estado de natureza.

Sob pena de destruição da espécie humana, é preciso que o homem abandone tal estado. nisso consiste realmente a sua libertação, a sua salvação. A possibilidade de abandonar tal estado, o homem a possui. Consiste parcialmente em suas paixões, parcialmente em sua razão. Algumas de suas paixões o inclinam à paz: em primeira linha, o temor da morte. A razão, que é apenas um cálculo, sugere-lhe convenientes artigos de paz, que lhe permitem entrar em acordo com os outros homens. Hobbes chama a esses artigos de paz, a esses

preceitos racionais: *leis de natureza*; define-as como conclusões ou teoremas concernentes “ao que conduz à nossa própria conservação e defesa”; consagra-lhes dois capítulos prolixos onde enumera dezenove leis de natureza. Ele mesmo simplifica-nos a tarefa, confiando-nos que essas leis se acham resumidas numa fórmula “simples e inteligível até para aqueles de mais medíocre capacidade”. Ei-la: *não façais aos outros o que não quereis que vos façam*. Concordai, portanto, em renunciar ao direito absoluto sobre todas as coisas, direito que cada um de vós, igual aos outros, possui no estado de natureza (“direito natural”, na linguagem de Hobbes), e tende a vontade de observar esse acordo de renúncia.

Mas, dada a natureza humana, sabe-se perfeitamente que, não obstante o temor da morte e os preceitos da razão, tal acordo não será observado, a menos que um poder irresistível, visível e tangível, armado do castigo, constanja à observância os homens atemorizados. Porque os pactos “sem o gládio, *sword*, não são mais que palavras, *words*” (pensa-se em Maquiavel, escarnecendo dos profetas desarmados). Qual será esse poder irresistível? O Estado ou coisa pública, *Commonwealth*, o Homem artificial. Quem o constituirá, e como, por meio de que *fiat*, ou *façamos o homem*? São os homens naturais que o constituirão, por um pacto voluntário firmado entre si, tendo em vista a própria proteção, a fim de saírem, sem temor de recaída, do espantoso estado natural — para a sua libertação, sua salvação.

## O HOMEM ARTIFICIAL, O ESTADO-LEVIATÃ

A vontade, a arte, o artifício desempenham um papel central no sistema de Hobbes. Para Aristóteles, o homem era naturalmente sociável, naturalmente cidadão (*zoon politikon*, animal político); a sociedade política, um fato natural. Estupidez, responde Hobbes: a natureza não colocou no homem o instinto de sociabilidade; o homem só busca companheiros por interesse, por necessidade; a sociedade política é o fruto artificial de um pacto voluntário, de um cálculo interesseiro.

A transferência a um terceiro, por *contrato* firmado “entre cada um e cada um”, do direito natural que cada um possui

sobre todas as coisas, eis o artifício que constituirá os homens naturais em sociedade política. A vontade única desse terceiro (que pode ser um homem ou uma assembléia) vai substituir a vontade de todos, *a todos representando*. Esse terceiro é, de sua parte, absolutamente estranho ao contrato pelo qual a multidão mutuamente se comprometeu em seu benefício. Nenhuma obrigação o constrange... “Tal é a origem desse grande Leviatã, ou, melhor, desse *deus mortal* a que devemos, com o auxílio do Deus imortal, nossa paz e nossa proteção. Porque, armado do direito de representar cada um dos membros do *Commonwealth* (*Civitas*, Estado), é detentor, por isso mesmo, de tanto poder e força que se torna capaz, graças ao terror que inspira, de dirigir as vontades de todos à paz no interior e ao auxílio mútuo contra os inimigos do exterior”.

Hobbes não inventou a teoria do contrato em matéria política. Existia a respeito uma antiquíssima idéia, que se atribuiu a Epicuro e mesmo a pensadores mais remotos. Era um aspecto da busca racional — tão importante na história das idéias políticas — da origem do Poder. Semelhante busca fora dominada, em geral, pela segunda intenção de enfraquecer o Poder, de limitá-lo fundando racionalmente os direitos dos súditos em face dos seus. Na verdade, os teólogos da Idade Média haviam distinguido dois contratos. Pelo primeiro, dito *pactum unionis* ou *societatis*, os homens, isolados do estado de natureza, constituíam-se em sociedade. Pelo segundo, dito *pactum subjectionis*, ou de submissão, a sociedade assim constituída, transferindo ou alienando seus poderes sob certas condições, propiciava-se um senhor, um soberano.

Se os monarcômacos do tempo das guerras religiosas, contra os quais Bodin edificara a fortaleza da soberania absoluta e indivisível, invocavam o segundo contrato, era para mistificar os príncipes infiéis à verdadeira fé. Esses príncipes, tendo violado as condições do pacto de submissão, deixavam de ter direito à obediência dos súditos; estes podiam depô-los, eventualmente matá-los como tiranos (tiranicídio). Em incios do século XVII, o alemão Althusius e o holandês Grotius propõem interessantes teorias do contrato: corporativo no primeiro, individualista no segundo.

Hobbes vem trazer uma concepção inteiramente nova. Bodin definira rigorosamente a soberania, descrevera-lhe as

características, mas guardara-se de investigar-lhe a origem: ela existia, como Deus, porque existia. Aliás, como derivá-la de um contrato, sem enfraquecê-la? Hobbes realiza o esforço supremo de atribuir ao contrato uma soberania absoluta e indivisível, mais intransigente que a de Bodin. Consegue isso rompendo com o dualismo anterior, fazendo dos dois contratos *um só*. Ensina que, por um único e mesmo ato, os homens naturais constituem-se em sociedade política e submetem-se a um senhor, a um soberano. Não firmam contrato com esse senhor, mas *entre si*. É *entre si* que renunciavam, em proveito desse senhor, a todo direito e toda liberdade nocivos à paz. Estão comprometidos; o senhor que escolheram, não. Hobbes escapa assim ao que fazia (como observou Gierke) a grande fraqueza do dualismo anterior: um inevitável germe de conflito entre os direitos da multidão erigida em “pessoa”, em “povo”, e o soberano, órgão da personalidade do Estado. Longe de enfraquecer o Poder, Hobbes fortalece-o de maneira singular. Sua concepção acaba por conferir-lhe direitos exorbitantes. Direitos que equilibram mal, não só “obrigações”, mas simples “deveres”.

Surge uma questão prévia: a da *forma do Estado*. Será um homem ou uma assembléia tal senhor, tal soberano? Teoricamente, não interessa muito (o mesmo acontece em Bodin). Nem por isso modifica-se o conteúdo da soberania.

Quando o representante é um homem, então o Estado é uma Monarquia. Quando é uma assembléia de todos quantos se unem, é uma Democracia ou Estado popular. Quando é uma assembléia composta apenas de uma parte dos que se unem, é o que se chama uma Aristocracia. Não pode existir qualquer outra espécie de Estado, pois é necessário que um, ou mais, ou todos, possuam o soberano poder que é... indivisível, integral.

Praticamente, é de grande importância a diferença (tal como em Bodin). Porque essas formas não têm a mesma aptidão para conservar a paz e a segurança. Desse ponto de vista, Hobbes, como Bodin e em parte pelas mesmas razões, prefere a Monarquia. Tudo quanto se censura na Monarquia, estima, encontra-se (sob forma mais grave) fora dela, e sobretudo na Democracia. Assim, os reis têm favoritos, mas pouco numerosos; os favoritos das democracias

são numerosos e custam mais caro. A Monarquia tem mais de uma vantagem que lhe é peculiar.

Todo homem, e por conseguinte todo governante, pensa em seu interesse pessoal, no dos seus, de seus amigos. Sua tendência natural é dar-lhe vantagem sobre o interesse público. Se existe um regime que permita a coincidência de ambas as espécies de interesse, esse regime é o melhor. Ora, na Monarquia “o interesse pessoal do soberano é o mesmo que o interesse público. As riquezas, o poder e a honra de um monarca não podem provir senão das riquezas, da força e da reputação de seus súditos. Nenhum rei pode ser rico, glorioso, nem estar em segurança, se os súditos são pobres, desprezíveis ou... fracos”. Na Democracia, não é assim: um governante corrompido ou ambicioso pode colher de sua perfídia, de sua traição ou de uma guerra civil mais vantagens do que da prosperidade pública.

Homem ou assembléia, os direitos e deveres do soberano são os mesmos; a situação dos súditos é a mesma. Quais são?

Aqui, tudo decorre da razão de ser e do próprio conteúdo do pacto original. Para que reine a paz, bem supremo, todos renunciaram, em favor do soberano, ao direito natural *absoluto* sobre todas as coisas. A renúncia a um direito absoluto não pode deixar de ser *absoluta*. A transmissão não pode ter sido senão total. Do contrário, o estado de guerra natural continuaria entre os homens, na justa medida em que tivessem conservado, por pouco que fosse, a sua liberdade natural. Hobbes, não por amor ao absolutismo, conforme se pode pensar, mas por saber “um pouco de lógica elementar” (Oakeshott) recusa o compromisso que um Locke adotará — segundo o qual os homens teriam sacrificado *apenas uma parte* de seu direito natural.

Por sua renúncia, por essa transmissão definitiva e irrevogável (exceto num caso, como veremos), os homens voluntariamente despojaram-se de sua liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto. Comprometeram-se a considerar bom e justo o que ordena o soberano, mau e injusto o que ele proíbe. Da parte dos súditos é inconcebível qualquer recurso, seja a quem for, contra a legitimidade das ordens do soberano. Não foi voluntariamente que fizeram dele o seu representante, e que substituíram sua

vontade pela dele? Tudo quanto ele faz, é como se eles próprios o fizessem. Queixar-se dele, é queixar-se de si mesmos. Sem dúvida, há muitos inconvenientes nesse poder ilimitado, mas pode ser livre de inconvenientes a condição do homem nesta vida? É preciso escolher entre a guerra perpétua de todos contra todos, fruto da ausência do poder absoluto, e a paz, fruto de tal poder.

Como em Bodin, também em Hobbes o absolutismo da soberania acarreta sua indivisibilidade, e a desdenhosa rejeição de qualquer governo misto. Dividir o Poder, é dissolvê-lo. Os fragmentos do Poder reciprocamente se destroem. Tornam-se outras tantas facções, pessoas soberanas. Verdadeira doença do corpo social: é como se um homem visse sair, de cada um de seus flancos, outro homem “com cabeça, braços, peito e estômago próprios”.

As características dessa soberania absoluta e indivisível são as mesmas que em Bodin e, em primeira linha, encontramos o *poder de promulgar e de abolir a lei*. Mas Bodin está afastado e superado, na medida em que é o herdeiro de uma longa tradição, estoíca e cristã, de limitação do Poder pelo direito natural (no sentido clássico e não hobbesiano do termo).

O soberano é o único poder legislativo. Não há lei senão a sua ordem expressa. Objetar-se-ão as leis costumeiras, não escritas, que, segundo parece, tiram a sua força do tempo? Hobbes replica: tiram sua força “da vontade do soberano, expressa em seu silêncio”. Já sabemos que “onde não há poder comum, não há lei”, que “onde não há lei, não há injustiça”. Pois só a lei decide, artificialmente (artifício no qual se baseia a vida em sociedade), a respeito do justo e do injusto. Fora de uma lei, nada se pode considerar *injusto*. E, por hipótese, nenhuma lei pode ser injusta, isto é, contrária ao Direito. Pode ser contrária à *equidade*, definida pelos preceitos racionais que Hobbes chama “leis de natureza”; pode ser má por não ser necessária; não pode ser *injusta*. “Positivismo jurídico”, diz a linguagem técnica de nossos dias. Sem dúvida, e do mais radical. O Direito, para Hobbes, não tem nem pode ter senão uma fonte: o Estado, isto é, o Poder, isto é, a ordem, a expressão da Vontade. Direito natural, direito racional, reflexos da Razão, não são, aos olhos de Hobbes, Direito.

Aplicação surpreendente se faz de tudo isso ao direito de propriedade. Bodin exigia do soberano, sob pena de pilhagem, o respeito a esse direito. Hobbes, lógico, vê na propriedade apenas uma concessão do soberano. Pois, antes de existir poder comum, soberania, ninguém podia gozar, em segurança, de uma possessão qualquer, tendo cada um igual direito natural sobre todas as coisas. A distribuição estável dos bens, que se denomina propriedade, só pode ter sido feita pelo soberano. Suprimi a lei civil (escreve Cícero, citado por Hobbes) e ninguém mais saberá “o que é seu, o que é de outrem”. Sediciosa doutrina a que atribuí a um homem direito absoluto sobre seus bens, um direito absoluto suscetível de excluir o direito do soberano. Pois ela coloca o soberano na impossibilidade, eventualmente, de desempenhar a sua função protetora no interior e no exterior.

Promulgar a lei... revogar a lei. O soberano não pode estar sujeito às leis que estabeleceu, “ninguém pode submeter-se a si mesmo... quem só está submetido a si mesmo, não está vinculado”. Todo poder legislativo é forçosamente *legibus solutus*, independente das leis. No entanto, é certo que o soberano permanece submetido *pela* lei que fez enquanto não resolve ab-rogá-la. Nessa medida, seu poder absoluto não é poder arbitrário e, sem abusar de palavras, pode falar-se do reino da lei. Aqui, chegamos aos deveres do soberano (que não são “obrigações”, porque só a lei obriga, e ele faz e desfaz a lei). Sabendo o que o soberano *pode* fazer, e que é ilimitado, resta-nos ver o que ele *deve* fazer. Ao mesmo tempo, irá revelar-se qual é, no sistema de Hobbes, a verdadeira situação dos súditos.

O soberano deve proporcionar aos súditos aquilo para que se instituiu o Estado: a segurança. *Salus populi suprema lex*: o autor do *Leviatã* renova o sentido do velho adágio. A segurança do povo não é somente a conservação da vida dos súditos contra todos os perigos, é também o gozo das satisfações legítimas desta vida. Os homens uniram-se voluntariamente em sociedade política para nela viverem felizes ou menos felizes, tanto quanto o permite a condição humana.

Daí resulta que o soberano tem o dever de assegurar aos súditos uma “inocente liberdade”. Inocente, no sentido de não ser nociva à paz. Que é a liberdade? *A ausência de*

*impedimento exterior a nossos desejos*, eis tudo. A lei é um impedimento exterior. O súdito tem a liberdade de praticar todos os atos que a lei não proíbe, e só eles. Ora, *boas* leis são apenas as *necessárias* ao bem do povo. E poucas leis são necessárias, por conseguinte boas. As leis não são feitas para apoquentar a existência dos homens, mas para dirigi-los, protegê-los contra si mesmos e contra os outros, a fim de que reine a paz. Assim “as cercas, feitas não para deter os viajantes, mas para conservá-los no caminho”. Portanto, a liberdade dos súditos, uma ampla esfera de liberdade real, lhes está assegurada pelo silêncio — desejável — da lei.

Igualmente, o soberano deve garantir aos súditos a igualdade perante a lei e os cargos públicos, a instrução e a educação que os formem nas doutrinas verdadeiras, a prosperidade material. Esta última exige que o soberano lute contra a ociosidade; forneça trabalho a todos; ponha a cargo do Estado, da assistência pública, os incapazes de trabalhar (em vez de abandoná-los “às eventualidades da caridade particular”). A mesma preocupação de prosperidade impõe ao soberano conceder aos súditos as propriedades particulares suficientes; ao mesmo tempo, vigiar para que tal distribuição das propriedades não seja transtornada pela avidez de alguns — que acumulariam excesso de riquezas na própria bolsa “por meio de monopólios ou pela retenção das rendas públicas”.

Admiremos como, sob este aspecto, o nosso monstro *Leviatã* se torna, de maneira tão inesperada quanto lógica, liberal, benfazejo, previdente, humano!

O soberano tem ainda um dever, sempre oriundo da mesma fonte: ser constantemente afortunado, *successful*. Caso se enfraqueça a ponto de não conseguir mais assegurar aos súditos a proteção que é o seu único objetivo, acham-se os súditos dispensados de toda obrigação. É a única exceção ao caráter irrevogável da transmissão, feita ao Estado, do direito natural de cada um. Nada pôde fazer com que os súditos renunciarem a seu direito natural absoluto de se proteger a si próprios quando a isso esquivava-se o Estado. Ou de procurar outro protetor para com ele se comprometer!... Vencido o soberano na guerra, civil ou estrangeira, os súditos têm o direito, sob certas distinções, de se unir ao vencedor, desde então o único que se acha em condições de protegê-los.

Fria e utilitária doutrina, que afasta qualquer dever de fidelidade sentimental: Hobbes, nas últimas páginas do *Leviatã*, em seu “Retrospecto e Conclusão”, realmente parece fazer, de tal doutrina, uma aplicação de todo concreta e oportuna aos Stuarts destronados e a Cromwell vencedor.

\* \* \*

O que preserva e o que dissolve o homem artificial, o Estado-Leviatã, resulta claramente do que precede.

O que o preserva é a autoridade, benefício inestimável que, do homem “lobo para o homem” do estado natural, fez o homem “deus para o homem” do estado social, *homo homini deus*. É a afirmação intransigente e o exercício integral, por parte do soberano, de todos os seus direitos: a mínima renúncia de sua parte é funesta, pois seus direitos são meios de desempenhar sua função, e quem renuncia aos meios renuncia também aos fins. É a proscrição atenta e impiedosa de todas as falsas doutrinas, origem das sedições; é, inversamente, a difusão metódica das boas doutrinas, graças a uma reforma das Universidades — onde o *Leviatã*, diz Hobbes ingenuamente, seria “impresso com proveito e ensinado com maior proveito ainda”.

O que dissolve o Estado, depois de o haver enfraquecido e minado, é a ausência de autoridade absoluta e indivisível, o governo misto; a pretensão de submeter o soberano às leis; de atribuir aos súditos um direito de propriedade *absoluta*. É a imitação das nações estrangeiras e, em particular, dos gregos e romanos, nefasta ao mais alto grau: atribuíram-se suas vitórias militares e prosperidade ao governo popular, esquecendo todas as guerras civis, devidas ao mau regime político, que as devastaram. O que dissolve o Estado é a discussão do soberano poder; são, por conseguinte, as falsas doutrinas já denunciadas, que o Estado deve perseguir: em primeiro lugar, como fonte de todas as calamidades, a idéia de que “os homens devem julgar do que é permitido e do que não o é, não pela lei, mas pela própria consciência, isto é, por seu julgamento pessoal”. Arvorando-se em juízes do bem e do mal, os homens voltam ao estado natural e à sua abominável anarquia.

Enfim, o que dissolve o Estado, expondo-o por outra maneira, singularmente perigosa, a algumas das mais graves “doenças” descritas por Hobbes, é uma falsa concepção das relações do poder civil com a religião e o poder religioso. Problema considerável, do Estado cristão, ao qual o autor consagra quase a terça parte de sua obra (terceira parte: *Of a christian Commonwealth*).

\* \* \*

Um comentador de Hobbes, M. Oakeshott, demonstrou, com admirável clareza, que dois caminhos apenas se ofereciam aos espíritos da época, que haviam rejeitado a autoridade do cristianismo medieval. O primeiro era o da religião natural, comum a todos os homens: ela conduzia ao deísmo e até ao puro racionalismo. O segundo era o “de uma religião civil, que não fosse uma construção da razão, mas da autoridade, que enfatizasse, não a crença, mas a prática, que visasse, não uma verdade incontestável, mas a paz... Foi o caminho de Hobbes”.

Um adversário deste último punha-lhe nos lábios, num *Credo* irônico, as seguintes palavras: “Creio que Deus é a matéria onipotente...” O que não impede que Hobbes visse os homens sujeitos à lei de uma religião positiva: judaísmo, islamismo ou cristianismo. Aí estava um fato, positivo também. O Estado, cuja teoria nosso autor constrói, é um Estado cristão, isto é, composto de pessoas cristãs. Sua lei religiosa, ou seja, o conjunto dos mandamentos que exprimem a vontade do seu Deus, acha-se na Escritura. Da interpretação da Escritura, dependem, portanto, as suas obrigações. Mas quem interpreta a Escritura?

No estado de natureza, é forçoso admitir que cada cristão tem o direito de proceder a essa interpretação segundo sua razão individual. Então, têm-se tantas leis ditas cristãs quantas pessoas que se pretendem cristãs. Eis o que vem agravar ainda mais o caos do estado de natureza anteriormente descrito. Sem dúvida, esse direito de interpretação pessoal, que é tão-somente um aspecto do direito geral do homem sobre todas as coisas, deve ser transferido, com tudo o mais, no momento do pacto social.



Transferido a quem? Sem dúvida, ao homem artificial. Assim, o soberano torna-se o órgão não só do Estado, mas também da Igreja. Pois, que é a Igreja? A assembleia, *ecclesia*, dos fiéis, “uma reunião de homens que professam a fé cristã, unidos na pessoa do soberano, sob cuja ordem devem congregarem-se”. A matéria do Estado e da Igreja é a mesma matéria: as pessoas cristãs. Não há, na realidade, a Igreja e o Estado, um governo espiritual e um governo temporal. O Estado composto de cristãos e a Igreja cristã são a mesma coisa, uma só “pessoa” cuja vontade é a do soberano, seu órgão único. Cada nação é uma Igreja, o reino de Deus é um reino *civil*.

Assim, nenhuma autoridade, que se pretenda espiritual, tem base para erigir-se em rival do poder soberano.<sup>1</sup> Nenhum papa. Nenhum mandamento, tampouco, da consciência individual. Nenhum debate — por vezes tão cruel — pode mais abrir-se no coração de cada um, entre o cristão e o homem-súdito. Nenhum súdito pode mais considerar proibida, como cristão e sob pena de morte eterna, uma ação que lhe ordena a lei civil, sob pena de morte natural. Ninguém mais está obrigado a “servir dois senhores”.

Pastor supremo de seu povo, detentor do direito de nomear os pastores subordinados, o soberano poderia batizar, administrar os sacramentos. Não o fez, porém. E, se não pronuncia a excomunhão, de que a Igreja católica abusava na Idade Média contra os príncipes cristãos, é ele quem dá força executória à sentença de seus doutores.

No entanto, disse o apóstolo: *Mais vale obedecer a Deus que aos homens*. Esta palavra embaraça Hobbes, que a afasta, tanto quanto possível, graças a uma engenhosa distinção entre os artigos de fé, necessários à salvação, e os outros. Na primeira categoria, inclui apenas a fé em Cristo e a obediência às leis. Eis o que restringe singularmente a possibilidade do soberano cristão ordenar, aos súditos cristãos, qualquer coisa que lhes possa arriscar a salvação eterna. Sem dúvida, pode enganar-se o soberano, nas conseqüências que deduz da fé em Cristo. Mas quem terá qualidade para julgar melhor do que ele, chefe da Igreja? Que súdito em sua consciência individual, que papa ou mesmo que apóstolo? “Portanto, não

<sup>1</sup> Hobbes consagra aqui o que seduzira, desde 1324, em plena Europa cristã, o extraordinário Marcílio de Pádua, no *Defensor Pacis*.

pode haver contradição entre as leis de Deus e as de um Estado cristão.” Por conseguinte, — salvo o caso, a que Hobbes faz prudente reserva, de uma revelação sobrenatural, recebida em sentido contrário, nenhum súdito de nenhum Estado cristão pode ter base para deixar de “obedecer às leis de seu soberano, no que se refere aos atos *exteriores* e à profissão da religião”.

Observemos essa notável precisão, sem a qual reinaria um grave malentendido sobre o pensamento de Hobbes: os atos *exteriores*, a profissão (exterior) da religião. “Só Deus, diz ele, conhece os corações”; os chefes humanos não têm como penetrar no pensamento íntimo, no santuário da fé profunda: são coisas que não dependem da obrigação civil, das leis. Hobbes não se preocupa com a verdade religiosa intrínseca. O Estado hobbiano não encarna verdade religiosa alguma, nenhuma “mística” (como se dirá mais tarde). Não exige dos súditos crenças, mas obediência. Pouco se lhe dá o foro interior. Sua lógica vital impõe-lhe uma “sincronização” prática entre o que é de ordem religiosa e de ordem civil, para que os súditos não sejam abalados, dilacerados, *disso-ciados* (no pleno sentido do termo) entre as ordens do poder religioso e as do poder civil — para que reine a paz, à qual as discussões político-religiosas são fatais. A paz que exige, em matéria de atos exteriores da religião, não a tolerância, mas o conformismo. Isso é tudo.

Esperamos que, ao cabo dessas explicações, terá desaparecido toda obscuridade da charada proposta ao leitor no frontispício do *Leviatã*: o gigante de corpo constituído por indivíduos aglomerados, a simetria entre a espada e o báculo, entre os emblemas temporais e os espirituais. O próprio título terá se tornado perfeitamente claro: “*Leviatã ou a matéria, a forma e o poder de um Estado eclesiástico e civil*”.

\* \* \*

Indomável exigência do espírito humano, mais forte que toda prudência! Esse Hobbes tão tímido, esse individualista que “teve medo” (como tão bem escreve B. Landry) e que se refugiou sob a asa da autoridade, dá-nos um claro exemplo desse fato.

Ele tomara em seu livro todas as precauções habituais, do ponto de vista religioso como político, mas, levado pelo ímpeto lógico de seu sistema, não conseguira deixar de acumular os materiais subversivos. “Em um caminho asediado pelos que lutam, de um lado, por excessiva liberdade, e pelos que combatem, de outro, por um excesso de autoridade, é difícil passar entre as lanças de uns e de outros sem receber ferimentos.” Nestes termos, o autor prefaciara sua obra, sob forma de carta a seu distinto amigo M. Francis Godolphin. Entretanto, não pudera prever a extensão nem a gravidade dos ferimentos que haveria de receber. *O Leviatã*, feito para indignar os paladinos da liberdade política, os católicos e os protestantes dissidentes, não suscita ódios menores entre os paladinos do absolutismo real, partidários dos Stuarts, e entre os bispos anglicanos.

Ele sustentava o absolutismo sem o mínimo recurso ao direito divino dos reis, por argumentos puramente racionais e positivos, por uma inversão da subversiva teoria do contrato. Parecia pregar, sabe-se por que viés, a infidelidade aos Stuarts destronados e a adesão a Cromwell, usurpador triunfante. Colocava os bispos anglicanos, representantes da religião oficial, sob a autoridade do soberano, do poder civil, e não o poder civil sob a autoridade dos bispos. Tanto do ponto de vista religioso quanto político, cristão quanto monárquico, Hobbes mostrava-se um ímpio, um blasfemador. “O ímpio Hobbes”, dir-se-ia por muito tempo, tal como se dizia: o “celerado Maquiavel”. Esse papel de bode expiatório, desempenhado pelo florentino havia um século, Hobbes iria assumi-lo a partir da segunda metade do século XVII. E ainda em vida.

Malgrado a proteção de seu antigo aluno, que viera a ser Carlos II por ocasião da Restauração (1660), Hobbes deve, atendendo à segurança pessoal, deixar de escrever sobre as matérias de moral e de religião. Volta-se então para a geometria e ajusta contas com os grandes geômetras de Oxford. Está convencido, porém, de que descobriu a solução para o problema da quadratura do círculo e para o da duplicação do cubo. Em 1679, aos noventa e um anos de idade, morre esse homem superior, indomável no espírito e temeroso no corpo.

Em 1741, Warburton escreverá: “Hobbes foi o terror do último século. E não há jovem clérigo militante que não sinta necessidade de experimentar as próprias armas, arremetendo contra ele”. Entretanto, produzia-se para Hobbes o que também sucedera a Maquiavel. Os poderosos, os sagazes, depois de vilipendiar em público o autor do *Leviatã*, liam-no assiduamente no segredo do gabinete, para nele encontrarem a justificação racional do poder absoluto. E alimentavam-se com a doutrina do vigoroso espírito que, desde o *De Cive*, quisera mostrar aos súditos dos soberanos os atalhos e as “rotas obscuras” da sedição, em face do claro e “grande caminho da paz”, — assegurada pela submissão à autoridade.

Nenhum país se viu mais maduro para acolher tal ensinamento, desprovido de seu sistema materialista, do que a França do jovem Luís XIV, salva da Fronda.

## CAPÍTULO IV

### A “POLÍTICA EXTRAÍDA DA SAGRADA ESCRITURA”, DE BOSSUET (1679-1709)

“Aquele que deu reis aos homens quis fossem respeitados como Seus representantes.”

*Luís XIV.*

Na França, tudo iria trabalhar no mesmo sentido. O horror à Revolução da Inglaterra, regicida. O desastre da Fronda. A Fronda, observa com acuidade G. Lacour-Gayet em sua *Educação Política de Luís XIV*, teve “o resultado de todas as revoluções que fracassam”: consolidou “o edifício que quisera abalar”, tornou sua conservação “cara à imensa maioria da nação”.

O edifício era a monarquia absoluta. Suas grandes linhas Bodin as traçara, com mão entusiasta e firme. Ao sair das guerras religiosas, Henrique IV, com a sua bonomia autoritária, restaurara-o. Em seguida, para que não houvesse “interrupção entre os grandes reis”, o destino trouxera Richelieu, vigoroso arquiteto. Luís XIV, com o caloroso apoio de seu povo, iria completar, rematar o edifício, elevá-lo à máxima perfeição.

O caloroso apoio de seu povo: Michelet, insuspeito, comprova: “Houve então o mais completo triunfo da realeza, a mais perfeita confiança do povo em um homem, como jamais se vira. Richelieu aniquilara os grandes e os protestantes; a Fronda arruinara o Parlamento, tornando-o conhecido. Na França, só restaram de pé um povo e um rei. O primeiro viveu no segundo”.

~ Não evocam essas fórmulas — confiança do povo em um homem, o povo vivendo *no* rei — o gigante de Hobbes, no frontispício do *Leviatã*, composto de indivíduos aglomerados, nele unidos? Sem dúvida, a idéia pairava na atmosfera, e a famosa frase atribuída a Luís XIV, “O Estado sou eu”, devia traduzi-la maravilhosamente. Mas a forma doutrinal precisa, que Hobbes lhe dera, não era desconhecida na França. Em vez do *Leviatã*, o *De Cive* e o *De Corpore Politico* haviam sido traduzidos em francês desde 1649 (por Sorbière). Em 1660, François Bonneau, senhor de Verdus, amigo pessoal de Hobbes, publicava uma tradução das duas primeiras partes do *De Cive*, sob o título: *Os Elementos da Política de Hobbes*. Dedicava-a a Luís XIV, com a curiosa sugestão: “Ousaria assegurar, Senhor, que, se aprouver a Vossa Majestade alguns professores fiéis em vossos Estados lerem esta tradução ou outra melhor, com isso não se verá em todo o reinado nem sedição nem revolta”.

Esse desabrochar luís-quatorziano da monarquia absoluta, de direito divino, traduziu-se na história das idéias políticas pela obra que Bossuet, para instrução do Delfim, seu aluno, tirou “das próprias palavras da Sagrada Escritura”.

\* \* \*

Bossuet foi preceptor do Delfim de 1670 a 1679. Dedicou-se à tarefa como a um sacerdócio nacional. Aos quarenta e três anos de idade, renovou inteiramente a própria cultura em matéria profana, a fim de se achar em condições de compor, para seu aluno, as obras pedagógicas necessárias. A *Política*, assim como o *Discursó sobre a História Universal*, constituem as mais célebres dessas obras. A mesma concepção augusta e confortadora as inspira, a do governo da Providência. Não existe acaso na evolução das coisas humanas; a fortuna — divindade cega de Maquiavel — “não é mais do que uma palavra, sem sentido algum”. A Providência governa os homens e os Estados, não de maneira vaga e geral, mas particularíssima; verdadeiro “dirigismo divino”. Mais do que a voz de Bossuet, é a do próprio Deus que o Delfim vai escutar ao ler a *Política*, já que é extraída das próprias palavras da Escritura.

Na verdade, a *Política* compreende ao todo dez livros, sendo apenas os seis primeiros destinados à educação do Delfim. Foram estes concluídos em 1679 — no mesmo ano em que se haveria de encerrar, contando dezessete anos o filho de Luís XIV, essa memorável (e antes enganadora) educação de príncipe. Bossuet julgara que os seis primeiros livros, contendo quase todo o essencial, seriam suficientes para a instrução política de seu aluno. No decorrer dos anos seguintes, pressionado por seus amigos a que prosseguisse e terminasse a obra, o autor foi constantemente interrompido por preocupações mais imperiosas. Em 1700, anunciava que ia “retomar a *Política*, a fim de lhe dar o último retoque”. Em 1701, dizia ter aumentado muito o seu livro trabalhando durante vários meses, mas sem ter revisto a primeira parte, “elaborada há vinte e dois anos”. Em 1703, declarava que queria, pela última vez, rever a sua *Política*, trabalhando nela todas as manhãs. Em breve, porém — em 1704 — a morte arrebatava-o. Tivera tempo de acrescentar quatro livros a essa obra, pela qual experimentava uma espécie de predileção, mas não de redigir um “Sumário e conclusão desse Discurso”. Foi o sobrinho, Padre Bossuet, quem publicou a *Política*, em 1709, com uma conclusão tomada de Santo Agostinho, dirigindo-se na *Cidade de Deus* aos imperadores cristãos.

\* \* \*

Exteriormente, a *Política* é um manual, dividido e subdividido, um instrumento claro, mas rebarbativo, de ensino. Nela se acham estudados, na ordem usual, todos os temas, então clássicos, da literatura política: os princípios da sociedade civil; a melhor forma de governo; as características da realeza; os deveres dos súditos e os do soberano; os instrumentos do Poder ou “recursos da realeza”: as armas, as finanças, o conselho. Cada um dos dez livros divide-se em *artigos*, subdivididos, por sua vez, em proposições que decorrem umas das outras. Assim é que o índice encerra, “como num discurso em seqüência”, a análise ponderada da obra.

Exteriormente, todas as proposições, todas as provas, todos os exemplos são tirados dos Livros Santos. Os textos sagrados, escrevia em 1875 um piedoso comentador, apre-

sentam-se, sob a pena de Bossuet, “com tanta ordem, seguem-se na trama do discurso com tão maravilhosa conexão, que parecem feitos para mutuamente se suportarem e apoiarem”. Eis a originalidade da obra. É surpreendente a arte com que Bossuet, segundo sua própria expressão, *maneja as Escrituras*.

Mas, rompendo essa casca e penetrando no interior, logo se percebe que o autor, além dos Livros Santos, bebeu também em outras fontes, e que meditou uma história diferente da do pequeno povo judeu. Para escrever sua obra, Bossuet familiarizara-se com a *Política* de Aristóteles, e também — sabe-se que não é muito para surpreender — com a obra de Hobbes. O *De Cive* e o *Leviatã* encontravam-se em sua biblioteca, diz-nos Rebelliau, “em diversas edições”. A originalidade e o vigor dos argumentos, com que o ímpio inglês conseguira consolidar o poder absoluto, marcaram, com um sulco profundo, o pensamento todo israelita-cristão de Bossuet. Tanto mais que, tendo ouvido em menino, do bisavô e do avô, a descrição dos furores da Liga, e tendo conhecido ele próprio, na juventude, a Fronda, experimentava o mesmo horror básico das dissensões civis, horror que dominara Hobbes.

E, sob o véu de Israel ou de Judá, a atormentada história da França, as convulsões definitivamente encerradas pela ordem luís-quatorziana não cessam de estar presentes aos olhos do ilustre preceptor. Eram os benefícios que o povo judeu devera a Josué, Davi ou Salomão, maiores do que aqueles que a França devia a Luís XIV, por quem vibra de reconhecida admiração e de varonil ternura o coração fiel de Bossuet? Tais sentimentos, tal fervor, velados pela fria apresentação didática, essas preocupações tão atuais por trás de um cenário majestosamente inatual, eis o que constitui — aliás em detrimento da unidade e da perfeição intelectuais da obra — o verdadeiro valor da *Política* “extraída das próprias palavras da Sagrada Escritura”.

\* \* \*

Debrucemo-nos, pois, com mais aplicação que o Senhor Delfim (“ele tem muito que sofrer — escrevia Bossuet em

1677 — com um espírito tão pouco aplicado”), sobre esse manual do monarca absoluto, de direito divino, príncipe segundo a Igreja, não segundo Maquiavel.

“Livro primeiro: *Dos Princípios da Sociedade entre os Homens*. Artigo primeiro: *O homem é feito para viver em sociedade* — Primeira proposição: *Os homens têm um só e mesmo fim, um só e mesmo objeto, que é Deus*: “Escuta, Israel: o Senhor nosso Deus é o único Deus. Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, e com todas as tuas forças” (citação do *Deuteronomio*, último dos cinco livros do *Pentateuco*, ou livros de Moisés)”.

Estamos, segundo parece, mergulhados no Antigo Testamento. Mas o título do artigo primeiro: “O homem é feito para viver em sociedade”, traz-nos o eco direto de Aristóteles. Deus criou os homens naturalmente sociáveis; eles devem amar-se uns aos outros por amor de Deus; são todos irmãos; até o interesse os une: “Vede como se multiplicam as forças pela sociedade e pelo mútuo auxílio”.

Ora, sabe-se que Hobbes via, na afirmação de Aristóteles, sobre o homem “feito para viver em sociedade”, uma estupidez. Para o autor do *Leviatã*, o homem era naturalmente intratável e insociável. Escolheu Bossuet então, contra a tese de Hobbes, a de Aristóteles? De forma alguma. Mas, partindo de Aristóteles, vai, pelo viés do pecado original, terminar em Hobbes e nos homens “naturalmente lobos uns para os outros” e, daí, na necessidade do governo. Com efeito, diz ele, a sociedade humana, estabelecida por tantos “vínculos sagrados”, foi violada e destruída pelas paixões. A divisão, que a princípio se introduzira (Abel morto por Caim) na família do primeiro homem para castigá-lo por se haver separado de Deus, contaminou o gênero humano. Toda confiança, toda segurança abandonaram os homens dominados por suas paixões e pelos interesses vários que destas se originavam. Tornaram-se intratáveis, “incompatíveis pela diversidade de temperamento”, insociáveis. Por conseguinte, não conseguiam mais ficar unidos, a menos que todos em conjunto se submetessem a um mesmo governo, “que a todos regulasse”. Só a autoridade de tal governo estaria em condições de fazer com que cada particular renunciasse ao

“direito primitivo da natureza”, o de ocupar à força o que lhe conviesse. Assim foi estabelecido o direito de propriedade. “E, em geral, todo direito deve emanar da autoridade pública, nada sendo permitido invadir, nem atentar pela força.” Cada particular, aliás, “lucra com isso”, encontrando na pessoa do soberano força maior do que aquela a que renunciara em seu proveito: “toda a força da nação reunida para (o) socorrer”.

Haverá algo que possa resumir com maior energia o pensamento de Hobbes do que a antítese estabelecida por Bossuet, nas frases seguintes, entre a anarquia e a autoridade? “Onde todo o mundo pode fazer o que quer, ninguém faz o que quer; onde não há senhor, todo o mundo é senhor; onde todo o mundo é senhor, todo o mundo é escravo”. Assim é a anarquia. Comparemo-la com a autoridade. “À ordem de Saul e do poder legítimo, todo Israel saiu como um só homem. Eram quarenta mil homens, e toda essa multidão era como um só. Eis qual é a unidade de um povo quando cada um, renunciando à própria vontade, transfere-a e reúne-a com a do príncipe.”

Aliás, tomando em Hobbes o que lhe é necessário, Bossuet abandona o resto, em especial o “contrato”, com o individualismo filosófico em que implica. Só mais tarde (1690), na *Quinta Advertência aos Protestantes*, a fim de responder ao Pastor Jurieu, é que o grande bispo se julgará na obrigação de refutar — e o fará com magnífico vigor dialético, todo inspirado nos argumentos de Hobbes — a tese do contrato recíproco entre súditos e soberano. Na *Política*, ele se esquivava, permanece evasivo (para que enredar o seu régio aluno em inúteis sutilezas?). Para explicar a passagem do estado de natureza — natureza enfraquecida desde a culpa de Adão — ao estado de sociedade, parece-lhe suficiente a explicação utilitária, baseada no interesse dos homens em constituir um senhor para viverem em paz. Ela satisfaz seu robusto bom senso. Acrescente-se, segundo a Escritura, que Deus foi verdadeira e visivelmente rei no princípio do mundo; em seguida, que “a primeira idéia de governo e de autoridade humana veio aos homens da autoridade paterna”; enfim que logo depois se estabeleceram reinos, quer pelo consentimento (global) dos povos, quer pelo direito de conquista, legitimados

por posse pacífica. E a *política* terá dito bastante sobre a espinhosa e perigosa questão da origem do poder.

\* \* \*

A partir de Heródoto, Platão e Aristóteles, a comparação entre as formas de governo tornou-se a questão mais clássica da literatura política. Monarquia, Aristocracia, Democracia: qual das três formas seria a melhor? Bossuet responde com a afirmação peremptória, que é o próprio título do segundo livro da *Política*: “Da autoridade: *que a real e hereditária é a mais adequada ao governo*”. Adiante, no decorrer do mesmo livro, esclarece: “*Sobretudo quando passa de varão a varão, e de primogênito a primogênito*”.

Sem dúvida, o preceptor do herdeiro de Luís XIV não podia, em um manual redigido para seu aluno, pronunciar-se de outro modo. Tenhamos, porém, a certeza de que nenhuma afirmação custava menos a Bossuet, e de que ele exprimia assim a sua profunda certeza pessoal, certeza tranqüila em que comungavam seu espírito e seu coração.

A Monarquia é a mais comum, a mais antiga e também a mais natural forma de governo. O povo de Israel (a ela se) submeteu por si mesmo, como sendo o governo universalmente recebido... Portanto, todo o mundo começa por monarquias; e quase todo o mundo nelas se conservou, como no estado mais natural. Assim, vimos que tem por base e modelo o império paternal, isto é, o da própria natureza. *Os homens nascem todos súditos*: e o império paternal, que os acostuma a obedecer, acostuma-os, ao mesmo tempo, a terem um só chefe... Jamais se possui maior união do que sob um só chefe; jamais se possui também maior força, porque tudo concorre para o mesmo fim.

Nada de divisão, que é o mal mais essencial dos Estados, a causa mais segura de sua ruína. Mas força e duração. Um governo assim perpetua-se, efetivamente, pelas mesmas causas “que perpetuam o gênero humano”. O filho primogênito sucede ao pai: que pode haver de mais natural e, por conseguinte, de mais durável e, portanto, de melhor? “Nada de manobras, nada de tramas, em um Estado, para constituir um rei, pois a natureza o fez: dizemos que a morte surpreende o vivo, e o rei não morre nunca... A uma realidade tão necessária quanto o governo entre os homens, é preciso dar

os príncipes mais indicados, e a ordem *que corre melhor por si mesma*”. Estarem as mulheres, cujo sexo “nasceu para obedecer” e que escolhem “um senhor pelo matrimônio”, excluídas da sucessão ao trono, que haverá ainda de mais natural e de melhor?

Um governo assim interessa diretamente seus chefes na conservação do Estado. “O príncipe, que trabalha para o seu Estado, trabalha para os próprios filhos; e o amor que tem pelo seu reino, confundindo-se com o que dedica à família, torna-se-lhe natural.” É sabido que esse argumento clássico em favor da monarquia já se encontrava em Hobbes. E Luís XIV, em suas *Memórias*, empregava-o também quase nos mesmos termos. Enfim, tal governo, gozando de continuidade graças à sucessão hereditária, aumenta a dignidade das casas reais e a afeição que lhes têm os povos. “A inveja, que naturalmente se experimenta contra os superiores, converte-se neste caso em amor e respeito: até os Grandes obedecem sem repugnância a uma casa que sempre viram como senhora.”

Foram as próprias Escrituras, de acordo com as hábeis citações de Bossuet, *que prescreveram* ao povo de Deus a monarquia com as regras que se acaba de mencionar. Ora, na França, a sucessão monárquica obedece às mesmas máximas. “Assim, a França... pode glorificar-se de ter a melhor constituição de Estado possível, e a mais conforme à estabelecida pelo próprio Deus. O que mostra simultaneamente a sabedoria de nossos antepassados e a proteção particular de Deus para com este reino.”

Ao ler esta calorosa apologia da monarquia, acode aos lábios do católico escrupuloso uma interrogação. Aos olhos da Igreja, não vem sempre de Deus o poder, seja ele monárquico, aristocrático ou democrático? *Omnis potestas a Deo*, ensinava São Paulo. Tranqüilize-se o católico escrupuloso, nesse ponto, quanto à ortodoxia de Bossuet. Este, por muito que lhe pulse o coração em favor da monarquia luís-quetoniana, tem o cuidado de não esquecer, mesmo *ad usum Delphini*, a doutrina incontestável. Diz expressamente: “Não esquecemos, todavia, que na Antigüidade existiram outras formas de governo, sobre as quais Deus nada prescreveu ao gênero humano; de modo que *cada povo deve seguir, como ordem divina, o governo estabelecido no próprio país,*

porque Deus é um Deus de paz, que quer a tranqüilidade das coisas humanas". Todos os governos legítimos, Deus os toma sob a Sua proteção, seja qual for a modalidade que apresentem. — Posição estritamente ortodoxa, ao mesmo tempo que resolutamente conservadora: respeito à ordem estabelecida, que se supõe — até prova em contrário — legítima!

Feliz Bossuet, que a Providência fez nascer súdito de uma monarquia hereditária, e da mais bela, da mais bem constituída sob o céu, da mais visivelmente conforme à Vontade de Deus! Nada obriga o autor da *Política* a deter por mais tempo seu aluno no estudo das formas não monárquicas de governo, pelas quais experimenta, no íntimo, um calmo desdém, e cujos súditos lastima sinceramente, entregues que se acham às divisões, à instabilidade das manobras e das revoluções. Tudo lhe impõe, ao contrário, escrevendo em uma monarquia "e para um príncipe a quem toca a sucessão de tão grande reino", encontrar doravante, nos livros que se vão seguir, "todas as instruções que das Escrituras tiraremos para o gênero de governo em que vivemos..."

E Bossuet consagra o terceiro, quarto e quinto livros ao estudo da natureza e das propriedades da autoridade real, em outras palavras, a suas *características*. E no sexto, último dos que se destinam à instrução do Delfim, dedica-se a desenvolver "os deveres dos súditos para com o príncipe, estabelecidos pela doutrina precedente".

\* \* \*

Quais são as características da Monarquia?

A Monarquia é *sagrada*. Os príncipes agem como ministros de Deus e seus representantes na terra. Atentar contra eles é um sacrilégio: a pessoa deles é sagrada porque seu cargo o é. "Dá-se aos reis o título de cristo; são chamados os cristos ou os ungidos do Senhor." Ungidos: que receberam a unção sagrada. Todavia, mesmo "sem a aplicação exterior dessa unção, eles são sagrados pelo cargo, como representantes da majestade divina, delegados pela Providência para a execução de seus desígnios". São detentores do que Tertuliano chama a *segunda majestade*, que é apenas um prolongamento

da primeira, de Deus. Eis por que, em obedecer-lhes, há obrigação de consciência. Sem dúvida, devem por sua vez respeitar o próprio poder, do qual Deus, que lhes concedeu, pedirá contas; não devem empregá-lo senão para o bem público. No entanto, ainda que não o façam, é preciso respeitar neles o cargo e o ministério. É necessário obedecer inclusive aos príncipes "coléricos e injustos", inclusive aos príncipes pagãos: tal como faziam os primeiros cristãos, vendo nos imperadores romanos "a escolha e o juízo de Deus, que lhes deu o comando sobre todos os povos".

Napoleão, um dia, louvará Bossuet e Corneille, considerando-os modelos de educadores políticos, porque "impuseram obediência à ordem estabelecida de seu tempo". De fato, parece que, no que precede, Bossuet reforça a obediência (incondicional) ao príncipe com todo o ofuscante prestígio do direito divino. Mas então, de novo se apresenta a questão da ortodoxia do grande bispo galicano. Sim, o poder estabelecido vem sempre de Deus, *a Deo*; a Igreja, porém, jamais ensinara a transmissão *direta* do poder à pessoa de um rei, objeto *direto* da designação divina. *A Deo*, de Deus, mas por intermédio do povo, *per populum*, precisara Santo Tomás de Aquino, e era esta a doutrina tradicional da Igreja. O direito divino, que dispensava a necessidade do intermédio do povo, era uma doutrina monárquica e galicana. Que Luís XIV dela se achasse imbuído, que nas *Memórias* a ensinasse ao filho, era normal. Mas Bossuet!

Não se pôde afirmar que a tenha ensinado ao aluno. A *Política*, pedagógica pelo seu próprio objeto, não é nem podia ser uma exposição de sutilezas teológico-políticas. O que se pode afirmar é que o autor, tão firme, tão inatacável (como antes se viu) na questão da origem do poder, não o é tanto na questão de sua transmissão. Não coloca os pontos nos ii, esquiva-se das precisões pelo brilho das fórmulas. "É forçoso reconhecer, escreve ponderadamente G. Lacour-Gayet: Bossuet, colocado entre a doutrina tradicional da Igreja, que reconhece o direito popular, e a doutrina galicana, então dominante entre nós, que fazia proceder diretamente de Deus, sem intermediário, o poder dos reis... não decidiu, com a precisão e vigor habituais de seu gênio, a questão da transmissão do poder."



A Monarquia é *absoluta*. Bossuet entende a palavra como Hobbes. Os títulos de suas “proposições” mostram-no suficientemente. *O príncipe a ninguém deve prestar contas do que ordena*: “Sem esta autoridade absoluta, não pode praticar o bem nem reprimir o mal; é preciso seja tal o seu poder que ninguém possa ter esperanças de se lhe subtrair”. *Quando o príncipe julgou, não há outro julgamento*. “O príncipe pode retratar-se, quando reconhece que fez mal; contra a sua autoridade, porém, não pode haver remédio senão em sua própria autoridade.” *Não existe força coativa contra o príncipe*:

Chama-se de força coativa a um poder para constranger e executar o que está legitimamente ordenado. Só ao príncipe cabe o legítimo comando; só a ele cabe também a força coativa... Num Estado, só o príncipe deve estar armado; do contrário, tudo é confusão e o Estado recai em anarquia. Quem constitui um príncipe soberano, coloca-lhe nas mãos todo o conjunto, a autoridade soberana de julgar e todas as forças do Estado... Colocar alhures a força, é dividir o Estado; é arruinar a paz pública; é constituir dois senhores, contra o oráculo do Evangelho: ninguém pode servir a dois senhores.

E, se é possível dizer, como diz Bossuet, que *nem por isso se acham os reis imunes às leis*, é apenas no seguinte sentido, muito restrito e assaz platônico: eles estão sujeitos, como os outros, à “equidade” das leis, a seu conteúdo de justiça e de direito natural, porque devem ser justos e dar ao povo “o exemplo de observar a justiça”, — mas não estão sujeitos às “penas” das leis, ou, “como fala a teologia, estão sujeitos às leis, não quanto ao poder coativo, mas quanto ao poder diretivo”. Porque *a autoridade régia deve ser invencível*, muralha inviolável da tranqüilidade pública. “Se houver num Estado qualquer autoridade capaz de deter o curso do poder público e de estorvá-lo em seu exercício, ninguém estará em segurança”. Hobbes, Hobbes, sempre Hobbes e seu pensamento básico!

Que poder o de tal príncipe, independente de qualquer outro poder sobre a terra! A que tentação expõe o seu detentor! Que oportunidades para abusos, excessos e arbitrariedades encerra o termo: *absoluta!* De forma alguma! afirma Bossuet, erguendo-se contra aqueles que, para tornarem “odioso e intolerável” esse termo, afetam confundir governo absoluto e governo arbitrário. O absolutismo tem um contrapeso,

o único “contrapeso verdadeiro do poder”: o *temor de Deus*. “O príncipe teme-o tanto mais quanto só a Ele deve temer.”

A Monarquia é *paternal*. Ocasão, para o grande preceptor, de desenvolver sobre o comovente tema todas as banalidades da época (cada época tem as suas, julgando-as originais). Os reis ocupam o lugar de Deus, pai do gênero humano. “Constituíram-se os reis sobre o modelo dos pais... o nome de rei é um nome de pai.” (Nas *Memórias*, escrevia Luís XIV: “Se o nome de senhor nos pertence por direito de nascimento, o nome de pai deve ser o mais doce objeto de nossa ambição”.) O pai é bom. A bondade é assim o caráter mais natural dos reis. A semelhança do pai, que vive para os filhos, o rei “não nasceu para si, mas para o povo”. É mau príncipe o “tirano” que só pensa em si e não no rebanho (“Aristóteles o disse, mas o Espírito Santo o pronunciou com mais força”). O pai é humano, doce e afável. Também o governo, por natureza, “é doce”. Enérgico, mas suave: não sejais, diz o Eclesiastes, “como um leão na vossa casa, oprimindo os súditos e os servos”. Enfim, como os pais, os reis são “feitos para serem amados”. Eis o que seria a suprema banalidade e o que faria brotar o sarcasmo nos lábios de um discípulo de Maquiavel, não fora a expressão tão sincera, tão intensa com que Bossuet traduz nesse ponto os seus sentimentos de amor e os dos franceses de então para com o rei: “Para os povos, há um encanto em ver o príncipe; e para ele nada é mais fácil do que fazer-se apaixonadamente amado”.

A Monarquia é *sujeita à razão*. Um livro inteiro da *Política*, o quinto, está consagrado a essa última característica. Pincemos suas principais proposições. “O governo é uma obra de razão e de inteligência.” Saber a lei, os negócios, conhecer as oportunidades e os tempos, conhecer os homens (a começar por si mesmo), saber falar e calar-se, escutar, informar-se e escolher seu conselho, eis o que se exige do príncipe “ponderado”. E, por acréscimo, acostumar-se a decidir por si mesmo:

Escutai, pois, os vossos amigos e conselheiros, mas não vos abandoneis a eles. O conselho do Eclesiástico é admirável: apartai-vos dos inimigos, tendo cuidado com os amigos. Vede que não se enganem. Vede que não vos enganem... Não é dado aos homens achar plena segurança em seus conselhos e em seus negócios. Depois de haver

*ponderadamente* considerado os fatos, é necessário tomar o melhor partido, abandonando tudo o mais à Providência.

\* \* \*

A concepção do século XVII, francês, cristão e monárquico, não era a de uma disposição de direitos, e sim a de uma hierarquia de deveres, remontando dos súditos até Deus, passando pelo soberano. Nos cinco livros examinados, Bossuet dera uma “primeira idéia” dos deveres do príncipe. Reservara para mais tarde voltar ao assunto, “descer ao detalhe”. Mas no momento — achamo-nos em 1679 — o tempo urge, está para terminar a educação do Delfim. O herdeiro do trono precisa fixar-se quanto aos *deveres dos súditos para com o príncipe*. Daí o sexto livro.

Tais deveres decorrem naturalmente da “doutrina precedente”. Residindo no príncipe a razão que conduz o Estado, achando-se todo o Estado em sua pessoa, é preciso servir o Estado como o entende o príncipe. Serviço de um, serviço de outro são “objetos inseparáveis”, que só os inimigos do povo poderiam pretender separar. “O príncipe vê de mais longe e de mais alto: deve crer-se que vê melhor; e é preciso obedecer sem murmurar, pois que murmurar é dispor-se à sedição.”

Há uma só exceção à plena obediência que se deve ao príncipe: *quando ordena contra Deus*. Então, mas só então, aplica-se a palavra apostólica: deve obedecer-se “antes a Deus que aos homens”. Palavra que, estamos lembrados, embaraçava Hobbes, o autoritário. Mas todo cristão, seja quais forem sua confissão e suas preferências políticas, está obrigado a declarar-se por essa exceção. Bossuet assim o faz. Reduz, porém, o alcance da exceção ao afirmar também que nada, “pretexto algum”, causa alguma “que seja” pode alterar a obediência devida ao príncipe; que “o caráter real é santo e sagrado mesmo nos príncipes infiéis” (o que já professara acima); que “a impiedade declarada e até a perseguição” não isentam os súditos desse dever de obediência; que “os súditos não têm de opor à violência dos príncipes senão respeitadas graças, sem tumulto e sem murmuração, e preces pela sua conversão”.

\* \* \*

Eis o essencial, basicamente, do que devia ensinar o preceptor real. No entanto, restam quatro livros, compostos mais tarde por Bossuet nas condições conhecidas. Bem menor é o seu interesse. Verdade é que, sem eles, o tratado ou manual de política ficaria incompleto, segundo o gosto da época: faltar-lhe-ia uma exposição detalhada dos “deveres particulares da realeza”, em especial relativamente à verdadeira religião e à justiça; assim como o estudo dos instrumentos do Poder, chamados, em linguagem religiosa, os “instrumentos” da realeza.

*Religião*. — Não há Estado, nem autoridade pública sem religião, ainda que falsa; uma falsa religião tem ainda de bom e de verdadeiro fazer “reconhecer alguma divindade a que se acham sujeitas as coisas humanas”. Todavia, só a verdade, “mãe da paz”, confere a um Estado perfeita solidez. E o príncipe, ministro de Deus ao mesmo tempo que protetor da tranquilidade pública, tem o dever de empregar sua autoridade para destruir em seu Estado as falsas religiões. “Os que não querem tolerar que o príncipe use de rigor em matéria de religião, porque a religião deve ser livre, acham-se num erro ímpio... *Todavia, só no extremo se deve recorrer aos rigores, sobretudo aos últimos.*” (frases de sentido pesado, se escritas, como é provável, após a Revogação do Editto de Nantes!)

*Justiça* — Estabelecida sobre a religião, é o contrário da arbitrariedade. *Sob um Deus justo, não existe poder puramente arbitrário*, nenhum poder imune a qualquer lei natural, “divina ou humana”. Será preciso que Bossuet repita: governo *absoluto*, isto é, independente de toda a autoridade humana, “não havendo poder algum capaz de constranger o soberano”, não é governo *arbitrário*, “forma... bárbara e odiosa”. Governo absoluto é governo legítimo, em que as pessoas são livres sob a autoridade pública, em que é inviolável a propriedade dos bens possuídos conforme a lei. É no governo arbitrário que não há pessoas livres; que “nada se possui em propriedade, pertencendo todo o fundo ao príncipe”; que o príncipe tem direito de dispor, a seu bel-prazer, da vida dos súditos, “como dispunha dos escravos” e seus bens. O que Deus com tanto rigor puniu em Acab, rei de Israel, e em sua esposa Jezabel, assassinos de Nabot para tomar-lhe

a vinha, foi “a vontade depravada de disporem a seu bel-prazer, — independentemente da lei de Deus, que era também a do reino, — dos bens, da honra, da vida de um súdito”.

Vê-se que, sobre a grave questão da propriedade, Bossuet deixa de seguir Hobbes, para unir-se, em compensação, com mais de um século de intervalo, ao velho Bodin e sua monarquia *real* ou *legítima*.

Achava-se o autor da *Política* muito aferrado a seus livros nove e dez, sobre os socorros da realeza: “as armas, as riquezas ou finanças, os conselhos”? Parece. Em nossos dias, vemos grande confusão a tal respeito. Para Bossuet, as armas são matéria de máximas morais e política sobre a guerra justa e injusta, sobre as qualidades dos chefes e dos soldados. Assinalemos esse conselho, que tem o cunho de Maquiavel: “Seja qual for a paz de que se desfrute, havendo sempre ao redor inimigos invejosos, cumpre que jamais se esqueça inteiramente a guerra, que aparece de súbito. O tempo que vos deixam de repouso é o de fortalecer-se interiormente” (Vauban agiu infatigavelmente nesse sentido). Guardemos, das considerações sobre as riquezas ou finanças, *que o príncipe deve moderar os impostos e não oprimir o povo*, acrescentando, em apoio, uma saborosa citação de Salomão, verdadeiramente sábia:

Quem muito aperta a teta para tirar leite, aquecendo-a e maltratando-a, tira manteiga; quem se assoa com força demais, faz vir o sangue; quem oprime excessivamente os homens, excita revoltas e sedições.

Na *Política*, no fim do quinto livro, o penúltimo dos destinados ao Delfim e concluídos em 1679, há um capítulo, sem dúvida o mais belo de toda a obra, intitulado:... “Da Majestade e dos Fatos que a Acompanham”. Conclusão dos livros precedentes, consagrados às características da realeza, esse capítulo traduz, com magnificência, a impressão que dava então aos contemporâneos a monarquia de Luís XIV. Não esqueçamos que estamos no apogeu do reino: o ano de 1679 é o da paz de Nimègue.

Considerai o príncipe em seu gabinete. Dali partem as ordens, graças às quais procedem harmonicamente os magistrados e os capitães, os cidadãos e os soldados, as províncias e os exércitos por mar e por

terra. Eis a imagem de Deus que, assentado em Seu trono no mais alto dos céus, governa a natureza inteira... Enfim, reuni tudo quanto dissemos de grande e augusto sobre a autoridade real. *Vede um povo imenso reunido numa só pessoa, considerai esse poder sagrado, paternal e absoluto; considerai a razão secreta, que governa todo o corpo do Estado, encerrada numa só cabeça: vereis a imagem de Deus nos reis, e tereis a idéia da majestade real.*

Mas, a esses reis sobrecarregados de tanto poder, aureolados de tanta majestade, o bispo de Cristo apressa-se a lembrar sua condição humana e as esmagadoras contas que terão de prestar ao Onipotente:

Já o disse: sois deuses, isto é, tendes em vossa autoridade, trazeis em vossa frente, um caráter divino... Entratanto, ó deuses de carne e sangue, ó deuses de lodo e pó, morreis como homens... A grandeza separa os homens por breve tempo; uma queda comum, no fim, a todos iguala. Ó reis! exercei, pois, ousadamente o vosso poder, pois ele é divino e salutar para o gênero humano; exercei-o, porém, com humildade. Ele vos é aplicado exteriormente. No fundo, deixa-vos fracos; deixa-vos mortais; deixa-vos pecadores, e *carrega-vos, perante Deus, de maiores contas.*

Nobres e solenes roupagens oratórias, bem dignas do absolutismo luís-quatorziano em seu pleno florescer, no auge da perfeição!

No entanto, perigoso ponto de perfeição! Os poetas descreveram a debilidade dos apogeus. Tudo quanto chega ao amadurecimento, tudo quanto se consuma logo apodrece. Doravante, estão contados os belos dias dos reis absolutos. O que tanto celebraram e admiraram os espíritos de primeira classe despertará dentro em pouco os mais violentos ódios; cessará mesmo, um dia, de ser compreendido. Por volta de 1680 vai ter início o assalto sistemático dos pensadores contra o absolutismo. Desencadeado pela Inglaterra e pelo protestantismo em perigo, assumirá um aspecto multiforme na França, desde a Regência até a véspera mesmo da Revolução. Como é sabido, quatro nomes principais, aos quais correspondem obras memoráveis, balizam esse percurso histórico, que se estende por um século inteiro. Locke, Montesquieu, Rousseau, Sieyès.

## **SEGUNDA PARTE**

# **O ASSALTO CONTRA O ABSOLUTISMO**

“Os franceses, na maioria, pensavam como Bossuet; de repente, eis que pensam como Voltaire: é uma revolução.”

*Paul Hazard,*

*A Crise da Consciência Européia.*

CAPÍTULO I

O “ENSAIO SOBRE O GOVERNO CIVIL”,  
DE JOHN LOCKE (1690)

“Jamais houve talvez um espírito mais sábio  
do que *Monsieur Locke*.”

*Voltaire.*

A Inglaterra que, em meados do século XVII, dera à literatura política o *Leviatã*, a notável obra do individualista autoritário que foi Thomas Hobbes, proporciona-lhe agora, no fim do mesmo século, o *Ensaio sobre o Governo Civil*, devido a John Locke, individualista liberal. A começar pelo *Leviatã*, existem obras políticas mais poderosas que o *Ensaio*, mas pode-se dizer que nenhuma teve influência tão profunda e tão duradoura sobre o pensamento político. A obra de Locke desfere no absolutismo os primeiros golpes sérios, se não os mais furiosos, cabendo o mérito destes ao pastor francês Jurieu, nas *Cartas Pastorais* refutadas por Bossuet. Tais golpes começam a abalar o edifício absolutista, abrindo-lhe extensas fissuras que serão ampliadas pelos demolidores do século seguinte.

\* \* \*

Locke nascera em 1632, quarenta e quatro anos depois de Hobbes e, como escreve ele próprio, mal se tornara consciente de sua existência no mundo quando se achou envolvido numa tempestade que haveria de durar até 1660,

data da restauração dos Stuarts (aliás, para prosseguir mais tarde). O pai de Locke, notário, fervoroso puritano, tomou, a este último título, o partido do Parlamento durante a guerra civil, e combateu como capitão de cavalaria. Locke desenvolve-se, aluno no colégio de Westminster, depois estudante em Oxford, em meio à extraordinária fermentação intelectual, a um tempo religiosa, filosófica e política, das universidades inglesas da época. A princípio cheio de entusiasmo por Cromwell e pelos puritanos, terminou por enfasiar-se, como sucedera a Hobbes, com querelas de seitas. É com alívio que saúda a Restauração, em 1660, de Carlos II Stuart. Então, julga finalmente terminada a tempestade.

Homem de estudos, de pouca saúde, débil do peito, sofrendo de uma asma a que nada convinha o ar de Londres, Locke nascera evidentemente para a vida contemplativa. Sentia-se atraído pela filosofia, sobretudo depois que lera Descartes (“por achar que escrevia com grande clareza”). Entretanto, foi a medicina que veio a tornar-se sua profissão: permitia-lhe servir a humanidade, prosseguindo nas pesquisas científicas e, mais amplamente, intelectuais. A medicina, por longos e curiosos atalhos, deveria permitir-lhe realizar a sua verdadeira vocação, a de pensador e homem de letras, destinado a ser ilustre entre os ilustres. Eis como isso se deu.

Na qualidade de médico, conheceu lord Ashley, futuro conde de Shaftesbury, um dos mais atraentes e mais enganadores homens políticos da Restauração. Este apreciou o médico filósofo, tornando-o seu homem de confiança. Assim, em 1667, aos trinta e cinco anos de idade, Locke achou-se na escola dos fatos e dos homens, lançado na política complexa de um decisivo período da história inglesa. Carlos II, antigo aluno de Hobbes, acabou por indispor-se — depois de alguns anos de boa harmonia — com o Parlamento. A luta entre os *tories*, partidários da extensão da prerrogativa real, e os *whigs*, adversários de tal extensão, mostrou-se violenta; Shaftesbury rompeu com Carlos II, de quem fora conselheiro onipotente, e tornou-se um dos principais chefes dos *whigs*, levando Locke consigo. Em 1672, a atmosfera inglesa achou-se carregada de conspirações, reais ou presumidas, conspirações protestantes atribuídas aos *whigs*, conspirações papistas atribuídas aos jesuítas, ao papa e ao rei da

França. Shaftesbury, em sua renhida luta com o rei, foi vencido. Acusado de conspiração, foi julgado e absolvido, mas teve de exilar-se na Holanda, onde faleceu em 1683. No mesmo ano, por prudência, Locke tomava também o caminho da Holanda; nesse país hospitaleiro para os perseguidos, deveria passar cinco anos, decisivos para a sua formação de filósofo político e de, simplesmente, filósofo.

O calvinismo europeu parecia então ameaçado de morte. A revogação do Edito de Nantes, em 1685, dava o sinal para a cruel perseguição aos protestantes franceses, e de seu êxodo — que deveria ser de tão sérias conseqüências para a monarquia absoluta. Também, em 1685, falecia Carlos II; seu irmão e sucessor Jaime II declarava-se abertamente católico, a despeito dos mais poderosos sentimentos da maioria do povo inglês. Locke, situado no centro de um calvinismo que de certo modo se refugiara por detrás da frágil e suprema muralha da pequenina Holanda, inflamava-se de ódio contra esses tiranos, baseados num pretenso direito divino, tiranos de cujo tipo era, a seus olhos, Luís XIV. No íntimo do coração, rompia para sempre com os Stuarts, cúmplices do rei de França, sobre os quais pesava a suspeita de quererem, para agradar a este último, estabelecer na Inglaterra a detestada religião romana. É nessas disposições de espírito que Locke é apresentado a Guilherme de Orange, genro de Jaime II, “apaixonadamente holandês e protestante”, que desde então encarnava, contra Luís XIV e o catolicismo, todas as esperanças do calvinismo europeu.

É em novembro de 1688 que Guilherme, chamado pela imensa maioria do povo inglês e pela própria Igreja oficial, desembarca, nas costas da Inglaterra, trazendo seiscentos barcos e quinze mil soldados. Pela *liberdade*, pela *religião protestante*, pelo *Parlamento*: são as palavras inscritas nos estandartes do Príncipe de Orange, que não encontra nenhuma resistência séria. A partida está definitivamente perdida para os Stuarts. E definitivamente ganha pelo Parlamento, que proporá ao novo rei Guilherme suas condições. O protestantismo e o liberalismo *whigs* prevaleceram sobre o catolicismo à la Bossuet, sobre o absolutismo luís-quatorziano do direito divino, sobre a soberania absoluta e sem partilha. É de admirar que Bossuet escreva a um padre, em dezembro de 1688: “Só faço chorar sobre a Inglaterra”?

Quando a princesa Mary, filha de Jaime II destronado e esposa de Guilherme de Orange, deixa a Holanda em fevereiro de 1689 para reunir-se ao marido e com ele ser coroada, o navio que a conduz à Inglaterra leva também John Locke e sua fortuna. Por sua fortuna, entendamos os manuscritos das duas obras que o farão célebre, a obra filosófica intitulada *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, e a obra política intitulada *Ensaio sobre o Governo Civil*, que é objeto deste capítulo.

\* \* \*

O título exato do Livro é o seguinte: *Segundo Tratado do Governo Civil...: Ensaio Concernente à Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil — Segundo tratado: é que, num primeiro tratado, publicado aliás ao mesmo tempo, Locke dedicara-se à tarefa de refutar os falsos princípios de uma obra do escritor absolutista Sir Robert Filmer, Patriarca, que fundamentava o direito divino dos reis nos direitos de Adão e dos patriarcas.*

No segundo tratado ou *Ensaio*, qual o propósito de Locke? Expor, depois de tantos outros, a sua teoria do Estado, investigando os fundamentos da associação política (“governo civil”), demarcando-lhe o domínio, isolando as leis de sua conservação ou de sua dissolução. Austero e científico propósito! Mais profundamente, porém, que quer Locke, qual é a sua “sede”?

Conta-se que Maurice Barrès, ao receber certo dia um jovem escritor que desejava explicar-lhe suas idéias, disse-lhe: “Vossas idéias, bem as compreendo, mas qual a vossa sede?” Compreendamos: o vosso desejo profundo, o vosso impulso afetivo, de que vossas idéias são apenas a tradução intelectual. A sede de Hobbes, como vimos, era a autoridade absoluta, sem falhas, que elimina todo risco de anarquia — mesmo sacrificando a liberdade. A sede de Locke, explicada por sua formação religiosa, pelas peripécias de sua existência, pelas decepções após a Restauração, enfim pela permanência na Holanda, é o antiabsolutismo, o violento desejo da autoridade contida, limitada pelo consentimento do povo, pelo direito natural, a fim de eliminar o risco do despotismo, da arbitrariedade — mesmo abrindo uma brecha para a anarquia.

Tal sede antiabsolutista acarreta a vontade intelectual de demolir, uma vez por todas, a doutrina do direito divino: detestável invenção dos Stuarts e de seus sequazes, pérfida obra-prima de certa teologia simultaneamente católica e anglicana, que cobre com o manto divino os piores excessos da autoridade (tais como a perseguição aos protestantes), qualificando de crime de lesa-majestade divina toda revolta dos súditos! O quê! os súditos deveriam tudo suportar pacientemente, sob pretexto de que os soberanos recebem imediatamente de Deus a sua autoridade, e de que só Deus tem o direito de lhes pedir contas do seu proceder! Essa doutrina do direito divino era um verdadeiro veneno da política; era urgente encontrar-lhe um antídoto, um contraveneno!

O partido *whig*, que lutara vitoriosamente contra a prerrogativa dos reis Stuarts, precisava desse contraveneno. A revolução de 1688 era uma revolução *whig*. Expulsando Jaime II, incurável Stuart, mas soberano legítimo, não se atingira um princípio sagrado? Era o que, no íntimo, indagavam, inquietas, muitas consciências inglesas. Locke — pondo a serviço do partido *whig* sua filosofia política, aliás constituída antes da revolução — tem também, ao escrever o *Ensaio*, esse objetivo de acalmar a inquietação de seus compatriotas, de apaziguar-lhes os escrúpulos.

Locke partirá, como Hobbes, do *estado de natureza e do contrato original*, dando-lhes, porém, uma nova versão, que lhe permitirá erigir em regra a *distinção do poder legislativo e do poder executivo*, para terminar com uma *limitação toda terrestre, toda humana do poder*, sancionada, em última instância, pelo *direito de insurreição* dos súditos. O leitor de Hobbes sentia-se subjugado pela força de um pensamento imperioso; o de Locke vai sendo absorvido, pouco a pouco, pelo desenrolar de uma dialética persuasiva, insinuante, sem relevo, servida por uma linguagem fluida e límpida. Pensa-se no curso de um tranqüilo riozinho de planície, iluminado por um sol suave, bem pálido. Acontece, porém, que o tempo se fecha, em algum lugar ressoa a tempestade: assim, por vezes o tom de Locke eleva-se, uma surda cólera faz com que estremeçam as frases unidas; é a paixão antiabsolutista que aflora.

\* \* \*



Seguindo a moda intelectual da época, Locke parte do *estado de natureza* e do *contrato original* que deu origem à sociedade política, ao governo civil. Para ele, todo o problema está em basear a liberdade política nas mesmas noções de que Hobbes tirara uma justificação do absolutismo. Violento esforço, acrobacia intelectual, não superiores aos meios dialéticos do engenhoso Locke; sem dúvida, ao olhar do leitor atento, o artifício, um quê de dissimulação serão percebidos pelo leitor atento em certas expressões do pensamento; todavia, a hábil e urgente progressão do raciocínio quase não dá às objeções oportunidade para se agravarem.

É a existência dos direitos naturais do indivíduo no estado de natureza que vai proteger, dos abusos do poder, o mesmo indivíduo no estado de sociedade. E como? Em primeiro lugar, porque o estado de natureza de Locke, contrariamente ao de Hobbes, está regulado pela razão. Em segundo lugar, porque, contrariamente a Hobbes, os direitos naturais, longe de constituírem o objeto de uma renúncia total pelo contrato original, longe de desaparecerem, varridos pela soberania no estado de sociedade, ao contrário subsistem. E subsistem para fundar, precisamente, a liberdade.

O estado de natureza é um estado de perfeita liberdade, e também um estado de igualdade (Hobbes assim o considerava). Imediatamente, porém, o suave Locke tranqüiliza-nos: esse estado de liberdade não é, de maneira alguma, um estado de licença e, como o de igualdade, tampouco acarreta a guerra de todos contra todos, que Hobbes nos pintava em cores trágicas. Porque a razão natural “ensina a todos os homens, se quiserem consultá-la, que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar o outro, quanto à vida, à saúde, à liberdade, ao próprio bem”. E para que ninguém invada os direitos alheios, a natureza autorizou cada um a proteger e conservar o inocente, reprimindo os que lhe fazem mal; é o direito natural de *punir*. Naturalmente, não é “absoluto e arbitrário” (vê-se que, para Locke, os dois termos são sinônimos). Em seu exercício, exclui todos os furores de um coração irritado e vingativo; autoriza tão-somente as penas que a razão tranqüila e a pura consciência ditam e ordenam naturalmente, penas proporcionais à falta, que tendem apenas a reparar o prejuízo causado e a impedir

que aconteça outro semelhante no futuro. Como pôde Hobbes confundir estado de natureza e estado de guerra?

Entre os direitos que pertencem aos homens nesse estado de natureza, pintado por um autor cheio de afabilidade, Locke situa, com insistência, o da propriedade privada. Sem dúvida, Deus deu a terra aos homens em comum, mas quer a razão, que igualmente lhes deu, façam da terra o uso mais vantajoso e mais cômodo. Tal comodidade exige certa apropriação individual, primeiro dos frutos da terra, em seguida da própria terra. Essa apropriação tem por base o trabalho do homem e é limitada por sua capacidade de consumo: “tantos alqueires de terra que o homem possa lavrar, semear e cultivar, e cujos frutos consumir para o seu sustento, eis o que lhe cabe em propriedade”. Justificação natural da propriedade, anterior a toda convenção social. O surgimento do ouro e da prata transformará tudo isso, permitindo a acumulação capitalista; mas não estamos nesse ponto e sim no idílico estado de natureza, segundo Locke, onde, como parece, não podem existir contendas sobre a propriedade alheia, porque cada um vê aproximadamente a porção de terra que lhe é necessária e suficiente.

Mas, se o estado de natureza não é o inferno de Hobbes, se nele reinam tanta gentileza e benevolência, compreendemos mal por que os homens, gozando de tantas vantagens, dele se despojaram voluntariamente. Sim, diz-nos em substância Locke, respondendo à objeção, os homens estavam *bem*, no estado de natureza; entretanto, achavam-se expostos a certos inconvenientes que, acima de tudo, ameaçavam agravar-se. E, se preferiram o estado de sociedade, foi para ficarem *melhor*.

No estado de natureza, cada um é juiz em causa própria; cada um, igual ao outro, é de certo modo rei; ele pode achar-se tentado a observar com pouca exatidão a equidade, a ser parcial em seu proveito e no dos amigos, por interesse, amor-próprio e fraqueza; pode achar-se tentado a punir por paixão e vingança: quantas ameaças graves à conservação da liberdade, da igualdade natural, ao gozo tranqüilo da propriedade! Em suma, nesse estado natural, à primeira vista idílico, faltam: leis estabelecidas, conhecidas, recebidas e aprovadas por meio de comum consentimento; juízes reco-

nhecidos, imparciais, criados para terminar com todas as diferenças de acordo com as leis estabelecidas; enfim, um poder coercitivo, capaz de assegurar a execução dos juízos proferidos. Ora, tudo isso encontra-se no estado de sociedade, sendo precisamente o que caracteriza tal estado. E foi para se beneficiarem de tais aperfeiçoamentos que os homens mudaram.

Os homens, escreve sutilmente P. Hazard, eram naturalmente livres, mas, para afirmar essa liberdade, eram juízes e partes, e, para a defesa, a quem apelar? Eram naturalmente iguais, mas, para conservar essa igualdade contra as possíveis usurpações, que recursos possuíam? Teriam caído num perpétuo estado de guerra, se não houvessem delegado seus poderes a um governo capaz de salvaguardar a liberdade e a igualdade primitivas; não formavam uma horda, mas passariam a formá-la, sem tal cuidado.

Essa mudança de estado — eis-nos agora no coração da doutrina de Locke — só pode operar-se por *consentimento*. Só o consentimento pôde instituir o corpo político:

Sendo todos os homens naturalmente livres, iguais e independentes, nenhum pode ser tirado desse estado e submetido ao *poder político* de outrem, sem o seu próprio consentimento, pelo qual pode convir, com outros homens, em agregar-se e *unir-se em sociedade*, tendo em vista a conservação, a segurança mútua, a tranqüilidade da vida, o gozo sereno do que lhes cabe na propriedade, e melhor proteção contra os insultos daqueles que desejariam prejudicá-los e fazer-lhes mal.

Locke insiste, repete, para que nenhum equívoco possa reinar sobre esse ponto: “de tal modo que aquilo que deu origem a uma *sociedade política*, e que a estabeleceu, não é mais do que o consentimento de certo número de homens *livres*, capaz de ser representado pela maioria deles; é isto, e só isto, que pode ter dado início, no mundo, a um *governo legítimo*”.

Isto, só isto, e não — como ensinavam os absolutistas — o poder paternal, sendo o poder real apenas o seu prolongamento. Não há relação alguma entre o poder paternal e o poder político. A criança nasce livre, tanto quanto racional, mas não exerce imediatamente a razão nem a liberdade; o governo do pai só tem por justificação preparar a criança para exercer convenientemente, no momento oportuno, essa

razão e essa liberdade, colocá-la em condições de dar cientemente o seu consentimento (ao menos tácito) à sociedade política.

Isto, só isto, o consentimento e não a conquista (outra tese absolutista):

Muitos têm tomado a força das armas pelo *consentimento do povo*, e considerado as *conquistas* como a fonte e a origem dos governos. As *conquistas*, porém, acham-se tão longe de ser a origem e fundamento dos Estados quanto a demolição de uma casa a verdadeira causa de se construir outra no mesmo lugar. Na verdade, a destruição da forma de um Estado muitas vezes prepara caminho a uma nova forma; mas é sempre certo que, *sem o consentimento do povo*, jamais se pode erigir nova forma de governo.

Donde se conclui que o governo *absoluto* não poderia ser *legítimo*, nem considerado governo civil, pois o consentimento dos homens ao governo absoluto é inconcebível. Como imaginar que alguém queira colocar-se em situação pior que a do estado de natureza, como admitir que:

Todos, à exceção de um só, estarão exata e rigorosamente sujeitos às leis, e que esse único privilegiado conservaria sempre a inteira liberdade do estado de natureza, aumentada e acrescentada pelo poder, tornando-se licenciosa pela impunidade? Sem dúvida, seria imaginar que os homens são bastante loucos para remediar cuidadosamente os males que lhes poderiam fazer as fuinhas e as raposas e, para se achar bem à vontade, julgar mesmo que lhes seria muito agradável serem devorados por leões.

(Hobbes e seu Leviatã acham-se aqui evidentemente em foco.)

Imaginar-se-á, com os absolutistas, que o poder absoluto *purifica o sangue dos homens, e eleva a natureza humana*? Basta, protesta Locke — em quem percebemos uma ironia amarga — ter lido a história deste século ou de qualquer outro para estar perfeitamente convencido do contrário!

Como o tom aumentou progressivamente em violência! Que mosca morde o nosso suave Locke, o nosso prudente Locke? A mosca Stuart! Ele pensa em Carlos II, em Jaime II, cúmplices de Luís XIV, o tirano perseguidor, e ei-lo a vociferar excessivamente, não levando em conta o seu débil pulmão.

\* \* \*

Admiremos agora a engenhosidade com que Locke vai enxertar, nessa explicação da origem do governo civil, a *distinção dos poderes*, distinção que a luta entre os reis e o Parlamento gravara em todos os espíritos ingleses.

O homem no estado de natureza tem duas espécies de poderes; entrando no estado civil, deles se despoja em favor da sociedade, que os herda. O homem tem o poder de fazer tudo quanto julga adequado à sua conservação e à de todos os outros; de tal poder ele se despoja, para que seja regulamentado e administrado pelas leis da sociedade, “que, em muitos pontos, restringem a liberdade que se tem pelas leis da natureza”. Em segundo lugar, tem o poder de *punir* os crimes cometidos contra as leis naturais, isto é, o poder de empregar a sua força natural para qual essas leis sejam executadas conforme julgar conveniente; de tal poder ele se despoja para assistir e fortalecer o poder executivo de uma sociedade política.

Assim a sociedade, herdeira dos homens livres do estado de natureza, possui, por sua vez, dois poderes essenciais. Um é o *legislativo*, que determina como se devem empregar as forças de um Estado para a conservação da sociedade e de seus membros. O outro é o *executivo*, que assegura no interior a execução das leis positivas. Quanto ao exterior, tratados de paz e guerra, age um terceiro poder, aliás normalmente vinculado ao executivo, a que Locke chama de *confederativo*.

O poder legislativo e o poder executivo, em todas as monarquias moderadas e em todos os governos bem ordenados, devem achar-se em diferentes mãos. Há, para isso, em primeiro lugar, uma razão inteiramente prática, e é que o poder executivo deve estar sempre a postos para fazer executar as leis; já o poder legislativo não precisa estar sempre a postos, porque não é oportuno legislar constantemente: “Não é necessário estar sempre fazendo leis, mas sempre exigir a execução das promulgadas”. Acrescenta-se uma segunda razão, inteiramente psicológica: a tentação de abusar do poder assenhorear-se-ia daqueles que tivessem nas mãos ambos os poderes reunidos. A maneira dedutiva, abundante e clara com que nosso autor desenvolve essa idéia forma perfeito contraste com a maneira elíptica mais tarde empregada por Montesquieu para tratar do mesmo tema, aliás inspirando-se diretamente em Locke.

Esses dois poderes distintos não são iguais entre si. Pois a primeira e fundamental lei positiva de todos os Estados é a que estabelece o poder legislativo, devendo este, assim como as leis fundamentais da natureza, tender à conservação da Sociedade. O legislador é, por conseguinte, o *supremo poder*, é *sagrado*, “não poderá ser arrebatado daqueles a quem uma vez foi entregue”. É a *alma* do corpo político, da qual todos os membros do Estado extraem tudo quanto lhes é necessário à conservação, união e felicidade. Inevitável supremacia do poder que estabelece a lei, e ao qual, pela força das coisas, cabe a última palavra! Bodin percebera bem isso quando, procedendo à enumeração das “características da soberania”, começava pelo poder de promulgar e de suprimir a lei, a primeira e a mais importante característica, na qual todas as outras se achavam finalmente compreendidas.

O poder executivo é, portanto, subordinado; guardemos, porém, de ver nele um simples delegado às ordens do legislativo, que o confinaria numa tarefa subalterna de pura e simples execução. O bem da sociedade exige que se deixem muitas resoluções *à mercê* daquele que tem o poder executivo, pois o legislador não pode tudo prever nem a tudo prover, havendo mesmo casos em que uma estreita e rígida observância das leis é capaz de dar origem a “sérios prejuízos”.

À mercê... que é isso, senão a *prerrogativa real*, sobre cuja extensão sangrentos conflitos travaram *tories* e *whigs*, desde a Restauração? Perigosa nas mãos dos Stuarts, tal mercê deixa de o ser nas mãos de Guilherme de Orange, a quem Locke, seu amigo pessoal, não poderia dignamente recusá-la. Com efeito, saibamos reconhecer nessa teoria dos poderes separados, se afastarmos o véu de abstração (estado de natureza, contrato social) com que se envolve, a tradução idealizada da Constituição inglesa, vista por um *whig*. O legislativo supremo, sagrado, é o Parlamento inglês, do qual os reis Stuarts, reincidentes, por várias vezes quiseram arrebatá-lo ao poder a ele outorgado pelo povo.

\* \* \*

Mas então vai Locke reconstituir em proveito do Parlamento, legislativo supremo e sagrado, esse poder soberano,

sem limites humanos, refreado apenas pelo temor de Deus, que os absolutistas atribuíam ao monarca, sagrado também? Nesse caso, o absolutismo teria somente mudado de mãos, o direito divino de depositário e a coroa de cabeça.

Não é assim, pois eis que assume todo o seu alcance a anunciada diferença entre a teoria de Hobbes e a de Locke: a saber, que os direitos naturais dos homens, segundo Locke, não desaparecem em consequência do consentimento pela sociedade; ao contrário, subsistem. E subsistem para limitar o poder social e fundar a liberdade.

Locke nunca repetirá o bastante: se os homens saíam do estado de natureza, que estava longe de ser um inferno, mas que apresentava os inconvenientes conhecidos, foi para se acharem *melhor*; foi para se acharem mais seguros de conservar *melhor* as suas pessoas, liberdade e propriedade, mal garantidas no estado de natureza. Por conseguinte, nunca se pode supor que o poder da sociedade, encarnado no mais alto grau pelo legislativo, *deva estender-se mais longe do que o exige o bem público*. Ele não pode ser “absolutamente arbitrário” em relação à vida e aos bens do povo. Aliás, quem poderia transferir ao legislativo, apenas herdeiro do poder inicial de cada membro da sociedade, um poder arbitrário quanto à vida e quanto à propriedade? Por um lado, ninguém possui, no estado de natureza, tal poder sobre si mesmo, nem sobre outro (afirmação gratuita, postulado indemonstrável, preso à idéia toda favorável de Locke a respeito do estado de natureza e das leis naturais). Por outro lado, ninguém pode conferir a quem quer que seja poder maior do que tem; o legislativo não poderia, portanto, possuir um poder que não possui nenhum daqueles que formaram a sociedade. Tendo por fim exclusivo a conservação, “não lhe caberia jamais o direito de destruir, de escravizar, ou de empobrecer propositadamente qualquer súdito; *as obrigações das leis da natureza não cessam, de maneira alguma, na sociedade, tornando-se até mais fortes em muitos casos*”.

O mesmo raciocínio vale, *a fortiori*, para o executivo e sua prerrogativa, isto é, a margem de poder discricionário que se lhe deve permitir. Embora o legislativo seja proclamado supremo e sagrado, desse ponto de vista não há, entre ele e o executivo, nenhuma diferença fundamental: O povo —

entendamos por esse termo o conjunto, a justaposição dos indivíduos que consentiram em unir-se para formar a sociedade — confia no legislativo como no executivo, para a realização do bem público, nem mais nem menos. O poder é um depósito (*trust, trusteeship*) confiado aos governantes, em proveito do povo. Se os governantes, seja quais forem, Parlamento ou rei, agem de maneira contrária ao fim — o bem público —, fim para o qual haviam recebido a autoridade, o povo retira sua confiança, retira o depósito; retoma a soberania inicial para confiá-la a quem lhe aprouver. No fundo, embora Locke evite elaborar aqui uma construção rigorosa, o povo conserva sempre uma soberania potencial, em reserva; é ele, e não o legislativo, o detentor do verdadeiro poder soberano. De sua parte, há depósito e não contrato de *submissão*. Mas, enquanto permanecem normais as circunstâncias, por outras palavras, enquanto se respeitam as condições do depósito ou *trust*, o povo abandona ao legislativo o exercício de seu poder soberano.

Quem julgará, entre o legislativo e o executivo, se este último fez bom ou mau uso da prerrogativa? Quem julgará, entre o legislativo e o povo, se o primeiro conspira para escravizar o segundo? Quem julgará, quem sancionará a fidelidade dos depositários (*trustees*) do poder, a eles confiado para o bem público? O povo, a título de depositante, “deve julgar a tal respeito”.

\* \* \*

Assim se justifica que, contra a força — do legislativo como do executivo — já “sem autoridade”, o povo possa empregar a força. Chegamos ao desfecho de toda a teoria de Locke, ao coroamento de seu edifício dialético: a justificação do *direito de insurreição*, que o autor do *Ensaio* em sua linguagem pudica, qualifica de direito de apelar ao Céu: “O povo, em virtude de uma lei que precede todas as leis positivas dos homens e que é predominante..., a si reservou um direito que pertence em geral a todos os homens, quando não existe apelação sobre a terra, a saber: o direito de examinar se tem justo motivo para apelar ao Céu”. A plácida resignação de Bossuet: “*Contra a autoridade do*

soberano, não pode haver remédio senão em sua autoridade”, não é atributo de Locke. E, à objeção de que reconhecer tal direito é animar perpétuas desordens e arriscar-se à anarquia, eis a resposta:

Em primeiro lugar, a inércia natural do povo não o leva a insurgir-se senão no último extremo. Depois, quando o fardo do absolutismo se torna por demais insuportável, não existe mais teoria da obediência, por teologicamente insidiosa que possa ser, que prevaleça:

Elevem-se os reis tanto quanto se queira; dêem-lhe todos os títulos magníficos e pomposos que se lhes costumam dar; digam-se mil maravilhas de suas pessoas sagradas, fale-se a respeito deles como de homem divinos, que desceram do Céu e que só de Deus dependem: *um povo geralmente maltratado* contra todo direito não perderá a oportunidade de libertar-se das suas misérias e de sacudir o pesado jugo que com tanta injustiça lhe impuseram.

Finalmente, e sobretudo, a ordem, a ordem exterior não é tudo; não se deverá pagá-la a qualquer preço, nem sob pretexto de paz resignar-se à paz dos cemitérios. Eis aqui a paixão de Locke. Sua fervorosa convicção do pleno direito dos revolucionários ingleses, a sede de tranquilizar as consciências religiosas de seus compatriotas, atormentadas pelo receio de haver ofendido o Céu com a expulsão de Jaime II — inspiram-lhe a página mais eloqüente de seu livro:

Se as pessoas sensatas e virtuosas abandonassem e concedessem todas as coisas tranquilamente, por amor da paz, àqueles que lhes quisessem fazer violência, ai de nós! que espécie de paz haveria no mundo! que espécie de paz seria esta, que consistiria exclusivamente na violência e na rapina, e que só conviria manter para proveito dos ladrões e dos que se comprazem em oprimir! Essa paz, que existiria entre os grandes e os pequenos, entre os poderosos e os fracos, seria semelhante à que se pretenderia ter entre lobos e cordeiros, quando estes tranquilamente se deixassem despedaçar e devorar por aqueles. Ou, se quiserem, consideremos a caverna de Polifemo como perfeito modelo de semelhante paz. O governo, a que se achavam sujeitos Ulisses e os seus companheiros, era o mais agradável do mundo; nada mais lhes restava fazer senão suportar pacientemente que os devorassem. E quem poderia imaginar que Ulisses, personagem tão prudente, pregasse então a *obediência passiva* e exortasse a uma plena submissão, mostrando a seus companheiros quão importante e necessária aos homens é a paz e apresentando-lhes os inconvenientes que poderiam ocorrer, se emprendessem *resistir* a Polifemo, que os tinha em seu poder?

Guardemos esse requisito, e essa defesa eternamente válida aos olhos do espírito. Requisito contra a obediência passiva, tranquilizadora para os poderosos. Defesa do que, em nossos dias, sob a ocupação hitleriana, teve simplesmente o nome de *Resistência*.

\* \* \*

Tal é a substância do *Ensino sobre o Governo Civil*: catecismo — protestante — do antiabsolutismo, onde o direito natural habilmente se combinava à Constituição inglesa. Nessa fonte límpida e abundante de filosofia política, deviam beber, por todo o século XVIII, os publicistas ingleses, americanos, franceses. O *Ensaio* estabeleceu, de uma vez por todas, as bases da democracia liberal, de essência individualista, cujas Declarações de Direitos, — direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis, — das colônias americanas insurretas, depois da França revolucionária, constituíram a magna carta.

O *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, do mesmo autor, publicado também em 1690, obra de pura filosofia, que declarava guerra à metafísica e a seus “romances”, devia, por sua vez, marcar “uma mudança decisiva, uma orientação nova” (P. Hazard) no estudo do espírito humano. O século XVIII francês sofreria a sua indelével impressão e nele haveria de haurir, em grande parte, o gosto pela *tábula rasa*, o horror aos preconceitos e aos argumentos de autoridade. Enquanto, nas *Cartas sobre a Tolerância*, Locke, cristão fervoroso mas latitudinário, anunciava, em breve frase, a laicização do Estado moderno: “*Todo o poder do governo civil refere-se apenas aos interesses civis, limita-se às coisas deste mundo, e nada tem a ver com o mundo futuro*”.

Em 1704, aos setenta e dois anos de idade, falecia, tranqüilo e modesto, Locke, homem débil, cujo espírito tão claro, tão engenhoso, mais claro e engenhoso que vigoroso e profundo, soubera trazer a um mundo saturado de direito divino, de teologia e de sistemas metafísicos — exatamente o alimento intelectual de que carecia.

## CAPÍTULO II

### “O ESPÍRITO DAS LEIS”, DE MONTESQUIEU (1748)

“Quando se faz uma estátua, não se deve estar sempre sentado no mesmo lugar; é preciso vê-la de todos os lados, de longe, de perto, de cima, de baixo, em todos os sentidos.”

*Montesquieu, Cadernos.*

Em novembro de 1748, aparecia em Genebra, onde fora impressa, uma obra de dois volumes *in-quarto*, anônima, intitulada *O Espírito das Leis*. O autor, todos o apontavam: Montesquieu, cujas *Cartas Persas* (1721), pecado de juventude, haviam logrado tanto êxito sob a Regência. Que significava, porém, esse título imponente, tanto mais imponente por ser algo misterioso?

#### O GRANDE DESÍGNIO DE MONTESQUIEU

“Ao sair do colégio, escreve Montesquieu, colocaram-me nas mãos livros de direito; procurei o seu *espírito*.”

*Espírito*: o dicionário *Littre* assim definirá a palavra: *princípios, motivos, tendências, segundo os quais cada um se dirige*. Apliquemos retrospectivamente essa definição ao título da célebre obra de Montesquieu. Por que em tal país, num dado momento, sobre determinado assunto, tal lei e não outra? Por que, em igualdade das demais condições, é eficaz determinada lei e não outra? Apaixonantes questões, mais

ainda para o historiador e para o observador político, do que para o jurista. Todavia, só comportam resposta admitindo-se *que existe* precisamente um “espírito das leis”; que o legislador obedece a princípios, a motivos, a tendências diretrizes examináveis pela razão; que a inteligência, numa palavra, é capaz de elucidar o aparente caos das legislações que, no tempo e no espaço, regeram ou regem as sociedades.

Um genial gascão, Michel de Montaigne, achara maligno prazer em fazer desfilar perante o leitor, no capítulo dos *Ensaaios* intitulado “Do Costume”, a heteróclita procissão das prescrições humanas, leis, usos e abusos, instituições e hábitos. Que confusão! Que história sem pé nem cabeça, para parafrasear Shakespeare, contada por um tolo! Reino da arbitrariedade, do capricho e da fantasia! É outro gascão, também genial, mas bem diverso, Montesquieu, que lhe traz a réplica, mais de século e meio depois: “*Primeiro examinei os homens, escreve ele em seu prefácio, e acreditei que, na infinita diversidade de leis e de costumes, não se deixaram levar exclusivamente por suas fantasias.*” Assim como, na história, não são meramente joguetes de uma caprichosa sucessão de acidentes particulares. Historiador da grandeza e da decadência de Roma, em suas *Considerações* (1734) Montesquieu recusa à fortuna, tão cara a Maquiavel, o privilégio de dominar o mundo. Julga verificar que os romanos tinham sido constantemente felizes ao se governarem de acordo com determinado plano, constantemente infelizes ao seguirem outro. E escreve com vigor lapidar.

Há causas gerais, sejam morais sejam físicas, que agem em cada monarquia, elevando-a, conservando-a ou precipitando-a; todos os acidentes estão sujeitos a tais causas. E, se o acaso de uma batalha, isto é, se uma causa particular arruinou um Estado, havia uma causa geral para que esse Estado tivesse de perecer por meio de uma só batalha; numa palavra, a atitude principal traz consigo todos os acidentes particulares.

*Atitude principal, causas gerais, sejam morais, sejam físicas...* o que explica racionalmente a história, o que a explica humanamente, sem necessidade de apelar, como os cristãos, como um Bossuet, à Providência, deve também poder explicar, racional e humanamente, as leis, os costumes, “a

infinita diversidade de leis e de costumes”. Onde o aspecto exterior permite ver apenas uma justaposição inteiramente gratuita de instituições, o exame racional descobre relações lógicas e como que harmonias organizadas. Como num relógio — dirá Taine — em que da mola principal, do grande mecanismo central, depende uma “multidão de mecanismos secundários”.

Para o observador, tudo está em saber procurar essa mola principal. Nas ciências exatas: física, química, história natural, o êxito depende de um bom método experimental. Ora essas ciências exatas acham-se muito em voga no século XVIII; os mundanos vangloriam-se de trabalhar em laboratórios; os escritores, que também são mundanos, fazem o mesmo. Quem então decapita quarenta caracóis e lesmas para verificar a asserção de um naturalista? Voltaire. Quem dissecar rãs? Montesquieu, precisamente. Aliás, para ele, é mais do que um *flirt* com a moda; essas investigações científicas exprimem, como o demonstrou Dedieu, uma tendência profunda de seu espírito.

No entanto, dissecar a legislação universal é mais difícil; para isso, são necessárias imensas leituras, os conhecimentos diretos que proporcionam as viagens, a intuição das épocas desaparecidas: “Quando voltei à Antigüidade, procurei apreender-lhe o espírito para não considerar semelhantes casos realmente diversos, e para não deixar de assinalar as diferenças dos que parecem semelhantes”. É necessário o gosto pelos detalhes, e o sentido do conjunto. “Aqui, muitas verdades só se farão sentir depois que se houver percebido a corrente que as liga a outras”. Gradativamente, de observação em observação, de confronto em confronto, o espírito, a princípio sujeito aos fatos, aos objetos apreendidos em sua natureza íntima, consegue elevar-se acima deles, para discernir finalmente a *mola principal*, o *grande mecanismo central*. Então, bastar-lhe-á descer de novo aos fatos, aos objetos, doravante iluminados por um poderoso projetor que revela as conexões a princípio invisíveis, o inesperado concerto, toda a organização dos mecanismos secundários ao redor do principal. Assim, o caos será elucidado experimentalmente, cientificamente, e não, em absoluto, por uma concepção *a priori* e totalmente arbitrária do espírito.

Oh! notável impulso de orgulho intelectual: “*Estabeleci os princípios e vi os casos particulares inclinarem-se-lhes como que por si mesmos, as histórias de todas as nações serem apenas suas conseqüências, cada lei particular ligar-se a outra ou depender de outra mais geral*”. Quais são esses princípios? Ei-los: toda lei tem sua razão, porque toda lei é *relativa* a um elemento da realidade física, moral ou social; toda lei supõe uma *relação*. Um encadeamento de relações, uma organização de relações, um sistema de relações (positivas), eis o *espírito das leis*. Deixemos a Montesquieu a palavra: ele nos dirá que esse espírito consiste nas “diversas relações que podem ter as leis com diversos objetos”. Com “inúmeros” objetos, “inúmeras” relações.

## A REALIZAÇÃO

Que vasta empresa! Que grande desígnio! Que amplitude, que majestade nesa concepção! Mas, para realizá-la, para passar à execução, que trabalho sobre-humano! Suficiente para absorver e esgotar a vida de um homem tão talentoso quanto Montesquieu. A vida... sem hipérbole: “Posso dizer, escreve ele a respeito de sua grande obra, que nela trabalhei toda a minha vida”. Aritmeticamente, vinte anos apenas. Mas todas as suas meditações, todos os seus estudos antes de empreender o trabalho do livro propriamente dito, preparavam-no para esse trabalho, orientavam esse trabalho. “Esse grande livro é menos um livro do que uma existência, confirma Faguet... Ali não se acham apenas vinte anos de trabalho, mas verdadeiramente uma vida intelectual integral, com suas grandes concepções, suas pequeninas curiosidades, com suas leituras, saber, imaginações, alegrias, malícias, diversidade e contradições.” O período mais árduo, conforme declarou o autor, foi o que precedeu a descoberta dos famosos princípios:

Muitas vezes inicie e muitas vezes abandonei este trabalho; mil vezes dispersei aos ventos as folhas que escrevera; todos os dias sentia caírem as mãos paternas, seguia meu objeto sem formar desígnio; não conhecia as regras nem as exceções; só achava a verdade para de novo a perder; mas, quando descobri os meus princípios, veio a mim tudo quanto eu buscava.



*Tudo quanto eu buscava...* Sim. Reconheçamos aí o otimismo retrospectivo do trabalhador que, tendo terminado sua obra, a prefacia com ternura. Na verdade, Montesquieu conheceu um magnífico período de euforia, ao desenvolver sua teoria dos governos: “as relações que as leis têm com a natureza e o princípio de cada governo”. Tendo estabelecido o princípio da república, o da monarquia, o do despotismo, via as leis fluírem de cada um desses princípios “como de sua fonte”. Ele possuía, como possui o leitor de hoje, o sentimento da poderosa coesão intelectual dessa *teoria dos governos*, que alimenta seus oito primeiros livros.

A obra completa, porém, abrange trinta e um. À medida que se desenvolve, a coesão inicial vai progressivamente afrouxando; o autor enriquece constantemente sua investigação, e ei-lo embaraçado com sua própria riqueza. Os livros IX a XIII consideram as leis em suas relações com a defesa do Estado (proteção dos cidadãos no exterior), com a liberdade e segurança (proteção dos cidadãos no interior), com os recursos do governo (impostos e rendas públicas). Desses cinco livros emerge a *teoria da liberdade política, assegurada por uma certa distribuição dos poderes*. É que se o autor, viajando de 1728 a 1731 pela Europa, sente-se decepcionado com as repúblicas de seu tempo, vê-se, pelo contrário, seduzido até o entusiasmo pelas instituições inglesas que, no decorrer dos oito primeiros livros, o achavam mais reticente. Então, a teoria da liberdade política à inglesa vem lançar-se, como um afluente torrencial, na teoria geral dos governos, modificando-lhe o curso.

Eis que, nos livros XIV a XVIII, Montesquieu parece assediado pelas *causas físicas*; “as leis devem ser relativas ao ambiente físico do país, ao *clima* glacial, tórrido ou temperado, à qualidade do terreno, à sua situação, à sua extensão”. Ele se refaz, porém, no livro XIX, apelando para uma noção mais segura que a dos climas, sedutora e perigosa; a noção do *espírito geral* de cada nação, que contribui para forjar governo, religião, tradições, costumes e maneiras, assim como o clima. Assim, Montesquieu restitui às causas morais sua justa preponderância.

O livro XX (“das leis em sua relação com o comércio”) dá início à segunda parte da obra. Parece inaugurar, ao

mesmo tempo, um fatigante período que deve ter durado quatro anos, até ao fim da composição do *Espírito das Leis*. Montesquieu, que em 1744 escrevia jubiloso: “Minha grande obra avança a passos gigantescos”, no ano seguinte deixa escapar uma queixa: “Minha vida avança (cinquenta e sete anos) e a obra retrocede, por causa de sua amplitude” Confessa, em 1747, ao se aproximar o término do terrível esforço: “Meu trabalho se agrava”, “sinto-me oprimido pela fadiga”.

É o que se pode sentir, verificando a crescente desordem da obra, em que pese aos admiradores, desejosos de encontrar, a todo preço, em Montesquieu, o rigor de composição que exige o espírito deles próprios, não o do autor. A. Sorel, em seu notável *Montesquieu*, escapa a esse desvio da admiração. Declara que Montesquieu “faz esforço, solicita os textos, justapõe, acumula, não cimenta mais, obstina-se, fatiga-se”; que, malgrado a plena posse de seus princípios, não mais lhe acode tudo quanto buscava. A partir desse livro XX, mais se lêem “monografias” (Dedieu) sucessivas do que uma obra interligada. Monografias sobre as leis e suas relações com o comércio, a moeda, a população, a religião (até ao livro XXV inclusive). Sobre os distintos domínios da legislação: *Das Leis, na Relação que Devem Ter com a Ordem das Coisas a cujo Respeito Preceituam* (XXVI). Sobre leis sucessórias dos romanos, depois sobre a origem e as revoluções das leis civis entre os franceses: dois livros, XXVII e XXVIII, de história do direito, bem árdus. Sobre a teoria das leis feudais entre os francos, em sua relação com a monarquia: dois livros, XXX, XXXI, de direito feudal, aprofundados. Enfim, sobre a maneira de compor as leis: livro XXIX.

Por que esses estudos de história do direito e de direito feudal, tão particulares, de grande interesse para os espíritos curiosos, mas sem o mesmo grau de importância em relação aos outros? É que, desde a Regência, discutia-se furiosamente o problema das origens da Monarquia, não sem evidentes intenções nobiliárias e antiabsolutistas. Isso apaixonava Montesquieu. Fazia este questão de solucionar a memorável controvérsia, suscitada entre um campeão dos nobres e da monarquia temperada, o Conde de Boulainvilliers, e certo Padre Dubos, campeão do Terceiro Estado e da monarquia absoluta.

Assim, colocou no *Espírito das Leis* o que se veria melhor publicado à parte, introduzindo assim em uma “grande obra” ao menos o esboço de uma outra “grande obra”. Mas ele pode defender-se da crítica com auxílio de uma das suas mais sutis imagens: “Sou como o antiquário que, partindo de sua terra, chegou ao Egito, lançou um olhar às pirâmides, e regressou”. Sobre a pirâmide do *Espírito das Leis*, era supérflua a sombra de outras pirâmides, vindo prejudicar a perspectiva.

Tanto é verdade que Montesquieu teve de estrangular, de certo modo, entre as suas monografias de histórias do direito, o livro XXIX, que normalmente deveria coroar a obra: “*Da Maneira de Compor as Leis*”. Não é mesmo de conclusão a frase com que dá início a esse livro mal situado? Aí revela-se inteiramente o espírito do autor, aquele mesmo que deseja encontrar nas leis: “Digo-o, e parece-me que só para o provar fiz esta obra: *deve ser de moderação o espírito do legislador; o bem político, como o bem moral, sempre se acha entre dois limites.*”

Ao terminar a revisão das provas, Montesquieu diz: “Esta obra quase me matou; vou repousar, não mais trabalharei”. Mas um justo orgulho o invadia perante a obra realizada. De fato, quem concebera antes dele tão vasto desígnio e quem soubera, a despeito das extravagâncias, das faltas de proporção, edificar tal monumento de jurisprudência comparada, de política comparada? O que ele subtrairia à obscuridade, ao mistério, era muito mais do que os segredos — como fizera Maquiavel — do Poder, do Poder nu e sem alma: eram os principais segredos da civilização humana. Jehan Bodin, angevino, bem alimentara ambições análogas, mas, da espessa ganga de sua erudição, não sabia extrair diamantes. Montaigne, de quem tanto difere ao mesmo tempo que tanto se assemelha, julgou-se em condições de reivindicar a glória de ser o primeiro a realizar tal carreira, sem predecessor, sem modelo, tudo tirando de seu próprio fundo. E, sob o título completo da obra que é o seguinte: “*Do Espírito das Leis ou da Relação que devem ter com a Constituição de cada Governo, com os Costumes, Clima, Religião, Comércio, etc...*”, colocou orgulhosamente como epígrafe: *prolem sine matre creatam*, filho criado sem mãe.

## A POLÍTICA DE MONTESQUIEU

Como se deve ler *O Espírito das Leis*? Sem dúvida, não como as obras monumentais do século XIX, como as de Tocqueville, de Taine sobretudo, rigorosamente construídas, animadas por um sopro oratório que auxilia a atenção do leitor, que lhe permite, partindo da primeira linha, chegar exausto, mas satisfeito, à última. Faguet expressou isso muito bem: “Nesse livro, há como que uma vida de pensador; assim, deve ser lido como foi escrito: deixando-o, voltando a ele, nele permanecendo, abandonando-o para depois retomá-lo, dispersando-o em fragmentos em sua vida intelectual. Cada página deixa um germe onde cai”.

Quantos desses fragmentos são clássicos há muito, e em todas as memórias ilustradas! São principalmente aqueles onde se exprime em Montesquieu o moralista, o reformador; ousaríamos dizer: O grande higienista social?

Entretanto, mais do que o moralista ou o reformador é o político que procuramos no *Espírito das Leis*; é inclusive o teórico político aquele que deveria imprimir sua marca em tantos espíritos de qualidade. Todavia, esse termo algo pesado de teórico não deve evocar um sistema político armado dos pés à cabeça, uma doutrina rigorosamente dedutiva, à maneira de Bodin, Hobbes, Bossuet ou Locke. Tal não era o propósito de Montesquieu.

Seria, além de tudo, assaz impróprio. Esse gascão positivo, fechado à metafísica como à teologia, sentia-se mal no terreno inteiramente abstrato do fundamento da sociedade e do direito. Nas primeiras páginas do *Espírito das Leis*, esboça mais o problema do que o estuda, embora seja fértil em belas fórmulas, por vezes mais brilhantes que profundas. É o que se dá com sua definição das leis, que, em seu significado mais amplo, “são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas”. E também sua demonstração de uma justiça primitiva, natural, anterior às leis: “Antes de haver leis estabelecidas, havia relações possíveis de justiça. Dizer que nada existe de justo além do que ordenam ou probem as leis positivas é dizer que, antes de se traçar um círculo, não eram iguais todos os raios”: comparação, e não razão. Assim com sua descrição do estado de natureza, noção

consagrada que, por polidez intelectual, julga-se obrigado a saudar de passagem: “É preciso considerar o homem antes do estabelecimento da sociedade; as leis da natureza serão as que ele receberia em semelhante estado” (critica então o violento Hobbes, demasiado inflexível e insensato a seus olhos). Com sua engenhosa compensação, que dissimula o embaraço, entre a necessidade e a liberdade, questão importna nas perturbadoras conseqüências teológicas. Sem dúvida, Montesquieu não podia dispensar-se de erguer, à entrada de sua grande obra, de seu monumento, um “pórtico ideológico” (Hazard); ergue-o então, mas com a evidente pressa de introduzir o leitor, o mais rapidamente possível, no próprio interior do monumento, no centro desse emaranhado organizado de relações sociais, que constitui, em sua grandiosa concepção, *O Espírito das Leis*.

E é precisamente no desenrolar desse sistema de relações que Montesquieu deixa transparecer ou afirma suas preferências políticas, sua “sede”. É da aproximação, do confronto de certas teorias que, com evidência, lhe são particularmente caras e que haveriam de assinalar, de maneira duradoura, o pensamento dos sociólogos, que se depreende, não a doutrina política do nosso autor, mas o *espírito de Montesquieu* em política. Entremos, então, no caminho dessa descoberta progressiva, passando sucessivamente da *teoria dos governos à da liberdade política*, depois à dos *climas*, corrigida e completada pela noção do *espírito geral* ou *caráter* de cada nação.

## A TEORIA DOS GOVERNOS

É uma obra-prima acabada, no interior de uma obra-prima inacabada. Uma obra-prima de generalização, à maneira dos grandes clássicos. Esses governos, Montesquieu no-los apresenta, como escreve A. Sorel, “fixados, completos, definitivos, como que condensados em si mesmos de todas as épocas de sua história. Nada de cronologia, nem de perspectiva; tudo se acha situado num mesmo plano, existe a unidade de tempo, de lugar e de ação, transportada do teatro à legislação... Montesquieu estudou e pintou a mo-

narquia ou a república, como Molière *O Avaro*, *O Misanthropo*, ou *O Tartufo*, como La Bruyère os Grandes, os Políticos, os Espíritos fortes”.

Mas por que abandonou ele a classificação tradicional — democracia, aristocracia, monarquia —, substituindo-a pela seguinte: *república, monarquia, despotismo*? Esta nova classificação é menos segura; eis que os três governos anunciados transformaram-se imediatamente em quatro (como os Três Mosqueteiros), pois o autor se vê obrigado a distinguir, sob o rótulo de república, a democracia e a *aristocracia*. A razão dessa singularidade, que nada tira do vigor dialético, nem da penetração desses oito primeiros livros, foi bastante discutida; talvez possa ser revelada através da análise seguinte.

É preciso distinguir, em cada governo, sua *natureza* e seu *princípio*. Sua natureza é o que o faz qual é, sua estrutura particular; seu princípio é o que o faz agir, “as paixões humanas que lhe dão movimento” (*mola* teria sido, parece, mais claro do que *princípio*). As leis devem ser relativas à natureza do governo; não menos o devem ser ao princípio do governo, que tem sobre elas “suprema influência”: influência sobre as leis concernentes à educação, em primeiro lugar, depois sobre todas as outras, entre as quais merecem lugar especial as leis civis e criminais, assim como as leis suntuárias e as que dizem respeito à condição das mulheres. Essa relação das leis com o princípio do governo comprime todas as molas deste último, recebendo o princípio, por sua vez, uma nova força. Daí resulta que a corrupção dos governos começa quase sempre pela dos princípios: uma vez corrompidos os princípios do governo, as melhores leis tornam-se más, voltando-se contra o Estado; sendo saudáveis os princípios, as más leis “têm o efeito das boas”, pois a força do princípio “tudo arrasta”.

Definições, tomando como ponto de partida a natureza dos governos, donde fluirá o princípio de cada um deles:

Há três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico; para descobrir-lhes a natureza, basta a idéia que deles possuem os homens menos instruídos. Suponho três definições, ou antes três fatos: um, que o governo *republicano* é aquele em que o povo em conjunto, ou só uma parte do povo, tem o poder soberano; o *monárquico*, aquele em que um só governa, mas por leis fixas e estabelecidas; ao passo

que, no despótico, um só, sem lei e sem regra, tudo arrasta por sua vontade e caprichos — eis o que chamo a natureza de cada governo.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA. — Eis a sua natureza, o que a faz tal, sua estrutura particular: o povo, isto é, o conjunto dos cidadãos, nela aparece sob dois aspectos opostos e complementares; sob certos pontos de vista, é o monarca, sob outros, o súdito. *Súdito*: entende-se por si. *Monarca*, na medida em que dá os seus sufrágios, que são suas vontades: “a vontade do soberano é o próprio soberano” (essa frase elíptica contém em germe toda a idéia-mestra do *Contrato Social* de Rousseau). Por conseguinte, as leis que estabelecem o direito de sufrágio são fundamentais nesse governo. O povo, sendo soberano, deve fazer por si mesmo tudo quanto lhe é possível e, o que não lhe é possível, deve fazê-lo por ministros ou magistrados de sua escolha; porque tal escolha, pode fazê-la perfeitamente.

O povo é admirável na escolha daquele a quem deve confiar alguma parte de sua autoridade; basta-lhe decidir-se por coisas que não pode ignorar, por fatos que são apreensíveis. Sabe perfeitamente que um homem esteve muitas vezes na guerra, que obteve tais ou quais triunfos; portanto, é bem capaz de escolher um general. Sabe que um juiz é diligente, que muitas pessoas se retiram satisfeitas do seu tribunal, que não o acusaram de corrupção; eis o suficiente para designar um pretor. Sente-se impressionado com a magnificência e as riquezas de um cidadão, eis quanto basta para que possa escolher em edil. Tudo isto são fatos que são melhor conhecidos na praça pública do que por um monarca no seu palácio. Mas saberá o povo dirigir um negócio, conhecer os lugares, as ocasiões, os momentos, aproveitando-os? Não, não o saberá.

Por que não o saberá? Por que esse povo, apto para escolher, apto também para examinar a gestão daqueles que escolheu, não o é para administrar por si mesmo? Porque tem sempre “demasiada ação ou ação de menos. Algumas vezes, com mil braços tudo destrói; outras, com cem mil pés não anda como os insetos”. Ora, é preciso que os negócios marchem, e que marchem com “certo andamento que não seja demasiado lento nem excessivamente rápido”.

Não se pode negligenciar aqui um fator essencial, o da dimensão; é da natureza de uma república democrática, como aliás da aristocrática, “ter apenas um *pequeno* território,

sendo-lhe, do contrário, quase impossível subsistir”. O bem comum que, numa grande república, é incessantemente sacrificado, submetido ao perigo das grandes riquezas, da particularização dos interesses, numa pequena república é “mais bem compreendido, mais bem conhecido, *mais próximo* de cada cidadão”: condições estas precisamente favoráveis à manutenção do princípio da democracia.

Seu princípio, o que a faz agir, sua mola, é efetivamente a *virtude*. Ora, a virtude (entendamos com Montesquieu, da mesma maneira que com Aristóteles, a virtude “política”) exige que se faça ao Estado, ao interesse público, um sacrifício contínuo de si mesmo e das próprias repugnâncias, do próprio egoísmo, indisciplina e ganância, de todos os apetites. Por que tantas exigências, estranhas aos outros governos? Porque a democracia é, por natureza, o governo da maioria. Se funciona mal, se as leis cessam de ser executadas, a causa só pode estar na corrupção do caráter da maioria. Mal irreparável, “o Estado já se acha perdido”. Pelo contrário, a um monarca infeliz devido a maus conselhos, ou negligente, é fácil mudar os conselhos ou corrigir-lhe a negligência.

Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força para sustentá-los senão a da virtude. Cessando a virtude, entra a ambição nos corações que podem recebê-la, e a cobiça em todos. Os desejos mudam de objeto; não mais se ama o que se amava; era-se livre com as leis e quer-se a liberdade contra elas; *cada cidadão é como um escravo fugido à casa do senhor*; o que era máxima, chama-se rigor; o que era regra, chama-se obstáculo; o que era atenção, chama-se temor. A sobriedade que ali reina é avareza, não o desejo de possuir. Outrora, o bem dos particulares constituía o tesouro público; desde então, o tesouro público se torna patrimônio dos particulares. A república é um despojo; e sua força não é mais que o poder de alguns e a licença de todos.

Portanto, é necessário que tal virtude jamais cesse, e eis por que, no governo democrático, se requer a onipotência da educação, para imprimir nas crianças a renúncia a si mesmo, sempre muito penosa, o amor das leis e da pátria, que exige contínua preferência do interesse público ao próprio. “O governo é como todas as coisas do mundo; para conservá-lo é preciso amá-lo.” Ora, só nas democracias

o governo é confiado a *cada* cidadão; é necessário, pois, que *cada* cidadão seja levado a amá-lo, amando também a igualdade e a sobriedade, que são da própria essência da democracia.

Todas as leis devem orientar-se nesse sentido; não se exclui o recurso extremo da partilha das terras. Nada de luxo, pois este volta o espírito para o interesse particular, para os desejos desenfreados: assim foram os dos romanos, quando se corromperam, dos quais se pode julgar pelo preço que atribuíram às coisas: “Uma bilha de vinho de Falerno vendia-se por cem dinheiros romanos; um barril de carne salgada do Ponto custava quatrocentos; um bom cozinheiro quatro talentos; os jovens rapazes não tinham preço.” Nada de incontidência pública, que num Estado popular é a extrema infelicidade; os bons legisladores exigiram das mulheres certa gravidade de costumes, proscreveram de suas repúblicas “não só o vício, mas até a aparência do vício”.

Austera virtude das austeras repúblicas! Essas páginas de Montesquieu respiram um perfume heróico e não se sabe que nostalgia dessas democracias antigas, de costumes tão puros! Antigüidade por certo mais convencional que real! Esses belos mitos, porém, deveriam conservar, desde *O Espírito das Leis* até 1793, tanto prestígio sobre as almas francesas!

Aliás, é justo dizer que, pela virtude de sua generalização, Montesquieu soube isolar as condições eternamente válidas da saúde das democracias, quer antigas, quer, pelo contrário, moderníssimas e estabelecidas — o que pareceria inconcebível ao autor do *Espírito das Leis* — sobre “as manufaturas, o comércio, as finanças, as riquezas, sobre o próprio luxo”. Corrupção do regime, ele disse antes, quando se perde o espírito de igualdade, forma da virtude. Mas corrupção também — ele não o vê, nem o diz tampouco, — quando esse espírito de igualdade se torna *extremo*, deixando então de ser virtude. É o que acontece quando ninguém quer mais ter senhores, quando cada um quer ser igual aos que escolheu para o governarem; então o povo não pode tolerar sequer o poder por ele próprio confiado. Como termina isso? Pela tirania. “Formam-se pequenos tiranos, que têm todos os vícios de um só. Em breve, torna-se insuportável o que resta de

liberdade; um só tirano se eleva, e o povo perde tudo, até as vantagens de sua corrupção.”

É verdade que perde tudo? Não conserva certa igualdade? Montesquieu admite: os homens são iguais no governo despótico, como no republicano. Mas é para esclarecer, de um só traço fulgurante, que, no republicano, são iguais por serem *tudo* e, no despotismo, porque *nada* são?

REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA. — Hoje em dia, essa forma só tem para nós um interesse histórico. No tempo de Montesquieu, Veneza e a Polônia, repúblicas aristocráticas, ofereciam-lhe uma realidade observável.

Conhece-se a natureza da aristocracia. O soberano poder se acha nas mãos, não do povo em conjunto, mas de um certo número de pessoas. Quanto maior esse número, a instituição mais se aproxima da democracia, e mais perfeita ela é; “a melhor aristocracia é aquela em que é tão pequena e tão pobre a porção do povo que não participa do poder, que a porção dominante não tem interesse algum em oprimi-la”. Em suma, a aristocracia, segundo Montesquieu, é “uma espécie de democracia restrita, condensada e depurada” (Faguet), onde o poder estaria reservado aos cidadãos distintos pelo nascimento e preparados para o governo pela educação.

Seu princípio já não é mais exatamente a virtude: “É raro haver muita virtude onde as riquezas dos homens são tão desiguais”. O princípio de tal governo é um certo *espírito de moderação* entre os que governam: os nobres. Esse espírito os contém; ele substitui o espírito de igualdade da democracia, velando, suavizando a desigualdade inerente à Constituição aristocrática. Pois aqui se dá justamente o contrário da monarquia, onde os nobres, como veremos, devem distinguir-se, valorizar-se de mil maneiras.

MONARQUIA. — Um só governa, um só é a fonte de todo poder. Mas governa por meio de *leis fixas e estabelecidas*, fundamentos mesmo do reino, leis fundamentais: sua rigidez constitui obstáculo à vontade “momentânea e caprichosa” do monarca. Isto supõe, aliás, a existência de poderes intermediários e de um depósito de leis.

*Poderes intermediários*, “subordinados e dependentes” (pleonasma exigido, segundo se diz, pela censura; o autor

contentara-se com “subordinados”). Sem eles, o poder soberano, à semelhança de uma colossal massa d’água, entregue a si mesma e crescendo em vagas desordenadas, inundaria tudo. Eles a canalizam, quebram-lhe o ímpeto: “canais médios por onde flui o poder”. Quais são eles? Em primeiro lugar, a nobreza. Eis qual é, para Montesquieu, a máxima fundamental da monarquia: “*Sem monarcas, não há nobreza; sem nobreza, não se tem monarca, mas um déspota*”. O clero é um outro poder intermediário, perigoso numa república, como todo corpo independente, ele convém numa monarquia, “sobretudo nas que tendem ao despotismo”. Poderes intermediários são também as cidades com os seus privilégios. Aboli, exclama Montesquieu, “*aboli em uma monarquia as prerrogativas dos senhores, do clero, da nobreza e das cidades; tereis em breve um Estado popular, ou então um Estado despótico*”.

*Depósito de leis*: essas leis fundamentais, fixas e estabelecidas, devem estar sob a guarda de um corpo bem escolhido, novo poder intermediário, novo canal médio, por onde se regula e se retém o curso da soberania. Esse corpo anuncia as leis feitas, sobretudo relembra-as incessantemente, arranca-as do esquecimento, da poeira, onde se arriscam a ficar sepultadas para sempre.

É evidente que Montesquieu, presidente do Parlamento de Bordéus, pouco zeloso de seu cargo (ele o vendeu desde 1727) e a quem a rotina processual aborrecia, mas cioso das prerrogativas parlamentares, reserva o ofício do depósito das leis aos Parlamentos, grandes corpos judiciários. Era bem próprio de um Richelieu, empedernido de despotismo, querer evitar nas monarquias “os espinhos das Companhias, que a respeito de tudo criam dificuldades”. Precisamente, replica o autor, eis aí o serviço que prestam as Companhias ao governo monárquico, cuja presteza na execução — sua grande vantagem sobre a república — tende a degenerar em lastimável rapidez, em precipitação. Às leis cabe restabelecer a necessária lentidão, esse “tempo de reflexão”, no qual Clemenceau já circunspecto haveria de ver um dia o mérito capital do Senado da Terceira república! Os corpos, ó despótico Cardeal! “os corpos que possuem o depósito das leis jamais obedecem melhor do que ao se moverem a passos tardios”.

Esses corpos, judiciários ou não, essas Ordens, classes ou poderes intermediários, não é para rezear que se oponham entre si, que se oponham ao príncipe, que se oponham ao povo, ou que sejam objeto da oposição desse último? Ah! eis todo o mistério da monarquia!, segundo Montesquieu. Esse jogo complexo de oposições, de resistências, de pesos e contrapesos, de *contraforças* (como diziam os contemporâneos), é justamente o que mantém o Estado monárquico. No Estado despótico, quando sopra a sedição, o povo cai imediatamente nos extremos, no excesso. No Estado monárquico, muito raramente. O movimento da sedição acha-se automaticamente refreado por esse jogo das *contraforças*, do qual se acaba de falar. Os sediciosos carecem de convicção; os poderes intermediários não querem que o povo alcance uma exagerada supremacia; intervêm as pessoas prudentes, que possuem autoridade. De forma que, conclui todo animado o nosso autor, “dominam-se temperamentos, arranja-se, corrige-se, as leis recuperam seu vigor e se fazem escutar. Assim, todas as nossas histórias estão cheias de guerras civis sem revoluções” (sentimo-nos tentados a replicar, er. face de tanto otimismo: paciência!).

Assim é a natureza da monarquia, a sua estrutura especial, aquilo que, segundo Montesquieu, lhe dá existência.

Não esqueçamos que, se a forma republicana convém aos pequenos Estados, a forma monárquica liga-se ela também a uma certa dimensão, nem pequena, nem excessivamente grande, e sim *média*.

O princípio da monarquia, qual é? Quais as paixões que dão movimento a tal governo? Numa palavra, qual a sua mola? Vejamos como isso decorre diretamente da “natureza” definida acima.

A democracia, sendo o governo do maior número, achava sua mola em um sentimento, uma paixão da maioria: o amor da Pátria, dando origem à renúncia de si, ou *virtude*. A monarquia, repousando em preeminências, em classes, numa nobreza hereditária, em privilégios de toda espécie, por outras palavras, em distinções marcadas e duradouras entre as pessoas e as condições sociais, consagrando a desigualdade — não pode ter por mola a virtude. Sem dúvida, a virtude não está excluída da monarquia, mas não é a sua mola. Entretanto,

pode ter-se a calma certeza de que o governo monárquico possui mola própria, capaz de inspirar as mais belas ações e de, unida à força das leis, conduzir ao objetivo do Estado, “como a própria virtude”. Essa mola é a honra, isto é, o preconceito de cada pessoa e de cada condição.

Tal definição, por si só, mostra-nos que não se trata exatamente da honra no sentido usual da palavra, que permitirá a Vigny fazer magníficas variações em *Sujeição e Grandeza Militares*: “A honra é o pudor viril.” Montesquieu concorda: filosoficamente falando, é de uma “falsa” honra que se trata, ou, pelo menos, de uma mistura de verdadeira e de falsa honra. Mais do que a honra, é a “questão de honra”. É a sede de preferências, de distinções, de honras (no plural). Mas, como tudo isso é da própria natureza da monarquia, ela tem, “por isso mesmo, seu lugar nesse governo”. Ela é a própria ambição, tão perniciosa numa república, mas, em uma monarquia, tão precioso motor. Comparável à força de atração no universo, põe em movimento e une, por sua própria ação, todas as partes do corpo político, “e verifica-se que todos se dirigem ao bem comum, julgando dirigir-se a seus interesses particulares”. Decerto que o Estado não é amado por si mesmo; mas cada um, defendendo com unhas e dentes o preconceito de sua condição, de sua corporação (espírito de corporação, honra de corporação), realizando, por honra ou questão de honra, pela fama que trarão, pela distinção que lhe valerão, e que pode ser um simples sorriso de Sua Majestade, ações difíceis e invulgares, — todos servem, ao mesmo tempo, o Estado monárquico, que necessita de indivíduos e de corpos privilegiados, que precisa de grandes e difíceis ações. Assim, o governo alcança seu objetivo, com o “mínimo de despesas”, conforme o ideal político já expresso por Montesquieu nas *Cartas Persas*.

Além disso, a honra, sendo inflexível, possuindo leis e regras fixas, caprichos também, mas caprichos “sustentados” que dependem exclusivamente dela e não do príncipe, não pode encontrar-se senão em Estados de Constituição fixa e de leis certas. O despotismo a exclui, portanto, na mesma medida em que a monarquia nela implica. Daí se conclui que a honra, que serve ao Estado monárquico, opõe um novo limite às incursões indevidas da soberania. Assim, ela fortalece

a ação dos poderes intermediários e do depósito das leis. Isso é lógico, visto que, como essas próprias instituições, ela deriva diretamente da natureza da monarquia.

Não se vê constantemente ameaçado pela corrupção um governo cujo princípio é tão sutil (sutil como a sua própria natureza)? A tarefa do príncipe segundo Maquiavel parece sumária, quando comparada à do príncipe do *Espírito das Leis*, obrigado a rejeitar o despotismo e tudo quanto a este pode conduzir.

Corrompem-se as monarquias, quando pouco a pouco se suprimem as prerrogativas das corporações ou os privilégios das cidades... Caminha-se... para o despotismo de um só. O que perdeu as dinastias de Tsin, e de Soui, diz um autor chinês, foi que os príncipes, em vez de se limitarem, como os antigos, a uma inspeção geral, a única que é digna de soberano, tudo quiseram governar imediatamente por si mesmos. Assim nos dá o autor chinês a causa da corrupção de quase todas as monarquias. — Perde-se a monarquia, quando um príncipe julga mostrar maior poder modificando a ordem das coisas do que ao segui-la; quando suprime as funções naturais de uns para dá-las arbitrariamente a outros; e quando prefere suas fantasias a suas vontades. — Perde-se a monarquia quando o príncipe, tudo referindo exclusivamente a si mesmo, chama o Estado à sua capital, a capital à sua corte, e a corte à sua pessoa apenas. (*Luís XIV, como bem transparece, é várias vezes visado neste trecho.*)

E prossegue a enumeração, monótona como um sinal de alarme: “perde-se a monarquia... corrompe-se o princípio da monarquia... corrompe-se... corrompe-se...”

DESPOTISMO. — Locke, o antiabsolutista, dera-nos no *Ensaio*, sob um véu de abstrações, uma interpretação *whig* da Constituição inglesa. Montesquieu, nas páginas que se acabam de analisar, propõe-nos, à sua maneira generalizadora, sua interpretação da Constituição francesa. É a de um nobre liberal. Súdito fiel, não obstante sua nostalgia das repúblicas antigas, da mais antiga monarquia da Europa, formara-se, sob a Regência, detestando Richelieu e Luís XIV, aos quais considerava corruptores do verdadeiro governo monárquico, que é moderado. Corporações intermediárias, depósito de leis, privilégios, honra. Montesquieu mobiliza tudo quanto pode deter a monarquia francesa em seu espantoso deslizar para o despotismo. Que um Estado passe de um governo moderado a um governo moderado, da república à monarquia, ou da



monarquia à república, não é grave. Mas, quando cai, quando se precipita do governo moderado no despotismo, no governo *violento*, eis a calamidade. Na qualidade de europeu, como na de francês, Montesquieu profere a solene advertência:

Os povos da Europa, em sua maioria, são ainda governados pelos costumes. Mas se, por um longo abuso do poder, por uma grande conquista, viesse o despotismo a estabelecer-se em certo ponto, não haveria costumes nem clima que resistissem; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por algum tempo, os insultos que se lhe fazem nas outras três.

O despotismo, insulto à natureza humana! Esta, que se exalta na virtude republicana, que acha — através de muitas impurezas — proveito na honra monárquica, avilta-se, degrada-se sob um governo feito mais para “animais” do que para homens.

Será que não podemos, agora, compreender por que Montesquieu, afastando-se da classificação tradicional, quis fazer do despotismo um tipo de governo distinto, que aparece como repulsor da verdadeira monarquia, e não como simples perversão (como queria Aristóteles) do governo de um só? É que o autor se recusou a admitir, entre monarquia e despotismo, apenas uma diferença de grau, de moralidade. Fez questão de proclamar a diferença radical de princípio, como de natureza, que deve separar um governo *moderado* de um governo *violento*. Em suma, transpôs, em outro registro, a distinção que Bossuet tanto se preocupara em estabelecer, a distinção entre governo “absoluto” e governo “arbitrário”.

Negra pintura do despotismo! A virtude não tem cabimento em tal regime, onde a honra é perigosa. O princípio é o *temor*. O objetivo é a tranqüilidade, a que Locke chamava a paz dos cemitérios, e da qual diz magnificamente Montesquieu: “Não é uma paz, é o silêncio das cidades prestes a serem ocupadas pelo inimigo”. O príncipe jamais pode deixar de erguer o braço, jamais afrouxar a tensão sem perigo (“sempre de faca na mão”, dizia Maquiavel). O quinhão dos homens, “como dos animais”, é o instinto, a obediência, o castigo. Nada vem temperar tal obediência; é necessário que seja extrema: “A vontade do príncipe, uma vez conhecida, deve ter efeito tão infalível quanto o de uma bala atirada contra outra”. Contra a ordem do déspota, não vale objeção alguma, nem dos sentimentos naturais, nem do estado de saúde, nem das

leis da honra. “Recebeu-se a ordem, e é quanto basta.” “O homem é uma criatura que obedece a uma criatura que quer.”

Será necessário falar das leis da educação? Infundir o temor no coração, humilhá-lo para torná-lo servil, imprimir no espírito alguns princípios de religião, muito sumários, eis a educação. É nula... O saber é por demais perigoso em tal regime. “A extrema obediência supõe ignorância naquele que obedece..., até no que ordena, pois não tem de deliberar, de duvidar, nem de raciocinar, basta-lhe querer”. Será preciso falar das leis em geral? Não se necessita de muitas em um governo despótico, em que tudo deve girar em torno de duas ou três idéias invariáveis: “Quando instruíis um animal, tendes o cuidado de não lhe dar novo senhor, novas lições e novo proceder; impressionais o seu cérebro com dois ou três movimentos, e nada mais.”

*Capítulo XIII: IDÉIA DO DESPOTISMO.* — “Quando os selvagens da Luisiânia querem colher frutos, cortam a árvore pelo pé e assim os colhem. Eis o governo despótico.” E eis aí, inspirado num provérbio espanhol, um capítulo de duas linhas, como há por vezes no *Espírito das Leis*. Eis a maneira que achou o autor para dizer “um fato que revela grande número de outros” (sinal, segundo o próprio Montesquieu, de um grande pensamento).

Montesquieu toma para exemplos os governos do Oriente, o turco, o persa, com seus “sultões ciumentos e seus eunucos melancólicos” pintados pelos célebres viajantes da época, Tavernier, Chardin. O que autoriza seus comentadores a lhe censurar o fato de ter negligenciado os despotismos “esclarecidos”, russo e prussiano, tão interessantes de se observar em sua época, quanto mais ricos e variados. A Sorel acha que falta vida a essa espantosa pintura do despotismo. Ah! por certo que o grande historiador contemporâneo, se tivesse vivido o bastante para tomar conhecimento dos horrendos despotismos policiais de nossos dias, da “era das tiranias” inaugurada em 1914, teria substituído tal censura por um testemunho suplementar de admiração! Antecipadamente, Montesquieu disse tudo, tudo descreveu em fórmulas vingadoras. Pois o seu ódio ao despotismo, longe de o cegar, tornava-o, se possível, mais lúcido ainda. Na seguinte observação, quanta lucidez, agindo contra as preferências tão marcadas do autor, contra a sua imperiosa sede:

Depois de tudo que acabamos de dizer, poderia parecer que a natureza humana incessantemente se erguesse contra o governo despótico. Mas, não obstante o amor dos homens à liberdade, não obstante o seu ódio contra a violência, a maioria dos povos a ele se acha sujeita; é fácil de compreender. Para formar um governo moderado, é preciso combinar os poderes, regulá-los, temperá-los, dar-lhes ação; *dar, por assim dizer, lastro a um para colocá-lo em condições de resistir a outro*; é uma obra-prima de legislação que o acaso raramente constrói e que raramente se concede à prudência. *Um governo despótico, ao contrário, por assim dizer, salta aos olhos; é uniforme por toda parte; como só de paixões se precisa para estabelecê-lo, todo o mundo é bom para isso.*

Essa “obra-prima de legislação”, que nem o acaso nem a prudência asseguravam à monarquia francesa, fonte das inquietações de Montesquieu, não julgara este encontrá-la na Inglaterra, única nação do mundo que teve, “por objetivo direto de sua constituição, a liberdade política”?

#### TEORIA DA LIBERDADE POLÍTICA: A CONSTITUIÇÃO INGLESA

Há uma secreta falta de homogeneidade entre os primeiros livros do *Espírito das Leis* e o livro XI, que trata “das leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição” — o livro mais famoso de toda a obra, o único, pode afirmar-se, que é ainda, senão lido, ao menos percorrido pelos apressados espíritos de hoje. Ao mergulhar nesse livro XI, o leitor, que acaba de deixar a teoria dos governos, tem a impressão de mudar imperceptivelmente de paisagem e de clima; do governo moderado, passou à liberdade política, nova fase no progresso dos Estados. Verdade é que a liberdade política só se encontra nos governos moderados. Mas verdade é também que nem todos a comportam. Todos dela se aproximam, pois, do contrário, cairiam no despotismo; mas nem todos a atingem.

Que vem a ser, portanto? Nenhuma palavra é mais equívoca do que *liberdade*, nenhuma tem recebido significações mais diversas:

Certo povo (os moscovitas) tomou, muito tempo, a liberdade pelo uso da barba comprida..., tem-se chamado de liberdade ao governo conforme aos próprios costumes ou inclinações. Como, nas democracias, o

povo parece fazer aproximadamente o que quer, colocou-se a liberdade nessas espécies de governo, e confundiu-se o poder do povo com a liberdade do povo..., mas a liberdade política não consiste, de modo algum, em fazer o que se quer.

Então, em que consiste? Em poder fazer o que se *deve* querer, em jamais ser constrangido a fazer o que se não *deve* querer. Mas quem fixa o dever, o que se deve querer? As leis. A liberdade é o poder das leis, não do povo. E o poder das leis, eis a liberdade do povo. Máxima a ser gravada no mármore. “A liberdade é o direito de fazer *tudo quanto as leis permitem*; e, se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, não mais teria liberdade, porque os outros teriam idêntico poder.”

Assim é a liberdade da constituição, fundamento da liberdade do cidadão: “A liberdade política em um cidadão é a tranquilidade do espírito que provém da opinião que tem cada um da própria segurança. E, para que se tenha essa liberdade, é preciso que o governo seja tal que um cidadão não possa temer outro cidadão.”

Viu-se que essa liberdade nem sempre existe nos governos moderados, república ou monarquia, porque o abuso do poder — por conseguinte, o atentado à segurança do cidadão — não se acha excluído dessas mesmas formas. “É uma experiência eterna o fato de ser levado a abusar do poder todo homem que o tem; ele o faz até encontrar limites. *Quem o diria! a própria virtude precisa de limites.*” Só se impede o abuso do poder quando, “pela disposição das coisas, o poder *detém o poder*”. O que supõe, não o poder único e concentrado, mas uma fragmentação do poder, e certa *distribuição de poderes separados*. A expressão clássica “separação dos poderes”, aliás nunca empregada por Montesquieu, é bem chã, bem débil para exprimir noção tão rica.

Assim definida a liberdade política, só uma nação no mundo a tem por objetivo direto de sua constituição. Montesquieu analisará essa constituição no capítulo VI do livro XI, capítulo extenso e de importância capital, sob o qual se inclinarão gerações de especialistas do Direito Constitucional.

O célebre capítulo, mais freqüentemente citado do que lido na íntegra, comporta, na verdade, dois objetos diferentes ao mesmo tempo que estreitamente unidos: o primeiro é a

teoria *in abstracto* da separação dos poderes; o segundo, a descrição *concreta* dos mecanismos do governo inglês. Concreta, embora estranhamente velada, confusa, — precaução relativa à censura? — devido ao irritante emprego do condicional e à ausência de toda designação precisa (Câmara dos Lords, Câmara dos Comuns, etc...) dos mecanismos governamentais. Além disso, a transição do primeiro objeto para o segundo é insensível, não sem alguma flutuação. O autor julgaria extremo pedantismo usar de artifícios exteriores para mostrar a passagem ao leitor, fazendo absoluta questão de supô-lo muito inteligente.

Na apresentação da teoria, chamada da separação dos poderes, são evidentes as reminiscências de Locke. Montesquieu, porém, faz do judiciário um poder distinto, o terceiro, enquanto Locke parece ver nele apenas um ramo do Executivo. “*Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou a mesma corporação dos principais, dos nobres ou do povo, exercesse esses três poderes; o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as desavenças dos particulares.*” Pois não existe liberdade quando se acham reunidos, nas mesmas mãos, legislativo e executivo. “*É para temer que o próprio monarca ou o próprio Senado faça leis tirânicas para executá-las tiranicamente.*” Tampouco existe liberdade quando o poder de julgar, o judiciário, não se acha separado do legislativo e do executivo. “*Se estivesse unido ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador; se unido ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.*” O que permite a Montesquieu qualificar a monarquia de governo moderado é precisamente que, na maioria dos reinos da Europa, o príncipe, reunindo em suas mãos os dois primeiros poderes, deixa a outros o exercício do terceiro: “*Entre os turcos, onde os três poderes se reúnem sobre a cabeça do Sultão, reina espantoso despotismo.*”

Eis porém que, sem o dizer, senão depois e muito acessoriamente (“dos três poderes de que falamos, o de julgar é de certo modo nulo”), passa Montesquieu ao estudo das três forças concretas cuja resultante constitui o governo inglês: povo, nobreza, monarca. O que nos descreve é um

governo *misto*, embora não empregue o termo; é o tipo de governo que Bodin, em nome da soberania indivisível, condenara com o sabido vigor. Desde a Revolução de 1688, o regime da Inglaterra assumira definitivamente essa fisionomia — ao menos exterior — de governo misto. A evolução estava longe de completar-se; Montesquieu pinta-nos esse governo, ou mais exatamente (pois, como observa A. Sorel, esse capítulo carece de toda cor), no-lo desenha, em traços rudes e precisos, tal qual se apresentava por volta de 1730, como se doravante tudo estivesse dito. O relevo lucra com isso, já a humilde verdade perde.

Primeira força ou poder a considerar nessa nova perspectiva: *o povo*.

Não age por si mesmo, mas por seus representantes.

Como, num Estado livre, todo homem considerado de alma livre deve ser governado por si mesmo, seria necessário que o povo em conjunto tivesse o poder legislativo; mas, sendo impossível nos grandes Estados e sujeito a muitos inconvenientes nos pequenos, é necessário que o povo faça por seus representantes tudo quanto não pode fazer por si mesmo.

Como são escolhidos esses representantes? Poderiam sê-lo no conjunto da nação em geral. Mais vale que o sejam num quadro local, o que supõe uma divisão do país em circunscrições, de modo que os habitantes escolham um representante em cada lugar principal. “*Conhecem-se melhor as necessidades da própria cidade que as das outras, e julga-se melhor a capacidade dos próximos que a dos outros compatriotas.*” E, em cada circunscrição, quem possui o direito de eleger? “*Todos os cidadãos, exceto aqueles de condição tão baixa que não se lhes atribui vontade própria.*” A corporação dos representantes, assim composta, não toma, aliás, “*resoluções ativas*”. Não o faria bem e não foi escolhida para isso, “*mas para fazer leis, ou para ver se bem executaram as que fez, sendo que pode fazer isso muito bem e sendo mesmo a única entidade em condições para tal*”.

Reconheceram-se as principais regras do regime representativo moderno, tais como se impuseram na Inglaterra antes de percorrerem os países civilizados; reconheceu-se a Câmara dos Comuns, mãe das assembleias eleitas.

Segundo poder, a *nobreza*. Por que hereditária? Por que constitui uma corporação particular, que participa do poder legislativo juntamente com a corporação dos representantes do povo? Por que, em matéria de finanças, tal corporação dos nobres só tem, pelo contrário, um *veto*: impeço? Responder a essas perguntas é descrever, ao mesmo tempo, os poderes na Câmara dos Lords, na época.

“A corporação dos nobres deve ser hereditária. Em primeiro lugar, ela o é por natureza; além disso, é preciso que tenha imenso interesse em conservar as suas prerrogativas, odiosas por si mesmas, as quais, num Estado livre, devem estar sempre ameaçadas.” E há maior interesse que o de transmitir aos filhos suas próprias vantagens?

(Essas pessoas) distintas pelo nascimento, riquezas ou honras... se se confundissem entre o povo e se apenas lhes coubesse uma voz como a dos outros, *a liberdade comum seria a sua escravidão* e não teriam interesse algum a defender, porque a maioria das resoluções seria contra elas. A parte que possuem na legislação deve, pois, ser proporcional às outras vantagens que possuem no Estado: o que acontecerá se formarem uma corporação que tenha direito de obstar as empresas do povo, assim como o povo tem direito de obstar as suas.

#### Caso particular das finanças:

Mas como um poder hereditário poderia ser induzido a seguir seus interesses particulares e a esquecer os do povo, é preciso que, nos assuntos onde se tem um soberano interesse em corrompê-lo, como nas leis concernentes ao levantamento de dinheiro, ele só participe da legislação pela faculdade de impedir e não pela faculdade de estatuir.

*Faculdade de estatuir* é o direito de ordenar por si, ou corrigir, de emendar, de refazer o que outro fez; enquanto *faculdade de impedir* é apenas o direito de repelir, por conseguinte, de anular o que outro ordenou, sem poder tocar-lhe.

“Assim, o poder legislativo será confiado à corporação dos nobres e à que será escolhida para representar o povo, tendo cada uma suas assembleias e suas deliberações à parte, tendo opiniões e interesses separados.” Assim, cada uma das partes ou Câmaras do corpo legislativo possuirá o “lastro” necessário para achar-se em condições de resistir à outra.

Terceiro poder: *o monarca*. A ele cabe o poder executivo, porque “essa parte do governo, necessitando quase sempre de ação momentânea, é mais bem administrada por um do que por muitos, ao passo que, freqüentemente, o que depende do poder legislativo é mais bem ordenado por muitos do que por um só”. Na falta do rei, que aconteceria? O executivo teria de ser confiado a certo número de membros do legislativo, a uma comissão do legislativo. Seria reunir, nas mãos dessa comissão, os dois poderes cuja separação caracteriza o Estado livre. “Não haveria mais liberdade.” Nesses termos, Montesquieu condena sem apelação o governo de assembleia; não condena menos o governo parlamentar com preponderância do legislativo; traduz uma situação constitucional inglesa, onde, não esqueçamos, os ministros governam em nome do rei, de modo nenhum como delegados da maioria dos Comuns. Fase que, na própria Inglaterra, haveria de ser superada.

Como dar, a esse monarca (e a seus ministros, excessivamente negligenciados por Montesquieu), o necessário “lastro” para permitir-lhe resistir ao legislativo e, antes de tudo, aos Comuns? Como dar, ao legislativo (e, antes de tudo, aos Comuns), o necessário “lastro” para permitir-lhe resistir ao executivo?

A máquina governamental inglesa estava a tal respeito — ou parecia — singularmente no ponto, desde 1688. Em sua *História da Inglaterra*, publicada de 1722 a 1725, escreveu o francês Rabin-Thoyrás, refugiado protestante:

O fim da Constituição inglesa é a liberdade. O meio é uma monarquia mista... As prerrogativas do soberano, dos grandes e do povo acham-se de tal modo temperadas umas pelas outras, que mutuamente se sustentam. Ao mesmo tempo, cada um dos três poderes, que participam do governo, está em condições de opor obstáculos invencíveis aos empreendimentos que um dos dois outros, ou mesmo ambos em conjunto, quisessem fazer para se tornar independentes.

Essas frases compactas batiam de longe, em precisão descritiva, o engenhoso Locke. Montesquieu — que conhece a obra de Rabin e tão bem a utiliza, diz Sorel, que a torna “esquecida da posteridade” — vai explorar esse tema do *mútuo encadeamento das forças*, com uma alegria seca e pesada. Admirável regulação de pesos e contrapesos, de

alavancas e de freios, de ações e de reações! É verdadeiramente a “obra-prima de legislação”, devida à maravilhosa prudência, ao maravilhoso senso prático na utilização dos acasos — e das convulsões — da história!

Eis, portanto, a Constituição fundamental do governo de que falamos. Sendo o corpo legislativo composto de duas partes, uma encadeará a outra pela mútua faculdade de impedir. Ambas estarão ligadas pelo poder executivo que, por sua vez, estará pelo legislativo.

Onde o legislativo encontra o necessário lastro para resistir ao executivo? Eis aqui:

O legislativo é assegurado por sessões periódicas; não mais se verão reis tentando, como haviam feito os Stuarts, governar sem Parlamento.

Se o corpo legislativo passasse tempo considerável sem se reunir, não haveria mais liberdade. Porque aconteceria de duas uma: ou deixaria de haver resoluções legislativas, vindo o Estado a cair na anarquia; ou tais resoluções seriam tomadas pelo poder executivo, tornando-se este absoluto.

Dois regras garantem a convocação anual do Parlamento: a do voto anual do orçamento, a do voto anual da lei que autoriza o exército permanente. Do contrário, o legislativo se arriscaria a perder a sua liberdade, porque dele deixaria de depender o executivo. Só ao legislativo cabe a *faculdade de estatuir*, isto é, de ordenar e de corrigir, em matéria de legislação. “Se o monarca tomasse parte na legislação pela faculdade de estatuir, não haveria mais liberdade.” Ao legislativo cabe a faculdade, não de deter o executivo, mas de examinar como foram executadas as leis que fez (controle parlamentar, dir-se-á mais tarde). E, se o foram mal, o legislativo não tem o direito de acusar o rei, inviolável e sagrado, mas os seus conselheiros, que podem ser “acusados e punidos”. Reconheceu-se a regra inglesa do *impeachment*: acusação de um ministro pelos Comuns perante os Lordes.

Quanto ao executivo, convoca o legislativo, que não deve estar sempre reunido e que não deve, em absoluto, reunir-se a si mesmo (Locke também pensara assim), como tampouco dissolver-se, isto é, separar-se por si mesmo. Além

de outras razões, para essas regras bastaria a seguinte: a segurança do executivo. Um legislativo sempre reunido “ocuparia exageradamente o poder executivo, que não pensaria em executar, mas em defender suas prerrogativas”. Quanto a um legislativo que tivesse o direito de dissolver-se a si mesmo, “poderia acontecer que jamais se dissolvesse, o que seria perigoso no caso de querer atentar contra o poder executivo”. Portanto, é necessário que o executivo regule o tempo de reunião, a duração das sessões do legislativo.

O monarca, que não pode, já se viu por que, tomar parte na legislação pela *faculdade de estatuir*, deve fazê-lo pela *faculdade de impedir*. Para quê? Para defender-se, para evitar que se ache “em breve despojado de suas prerrogativas”. Reconheceu-se o *veto* real, que permitia ao monarca inglês rejeitar um *bill* votado pelas duas Câmaras. Mas, desde 1707, quando ainda o utilizara a rainha Ana, estava morto o *veto*: *morto como a rainha Ana*. Montesquieu ignora o fato, ou não o leva em conta.

Enfim, o monarca é, como se sabe, inviolável e sagrado, de modo que os seus conselheiros ou ministros respondem por ele. É preciso que seja assim. É preciso por causa da liberdade: “O corpo legislativo não deve, em absoluto, ter o poder de julgar a pessoa e, por conseguinte, a conduta de quem executa. Sua pessoa deve ser sagrada porque, sendo necessária ao Estado para que o corpo legislativo não se torne tirânico, desde o momento em que ele fosse acusado ou julgado, deixaria de haver liberdade. Nesses casos, o Estado não seria monarquia, mas uma república não livre.” Penetrante observação, que evoca o processo de Carlos I Stuart, e suas conseqüências; que esclarece antecipadamente o processo de Luís XVI e suas conseqüências.

Como não admirar, com Montesquieu, uma relojoaria tão aperfeiçoada? No entanto, acode ao espírito uma objeção. Um equilíbrio tão belo não se arrisca a terminar na imobilidade, a de dois atletas igualmente vigorosos que, ombro a ombro, em vão se esforçam por se empurrar? Se os nossos três poderes antagonistas (que não são mais, eis a passagem anunciada, os três poderes abstratos do início, mas três forças sociais, povo, rei e nobreza, constituindo esta última o elemento mediador, o “poder intermediário”), se os nossos três

poderes antagonistas se refreiam reciprocamente com exagerada perfeição é toda a magnífica máquina governamental que se interrompe como bloqueada. — Não, responde Montesquieu, que previra a objeção; sabe-se que existe um movimento dos negócios, que não deve ser demasiado lento nem demasiado rápido, e que arrasta necessariamente a uma ação comum as forças mutuamente encadeadas: “*Esses três poderes deveriam formar um repouso ou uma inação. Mas como, pelo movimento necessário das coisas, são constrangidos à marcha, serão forçados a marchar em harmonia.*”

Sadutora resposta, mas imbuída de um vago otimismo. Talvez por ser muito cedo ainda para que se impusesse a verdadeira solução ao observador do sistema inglês. Tal solução era a do primeiro-ministro, chefe de sua maioria, gozando simultaneamente da confiança dessa maioria e da do rei, capaz, por isso mesmo, de fazer marcharem “em harmonia” todas as partes, mutuamente encadeadas, da engrenagem governamental. Meditara Montesquieu o suficiente sobre o exercício do poder por Walpole?

Não perturbemos, porém, o nosso prazer, ou antes, o prazer dos leitores de 1748! Se nem tudo se diz nessa famosa descrição, poderá existir, em qualquer outra grande obra política, tão transbordante riqueza de idéias, quanto nesse capítulo apenas — profuso, na verdade — do *Espírito das Leis*? “Ali, há algumas páginas que exerceram a mais profunda influência sobre o direito constitucional do Ocidente” (Esmein).

Para replicar a acusação, facilmente previsível, de rebaixar a França exaltando a Inglaterra, Montesquieu termina esse memorável capítulo com as seguintes linhas, que respiram defesa e talvez dissimulação:

Com isso não pretendo, em absoluto, depreciar os outros governos, nem dizer que essa extrema liberdade política deva mortificar aqueles que só possuem uma moderada. Como poderia dizê-lo, eu que julgo nem sempre desejável o próprio excesso da razão, achando que os homens quase sempre se adaptam melhor aos meios que aos extremos?

Linguagem confusa, e pouco convincente. Até agora, o autor não vira absolutamente, na liberdade da Constituição inglesa, um excesso da razão, um extremo. Compreende,

portanto, a necessidade de explicar-se melhor. E, no inimitável e pequenino capítulo VII do mesmo livro IX (*Das Monarquias que conhecemos*), assinala a diferença entre duas espécies de governo moderado. Um governo moderado, temperado apenas pelas corporações intermediárias, assim como por uma certa separação entre o executivo e o judiciário: é a França. Um governo moderado, que tem por objetivo direto a liberdade política, e que é inteiramente orientado por ela, assim como pela preocupação da “segurança do súdito”, verdadeira “obraprima de legislação”, negando todo êxito ao detestado despotismo: é a Inglaterra.

As monarquias que conhecemos não têm, como esta de que acabamos de falar, a liberdade por objetivo direto; tendem apenas à glória dos cidadãos, do Estado e do príncipe. Desta glória, porém, resulta um espírito de liberdade que, nesses Estados, pode também realizar grandes coisas e talvez contribuir tanto para a felicidade quanto a própria liberdade. Os três poderes não se acham aí distribuídos e moldados conforme a Constituição de que falamos. Possuem, cada qual, uma distribuição particular que lhes permite maior ou menor aproximação da liberdade política; e, se desta não se aproximassem, a monarquia degeneraria em despotismo.

Tantas precauções eram aliás perfeitamente vãs. Tanto mais que, em outro “capítulo inglês”, consagrado ao espírito geral da nação britânica, a admiração, como se verá, prevalece de muito sobre as reservas. Quisesse ou não, Montesquieu tornar-se-ia o mais célebre, o mais eficaz propagandista das instituições inglesas na França. Entretanto, parece que não terá julgado possível de fato, em virtude mesmo de sua concepção geral das leis, transplantar com êxito as instituições inglesas para um país como a França, de caráter tão diferente. Parece que desejou simplesmente reconduzir a monarquia francesa à sua natureza e a seu princípio, dos quais, a seu ver, perigosamente se desviava.

Seja como for, Voltaire, sem entusiasmo, assinalaria o fato. Autor das *Cartas Filosóficas* ou *Cartas Inglesas* de 1734, que, embora superficiais, haviam preparado o terreno para o magistral estudo de seu grande rival, escreveria Voltaire: O elogio que Montesquieu “fez do governo inglês foi o que mais agradou em França”. Sem dúvida, magnífico elogio — rosnariam os exigentes monarquistas franceses — aquele que

situa a Constituição inglesa “acima das de todos os outros Estados da Europa”, que lhe dá “imensa vantagem” sobre a Constituição nacional: belo trabalho o de ter “elevado ao anglicismo”, ao paroxismo do anglicismo as imaginações francesas! “À custa de ser amigo dos homens, escreveria Crevier, o autor do *Espírito das Leis* cessa de amar sua pátria tanto quanto deve. O inglês deve sentir-se lisonjeado ao ler essa obra. Tal leitura, porém, só é capaz de mortificar os bons franceses.”

## A TEORIA DOS CLIMAS

Causas físicas ou causas morais, quais delas dominam? Homem-espírito ou homem-animal, máquina, matéria, o que prevalece no comportamento humano? Antigo debate que, no fundo, é o da *necessidade* e da *liberdade*. Entre as causas físicas, o clima atraía a atenção dos observadores, desde Aristóteles, Hipócrates, Galvani, Políbio. Bodin, porém, fora o primeiro a introduzir de veras a noção de clima na ciência política. Fizera-o à sua maneira curiosa e imperfeita, mesclando as observações que lhe inspiravam suas imensas leituras sobre o mundo conhecido (inclusive a Moscúvia e a Etiópia) a considerações astrológicas e “harmônicas”.

No primeiro capítulo do livro V da *República*, Bodin pretendia oferecer o meio de conhecer a índole dos povos. Três climas, a seu ver, o Norte ou Setentrão, o Sul e o mediano ou temperado, dão três tipos de homens profundamente diversos. O homem do Norte possui a força — os grandes exércitos vieram do Setentrão —, é brutal, impetuoso, mas casto e pudico. É inconstante e sem palavra. Governa-se pela força: “e ainda hoje, na Alemanha, dá-se grande importância ao direito dos mercenários, que não é divino, nem humano, nem canônico. Mas é o mais forte que exige que se faça o que ele ordena”. O homem do Sul, “muito lúbrico”, vingativo e astucioso, é dado às ciências ocultas e contemplativas, à filosofia, à matemática, às meditações religiosas. Governa-se pela religião. O homem do clima temperado, menos vigoroso que o do Norte, é mais razoável que o do Sul e não sofre com a monogamia; “as ciências políticas,

as leis, a jurisprudência, a graça de bem expressar-se e de bem discorrer”, couberam-lhe em quinhão. Governa-se pela razão e pela justiça.

Deve-se também levar em conta a influência dos ventos, que tomam os homens inquietos, turbulentos; a das montanhas, que os tornam independentes, ávidos da liberdade política, de se governarem por si mesmos. “Muito se enganaria, pois, quem quisesse transformar o estado popular dos suíços, grísões e outros montanhenses, em monarquia, pois, embora a monarquia seja muito melhor em si, ali o súdito não foi feito para tal.”

Bodin, contudo, fazia questão de proclamar que a terra e a natureza dos lugares não implicavam “necessidade quanto aos costumes dos homens”. A disciplina pode transformar a índole: “Quanto podem a alimentação (educação), as leis, os costumes transformar a natureza!” Em sentido inverso, o relaxamento pode prejudicar os mais belos dons naturais: os romanos perderam “de todo o esplendor e virtudes de seus pais por uma ociosidade indolente e covarde”. Indiscutível nos parece a seguinte conclusão de um capítulo discutível em mais de um ponto:

Eis o essencial quanto às inclinações naturais dos povos, que todavia não importam em necessidade, como deduzi, mas que são de sérias conseqüências para o estabelecimento das Repúblicas, das leis, dos costumes, e para saber de que modo se deve tratar ou capitular com uns e outros.

Esse antigo debate sobre as causas físicas atormentou Montesquieu. Ele escreveu em determinado momento: “Os moralistas atribuem exagerada importância à alma, os outros, ao corpo; uns consideram o homem mais como um espírito, os outros, mais como a máquina de um artífice.” E, depois de haver descrito, com tal mestria, em sua teoria dos governos, o jogo das causas morais, — virtude, honra, — eis que Montesquieu parece tomado por uma espécie de frenesi de causas físicas! Isso pode explicar-se por certas de suas leituras, sobretudo a do livro de um doutor inglês, Arbuthnot, intitulado *Efeitos do Ar sobre o Corpo Humano*, traduzido para o francês em 1742.

Tanto que a explicação científica — que Bodin, em suma, não dera — da influência do clima sobre o espírito,



sobre as paixões do homem e, em conseqüência, sobre seu comportamento político, nos é proposta por Montesquieu no início do seu livro XIV: “*Das Leis em sua Relação com a Natureza do Clima*”. Escutemos o autor, dissertando sábia e complacentemente sobre os efeitos do ar frio e do ar quente. O ar frio, restringindo as extremidades das fibras exteriores de nosso corpo, diminuiria o comprimento dessas fibras, aumentando-lhes a força; o ar quente, pelo contrário, relaxando as extremidades das fibras e alongando-as, diminuir-lhes-ia a força e tensão. P. Hazard graceja respeitosamente a propósito dessas fantasias do gênio: “Se nos surpreendêssemos com essa intervenção das fibras no *Espírito das Leis* magoariamos Montesquieu, pois que era muito afeiçoado a essa idéia.” Tanto que, em dado momento, grande foi em nosso autor “a tentação de explicar o espírito das leis pela matéria”. E, se finalmente a repeliu, não foi sem lhe haver cedido o suficiente para que nada tivesse a lastimar.

Sigamo-lo, portanto, em seu sinuoso percurso.

Assim, as fibras impõem que se tenha mais força nos climas frios. Daí, mais confiança em si próprio, mais conhecimento da própria superioridade, mais convicção da própria segurança, mais ousadia para empreender. Onde decorreriam menos desejos de vingança, menos suspeitas, menos política e artificios, mais franqueza. Olá! eis muitas virtudes, sorri A. Sorel, “para o frio glacial e a umidade”: admiremos, pois, doravante, a fraqueza dos normandos, deixemos de falar da pérfida Albion e das querelas do alemão!

As fibras determinam ainda, nos climas frios, pouca sensibilidade aos prazeres, à dor, ao amor. E, se os ingleses tanto se matam, sem razão, por *spleen*, não será talvez por culpa das fibras, e sim do “estado físico da máquina”; esta se acha fatigada de si mesma, por evidente falta de “filtração do fluido nervoso”. Surge um mal que não tem lugar particular: o peso da vida.

Mas que relação tem isso, perguntarão, com o governo dos ingleses, com essa liberdade regulada pelas leis? Oh! não percebem? Quanto a Montesquieu, “bem compreende que o governo mais conveniente a pessoas que tudo achariam insuportável seria aquele em que não pudessem acusar a um só da causa de suas mágoas, e em que, governando mais as

leis que os homens, seria preciso derrubá-las para transformar o Estado”. Aliás, tal governo das leis não menos convém a esse “caráter de impaciência”, que a nação inglesa recebeu do clima e que não lhe permitiria suportar por muito tempo as mesmas coisas — nem as mesmas pessoas. E, se os projetos da tirania sempre se desfazem na Inglaterra, não é por causa da mesma impaciência, da mesma inquietação devida ao clima? “A servidão começa sempre pelo sono. Mas a um povo que não acha repouso em situação alguma, que se examina sem cessar e sente dor por toda parte, é quase impossível adormecer.”

Sobre esse tema das relações entre “a natureza do clima” e as “leis da servidão política” (próprio título do livro XVII), Montesquieu é inesgotável em proposições gerais, por vezes verdadeiras, freqüentemente sedutoras, se necessário inteiramente arriscadas, alvo do sarcasmo de Voltaire, — sempre vigilante, sempre pronto a colocar no chão o inebriamento de dedução no autor do *Espírito das Leis*.

Por que existe na Ásia um espírito de servidão, e na Europa um gênio de liberdade? Porque a Ásia não possui verdadeiras zonas temperadas, enquanto na Europa é extensíssima tal região. Assim é que na Ásia os lugares muito frios avizinham-se imediatamente aos muitos quentes, ao passo que, na Europa, o clima, do sul para o norte, só se resfria insensivelmente; cada país é aproximadamente semelhante ao vizinho, pelo menos não é notável a diferença.

Daí resulta que, na Ásia, as nações se opõem às nações de forte a fraco; os povos guerreiros, bravos e ativos são vizinhos imediatos de povos efeminados, preguiçosos e tímidos; forçoso é, pois, que um seja conquistado e outro conquistador. Na Europa, ao contrário, as nações se opõem de forte a forte; as que se tocam têm aproximadamente a mesma coragem. Eis a grande razão da fraqueza da Ásia e da força da Europa, da liberdade da Europa e da servidão da Ásia; causa que não sei como não se observara ainda. É por isso que, na Ásia, jamais acontece aumentar a liberdade, enquanto na Europa ela aumenta ou diminui conforme as circunstâncias.

Aliás, Montesquieu se apressa a invocar uma nova causa física que age no mesmo sentido: a enorme extensão das planícies da Ásia, favorável ao despotismo (como se viu na teoria dos governos). Na Europa, ao contrário, “a distribuição

natural forma vários Estados de uma extensão medíocre”, onde se torna possível o governo moderado sem comprometer a conservação do Estado. Eis o que, nesse feliz continente, formou “um gênio de liberdade que torna cada parte muito difícil de ser subjugada e submetida a uma força estrangeira”. Possa a Europa conservar essa felicidade! São conhecidas as inquietações de Montesquieu perante o assalto do despotismo; a fim de tranquilizar-se, apela o autor para as causas físicas.

O clima serve-lhe ainda, quase exclusivamente, de pretexto para voltar ao tema, que lhe é tão caro, da superioridade dos germanos ou godos “nossos pais”, como os chama. Com efeito, nesse mesmo livro XVII, pretende demonstrar-nos que, se os povos do norte da Ásia conquistaram “como escravos” e “para um senhor”, os do norte da Europa conquistaram *como homens livres*. Horrendos tártaros que, destruído o império grego, o escravizaram! Admiráveis, nobres e liberais godos que, “conquistando o império romano, estabeleceram por toda parte a monarquia e a liberdade”! Bela prerrogativa da Escandinávia! As nações que a habitam — e eis o que as deve situar acima de todos os povos do mundo — “foram a origem da liberdade européia, isto é, de quase toda a que hoje existe entre os homens”. O godo Jornandês “chamou ao norte da Europa a fábrica do gênero humano; chamá-lo-ei, de preferência, a fábrica dos instrumentos que quebram os grilhões forjados no Sul. É lá que se formam as valorosas nações que saem de seus países para destruir os tiranos e os escravos, para a sua felicidade”.

Estranha mistura, bem característica de três aspectos do espírito de Montesquieu, senão do *Espírito das leis*: o preconceito feudal; o culto do clima frio; o amor — que o autor partilha com o seu século, graças ao qual o seu século nele se reconhece — o amor da liberdade, da igualdade primitiva e da felicidade!

Tudo isso evidentemente, embora muito sedutor, nem sempre é muito mais sério do que certas divagações astrológicas de Bodin. Não se excluindo as gasconadas, dá a entender A. Sorel (“influência do clima fantástico da Gasconha!”): Ó climas, quantas extravagâncias, misturadas a observações profundas, se podem cometer em vosso nome!

O próprio Montesquieu observa prudentemente que “a mecânica tem seus atritos que freqüentemente modificam ou suspendem os efeitos da teoria”, e que a política tem também os seus. Sem dúvida, mas confessemos que nesse caso há exagero de atritos!

Aliás, que Montesquieu se cuide! Os desenvolvimentos sérios, científicos, podem ser, nesse capítulo dos climas, mais perigosos que os mais arriscados gracejos. Pois os teólogos vigiam. Grandes noções, causa de vida ou de morte para as almas, acham-se envolvidas no debate. Sabe-se quais são: necessidade, fatalidade, determinismo, materialismo, panteísmo — contra liberdade, espiritualismo, Deus pessoal. Bodin, aliás com toda a sinceridade, apressara-se, tratando dos climas, a protestar que sua influência não importava em “necessidade”, em relação necessária. Montesquieu, já comprometido exatamente pela expressão de “relação necessária” em sua definição das leis, devia proteger-se, tanto mais que, entre Bodin e ele, explodira Spinoza, como uma bomba. Lançara, como desafio aos teólogos, o seu sistema da *Ética*, com a sua necessidade racional. No século XVIII, nada mais grave do que ser acusado de spinozismo.

Montesquieu o será. Irá desculpar-se por isso na *Defesa do Espírito das Leis*, publicada em 1750. Poderá invocar o capítulo, intitulado de maneira significativa: “Que os maus legisladores são os que favoreceram os vícios do clima, e os bons, os que se lhes opuseram.” Ali, ele censura o legislador das Índias (o Buda) por ter difundido uma doutrina de aniquilamento, de inação à espera de outra vida, doutrina que, “nascida da preguiça do clima, favorecendo-a por sua vez, causou inúmeros males”. Felicita, pelo contrário, os legisladores da China (Confúcio), por haverem tornado “totalmente práticas” a religião, a filosofia e as leis do país, integralmente adequadas para que os chineses cumprissem os deveres da vida presente. Termina com a máxima que tudo salva: “Quanto mais as causas físicas induzem os homens ao repouso, tanto mais as causas morais os devem afastar daquelas.” Tranqüilizem-se os teólogos e, em um setor mais amplo, todos os adeptos da liberdade contra a necessidade: um chinês não será necessariamente “o que exige o clima da China” (P. Hazard).

E, se o autor consagra ainda um livro, o livro XVIII, às relações das leis com a natureza do terreno — causa física, — reservará o seguinte ao estudo dessa causa misteriosa e toda moral, o *espírito geral*, e das relações que têm as leis com esse espírito geral. Pode dizer-se (Fournol), exagerando, que Montesquieu situou finalmente essa noção do espírito geral no centro da ciência política, assim como Bodin colocara em tal centro a soberania. Forçoso é confessar que está longe de a ter analisado como analisou Bodin *a soberania*. Ele abriu, negligente e magnificamente, esse caminho entre muitos outros.

### NOÇÃO DO ESPÍRITO GERAL

“*Que é o espírito geral.* — Diversas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos dos fatos passados, os costumes, as maneiras; daí se forma um espírito geral, que resulta do conjunto.”

O espírito geral é, pois, uma resultante na qual, aliás, o tom é dado por um dos elementos mencionados, que se chamaria, em linguagem moderna, “a dominante”. Essa dominante difere segundo as nações e seu estado de civilização. “A natureza e o clima dominam quase isolados sobre os selvagens.” (Eis as causas naturais decididamente recolocadas no lugar.) “As maneiras governam os chineses..., os costumes davam outrora o tom na Lacedemônia; as máximas do governo e os antigos costumes o davam em Roma.”

Apresenta-se, então, outro grande debate clássico. São as leis mais fortes que os costumes, ou estes mais do que aquelas? (É o *quid legis sine moribus* dos antigos.) Não esperemos de Montesquieu uma resposta decisiva, que a observação não viria confirmar. Não nos surpreendamos, porém, se de início aconselha prudência do legislador: “*Como se deve estar atento para não transformar o espírito geral de uma nação.*”

Quem não reconheceria, embora ele não a nomeie, a nação que escolhe para ilustrar esse preceito? É a França. A França, como se disse, monárquica, hierárquica e mundana do antigo regime, com seus nobres levianos, seus salões

frívolos, suas elegantes pouco severas. De fato... Não valem muitos traços desse encantador retrato para os franceses de sempre e de todas as condições? O leitor julgará.

Se houvesse no mundo uma nação de humor sociável, de coração aberto, possuindo uma alegria na vida, gosto, uma facilidade de comunicar os próprios pensamentos; uma nação viva, agradável, amável, às vezes imprudente, muitas vezes indiscreta, unindo a tudo isto coragem, generosidade, franqueza, certo ponto de honra, *não se deveria procurar estorvar com leis as suas maneiras, a fim de não lhe estorvar as virtudes.* Se em geral o caráter é bom, que importa a existência de alguns defeitos? Poder-se-ia controlar as mulheres, promulgar leis para corrigir seus costumes e limitar-lhes o luxo. Mas quem sabe se não se perderiam certo gosto, fonte das riquezas da nação, e uma polidez que atrai os estrangeiros?... Dando-se um espírito de pedantismo a uma nação naturalmente alegre, o Estado não lucrará quanto ao interior nem quanto ao exterior. *Deixai que faça seriamente as coisas frívolas, e alegremente, as sérias.*

É preciso convir que, no caráter de cada nação, vícios e virtudes se misturam, harmonizando-se. É um labirinto, um equilíbrio de boas e de más qualidades. “As felizes misturas são aquelas que produzem grandes bens, muitas vezes sem que se o pudesse imaginar.” Não é isto um tanto amoral, não respira um pouco de heresia? Sem dúvida, Montesquieu se apressa a lançar, como repasto aos moralistas de espírito difícil, de cujo importuno olhar sente o peso, uma frase tranqüilizadora: “Não disse isto para diminuir, de modo algum, a distância infinita que há entre os vícios e as virtudes: Deus não o permita!” E adianta, para justificar-se, uma distinção equívoca entre vícios morais e vícios políticos, em que transparece, uma dissimulada centelha maquiavélica.

Em todo caso, máxima a ser meditada pelo legislador que faz absoluta questão de transformações: reformar *pelos* leis o que pelas leis se acha estabelecido; mas só substituir *por outros costumes* e outras maneiras o que for estabelecido pelos costumes e pelas maneiras. Censura a Pedro o Grande: “A lei que obrigava os moscovitas a cortar a barba e as roupas, a violência de Pedro I, que mandava cortar pelos joelhos as longas vestes dos que entravam nas cidades, eram tirânicas.” O czar de ferro em nada precisava desses meios violentos, teria alcançado também o seu objetivo pela doçura; fazia um “conceito exageradamente mau” de seus súditos, que não eram “animais, como ele dizia”. Com esse rude

Pedro, imoderado, contrasta o sábio Sólon que, interrogado sobre a excelência das leis que dera aos atenienses, respondeu: “Dei-lhes as melhores das que podiam tolerar.” Todos os legisladores deveriam compreender essa bela palavra.

Portanto, cabe às leis seguir os costumes que, nos países civilizados, mais dão o tom ao espírito geral? Atenção! Não nos apressemos a tirar essa conclusão. Deixemos a Montesquieu a oportunidade de corrigir por uma nova verdade, a que acaba de enunciar, e de escrever: “Vejam agora como os costumes seguem as leis”.

“Como podem as leis contribuir para formar os costumes, as maneiras e o caráter de uma nação?” Eis o título do capítulo XXVII, último do livro XIX, consagrado ao espírito geral. Extenso capítulo, único de sua espécie nesse livro e notável por uma verdadeira exorbitância de condicionais; a esse duplo respeito, lembra-nos o famoso capítulo VI do livro XI. E, de fato, é consagrado também à Inglaterra; não é citada, como tampouco o fora, anteriormente, a França.

Os costumes de um povo escravo são parte de sua servidão; os de um povo livre, parte de sua liberdade. No livro XI falei de um povo livre, dei os princípios de sua Constituição; vejamos agora os efeitos que necessariamente se seguiram, o caráter que se pôde formar e as maneiras resultantes.

Saibamos ler nas entrelinhas. Sim, na maioria dos regimes, despotismo, monarquia, república mesmo, as leis seguem os costumes; as leis se dispõem conforme o espírito geral, forjado por esses costumes, força invencível. Tal situação, porém, inverte-se em uma nação que tem por objetivo direto de suas leis constitucionais a liberdade política. Então, a força do espírito de liberdade, assim estabelecido, arrasta tudo o mais. É o que nos vai demonstrar Montesquieu, mais uma vez fascinado por esse estranho país, que a nenhum outro se assemelha, por essa Inglaterra de liberdade, essa grande ilha comerciante e senhora arrogante dos mares, na qual virtudes e vícios políticos, originados da mesma fonte — a Constituição — tão bem se equilibram, concorrendo igualmente para forjar um indomável espírito público.

É próprio de um povo livre, escreve o autor, recluir sempre por sua liberdade:

Teme-se perder um bem que se experimenta... e que se nos pode dissimular; e o temor aumenta sempre os objetos. O povo achar-se-ia inquieto com a própria situação, julgar-se-ia em perigo até nos momentos mais seguros... Isto mesmo, porém, contribuiria para fazer com que evitasse os verdadeiros perigos a que poderia expor-se depois... (isto) conservaria tensas todas as molas do governo, tornaria atentos todos os cidadãos.

E, no caso de um perigo real, a subversão das leis fundamentais ou, principalmente, a ameaça de uma potência estrangeira ao Estado, a reação seria rápida e terrível.

Se “alguma potência estrangeira ameaçasse o Estado, arriscando-lhe a fortuna e a glória, então...” Perdoemos, uma vez ainda, por esse condicional, muitas vezes irritante, em nome da imensa perspectiva que nos vai abrir sobre as grandes lutas futuras da história britânica, da admirável previsão que traduz. Toda a força bravia do instinto nacional inglês, perante o qual teriam de vacilar e cair a Revolução Francesa e Napoleão, contra o qual fracassaria em setembro de 1940 o assalto aéreo da Alemanha hitleriana: toda a obstinação de um Pitt ou de um Churchill, aplicando todas as energias, drenando todas as riquezas de uma nação unânime, respiram antecipadamente e sussurram nesta famosa página:

Então, cedendo os pequeninos interesses aos maiores, tudo se reuniria em favor do poder executivo... Essa nação amaria prodigiosamente sua liberdade, porque verdadeira; e poderia acontecer que, para defendê-la, sacrificasse o próprio bem, conforto e interesse; que se carregasse dos mais pesados impostos, tais que o mais absoluto príncipe não ousaria impor a seus súditos. Mas, como teria conhecimento certo da necessidade de se lhes submeter, e como pagaria na fundada esperança de não mais pagar, as cargas seriam ali mais pesadas que o sentimento das mesmas, ao passo que há Estados onde o sentimento é infinitamente superior ao mal. Ela teria crédito seguro, porque tomaria emprestado de si mesma e a si mesma pagaria. Poderia acontecer que empreendesse acima de suas forças naturais e fizesse valer contra os inimigos imensas riquezas de ficção, que se tornariam reais devido à confiança e à natureza do seu governo. Para conservar a própria liberdade, tomaria emprestado dos seus súditos e estes, vendo perdido o seu crédito no caso de ser conquistada a nação, teriam novo motivo para fazer esforços, a fim de defender a sua liberdade.

Raras vezes Montesquieu foi tão sublime quanto nesse novo “capítulo inglês”. A cor, a vida, que faltavam à análise

magistral da Constituição da Inglaterra no livro XI, unem-se aqui a certo lirismo profundo — que esse perfeito estilista reserva a seus maiores, a seus mais caros temas.

### A ACOLHIDA FEITA AO “ESPÍRITO DAS LEIS”

Um imenso sucesso de curiosidade, ao qual não faltava o que hoje se chamaria de esnobismo, acolheu a obra ao ser publicada. Montesquieu já gozava de grande fama como autor das *Cartas Persas*, mais tarde das *Considerações sobre os Romanos*. A grandiosidade de seu desígnio instigava as imaginações; os salões de Paris estavam prontos a extasiar-se, e extasiaram-se; a admiração foi a um tempo sincera e convencional. Era preciso ter “lido isso”. Estava entendido que se admirava *O Espírito das Leis*, e que era uma leitura “deliciosa”.

Vejamos alguns testemunhos. *As Novidades Literárias*: “Ele transtornou a cabeça de todos os franceses e figura no toucador das senhoras como no gabinete dos sábios. Não sei se o entusiasmo será longo, mas é certo que não pode ser maior.” Um padre lhe dá quase tanta importância quanto “a seu breviário”. Um ilustre espírito da província escreve a Montesquieu: “A meu ver, desde a criação do Sol, essa obra é o que melhor pode iluminar o Mundo.” Um amigo graceja nos seguintes termos: “Vinde ser testemunha dos bocejos do entorpecimento que proporcionastes a todos os janotas, a todas as pobres tagarelazinhas que a elegância obrigou a ler-vos.” Mme. Geoffrin agradece, em uma extensa carta, a seu “caro presidente”; para escrever-lhe, diz, interrompe uma leitura deliciosa, a de um novo livro, de que há mui poucos exemplares em Paris, “que arrebatava e se devora”, que é a obra-prima do espírito, “da filosofia, da metafísica e do saber... escrito com elegância, primor, exatidão e nobreza. As graças tiveram o cuidado de vestir-lhe a erudição...” Entretanto, Mme. du Deffand fazia, sobre o próprio título, o célebre gracejo, que afluía ao livro sem penetrá-lo: “É espírito sobre as leis.” Gracejo que deixou desoladíssimo o grave d’Alembert: O quê! Tratar com tamanha leviandade uma tal obra!

Em 1750, Montesquieu escreve que, em um ano e meio, foram publicadas vinte e duas edições; os eruditos verificam somente a existência de uma dúzia, o que já seria belíssima conta. O livro é traduzido em quase todas as línguas. Frederico II da Prússia o lê; Catarina II, “Imperatriz e legisladora de todas as Rússias”, estabelecendo em 1767 um novo Código de leis, elabora uma *Instrução*, cheia de excertos de Montesquieu, aliás puerilmente apresentados. A obra faz escola na Itália: Beccaria, reformador do direito penal, proclama-se discípulo de Montesquieu. É entusiástica a acolhida ao *Espírito das Leis* na Inglaterra; os ingleses apressam-se — leiamos de preferência Blackstone — a adotar a interpretação da sua Constituição, proposta pelo genial gascão. Pretendeu-se, em 1787, que um exemplar do livro se achava constantemente sobre uma mesa da Câmara dos Comuns. *Si non e vero...*

Ao morrer Montesquieu, quase cego, em 1755, sete anos após a publicação de sua grande obra, depois da qual muito pouco publicara, sua glória era européia; ao menos, pudera gozá-la em vida.

Isso não quer dizer que lhe tenham sido poupadas decepções e críticas. Deixemos de lado Voltaire, com inveja de uma concorrência tão esmagadora e que — uma vez tendo pago o inevitável tributo de admiração com as grandes palavras: “O gênero humano perdera seus títulos, Montesquieu os encontrou e lhos restituiu” — dedicou-se à sistemática difamação do *Espírito das Leis*. Montesquieu já dissera sobre ele: “Tem demasiado espírito para entender-me”, enquanto a maioria dos outros leitores não o tinham suficiente. O desígnio do *Espírito das Leis* era elevado demais para a grande maioria dos leitores de livros da moda. Um pensamento melancólico de Montesquieu iria se verificar: “Minha obra será mais aprovada do que lida; semelhantes leituras podem constituir um prazer, jamais um divertimento.”

Esse desígnio, elevado demais para o leitor médio, era também — daí uma primeira fonte de críticas acerbas e ameaçadoras para a tranqüilidade do autor — excessivamente ousado para os rígidos conservadores da época. Conservadores em política como em religião, defensores obstinados do trono e do altar, fechados ao movimento das idéias, incapazes de

reconhecer em Montesquieu o que ele de fato era: um conservador esclarecido. Folhas eclesiásticas acusaram-no de ser — simultanea e contraditoriamente — discípulo do ateu Spinoza e sequaz da “religião natural”, heresia proveniente da maldita Inglaterra, país de Locke, que a obra elevava escandalosamente até as nuvens. Montesquieu, a conselho dos amigos, decidiu-se a responder em 1750 com a sua brilhante *Defesa do Espírito das Leis*.

Em sentido inverso, porém, esse tão elevado desígnio pareceu irrisoriamente tímido — segunda fonte de azedas críticas — aos verdadeiros “filósofos”, aos ideólogos materialistas da *Enciclopédia*, adversários, ao menos intelectualmente, da ordem estabelecida. Censuraram a Montesquieu ser demasiado histórico e insuficientemente filósofo, justificar o fato, verificar, com uma espécie de irritante aprovação, a existência de um número considerável de instituições absurdas, em vez de condená-las pura e simplesmente em nome do direito natural, da razão pura, fazendo tábula rasa de todos os preconceitos. Nesse sentido, *O Espírito das Leis* pareceu-lhes retrógrado. Escrevia Helvétius que Montesquieu, “com o gênero de espírito de Montaigne”, conservara seus preconceitos “de magistrado e de gentil-homem”, sendo esta a fonte de todos os erros.

Apesar de tudo, mesmo os filósofos mais rígidos e sectários não podiam recusar certo reconhecimento a Montesquieu em nome da filosofia: por ter dado o exemplo de uma investigação verdadeiramente positiva e científica, despojada de todo misticismo, que projetava no imenso domínio das relações sociais a triunfante lógica que expulsa as sombras. A obra, como notavelmente o dirá Lanson, correspondia a uma exigência da elite européia: faltava um livro de ciência política, “sério e profundo”, ao mesmo tempo que acessível, despojado de uma erudição ilegível e de um dogmatismo que se tornara insuportável. “O que Montaigne fizera no fim do Renascimento com a filosofia moral, Descartes no século XVII com o método e a metafísica, Pascal com a teologia moral, Fontenelle com o sistema do mundo, o que, precisamente nesse momento do século XVIII, Buffon empreendia fazer com a história natural, Montesquieu o fazia com a ciência política. Tornava-a elemento da cultura geral.” La-

boulaye, reeditando em 1876' *O Espírito das Leis*, nada exagerou, atribuindo ao livro de Montesquieu a glória de *ter revolvido e, de certo modo, engrandecido o espírito humano*.

\* \* \*

Quatorze anos após *O Espírito das Leis*, em 1762, surgiria outra grande obra política, destinada a engrandecer menos, mas a revolver em igual proporção o espírito humano: *O Contrato Social*, de Rousseau. Depois, sobre os temas propostos por Locke, Montesquieu e Rousseau, senhores menores do pensamento político, de 1770 a 1789, exercitariam sua ágil pena, cada vez mais audaciosa à medida que na França se gastavam as molas do absolutismo. Haveria ainda lugar para uma grande obra política? A famosa brochura do Padre Sieyès, *Que é o Terceiro Estado?* viria trazer a resposta afirmativa, justamente às vésperas da Revolução. Brochura, obra portanto restrita nas dimensões, mas grande na repercussão e no alcance.

### CAPÍTULO III

#### “DO CONTRATO SOCIAL”, DE J.-J. ROUSSEAU (1762)

“Bem mais do que a intenção de revolucionar os grandes Estados, Rousseau tinha o desejo de deter as pequenas repúblicas no declive de sua corrupção.”

*Bertrand de Jouvenel.*

No livro IX das *Confissões*, de Rousseau, lêem-se as seguintes linhas referentes ao ano de 1756:

Das diversas obras que eu possuía no estaleiro, aquela em que meditava havia muito, aquela de que me ocupava com mais gosto, aquela em que desejava trabalhar toda a minha vida e que, em minha opinião, deveria selar a minha fama, eram minhas *Instituições Políticas*. Havia treze ou quatorze anos que concebera a primeira idéia a respeito, quando, em Veneza, tivera ocasião de observar os defeitos de tão elogiado governo. Desde então, minhas perspectivas muito se haviam ampliado pelo estudo histórico da moral. Compreendera que tudo se prendia radicalmente à política e que, de qualquer maneira, um povo só poderia ser o que dele fizesse a natureza de seu governo; assim, a grande questão do melhor governo possível parecia-me reduzir-se à seguinte: *Qual é a natureza do governo apto a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sensato, o melhor enfim, tomando a palavra no mais amplo sentido?* Julgara perceber que tal questão ligava-se intimamente a esta outra, se é que existia diferença entre elas: *Qual é o governo que, por natureza, sempre se conserva o mais próximo da lei? Daí, que é a lei?* seguindo-se um encadeamento de problemas de tal importância. Compreendia que tudo isto me levava a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano, mas sobretudo à de minha pátria...

Havia treze ou quatorze anos, em Veneza...: foi nessa cidade de famosas cortesãs que, em 1743, ouviu Jean-Jacques, de La Zulieta, o desdenhoso conselho: deixa as mulheres e *studia la mathematica!* O trecho citado revela-nos que Rousseau estudara desde então, não a matemática, mas a ciência política (não sem lhe trazer, como se observaria ao lê-lo, alguma pretensão matemática). O mesmo trecho revela-nos também a amplitude do projeto inicial do autor do *Contrato*: suas *Instituições Políticas* deveriam contrabalançar, no espírito dos contemporâneos, a glória do *Espírito das Leis*. Outra passagem das *Confissões*, porém, relativa a 1759, informa-nos que, após o triunfo de *A Nova Heloísa*, Rousseau examinou o estado de sua grande obra e, achando que exigia ainda vários anos de trabalho, renunciou a ela. Tanto mais quanto se encontrava ainda no estaleiro o seu livro sobre a educação, *O Emílio*. No entanto, resolveu extrair das *Instituições Políticas* abandonadas o que se podia destacar, queimando o resto. “E, prosseguindo com zelo nesse trabalho, sem interromper o do *Emílio*, em menos de dois anos dei o último retoque ao *Contrato Social*”.

Assim, esse livro célebre seria apenas um fragmento destacado e acabado de uma obra bem mais extensa, fadada a um abandono definitivo. O subtítulo é significativo: “Do Contrato Social ou Princípios de Direito Político”. Em 1751, fora publicado, com o mesmo título de *Princípios*, etc., um livro de Burlamaqui, genebrino como Rousseau (“J.-J. Rousseau, *cidadão de Genebra*”: assim se denomina, orgulhosamente o autor do *Contrato*). Esses Princípios, sobre os quais Montesquieu deslizara tão rapidamente, como que constrangido, Rousseau entendia aprofundá-los, para dar à monumental obra que meditava um condigno pórtico ideológico. Quanto à aplicação dos princípios, atribuindo grande apreço aos dados concretos, Rousseau a estudaria em livros a serem publicados após o *Contrato*, e que jamais o foram. Possuindo apenas o *Contrato* (e, na verdade, alguns escritos políticos de circunstância), forçoso nos é satisfazer-nos com ele. Não esqueçamos, porém, como se esqueceu sob a Revolução e depois, que o rigor ideológico desse livro não representa integralmente o temperamento político de Rousseau. Baseando-se no *Contrato*, aliás mal lido, um *mito*

Rousseau, doravante indestrutível, substituiu o verdadeiro Rousseau.

Contrato social: depois de tantos escritores políticos, entre os quais Hobbes e Locke eram tão-somente os mais notáveis, depois de tantos que haviam proposto uma explicação contratual da passagem do estado natural ao estado social, seria possível ainda fazer obra original sobre um tema tão repisado?

Segundo Madame de Staël, Rousseau nada inventou mas “tudo inflamou”. É um erro. O Rousseau do *Contrato* é verdadeiramente *inventor*. Sem dúvida, inspira-se nos predecessores, desde Maquiavel (sobretudo o dos *Discorsi*) a Montesquieu. Sem dúvida, sofreu a profunda influência de seu atavismo genebrino e calvinista: jamais perde de vista certo ideal constitucional haurido na história de Genebra, do qual, para grande pesar seu, parecia-lhe afastar-se cada vez mais a cidade de Calvino. Todos esses elementos diversos, porém, acham-se misturados no potente e complicado cérebro do autor, em seu orgulhoso coração de plebeu, constantemente ferido ao contato da sociedade aristocrática, antiigualitária, cujas condescendências lhe eram tão insuportáveis quanto os desdêns. O resultado é a grande obra, difícil de ler, *Do Contrato Social*, tão diferente do *Espírito das Leis*. Nessa obra, Rousseau é inferior a Montesquieu em envergadura intelectual, em liberdade de espírito, em sabedoria política. É superior pelo encadeamento do raciocínio, pela unidade da construção. Iguale-o pela segurança e beleza do estilo: estilo oratório e harmonioso, menos rebuscado, porém mais elevado, sempre grave, freqüentemente majestoso como a escultura antiga, por vezes ardente como o próprio coração de Rousseau.

Onde se acha, então, nessa obra célebre, a invenção? No seguinte: a *liberdade* e a *igualdade*, cuja existência no estado de natureza é tradicionalmente afirmada, Rousseau pretende reencontrá-las no estado de sociedade, mas *transformadas*, tendo sofrido uma espécie de modificação química, “*desnaturadas*”. Há, repetindo as expressões de um erudito comentador da obra, M. Halbwachs, “criação de uma ordem inteiramente nova e de uma ordem necessariamente justa pelo contrato”. Ou, para citar B. de Jouvenel em seu admirável *Ensaio sobre a Política de Rousseau*, há criação “de uma

nova natureza” no homem, permitindo a este superar a contradição, inerente ao estado social, entre suas inclinações individuais e seus deveres coletivos. Eis a primeira e capital invenção de Rousseau. Tem por eixo a própria concepção do *soberano*, da *soberania* e da *lei*, que o autor tira do contrato social e que dá substância aos dois primeiros livros — sobre quatro — da obra.

Rousseau é assim levado a uma distinção radical que, do ponto de vista em que a apresenta, é inteiramente sua, a distinção entre o *soberano* e o *governo*. Segunda invenção, decisiva para a evolução do direito público. Constitui o objeto essencial dos dois últimos livros. Implica em nova classificação das *formas de governo*, assim como em profunda desconfiança relativa ao governo qual o define o autor, maculado por um *vício essencial*. A obra termina com o célebre capítulo sobre a *religião civil*.

## O SOBERANO

“O homem nasceu livre, e por toda parte se acha em grilhões... Como se fez tal mudança? Ignoro-o. Que pode torná-la legítima? Creio estar em condições de responder a esta pergunta”. Essas famosas linhas, que dão início ao *Contrato*, indicam imediatamente, e sem ambigüidade, que o autor pretende estudar uma questão de legitimidade, de direito, não de história.

A obrigação social, afirma Rousseau, não poderia basear-se legitimamente na força. Não existe *direito do mais forte*. “Que significa um direito que perece ao cessar a força? Se é preciso obedecer por força, não se tem necessidade de obedecer por dever.” A obrigação social tampouco se baseia na autoridade natural do pai, nem em qualquer outra autoridade de um pretenso chefe “natural”, nascido para comandar. Estas são teses absolutistas. O único fundamento legítimo da obrigação acha-se na convenção estabelecida entre todos os membros do corpo que se trata de constituir em sociedade, fazendo, cada um, contrato “por assim dizer consigo mesmo”, prendendo-se, em suma, à sua própria vontade apenas. Tudo decorre do livre compromisso de quem se



obriga. O pacto social não pode ser legítimo senão quando se origina de um consentimento necessariamente unânime.

Fórmula desse pacto, de significação bastante sibilina: “Cada um de nós coloca em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e nós recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo.” Significa isto que cada associado aliena-se totalmente e sem reserva, com todos os seus direitos, à comunidade. Assim, a condição é igual para todos. Cada um se compromete para com todos. Cada um, dando-se a todos, a ninguém se dá. Cada um adquire, sobre qualquer outro, exatamente o mesmo direito que lhe cede sobre si mesmo. Cada um ganha, pois o *equivalente* de tudo quanto perde, e mais força para conservar o que possui. Como se vê, o compromisso deve toda a sua originalidade ao fato de que cada contratante está obrigado sem, no entanto, estar “sujeito” a pessoa alguma, ao fato de que cada um, unindo-se a todos, só obedece, “no entanto, a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes” (aí se achava toda a dificuldade do problema a resolver).

Assim, a liberdade está salva. E a obediência, sem a qual não há corpo político, nem “povo”, nem “eu comum”, também. Ela o está graças a um engenhoso desdobramento, aliás definido por Montesquieu em três frases breves e límpidas sobre a natureza da república democrática: “Na democracia, o povo é por um lado o monarca, por outro, o súdito. Ele não pode ser monarca senão pelos sufrágios, que são suas vontades. A vontade do soberano é o próprio soberano.” Rousseau mostra, com menos brevidade e menos clareza, que cada membro do corpo-político é simultaneamente *cidadão* e *súdito*. Cidadão, “membro do soberano”, enquanto participante da atividade do corpo político (chamado soberano, quando ativo, e *Estado*, quando passivo). Súdito, enquanto obediente às leis votadas por esse corpo político, por esse soberano de quem é membro.

Tudo isso é coroado, esclarecido — e, às vezes, obscurecido — por uma verdadeira metafísica, para não dizer uma teologia da *vontade geral*: estas duas palavras misteriosas lidas na fórmula do pacto social.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Será útil recorrer à análise que dá B. de Jouvenel da “tríplice raiz da vontade geral”.

*Vontade geral* não é, de forma alguma, adição pura e simples de vontades particulares. *Vontade geral* não é simplesmente vontade de todos ou da maioria. Aqui deve-se fazer intervir um elemento de “moralidade”, palavra cara a Rousseau. Este último parece distinguir dois mundos, comparáveis, um ao mundo do Pecado, outro ao da Redenção. De um lado, o mundo suspeito do interesse *particular*, das vontades particulares, dos atos particulares. De outro, o mundo do interesse geral, da *vontade geral* (a que quer o interesse geral e não o particular), dos atos gerais (as leis). Uma diferença radical, não de grau mas de natureza, separa esses dois mundos.

Ora, o povo como corpo, “o soberano”, não poderia querer senão o interesse geral, não poderia ter senão uma *vontade geral*. Enquanto cada um dos membros, sendo simultaneamente, em consequência do contrato, homem individual e homem social, pode ter duas espécies de vontade. Como homem individual, é tentado a perseguir, de acordo com o instinto natural, egoísta, o seu interesse particular. Mas o homem social que nele existe, o cidadão, procura e quer o interesse geral: trata-se de uma busca toda moral, feita “no silêncio das paixões”. A liberdade — liberdade natural transformada, desnaturada — é, precisamente, a faculdade que possui cada um de fazer predominar, sobre a sua vontade “particular”, a sua vontade “geral”, que apaga “o amor de si mesmo” em proveito do “amor do grupo” (B. de Jouvenel). Assim, obedecer ao soberano, ao povo em conjunto, é verdadeiramente ser livre.

Compreender isto é compreender ao mesmo tempo o que muitas vezes se chama de “sofismas” do *Contrato*.

Reduzir à obediência pela força aquele que, dominado por sua vontade particular, recusa submeter-se à vontade geral (que é a sua, tanto quanto de qualquer outro), é simplesmente “forçá-lo a ser livre”. — Exigir a submissão da minoria às leis votadas pela maioria, nas quais por hipótese a minoria jamais consentiu, é realizar a liberdade, e não violá-la. Pois o voto de um projeto de lei não tem por fim, na realidade, aprovar ou rejeitar esse projeto, mas dizer se é conforme ou não à vontade geral, que só será conhecida após o voto. “Por conseguinte, quando prevalece a opinião contrária à

minha, isto prova apenas que eu me enganara, julgando ser vontade geral o que não era. Se tivesse prevalecido a minha opinião particular, eu teria feito algo diverso do que queria, é então que não seria livre.” Assim conclui, imperturbavelmente, Rousseau.

Todavia, desejando-se penetrar inteiramente o complicado pensamento do autor, no que concerne à liberdade no estado social, deve ainda levar-se em conta uma distinção capital: distinção entre a “dependência dos homens” e a “dependência das coisas”.

Não cessou o suscetível e infeliz Jean-Jacques, de sentir “o inconveniente da dependência” (*Confissões*); de sofrer com vontades particulares, arbitrarias, caprichosas, inconseqüentes, daqueles de quem dependia: os seus superiores sociais. Daí, sem dúvida, essa fobia das “vontades particulares”, essa vontade de ver, antes de tudo, na liberdade, a independência em face de todas as vontades particulares. Entretanto, Rousseau bem sabe que a condição humana é dependente, e que o homem natural está rudemente sujeito à natureza física, à necessidade física, às *coisas*. Assevera, porém, que essa dependência das coisas não altera a liberdade, pois que ela é apenas, seguindo o lúcido comentário de Halbwachs, “a submissão à necessidade, a leis estáveis sob as quais não transparece uma vontade humana individual, caprichosa e instável”. O que altera a liberdade é a dependência dos *homens*, das pessoas particulares. Todo o problema é, pois, o de restaurar no estado social a dependência das coisas, eliminando as dependências particulares, que representam “outro tanto de força subtraída ao corpo do Estado”. Só a lei, *expressão da vontade geral*, é capaz, pela sua generalidade precisamente, pela sua impessoalidade e inflexibilidade, de suavizar a maioria dos males inerentes ao homem pelo fato de depender dos homens. Graças à lei, e somente à lei, pode a dependência dos homens “voltar a ser a das coisas” (*O Emílio*); o homem pode recuperar a um tempo liberdade, “moralidade” e “virtude”, ou seja, *o equivalente* — e mais ainda — de sua liberdade natural.

Da mesma forma, como se verá, o indivíduo, que pelo contrato se torna homem social, recupera o *equivalente* de sua igualdade natural.

Com efeito, a cláusula fundamental do contrato social é, como se sabe, a mesma para todos. Todos os cidadãos se comprometem “sob as mesmas condições e devem gozar todos dos mesmos direitos”. Em consequência, o soberano nunca tem o direito de sobrecarregar mais um súdito que outro. Longe “de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, por uma *igualdade moral e legítima*, o que a natureza pudera introduzir de desigualdade física entre os homens; e, podendo eles ser desiguais em força ou em gênio, tornam-se todos iguais por convenção e direito”. Não que os graus de poder e de riqueza possam ser “exatamente os mesmos”. Mas o poder fica impedido de fazer violência a qualquer cidadão, desafiando a lei. E, quanto à riqueza, é mais complicado.

“O Estado, em relação a seus membros, é senhor de todos os bens destes por meio do contrato social, que no Estado serve de base a todos os direitos.” (Sente-se o eco de Hobbes.) Mas, longe de despojar, por esse motivo, os particulares de seus bens, o Estado assegura-lhes, pelo contrário, a legítima posse, a verdadeira propriedade: propriedade-de-direito que substitui a propriedade-fato do estado de natureza. “Então, sendo os possuidores considerados como depositários do bem público, sendo os seus direitos respeitados por todos os membros do Estado e preservados com todas as forças contra o estrangeiro, eles, por uma cessão vantajosa para o público e mais ainda para si mesmos, por assim dizer, *adquiriram tudo quanto deram.*”

Entretanto, atenção: se alguns têm demais, enquanto outros nada têm, o Estado acha-se exposto “ao tráfico da liberdade pública — um a compra e outro a vende”. Daí a tirania, a dissolução. “Quereis então dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto possível; não suporteis nem opulentos nem indigentes. Essas duas condições, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestas ao bem comum... Que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar outro e que nenhum seja bastante pobre para se achar constringido e vender-se.”

Bem se compreende agora o sentido da expressão acima sublinhada: igualdade moral e legítima. Não exatamente igualdade de fato, mas tampouco igualdade de pura forma, “apa-

rente e ilusória”, que permitiria manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação.

E o termo *desnaturação*, empregado logo no início desses desenvolvimentos sobre a liberdade e a igualdade, assume também todo o seu valor. A transformação do homem natural em cidadão transformou-lhe os instintos, modificou-os quimicamente. O homem foi, para o seu bem e para o bem de todos, desnaturado pela instituição social legítima (oposto à sociedade falsa e injusta, estigmatizada no famoso *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, anterior ao *Contrato*). O homem transportou o seu “eu à unidade comum, de modo que cada particular não mais se julgue uno, mas parte do todo”. Eis o homem dotado da nova natureza, de que fala B. de Jouvenel; eis concedida, ao amor de si mesmo, outra base, “para fazer com que produza outros frutos”: frutos sociais. Nesse transporte, nessa passagem de um estado a outro, o homem reconquistou — e mais ainda — o equivalente do que pudera perder. Ó inimitáveis benefícios do estado social, cantados por esse Rousseau, a quem Faguet, fascinado pelo *Discurso* e desconcertado pelo *Contrato*, querera considerar, antes de tudo, “anti-social”: leiamos, que é melhor.

Essa passagem do estado natural ao estado civil produz no homem notabilíssima transformação, *substituindo, em seu comportamento, o instinto pela justiça, e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava*. É só então que, sucedendo a voz do dever ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até esse momento não considerava senão a si mesmo, se vê obrigado a agir de acordo com outros princípios, e a consultar a razão antes de escutar as próprias tendências. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens recebidas da natureza, tão grandes ele recupera, exercendo e desenvolvendo suas faculdades, ampliando suas idéias e enobrecendo seus sentimentos, a tal ponto se eleva toda a sua alma, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem muitas vezes a um nível inferior do qual saíra, ele deveria abençoar *incessantemente o feliz momento que dela o arrancou para sempre e que, de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem*.

## A SOBERANIA

As características da soberania decorrem logicamente da origem contratual e da definição do soberano. O soberano, constituído pelo pacto social, é o povo incorporado, ditando a vontade geral, cuja expressão é a lei. “A vontade do

soberano é o próprio soberano.” A soberania, ou poder do corpo político sobre todos os seus membros, confunde-se com a vontade geral, e seu caráter é exatamente o dessa vontade: inalienável, indivisível, infalível, absoluta.

*Inalienável.* — O poder é suscetível de cessão, de transmissão. Não se dá o mesmo com a vontade. Por conseguinte, é inconcebível qualquer pacto de “submissão” simultâneo com o pacto de “sociedade” ou posterior ao mesmo. O conjunto dos cidadãos, desde o instante em que cedesse a própria vontade, deixaria de ser um “povo”. E, por que não pode ser alienada, a soberania não pode ser *representada*. Uma vontade não pode impor-se cadeias para o futuro, sob a forma de um representante ou deputado:

O Soberano bem pode dizer: quero atualmente o que quer tal homem ou, pelo menos, o que ele diz querer; mas não pode dizer: o que esse homem quiser amanhã, hei de querer ainda... A vontade não se representa: é a mesma ou é outra; não existe meio termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser, os seus representantes; são apenas comissários; nada podem concluir definitivamente. *Toda lei, não ratificada pelo Povo em pessoa, é nula; não é lei*.

Jean-Jacques, cidadão de Genebra, partidário do voto direto das leis, sente aversão pelo regime representativo, preconizado por Montesquieu, um feudal mal disfarçado, e o exemplo da Inglaterra não o seduz. Notemos, de passagem, que em 1762 esboçava-se, surgindo de fontes diversas, uma corrente de opinião contra a anglomanía que tanto alimentara *O Espírito das Leis*.

*Indivisível.* — Pela mesma razão de ser inalienável. “A vontade é geral ou não o é; é a do corpo do povo ou somente de uma parte”, e a vontade de uma parte não é mais do que uma vontade particular. Dividir a soberania em seu princípio é matá-la. E reconhecê-la una em seu princípio, dividindo-a no objeto, por exemplo em poder legislativo e em poder executivo, considerados em pé de igualdade, — como faz um Montesquieu — é matá-la também. Estranhas políticas, sem lógica, que

fazem do Soberano um ser fantástico e formado de peças justapostas; é como se compusessem o homem de vários corpos, possuindo um os olhos, outro os braços, outro ainda os pés, e nada mais. Os mágicos

do Japão esquetejam, segundo se diz, uma criança aos olhos dos espectadores; em seguida, atirando para o ar todos os membros, um após outro, fazem cair a criança viva e inteira. Tais são, mais ou menos, as prestidigitações dos nossos políticos; depois de haverem esquetejado o corpo social por um prodígio digno do circo, reúnem as peças não se sabem como.

O erro delas foi o de ter tomado os poderes separados por “partes” da soberania, quando são apenas, e não podem deixar de ser, “emanações” da mesma.

*Infalível.* — A vontade geral não “pode errar”; é “sempre reta, e tende sempre à utilidade pública”. “O soberano simplesmente pelo fato de o ser, é sempre o que deve ser.” Afirmações gratuitas, proferidas com ousadia? De forma alguma. Mas conseqüências normais do “postulado democrático” — como havia um “postulado monárquico” dos absolutistas — segundo o qual o povo incorporado quer sempre e necessariamente o bem de todos e de cada um. “O soberano, sendo exclusivamente formado pelos particulares que o compõem, não tem, nem pode ter, interesse contrário ao deles..., é impossível que o corpo queira prejudicar a todos os seus membros e... a nenhum em particular pode prejudicar... (pois que) todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos.”

É necessário ainda — Rousseau se apressa a especificar certas precauções — que a vontade seja verdadeira e autenticamente geral, sem infiltração alguma de vontades particulares. O que implica que cada cidadão “opine somente por si”, por si apenas, a título estritamente individual. O que exclui a intervenção de toda “sociedade parcial”, associação, partido, facção, que nunca se constitui senão à custa da grande sociedade ou associação geral: o corpo político.

*Absoluta.* — A soberania se reduz, em essência, a um poder absoluto: “É necessária (ao Estado) uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza concede a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá, ao corpo político, um poder absoluto sobre todos os seus.”

O quê! um poder sem limites? Nenhum capítulo do *Contrato* é mais sutil do que o capítulo quarto do livro II,

intitulado: “Dos Limites do Poder Soberano”. Aí, Rousseau revela-se dividido. Dividido entre o individualismo de seu ponto de partida, de seu temperamento, e o absolutismo democrático, esse verdadeiro despotismo da vontade geral, isto é, praticamente o despotismo da maioria, a que o conduz a lógica de sua construção. Dividido entre o rigor dialético do autoritário Hobbes e a flexível engenhosidade de Locke, individualista liberal, cioso de salvar os direitos do homem em face do Estado.

É assim que Rousseau, tendo afirmado a necessidade da soberania absoluta, reserva, ao lado do cidadão e do súdito, duplo aspecto do “homem social”, os direitos do “homem simplesmente”, tal como o fez a natureza.

Portanto, trata-se de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do Soberano, e os deveres dos primeiros na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens. É necessário convir que, tudo quanto aliena cada um, pelo pacto social, de seu poder, bens e liberdade, é apenas parte de tudo quanto importa ao uso da comunidade.

Tal concessão, porém, o autor se apressa a torná-la praticamente ilusória, determinando: “Mas é preciso convir também que só o Soberano é juiz dessa importância.”

Como não sentir em Rousseau uma cruel hesitação? E como acha-se feliz pelo fato de que o postulado democrático — o soberano “sempre qual deve ser” — esteja em condições de tudo salvar! “Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, deve-os desde que os exija o Soberano; mas este, por sua vez, não pode impor aos súbitos vínculo algum que seja inútil à comunidade; nem sequer o pode querer, pois, sob a lei da razão, nada se faz sem causa, como tampouco sob a lei da natureza.” Seguem-se duas páginas espantosamente abstrusas, terminando por lembrar que os súditos, obedecendo ao soberano, a ninguém obedecem senão à sua própria vontade. Donde se conclui que “exigir até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é exigir até o ponto em que estes se podem comprometer consigo mesmos, cada um para com todos e todos para com cada um deles”.

Compreenda quem puder, são tentados a pensar os espíritos levianos. A verdade é que toda as idéias de Jean-Jacques

“impõem-se”, como ele próprio afirma orgulhosamente; mas que a sua expressão, considerando-se o postulado inicial e também, como se pode julgar, “a pobreza da linguagem”, tornou-se singularmente árdua. Numa frase, cuja clareza nada deixa a desejar, mas que só mediocrementemente tranqüiliza o individualista, resume Halbwachs o argumento do autor: “Em suma, o Estado nos deixa, de nossa atividade livre, *tudo quanto não lhe é necessário limitar para garantir e assegurar essa própria atividade livre.*”

*Absoluta, infalível, indivisível, inalienável*, — a que se pode acrescentar, como se viu: sagrada e inviolável, — de que prestigiosos atributos não se acha aureolada essa soberania segundo Rousseau! Muito bem se disse: depois de *O Espírito das Leis*, que acentuava outros valores, o *Contrato* é “a desforra da soberania”. Sobre as ruínas do absolutismo monárquico, condenado em espírito, Rousseau quis erigir, lembrando-se de Genebra, uma soberania sem perigo para os governados e, apesar disso, tão augusta, majestosa e exigente quanto a soberania de um só, segundo Bodin, Hobbes e Bossuet. Soberania do Povo, isto é, dos cidadãos em conjunto, soberania inteiramente abstrata, em substituição à soberania concreta de um Luís XIV, usurpada sobre a de Deus! Soberania que opõe a *O Estado sou eu*, do monarca absoluto, *O Estado somos nós*, dos governados em conjunto!

## A LEI

É na lei, expressão da vontade geral, que desemboca enfim essa construção maravilhosa, ou desesperadamente sábia.

A *lei*: que elevado, que emocionante conceito dela não faz Rousseau? A seus olhos, participa verdadeiramente do sagrado; tem por ela religioso respeito. Sabe-se que, em sua generalidade e impessoalidade, o seu coração ferido nela vê o único remédio ao capricho, à arbitrariedade dos homens particulares, detentores do poder. Só à lei se devem a justiça e a liberdade. Só ela permitiu subjugar os indivíduos para torná-los livres, encadear-lhes a vontade com a sua própria autorização, fazer valer o seu consentimento contra a sua recusa. Graças a ela, servem e não “têm senhor”. Ela é a mais sublime de todas as instituições humanas. É uma “ins-

piração celeste”, que ensinou aos povos transpor a este mundo a imutabilidade dos decretos divinos. Eis — escrevera em 1767 Rousseau ao Marquês de Mirabeau, pai do orador, — “eis, em minhas antigas idéias, o grande problema na política, que comparo ao da quadratura do círculo na geometria...: *achar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem*”.

Equivale a dizer que a lei não poderia ser uma expressão da vontade inteiramente arbitrária do soberano. Rousseau teria recusado o nome de leis a muitos textos concluídos às pressas pelos nossos Parlamentos modernos, que são apenas a tradução desordenada de paixões e interesses efêmeros. Para ele, a lei é o reflexo, neste mundo, de uma ordem transcendente. Escreve: “O que é bom e conforme à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda justiça vem de Deus, só Ele é sua fonte; mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governo nem de leis...”

Que é, pois, uma lei? Só há lei quando a matéria sobre a qual estatui é geral como a vontade que estatui. Perseguido pelo receio do particular, Rousseau insiste e desenvolve.

Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos em conjunto e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo ou uma ação como particular. Assim, a lei bem pode estatuir que haverá privilégios, mas não os pode conceder nominalmente a ninguém; pode estabelecer várias classes de cidadãos, designar mesmo as qualidades que darão direito a tais classes, mas não pode nomear tais e quais para que nelas sejam admitidos; pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode escolher um rei, nem nomear uma família real; em suma, toda função que se refere a um objeto *individual* não pertence ao poder legislativo.

Uma vez que só o soberano, povo incorporado, tem qualidade para fazer a lei, esta não pode ser injusta. O soberano é cada um de nós, e “ninguém é injusto para consigo mesmo”. Nenhum governante poderia estar acima das leis, pois, como se verá, todo governante é um delegado do soberano. Estando-se sujeito às leis, é-se livre, “pois que elas são apenas registros de nossas vontades”.

O quê! — objetará talvez, em seu bom senso, o leitor — é a uma multidão cega, desprovida de senso crítico, mas

ornada com o augusto nome de soberano, que se vai confiar tarefa tão séria e delicada quanto a de promulgar as leis, “condições da associação civil”? Rousseau é formal: “O povo sujeito às leis deve ser o autor das mesmas; cabe apenas aos que se associam o regulamentar as condições da sociedade.” A que tendem, porém, estas indagações logo apresentadas por ele: “Como as regulamentarão? Será de comum acordo, por uma súbita inspiração? Possui o corpo político um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a necessária providência?...” Perturbadoras interrogações que — comenta Halbwachs —, no momento de “chegar ao porto”, de novo nos lançam “em alto mar”! E eis o que é mais perturbador ainda: “Como executaria uma cega multidão, muitas vezes ignorante do que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, como executaria por si mesma empresa tão grande, tão difícil quanto um sistema de legislação?”

Que surpresa nos prepara Rousseau? Continuemos a leitura.

“Por si mesmo, o povo quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o vê. *A vontade geral é sempre reta, mas nem sempre é esclarecido o juízo que a guia.* É preciso mostrar-lhe os objetos tais quais são, às vezes tais quais lhe devem parecer, indicar-lhe o bom caminho que procura, *preservá-la da sedução das vontades particulares*, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, equilibrar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. *Todos precisam igualmente de guias.* É necessário obrigar uns a conformar suas vontades (particulares) à razão; é necessário ensinar o outro a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. *Eis de onde surge a necessidade de um legislador.*”

E eis a surpresa preparada por essa análise, aliás admirável! O inesperado apelo ao Legislador, ao indivíduo único, ao ser extraordinário, inspirado e quase divino, capaz de dar a um povo, no ponto de partida, na origem de sua vida política, o seu “sistema de legislação”, as suas leis essenciais, fundamentais, fonte das instituições douraduras (“Leis constitucionais”, como hoje as chamaríamos)! Como explicar tal apelo, por meio de que poderosas reminiscências no autor

do *Contrato*? Sem dúvida, invocam-se Moisés, Sólon, Licurgo. Mas Rousseau, cidadão de Genebra, que foi a “Cidade-Igreja” de Calvino, provavelmente pensara, antes de tudo, neste último. Calvino corresponde, feição por feição, ao retrato que Rousseau nos faz do legislador.

Ser extraordinário é o legislador, tanto pelo gênio como pela função.

#### *Pelo gênio:*

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior que visse todas as paixões dos homens sem experimentar nenhuma; que não tivesse relação alguma com a nossa natureza e que a conhecesse a fundo...; que, reservando para si uma glória remota no progresso dos tempos, pudesse trabalhar num século e gozar em outro. *Precisar-se-ia de deuses para dar leis aos homens...;* aquele que ousa empreender a instituição de um povo, deve sentir-se em condições de modificar, por assim dizer, a natureza humana; *de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, de que recebe tal indivíduo, de certo modo, a vida e o ser...* (Sempre essa “nova natureza” com que se deve dotar o indivíduo para nele estabelecer a unidade e a paz.)

#### *Pela função:*

O legislador não é soberano. Não manda nos homens. Manda apenas nas leis. Ele constitui o Estado, mas não faz parte da constituição do Estado (como em Genebra Calvino, aliás estrangeiro). O legislador não poderia dar força executiva às leis que redige. Só o povo incorporado, ou soberano, o pode. E, ainda que o povo o quisesse, ele não teria o poder de despojar-se de seu direito legislativo, “direito incommunicável”. Não o teria, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade obriga os particulares, e jamais se pode ter a certeza de que uma vontade particular (entendamos: a própria do legislador) “é conforme à vontade geral, *senão depois de a ter submetido aos sufrágios livres do povo*”. Pode imaginar-se função mais extraordinária do que esta no corpo político? Acham-se, “simultaneamente, na obra da legislação, duas coisas que parecem incompatíveis: *uma empresa superior à força humana e, para executá-la, uma autoridade que nada é.*” Novo problema, à primeira vista insolúvel!

Rousseau resolve-o apelando para um subterfúgio: o simulacro da intervenção divina. Todos os grandes legisladores, todos os “pais das nações” deram palavra aos deuses, adornando-os com a sua própria sabedoria. Puseram-lhes nos lábios de imortais as decisões de sua própria e sublime razão. Para quê? “Para arrastar, pela autoridade divina, aqueles que não poderiam ser abalados pela prudência humana”, para fazer com que os povos obedeçam “com liberdade”, e suportem “docilmente o jugo da felicidade pública”. Reduziria então Rousseau o seu legislador ao papel de simples impostor, hábil no manejo dos povos? De forma alguma. Numa página magnífica, verdadeiro hino à sabedoria que funda, o autor nos impede de aviltar assim o debate.

Mas não cabe a qualquer homem dar palavra aos deuses, nem merecer crédito quando se anuncia seu intérprete. A grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar a sua missão. Todo homem pode gravar tábuas de pedra, ou comprar um oráculo, ou simular um secreto comércio com alguma divindade, ou adestrar um pássaro para lhe falar ao ouvido, ou ainda, encontrar outros meios grosseiros de se impor ao povo. Quem o fizesse, poderia mesmo reunir por acaso uma turba de insensatos, mas não fundaria jamais um império, e sua extravagante obra logo pereceria consigo. Vãos prestígios formam um laço passageiro; somente a sabedoria o torna duradouro. A lei judaica sempre subsistente, a do filho de Ismael (Maomé), que há dez séculos rege a metade do mundo, anunciam ainda hoje os grandes homens que as ditaram; e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito partidário neles vê apenas afortunados impostores, o verdadeiro político admira em suas instituições o grande e poderoso gênio que preside às organizações duradouras.

Entre as leis que o legislador assim confere à cidade que funda, há uma categoria mais importante que a das leis políticas ou fundamentais, que a das leis civis e criminais. Mais importante que todas estas, pois que dela depende a boa observância de todas. Categoria “que não se grava no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que adquire cotidianamente novas forças; que, ao envelhecerem ou se extinguirem as outras leis, as reanima ou supre, conservando um povo no espírito de sua instituição e substituindo insensivelmente a força da autoridade pela do hábito”. Rousseau quer falar:

dos hábitos, dos costumes, e sobretudo da opinião; parte ignorada de nossos políticos, mas da qual depende o bom êxito de todas as outras:

parte de que o grande Legislador se ocupa secretamente, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que são apenas o arco da abóbada, vindo os costumes, que surgem com maior lentidão, formar enfim o inabalável fecho.

Porventura Montesquieu foi mais eloqüente sobre o poder dos costumes, sobre o da opinião que, convenientemente educada, conserva os costumes?

Enfim, o maior legislador, o mais “sábio instituidor” não dá aos povos as instituições que quer. Não é tudo redigir leis boas em si mesmas, é preciso ainda examinar se o povo a que se destinam “está apto a suportá-las”. Questão não de direito, mas de conveniência, de oportunidade, de certo tato que nenhum livro ensina. “Sobre a terra brilharam mil nações que jamais poderiam ter suportado boas leis; e mesmo aquelas que o poderiam, apenas tiveram para isso, em toda a sua existência, um lapso demasiado breve de tempo.” Ao legislador cabe apreender o momento fugidio: ele passa com excessiva rapidez. Rousseau, como Montesquieu, critica Pedro o Grande, mas por outras razões: “Os russos jamais serão verdadeiramente civilizados, porque o foram demais. Pedro possuía o gênio imitativo; não o verdadeiro gênio, aquele que cria e do nada faz tudo... Quis de princípio fazer alemães, ingleses, quando era necessário começar por fazer russos.”

Uma página densa, consagrada a responder à pergunta: “Que povo está apto à legislação?”, enumera as condições, difíceis de reunir, do triunfo do legislador; conclui que se vêem “poucos Estados bem constituídos”, havendo ainda na Europa, contudo, um país capaz de legislação. “É a ilha da Córsega.” A Córsega acabava de recuperar sua liberdade contra os genoveses. “Bravo povo”, bem merecedor de que “algum homem sábio” lhe ensinasse a conservar essa liberdade, exclama Rousseau, sem suspeitar que alguns corsos, lendo-o, nele veriam tal homem sábio e haveriam de pedir-lhe uma constituição para o seu país. Menos ainda suspeita ele em que sentido se realizará a profecia que negligentemente lança para terminar:

“Tenho certo pressentimento de que um dia essa ilha surpreenderá a Europa.”

## O GOVERNO

Acaba de ver-se como o autor do *Contrato*, que desejava a lei acima do homem, julgou-se obrigado a apelar, a fim de instituir as leis fundamentais do Estado, a um homem — homem, na verdade, extraordinário, autenticamente inspirado, grande alma que assume a maior das missões. Eis que, no outro extremo da cadeia legislativa, Rousseau encontra de novo a mesma impossibilidade de dispensar, praticamente, homens particulares e atos particulares.

Pois, se a lei, por natureza, não pode ter um objeto *particular e individual*, a execução da lei cai sobre objetos *particulares e individuais*. Que é executar a lei, senão “reduzi-la a atos particulares”, o que, por definição, não pode fazer o soberano ou povo incorporado? Então, quem o fará? Que homens particulares haverão de impor aos outros homens atos particulares? E como impedir que assim desmorone todo o sistema do pacto social, fundado sobre a primazia e a excelência do “geral”?

Esse novo problema, singularmente difícil, Rousseau o resolve graças a uma nova invenção, que se fez prever como a segunda grande invenção do *Contrato* (em cujo caminho ele pode ter sido iniciado por Bodin, em seguida por Locke). Trata-se de sua distinção radical entre o *soberano*, povo incorporado que vota as leis, e o *governo*, grupo de homens particulares que as executam. Tal distinção funda uma classificação das *formas de governo*, absolutamente diversa (não na terminologia, mas na significação) das encontradas até agora. Tal distinção obriga Rousseau a procurar e propor os meios mais eficazes para manter em sua posição — subalterna — o governo, sempre levado por natureza a “fazer esforço” contra o soberano, sendo, por esse fato, essencialmente suspeito.

*Governo*: “Tratemos de fixar o sentido preciso desta palavra, ainda não muito bem explicada.”

O soberano *quer*. Ele é a vontade (geral) que determina o ato (geral). O governo *age*. Executa, por atos particulares, o ato geral. É, e nada mais, a força ao serviço da vontade. Deve ser estabelecido de maneira “que execute sempre a lei e que nunca execute senão a lei”. Todos quantos, até Rousseau,

confundiram, para maior proveito dos reis absolutos, o governo com o soberano, nada compreenderam da ciência política. O governo é tão-somente “o ministro do soberano”, um “*corpo intermediário*, estabelecido entre os súditos e o soberano para sua correspondência mútua, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política”. “Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou *reis*, isto é, *governadores*, e o corpo inteiro tem o nome de *Príncipe*.”

Entre povo, de um lado, e, de outro, esses magistrados ou reis (erroneamente qualificados, até agora, de “soberanos”) ou chefes ou Príncipe (coletivamente falando), não existe contrato algum. Não poderia existir. Sabe-se que no Estado há um só contrato: o que fundou a sociedade e criou o soberano: “só este exclui qualquer outro”. Sabe-se que é inconcebível qualquer contrato ou pacto de submissão após o contrato de sociedade ou além dele. Seria absurdo e contraditório que o povo, soberano, escolhesse “um superior”. O ato pelo qual o povo institui um governo “não é um contrato” que o submetteria a chefes, “mas uma lei”. “*Os depositários do poder executivo não são, em absoluto, os senhores do povo, mas os seus oficiais. E o povo pode estabelecê-los e destituí-los quando lhe apraz, sendo que para eles não há questão de contrato, mas de obediência.*” Ele só têm “*absolutamente uma delegação, uma função na qual, simples oficiais do soberano, exercem em seu nome o poder de que os constituiu depositários, cabendo ao soberano o direito de o limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver.*”

## FORMAS DE GOVERNO

O mencionado depósito pode ser confiado. “delegado” a todo o povo ou à sua maioria, e eis a *democracia*; a uma minoria, e eis a *aristocracia*; a um magistrado único, de quem todos os outros recebem o seu poder: “essa terceira forma é a mais comum e chama-se *monarquia* ou governo real”. Tal é a classificação dos governos *legítimos*, segundo Rousseau. Reproduz, na aparência, a divisão clássica. Na realidade, é radicalmente diversa.



Radicalmente diversa porque, precisamente, Rousseau distingue de maneira radical soberano e governo, subordinando a esta distinção a legitimidade do poder. A seus olhos, só é legitimamente constituído o Estado em que o povo incorporado, soberano, *exerce diretamente o poder legislativo*. Isto posto, e sem discussão, é legítimo todo governo, *no estrito sentido de poder executivo*, que não pretende usurpar do soberano, mas que é apenas o seu ministro, delegado, executor fiel de sua vontade (geral). As formas legítimas de governo — no estrito sentido que a linguagem de Rousseau confere a esse termo — classificam-se então, exclusivamente, segundo o número de membros que constituem o corpo intermediário, encarregado de executar as leis.

Tanto assim que *democracia* designa a forma de governo em que o povo incorporado não só vota as leis, mas decide também as medidas particulares que requer a sua execução: “o poder executivo está unido ao legislativo”. Confusão de poderes, governo direto integral, em que a maioria faz tudo, atos particulares como atos gerais. Mau governo, declara Rousseau, para grande surpresa daqueles que não penetraram na lógica e na terminologia do *Contrato*.

Mau, “por não serem distinguidas as coisas que o devem ser”. Soberano e governo ou “Príncipe” são a mesma pessoa pública. Isso não é conveniente. “Não é conveniente que execute as leis quem as faz, *nem que o conjunto do povo desvie sua atenção dos interesses gerais para consagrá-la aos objetos particulares*.” A corrupção do legislativo decorre infalivelmente dos interesses particulares. Sem contar que é “contra a ordem natural que a maioria governe... Não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se nos negócios públicos”. Um tal governo supõe muitas coisas difíceis de reunir, extrema pequenez do Estado, grande simplicidade de costumes, muita vigilância e coragem em cada cidadão. Nenhum se acha “tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas”.

Explicam-se agora as seguintes frases de Rousseau, tantas vezes incompreendidas e utilizadas para esmagar o autor do *Contrato* com as suas incoerências e contradições: “Tomando o termo no rigor da aceção, jamais existiu verdadeira democracia e jamais existirá.” “Se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não

convém a homens.” (“Tão perfeito”: entendamos, que exige demasiada perfeição, que requer demais dos homens.) Que não se trata de simples frases espirituosas, prova-o uma carta ulterior do autor: “*Pudestes ver... no Contrato Social, que nunca aprovei o governo democrático.*”

*Aristocracia*: é o governo confiado a uma minoria. Pode ser natural (nas primitivas sociedades, em que os chefes de família deliberavam entre si a respeito dos negócios públicos), eletiva, ou hereditária. O hereditário é o pior dos governos. O eleito é o melhor: “A ordem melhor e a mais natural é que os mais sábios governem a multidão, quando se tem a certeza de que a governarão em proveito dela e não seu; não se deve multiplicar inutilmente as engrenagens, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer melhor ainda.” Esse sistema, sem exigir tantas virtudes quando o democrático, exige outras que lhe são peculiares, “como a moderação nos ricos e a satisfação nos pobres”. Todavia, não se deve ocultar que o interesse de corporação, o espírito de incorporação no governo, ameaça acentuar-se exageradamente, à custa da vontade geral.

*Monarquia*: o Príncipe não é uma corporação, mas um homem real; coincidem unidade moral e unidade física. Assim, não há governo mais vigoroso:

... vontade do povo... vontade do Príncipe... força pública do Estado... força particular do governo, tudo responde ao mesmo móvel, todas as engrenagens da máquina se encontram numa só mão, tudo marcha para o mesmo fim; não há movimentos opostos que se anulem e não se pode imaginar espécie alguma de constituição em que menor esforço produza mais considerável ação. Arquimedes, tranqüilamente sentado na margem e desencalhando sem dificuldade um grande barco, representa-me um hábil monarca, governando de seu gabinete os vastos Estados, tudo fazendo mover enquanto parece imóvel.

Tudo marcha para o mesmo fim..., que pode haver de melhor, sobretudo aos olhos de um Rousseau fanático da unidade do Estado? Bossuet, evocando o monarca absoluto, não tem imagem mais justa nem mais bela que a de Arquimedes. Vai o *Contrato*, por um novo golpe, revelar-nos um Rousseau monárquico? Continuemos a leitura:

Mas, se não há governo que possua maior vigor, não há também governo em que a vontade particular tenha maior império e domine mais facilmente as outras: *tudo marcha para o mesmo fim, é verdade, mas este fim não é o da felicidade pública*; e a própria força da administração resulta incessantemente em prejuízo para o Estado.

Essas frases anunciam a diatribe antimonárquica a que bruscamente cede lugar a exposição, até aí serena e de âmbito científico. A irritação do republicano genebrino contra a monarquia, sobretudo hereditária, contra a monarquia à Bossuet, vem operar um curioso desvio na dialética da classificação dos governos. Até então, Rousseau considerara a democracia *legítima*, a aristocracia *legítima*, definira a monarquia *legítima*, aquela que *deve ser*, filha do pacto social, aquela em que o povo incorporado é o soberano e o monarca apenas o depositário único do poder executivo. Eis que, de súbito, sem aviso prévio, Rousseau deixa de analisar essa monarquia legítima, para atacar a monarquia *de fato*, ilegítima, que existe além de todo pacto social, a monarquia preconizada pelos absolutistas. São os argumentos destes últimos, a quem chama “políticos reais”, que Rousseau faz questão de refutar com uma paixão que nos lembra a do suave Locke. E o argumento absolutista contra o qual se encarna, não sem um aguçado sentido do inimigo, é o da pretensa identidade necessária entre o interesse particular do monarca e o interesse público (o “postulado monárquico”).

Os reis querem ser absolutos, e de há muito se lhes clama que o melhor meio de o ser é o de se fazerem amados pelos povos. Esta máxima é belíssima, muito verdadeira até, sob certos pontos de vista. Infelizmente, dela sempre se haverá de zombar nas Cortes. O poder nascido do amor dos povos é, sem dúvida, o maior; mas, sendo precário e condicional, jamais se contentarão com ele os príncipes. Os melhores reis querem ter a possibilidade de ser maus se lhes aprouver, continuando a ser senhores. Em vão lhes dirá um sermão político que, sendo sua a força do povo, o seu maior interesse é que o povo seja florescente, numeroso, temível. Eles bem sabem que não é verdade. Seu interesse pessoal é, em primeiro lugar, que o povo seja fraco, miserável, e que jamais lhes possa resistir... Tudo concorre para privar da justiça e da razão um homem elevado para governar os outros... Um sofisma muito familiar aos políticos reais é, não só comparar o governo civil ao democrático e o príncipe ao pai da família..., mas ainda atribuir liberalmente a esse magistrado todas as virtudes de que precisaria, e *supor sempre que o príncipe é o que deveria ser...*

Existe, então, aos olhos de Rousseau, um governo essencialmente *bom*? Acima, ele fez o elogio da aristocracia eletiva. É a sua última palavra? Ou prefere uma das formas mistas às quais alude também, resultantes da combinação das três formas clássicas? A verdade é que ele não tem a última palavra nessa matéria. Escreve: “Sempre se discutiu muito acerca da melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em certos casos ou a pior em outros.” Ou ainda: “A liberdade, não sendo fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais se medita esse princípio estabelecido por Montesquieu, mais se lhe apreende a verdade. Quanto mais é contestado, mais ocasião se dá para estabelecê-lo por novas provas”. E o próprio Rousseau acrescenta provas muito pertinentes, para concluir que o problema do melhor governo é tão insolúvel quanto indeterminado: “Ou, se quiserem, tem tantas soluções boas quantas são as combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos.”

Aliás, por bom que possa ser o governo, permanece maculado por um vício que provém de sua própria essência.

## O VÍCIO ESSENCIAL DO GOVERNO

*“Assim como a vontade particular age incessantemente contra a vontade geral, também o governo faz um contínuo esforço contra a soberania.”*

Essas linhas capitais, que dão início ao capítulo do livro terceiro, intitulado “Do Abuso do Governo e de sua Tendência à Degeneração”, resumem uma das mais penetrantes abordagens de Rousseau.

O governo é um corpo intermediário entre o soberano e os súditos. Um *corpo*, ou seja, um grupo de homens restrito no interior do grande corpo político, uma pequena sociedade dentro da grande. Um *corpo*, com o seu “*eu particular*” em face do *eu comum*; com os seus interesses de corpo, seu espírito de corpo, sua sensibilidade própria, sua força própria (aliás, para cumprir a sua missão, deve possuir tudo isto). Um *corpo* que, como todo corpo, como toda sociedade parcial, possui tendência natural a aumentar sua força própria, enquanto

nada vem detê-lo, às custas da grande sociedade; a usurpar — digamo-lo claramente — a soberania. “Rousseau viu perfeitamente que os homens do Poder formam corpo, que esse corpo é habitado por uma vontade de corpo, e que visa apropriar-se da soberania” (B. de Jouvenel em *O Poder*). Aliás, a atenção de Rousseau achava-se vivamente atraída a esse ponto devido aos sérios desentendimentos, em Genebra, entre o soberano ou Conselho geral, composto da totalidade dos cidadãos, e o Pequeno Conselho, corpo restrito de magistrados executivos, sempre inclinados à usurpação do poder soberano. O autor do *Contrato*, fascinado pelo que chama de “esforço contínuo” do governo contra a soberania, denuncia então “o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende infatigavelmente a destruí-lo, assim como a velhice e a morte acabam por destruir o corpo do homem”.

Inevitável, como a própria morte: desanimadora conclusão, segundo parece! Rousseau insiste: esse vício espreita os governos mais bem constituídos; “se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode ter a esperança de durar para sempre? Se queremos formar uma organização duradoura, não pensemos, pois, de maneira alguma, em torná-la eterna.” Pensemos tão-somente em prolongá-la o mais possível, dando-lhe a constituição que opõe ao perigo denunciado — anarquia ou tirania — os mais eficazes obstáculos. E, uma vez que o princípio da vida política está na autoridade soberana ou poder legislativo, “coração do Estado”, é conservando a autoridade soberana que se conservará o Estado. Conservar a autoridade soberana, porém, é, essencialmente, preservar a vontade geral contra as vontades particulares que, não podendo destruí-la — porque ela é indestrutível —, desejariam ao menos “subordiná-la” e vencê-la. Para esse fim, existem meios normais e meios excepcionais, que podem ser conhecidos recorrendo, com Rousseau, ao melhor governo “que já existiu”, o da Roma antiga.

*Meios normais.* — Assembléias freqüentes de todos os cidadãos, pois o soberano só age pela assembléia do povo, e o objeto de tais assembléias é precisamente manter o pacto social. No momento em que se abre a assembléia, cessa todo poder do governo, “porque, onde se acha o representado,

não há mais representante”. O poder executivo é, portanto, suspenso. Compreende-se que essas assembléias do povo, em que o poder executivo se apaga diante de um “superior atual”, tenham sido, em todo tempo, o horror dos chefes. Mas são, por isso mesmo, “a égide do corpo político e o freio do governo”.

*Meios excepcionais.* — Para conservar o equilíbrio entre o soberano e o governo, Esparta possuía os éforos. Para proteger o soberano contra o governo, Roma possuía os tribunos do povo. Nada podiam fazer por si mesmos, não sendo detentores de parte alguma do legislativo nem do executivo, mas tudo podiam impedir. Contra a corrupção da opinião, que acarreta a dos costumes, Roma possuía os censores. A censura, porém, só tinha ação enquanto permanecia intacto o vigor das leis; “nada de legítimo conserva força quando as leis não mais a possuem”. Enfim, contra uma crise grave, um mal agudo e premente, que ameaçasse as instituições e a própria salvação da pátria, Roma possuía a *ditadura*, que suspendia provisoriamente a soberania para duradouramente salvá-la. Depois de Maquiavel que, nos *Discorsi*, dá grande apreço a esse instrumento da salvação pública, Rousseau faz o elogio da ditadura. Assim, o bom senso que possui, guiado pelo exemplo antigo, mais uma vez apela, à margem do pacto social e da soberania, para o indivíduo: o indivíduo excepcional para uma tarefa excepcional.

A inflexibilidade das leis, que as impede de se dobrar aos acontecimentos, pode, em certos casos, torná-las perniciosas, causando a perda do Estado em sua crise. *A ordem e a lentidão das formas exigem um espaço de tempo que as circunstâncias por vezes recusam.* Podem apresentar-se mil casos nos quais o legislador não cogitou; e é providência muito necessária sentir que não se pode prever tudo. Por conseguinte, não se deve querer o fortalecimento das instituições políticas até ao ponto de suprimir o poder de suspender-lhes o efeito. Esparta, mesmo, deixou que dormissem as suas leis. *Mas só os maiores perigos podem contrabalançar o de alterar a ordem pública,* e nunca se deve suspender o sagrado poder das leis, a não ser quando se trata da salvação da pátria. Nesses casos raros e manifestos, providencia-se a segurança pública por um ato *particular* que confia o cargo ao mais digno..., nomeia-se um chefe supremo que faça silenciar todas as leis, suspendendo a vontade geral, sendo evidente que a primeira intenção do povo é a de que o *Estado não pereça.*

## A RELIGIÃO CIVIL

Disse tudo o autor? Está a soberania suficientemente protegida contra as usurpações do governo e a malícia dos acontecimentos? Tem o Estado suficientes probabilidades, não de eternidade, mas de razoável duração? Reforçado por tantas precauções, está bastante garantido o “espírito social”, fruto do contrato social e cimento da união política? No entanto, é para admirar que Rousseau, alma religiosa, não reserve lugar algum — salvo, acessoriamente, em sua teoria do legislador inspirado — ao que preocupara, antes dele, todos os grandes pensadores políticos desde Maquiavel a Montesquieu: a religião. Religião, laço moral e social tão forte, onde se prendem o mais externo e o mais íntimo! Era tentador, para Rousseau, “nacionalizá-la”, “conferir-lhe a missão de estreitar o vínculo cívico” (B. de Jouvanel). Ora, “no último instante”, segundo nos dizem, provavelmente em 1761, Rousseau acrescentou ao *Contrato* um último capítulo, não compreendido no plano primitivo e intitulado: “Da Religião Civil”. Detalhe simbólico: o rascunho foi escrito no verso das folhas em que o autor redigira seu capítulo sobre o legislador.

*Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.* Rousseau meditara apaixonadamente essa grande palavra libertadora. Marcado em todas as fibras pelo cristianismo, a maior revolução espiritual da humanidade (revolução individualista), não era menos fervoroso admirador da Cidade antiga; tinha nostalgia da unidade total, do bloco sem fissuras que a Cidade antiga realizara graças à confusão de César e de Deus. E, politicamente falando, receava para os Estados modernos as conseqüências do dualismo cristão.

Por que o paganismo não conhecera as guerras religiosas? Porque cada Estado tinha o seu culto e os seus deuses. “Os departamentos dos deuses eram, por assim dizer, fixados pelos limites das nações.” A guerra política era ao mesmo tempo teológica. Para converter um povo era necessário conquistá-lo, sendo lei dos vencidos a obrigação de mudar de culto. Os romanos, por suas conquistas, estenderam seu culto e seus deuses. Ao mesmo tempo, porém, adotaram freqüentemente os deuses dos vencidos, de modo que os

povos do Império se acharam “insensivelmente com multidões de deuses e de cultos, quase as mesmas por toda parte: eis como o paganismo veio a ser enfim, no mundo conhecido, uma só e mesma religião”. (Resumo contestável, e contestado por Voltaire).

A vinda de Cristo tudo mudou.

Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual; o que, *separando o sistema teológico do sistema político, fez com que o Estado deixasse de ser uno, e causou as divisões intestinas que jamais cessaram de agitar os povos cristãos.* Ora, não podendo entrar jamais na cabeça dos pagãos essa idéia nova de um reino do outro mundo, eles consideraram sempre os cristãos como verdadeiros rebeldes que, sob uma hipócrita submissão, procuravam apenas o momento de se tornar independentes e senhores, e de usurpar habilmente a autoridade que simulavam respeitar em sua fraqueza. Tal foi a causa das perseguições. Aconteceu o que temiam os pagãos; tudo mudou então de face, os humildes cristãos mudaram de linguagem e, em breve, viu-se o pretense reino do outro mundo tornar-se, sob um chefe visível, o mais violento despotismo neste. Entretanto, como sempre houve um Príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um perpétuo conflito de jurisdição que tornou impossível nos Estados cristãos toda política<sup>1</sup> boa; e jamais se pôde chegar a saber a quem se estava obrigado a obedecer, ao senhor ou ao sacerdote.

Por mais que tentassem se estabelecer como chefes de suas igrejas, reis ingleses, czares russos nem por isso quebraram essa dualidade. “Por toda parte onde o clero faz uma corporação, é (permanece) senhor e legislador em seu domínio. Há, por conseguinte, dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, como alhures.” Só Hobbes, o ímpio Hobbes, filósofo tão odiado, viu claro. Aliás, não foi ele mais odiado pelo que em sua política existe de justo e de verdadeiro, do que pelo que contém de horrível e de falso? “De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes foi o único que viu *perfeitamente o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e tudo reconduzir à unidade política, sem a qual nenhum Estado nem governo poderá vir a ser bem constituído.*”

Depois de Hobbes, que mais nos poderá propor Rousseau?

<sup>1</sup> Tradução do grego πολιτεία, constituição.

Primeiro, estabelece o princípio, contra Bayle, o velho incrédulo (já refutado por Montesquieu), de que “nunca se fundou um Estado sem que a religião lhe servisse de base”. Em seguida, acha-se no dever de distinguir três espécies de religião, a “religião do homem”, a “do cidadão”, e uma terceira espécie, “mais bizarra”, apreciando-as do ponto de vista político.

A primeira espécie, *religião do homem*, é o cristianismo, “não o de hoje, mas o do Evangelho, que é inteiramente diverso”. Religião sem templos, sem altares, sem ritos, “limitada ao culto puramente interior do Deus Supremo e aos eternos deveres da moral”. O autor a denomina: *direito divino natural* (pensa-se na profissão de fé do vigário saboiano, em *O Emílio*, mas é outra coisa ainda). Louva-a em termos líricos: religião santa, sublime, pela qual “os homens, filhos do mesmo Deus, todos se reconhecem como irmãos, não se dissolvendo nem pela morte a sociedade que os une”. Faz-lhe, porém, a censura de não apresentar espécie alguma de utilidade para o corpo político. Porque não afeiçoa ao Estado os corações dos cidadãos; e eis que falta um dos mais fortes vínculos da comunidade civil, um dos amparos mais eficazes das leis, o vínculo religioso, o amparo religioso. Não é só. Essa religião do homem, além de não afeiçoar os cidadãos ao Estado, dele os isola como de todas as coisas terrenas. Assim, é nociva a uma forte constituição social. Para tudo dizer numa palavra, é anti-social. (A mesma acusação contra o cristianismo, visto exteriormente, fora lançada por Maquiavel, e haveria de ser retomada, com muita freqüência, por Nietzsche em nossos dias.)

A *religião do cidadão* é a da Cidade antiga. “Inscrita num só país, dá-lhe os seus deuses, seus patronos próprios e tutelares; tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por leis: excetuando-se a única nação que a segue, tudo para ela é infiel, estrangeiro e bárbaro; não estende os deveres e os direitos do homem além de seus altares.” Rousseau a denomina: *direito divino civil ou positivo*. Louva-a em tudo quanto oferece de força suplementar ao Estado, reunindo culto divino e amor às leis. “Então, morrer pelo seu país é ir ao martírio; violar as leis é ser ímpio.” Censura-lhe, porém, basear-se na mentira e no erro, perver-

tendo assim no homem a verdadeira noção de Deus, e também o fato de ser exclusiva, intolerante, levando cada povo ao massacre de todo aquele que não admite os seus deuses.

A terceira espécie, “mais bizarra”, abrange em particular o catolicismo, odiado pelo protestante Rousseau (como pelos protestantes Hobbes e Locke). “Terceira espécie de religião... que, dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres contraditórios, impedindo-os de serem ao mesmo tempo devotos e cidadãos. Tal é a religião dos lama, tal é a dos japoneses, tal o cristianismo romano. A esta se pode chamar *religião do sacerdote*. Daí resulta uma espécie de direito misto e insociável, que não tem nome.” E, como Locke, Rousseau exclui da tolerância “a religião romana”, porque não tolera as outras e porque determinado dogma é contrário aos deveres cívicos: “todo aquele que ouse dizer: *fora da Igreja não há salvação*, deve ser expulso do Estado..., tal dogma só é bom num governo teocrático; em qualquer outro, é pernicioso”.

Ao termo dessa rigorosa eliminação, Rousseau descobre as suas sutis baterias e propõe-nos a sua *religião civil*, religião do cidadão moderno. Que se trata, pois, de achar? Uma fórmula que possua todas as vantagens da religião do cidadão antigo, sem atentar contra a liberdade interior do homem nem contra a verdade, sem impor conteúdo propriamente dogmático, de onde nasce a intolerância. Uma fórmula que fortaleça o vínculo social e a obediência ao soberano, aprofundando no cidadão os sentimentos de sociabilidade, de fervor para com a sociedade justa oriunda do *Contrato*. Em suma, trata-se de uma transposição ao sistema de Rousseau, todo banhado de moralidade, da fórmula materialista e toda pragmática de Hobbes: obedecer sem crer, professar *exteriormente* uma fé toda civil, sem que se comprometa a consciência, sem que nisso se ache implicado o foro interior. Tudo quanto exprime a célebre página seguinte, agora acessível devido às longas preparações do autor:

... Muito importa ao Estado que cada cidadão possua uma religião que lhe faça amar os seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem aos seus membros, senão na medida em que se referem à moral e aos deveres que tem para com outrem aquele que a professa. No mais, cada um pode ter as opiniões que

lhe aprover... Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cabendo ao soberano fixar-lhe os artigos, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todo aquele que não crê; pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, se preciso, a própria vida a seu dever. De modo que se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, procede como se neles não acreditasse, seja punido de morte; cometeu o maior dos crimes, mentiu perante as leis.

Cruel doutrina, poder-se-á imaginar? Que religião propriamente dita exige tanto? É que no fundo, para Rousseau, o vínculo social é, em si mesmo e por si mesmo, *sagrado*, donde a justificação das mais severas exigências.

Mas quais são esses dogmas — e quais não são? Ei-los:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a *santidade do contrato social e das leis*: eis os dogmas positivos. Quanto aos negativos, limito-os a um só, que é a intolerância: acha-se compreendida nos cultos que excluímos.

Não acrescentamos, da nossa parte, nem “explicações nem comentários” ao que coroa, de maneira tão significativa, a exposição dos *Princípios do Direito Político por Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra*.

## SENTIDO E INFLUÊNCIA DO “CONTRATO”

Como vimos, com a leitura, tomava forma o sonho político de Rousseau. Sonho individualista no princípio, mas que se consuma em sonho comunitário e estatal, onde se exprime a nostalgia do Todo social.<sup>1</sup> Sonho patriótico, mas simultaneamente igualitário, de onde brota, contra os abusos e a arbitrariedade do Poder concreto, como também contra os caprichos do egoísmo individual, um apaixonado apelo à razão, à justiça, à moralidade, à Virtude. Virtude, como a

<sup>1</sup> Assim reencontra Rousseau, ao termo de sua investigação política, o mais profundo pensamento de Aristóteles.

entendia Montesquieu, virtude que acarreta renúncia a si mesmo, depuração de si mesmo por amor da pátria.

Terá Rousseau acreditado na possibilidade de realização desse sonho? Sabe-se que ele não julgava exequível o que, em sua terminologia especial, chama de “governo democrático”. Todavia, na falta dessa forma, que reserva a um “povo de deuses”, não suscita insuperáveis objeções práticas o funcionamento de todo governo por ele julgado legítimo? Como, num *grande* Estado, reunir freqüentemente o povo incorporado a fim de consolidar o soberano contra o esforço contínuo do executivo? Como, num *grande* Estado, dispensar os representantes legislativos? Tais objeções não escaparam ao bom senso de Rousseau. “Tudo bem examinado, esclarece, não vejo mais possibilidade de o soberano conservar entre nós o exercício de seus direitos *sem que a cidade seja muito pequena*.” No fundo, ele pensa — e já escrevera antes — que o Estado deveria limitar-se “a uma só cidade no máximo”, podendo as pequenas cidades confederar-se, a fim de subsistir em face dos grandes Estados. Mais tarde, num dos *Diálogos*, defendendo-se contra a acusação de promover subversões, queixar-se-á de que “as grandes nações tomaram para si o que só tinha por objeto as *pequenas repúblicas*”.

É, porém, na já citada carta de 1767 ao Marquês de Mirabeau, que o autor do *Contrato* expressará as suas mais pungentes dúvidas. Tendo definido, como vimos, a sua pesquisa nos seguintes termos: *achar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem*, prossegue:

Se esta forma é suscetível de achar-se, procuremo-la e tratemos de estabelecê-la; se desgraçadamente não o é, e confesso ingenuamente estar convicto de que não o é, minha opinião é de que se deve passar ao outro extremo e colocar de uma vez o homem acima da lei tanto quanto possível, estabelecendo, por conseguinte, o despotismo arbitrário, e o mais arbitrário possível: eu desejaria que o déspota pudesse ser Deus. *Em suma, não vejo meio termo suportável entre a mais austera democracia e o mais perfeito hobbismo*: pois o conflito entre os homens e as leis, que fixa o Estado numa contínua guerra intestina, é o pior de todos os estados políticos.

*Não vejo meio termo, etc...* Terá Rousseau escrito frase mais reveladora? Confirma, em primeiro lugar, a profunda observação de Gierke, segundo a qual Rousseau teria elaborado

o seu *Contrato Social* “tomando por moldura as idéias democráticas de seus predecessores sobre a liberdade e a igualdade e preenchendo-as com o conteúdo absolutista do contrato de Hobbes”. Acima de tudo, porém, essa frase soa, de maneira quase dilacerante, como uma condenação de toda a obra. Pois, se é verdade que os princípios estabelecidos no *Contrato*, e tão convincentemente deduzidos, exigem na aplicação mais virtude, mais austeridade do que comporta a fraqueza humana, então Rousseau teria escrito em vão; então, a implacável lógica materialista de Hobbes e seu absolutismo triunfariam sobre as ruínas da vontade geral!

Mas que importam, afinal, as próprias dúvidas do autor, se sua obra, separando-se dele e das ressalvas fundamentais que poderia ter feito sobre as condições de sua aplicação prática, alcançou a adesão dos espíritos e se os homens futuros acreditaram no sonho de Rousseau? Ora, forçoso é verificar que acreditaram. Discutam os eruditos sobre a maior ou menor difusão do *Contrato* antes da Revolução, invocando testemunhos contraditórios: sustentando uns, com Sénac de Meilhan, que a obra, “profunda e abstrata, era pouco lida e por muito poucos entendida” — citando outros Mallet du Pan que, em 1788, teria “ouvido... Marat ler e comentar o *Contrato social* nos passeios públicos, sob os aplausos de um auditório entusiasta”. Um fato é certo e decisivo. É que, em 1789, quer diretamente, quer indiretamente, por meio de numerosos escritores menos importantes que com elas se tinham alimentado, as idéias mestras do *Contrato* haviam penetrado a massa dos espíritos cultos, fecundando-os, por assim dizer. A guerra da América e o aparecimento da República americana, aliás, só poderiam favorecer, pela onipotência do fato, essa penetração.

Tais idéias mestras eram as da unidade do Estado, o Todo social quase sagrado; da soberania do povo; da lei expressão da vontade geral; da exclusão de quaisquer “sociedades parciais”, corporações, associações, partidos; da suspeição do princípio quanto ao executivo; da ditadura para salvação pública e da religião civil. Já deveriam inspirar, muito mais do que geralmente se pensa, os Constituintes de 1789, em concorrência com as idéias de Montesquieu e

também de Sieyès. Mas, sobretudo, deveriam triunfar depois de 1792 com a Gironda, com a Montanha e Robespierre, sem esquecer a Constituição jamais aplicada de 1793, texto sagrado da democracia jacobina. Aliás, é duvidoso que Rousseau, ao choque concreto das primeiras Jornadas revolucionárias, tivesse desautorizado com horror os que mais tinham o *Contrato* nos lábios, chamado em socorro do Estado francês o *mais perfeito hobbismo!*

## CAPÍTULO IV

### “QUE É O TERCEIRO ESTADO”, DE SIEYÈS (1789)

“... a energia da insurreição penetrou-me o coração.”

Sieyès.

A monarquia francesa, caso lhe apliquemos com rigor os princípios do *Contrato*, era ilegítima, sendo soberano, não o povo incorporado, mas o rei, usurpador da vontade geral. Aliás, todo o sistema de idéias elaborado durante o século e alimentado, não só por Rousseau, mas também por Locke, Voltaire e Montesquieu, sem esquecer os Enciclopedistas e os menores vultos do pensamento político que mais tarde surgiram, como Raynal e Mably — todo esse sistema condenava, por volta de 1780, a forma absoluta da monarquia.

E o mais grave ainda, é que toda uma categoria dos franceses inflamara-se de cólera contra a forma hierarquizada dessa monarquia, tradicionalmente fundada sobre a distinção das três Ordens. O Terceiro Estado, a terceira Ordem, ao menos em sua parte culta e abastada (o *haut Tiers*) não aceitava mais sua posição oficialmente subalterna. Não nasciam os homens livres e iguais? E tais permaneciam. Ledé o *Contrato*. Sobretudo iguais. Os privilégios sociais e fiscais, de que gozavam o clero e a nobreza, baseavam-se em preconceitos absurdos, na história, — história sem pé nem cabeça, despropositada, ilegítima, — violavam essa igualdade conforme à natureza, à razão, à felicidade comum. E, bem

recentemente, aumentaram ainda as dificuldades: desde 1780 uma reação aristocrática, consagrada por editos revoltantes, barra aos burgueses ambiciosos toda possibilidade lisonjeira de êxito na Administração, na Igreja, na Magistratura e, sobretudo, no Exército. “Os caminhos estão fechados por todo lado”, queixa-se, em suas notas íntimas, o jovem Barnave. Para cúmulo, a crise financeira em que se debate o Reino vem revelar, ou antes, confirmar o egoísmo dos privilégios, a sua incapacidade para aceitar sacrifícios pelo interesse geral.

Se a burguesia, para assegurar o triunfo das insurreições do verão de 1788 (“revolta nobiliária”, dirá Mathiez) contra o despotismo ministerial de Lamoignon e Brienne, aliou-se aos privilegiados, nos Parlamentos, tal aliança foi efêmera, em vista de objetivos imediatos. Os Parlamentos, “campeões necessários, que vêm antes de tudo”! A aliança logo degenerou em azedumes, desconfianças e ódios mútuos. Em fins de 1788 e princípios de 1789, em toda a França está declarada a guerra entre privilegiados e burgueses, quanto ao problema de saber quem vencerá nos próximos Estados Gerais.

*Estados Gerais!* O governo, intimidado pela Fronda de 1788, acabara prometendo sua convocação para maio de 89. Que esperanças, após o fracasso dos Notáveis, após o fracasso das Assembléias provinciais, não suscitavam esses Estados? Esperanças, aliás, das mais contraditórias. Da antiga instituição, relegada ao esquecimento desde 1614 pelo absolutismo, esperavam os privilegiados a consagração e a preservação de seus privilégios. Já os burgueses contavam que os Estados viessem aniquilar distinções “góticas”, que não mais tinham razão de ser. Aos olhos do Terceiro, esses Estados haveriam de ser, principalmente, um ponto de reunião, a partir do qual se poderia marchar avante, para uma *Constituição*.

Constituição à inglesa, de estilo Montesquieu; ou tal como a escolhida pelos americanos insurretos, combinando Montesquieu e Rousseau; ou ainda Constituição tirada exclusivamente da razão nacional: ver-se-ia depois. Mas uma Constituição. Porque, sustentavam os burgueses, a França não a possuía. Em vão pretendiam os privilegiados, desde pouco tempo e por tática, que possuía uma, invocando as Leis



Fundamentais, as imunidades parlamentares; eram incapazes de entrar em acordo sobre o conteúdo exato dessa ilusória Constituição. Como prévia e necessária condição de todo o progresso real, era preciso que a composição e a organização dos Estados Gerais fossem de natureza a permitir o grande e esperado trabalho de “regeneração”. Nada de Estados *feudais* à moda de 1614!; desejam-se Estados *burgueses* à moda igualitária do século. Estados em que o número dos deputados do Terceiro seja igual ao das outras duas Ordens reunidas (“o *doublement*”). Estados nos quais não se vote *por Ordem* separada, o que deixaria em cada questão o Terceiro sozinho contra dois, mas *por cabeça*, reunidas todas as Ordens, o que daria ao Terceiro duplicado séria probabilidade de alcançar o triunfo de suas opiniões.

Guerra declarada, portanto, e sobretudo uma furiosa guerra da pena. Uma onda de brochuras, panfletos, libelos, imprudentemente animados pelo governo hesitante, que deseja esclarecer-se, inunda “a Nação”. Tal é a expressão agora nos lábios de todas as pessoas cultas; onde, sob Luís XIV, ter-se-ia dito “o Rei”, diz-se hoje *a Nação*.

Entre esses milhares de brochuras, uma delas, *in-8º* de 127 páginas, dividida em seis capítulos e publicada nos primeiros dias de 89, ofusca as outras pela sensação que produz. Verdadeiro e retumbante manifesto das reivindicações do *Tiers*, intitula-se: *Que é o Terceiro Estado?* Revela-se desde as primeiras linhas: “É bem simples o plano deste escrito. Temos três questões a propor-nos: 1ª) *Que é o Terceiro Estado? Tudo.* — 2ª) *Que tem sido ele até agora na ordem política? Nada.* — 3ª) *Que pede ele? Tornar-se algo.*”

\* \* \*

Das quatro edições que se sucederam rapidamente, as três primeiras eram anônimas; a quarta era assinada por Sieyès.

Sieyès, “o padre Sieyès, tão pouco padre”, nascido em Fréjus, em 1748 (o ano do *Espírito das Leis*), abraçara a carreira eclesiástica “como vantajoso meio de elevar-se, não

obstante sua condição plebéia”. Assim nos informa o seu mais recente biógrafo, e pode dizer-se analista definitivo de seu pensamento, P. Bastid. Sieyès, sacerdote administrador, depois vigário-geral de Lubersac, bispo de Chartres, foi, por esse motivo, nomeado em 1786 representante da diocese na Câmara soberana do clero de França. Em 1787, foi eleito entre os representantes do clero à Assembléia provincial de Orleans. Foi em Orleans que o seu pensamento político assumiu o cunho decisivo de hostilidade aos privilegiados. A tendência inteiramente anti-histórica e racionalista do espírito de Sieyès, “Descartes da política” (Sainte-Beuve), só podia fortalecer a paixão igualitária que lhe dominava o coração de burguês do Terceiro, muito embora representasse uma Ordem privilegiada. Levando, além disso, a deter-se freqüentemente em Paris por motivo de suas outras funções de representante na Câmara do clero, entrou em contato com os círculos, salões e lojas maçônicas onde se preparava imediatamente a Revolução. A efervescência geral dos espíritos conquistou o seu. No outono de 1788, começou a pôr ao serviço do ódio aos privilegiados, cuja intensidade não cessava de crescer por toda parte, a sua força lógica e o seu incisivo vigor de expressão. Sucessivamente, escreve: *Opiniões sobre os Meios de Execução, dos quais poderão dispor em 1789 os Representantes da França, o Ensaio sobre os Privilégios e Que é o terceiro Estado?* Primeiro, surgiu o *Ensaio*, de que o *Terceiro* é consequência lógica e conclusão. “Nas três obras, a inspiração vai *crecendo*. O tema geral são os direitos da Nação, que Sieyès identifica com os do Terceiro e que opõe às prerrogativas dos privilegiados” (Bastid).

Malgrado sua virulência, o *Ensaio* foi quase esquecido em proveito do *Terceiro*. Por quê? Em parte, devido ao brilhante início: *Tudo, Nada, Algo*. As mais ardentes paixões da época encontravam ali a sua fórmula de propaganda, o seu brado de guerra (dir-se-ia hoje: o seu “slogan”).

## TUDO

“O Terceiro Estado é uma nação completa.” Para que uma nação subsista e prospere, que é preciso? Trabalhos

particulares e funções públicas. Ora, o Terceiro suporta sozinho os trabalhos particulares que sustentam a sociedade: agricultura, indústria, comércio, profissões científicas e liberais, “até os menosprezados serviços domésticos”! Quanto às funções públicas, — isto é, administração, Igreja, magistratura, espada, — delas forma o Terceiro, por toda parte, os dezenove vigésimos, mas excluído dos lugares lucrativos e honoríficos, reservados aos privilégios sem mérito. Cabe-lhe desempenhar tudo quanto há de penoso no serviço público, tudo quanto os privilegiados recusam fazer. “Disseram-lhe: quaisquer que sejam os teus serviços, quaisquer que sejam os teus talentos, irás até aí; não passarás adiante. Não convém sejas honrado.” Odiosa iniquidade, e traição à coisa pública, pois, sem a Ordem privilegiada, os lugares superiores seriam ocupados de maneira infinitamente melhor.

Por conseguinte, quem ousaria dizer que o Terceiro Estado não possui em si tudo quanto é necessário para formar uma Nação completa? *É o homem forte e robusto, que ainda tem acorrentado um dos braços. Suprimindo-se a ordem privilegiada, a Nação não seria algo menos, mas algo mais. Assim, que é o Terceiro? Tudo, mas tudo entravado e oprimido. Que seria ele sem a ordem privilegiada? Tudo, mas um tudo livre e florescente. Sem ele, nada vai; sem os outros, tudo iria infinitamente melhor.*

A ordem privilegiada, isto é, a nobreza (pois Sieyès não considera o clero como uma Ordem, mas como “uma profissão encarregada de um serviço público”), é na realidade *estranha* à Nação. Fardo que pesa sobre ela, não poderia “fazer parte da mesma”. Corpo estranho à Nação pela indolência; estranho pelos privilégios civis que a fazem um povo “à parte”, um império dentro de um império; estranho, enfim, pelos direitos políticos. Seus deputados reúnem-se à parte. E ainda que se reunissem na mesma sala que os do Terceiro, sempre seria verdade que a sua missão não vem do povo, consistindo em defender o interesse particular e não o geral. Conclusão decisiva e sem apelação: “O Terceiro abrange, pois, tudo quanto pertence à Nação; e *tudo quanto não é Terceiro não pode considerar-se como pertencente à Nação.* Que é o Terceiro? Tudo.”

## NADA

Até agora, o Terceiro nada foi. Porque em França, *nada* se é quando se tem por si exclusivamente a proteção da lei comum. E o Terceiro é, por definição, o conjunto dos que pertencem à ordem comum, que estão sujeitos à lei comum: a massa dos não privilegiados. Para não ser de todo esmagado, o infeliz não privilegiado só tem um recurso: ligar-se, “por toda espécie de baixezas”, a um grande. Nem sequer se pode falar de uma verdadeira representação do Terceiro nos Estados Gerais, pois que, até agora, ela tem sido assegurada por nobres ou privilegiados a termo (devido a suas funções). Por conseguinte, são nulos os direitos políticos do Terceiro. Ele não é “livre”. Ora, é absolutamente impossível “que a nação em conjunto, ou mesmo que qualquer ordem em particular, se torne livre, se o Terceiro Estado não o for. *Não se é livre por privilégios, mas pelos direitos que pertencem a todos*”. Admiremos esta oposição, numa frase relâmpago, entre a liberdade *democrática* (igualitária) de amanhã e a liberdade *aristocrática* (privilegiada) de ontem.

A verdade é que, se o Terceiro, que deveria ser tudo, não é, a aristocracia, que nada deveria ser, é tudo. Completa é a usurpação dos nobres, que “reinam verdadeiramente”. Grave erro é julgar monárquico o regime da França. É aristocrático. Não é o monarca que reina, mas a Corte, fazendo e desfazendo os ministros, criando e distribuindo os lugares. “*E que é a Corte, senão a cabeça dessa aristocracia que cobre todas as regiões na França e que, por seus membros, tudo atinge, exercendo por toda parte tudo de essencial em todos os setores da coisa pública?*”

## ALGO

Leiam-se as reclamações que as grandes municipalidades do reino dirigiram ao governo; ver-se-á “que o povo quer ser algo e, na verdade, o mínimo possível”. Formula apenas três pedidos: ser representado por deputados verdadeiramente seus; que o número desses deputados seja igual ao dos deputados reunidos do clero e da nobreza; que se vote por

cabeça e não por Ordem. “Repito-o, pode ele pedir menos?” Na verdade, o que pede é bem insuficiente para dar-lhe a indispensável igualdade de influência nos Estados, igualdade que reclama. Pois ele não tem a conceder empregos nem benefícios, poder algum de proteção, enquanto, “nos campos e por toda parte, qual é o senhor um tanto popular que não tem às suas ordens, se o quiser, uma multidão indefinida de homens do povo?”

E, no entanto, ousa-se contestar esses três pedidos, cuja timidez se ressentem dos antigos preconceitos!

Pretende-se que o Terceiro continue a ser representado por pessoas “maculadas” de privilégios, togados e outros. Ora, suponhamos a França esteja em guerra com a Inglaterra, e seja um Diretório de representantes da nação que dirija a guerra. “Nesse caso, pergunto eu, permitir-se-ia às províncias, sob pretexto de não ferir sua liberdade, a escolha de membros do ministério inglês para seus deputados no Diretório? — Sem dúvida, os privilegiados não se mostram menos inimigos da ordem comum, que os ingleses dos franceses em tempo de guerra.”

Pretende-se a recusa da duplicação (*doublement*). Pois bem! não era a igualdade, mas duas vezes contra uma no conjunto dos privilegiados, que o Terceiro deveria ter pedido. Questão de número, antes de tudo, mas também questão de *valor*.

A terceira Ordem tem, sobre as outras duas, uma enorme superioridade numérica. Cálculo de Sieyès, aliás desprovido de qualquer rigor aritmético: “oitenta mil e quatrocentos eclesiásticos, cento e dez mil nobres. Comparai esse número ao de vinte e cinco a vinte e seis milhões de almas, e julgai a questão”. De fato, para todos quantos vão ler Sieyès, está julgada a questão. Como refutar sua lógica, como “sustentar, por um lado, que a lei é a expressão da vontade geral, isto é, da pluralidade, pretendendo, por outro, que dez vontades individuais podem equilibrar mil vontades particulares”? O número, noção *democrática*, varre a hierarquia, — vinculada ao nascimento, à “qualidade” no sentido do antigo regime, — noção *aristocrática*.

Aliás, mesmo excluída a questão de número, os progressos do Terceiro em todos os domínios, sobretudo no comércio e na indústria, tantas “famílias abastadas, com homens tão

elevados e afeiçoados à coisa pública” que o compõem, há muito lhe deveriam ter valido a duplicação. E sobe o tom de Sieyès:

Convém à nobreza de hoje conservar a linguagem e a atitude que apresentava nos séculos góticos? E convém ao Terceiro Estado conservar, no fim do século XVIII, os tristes e covardes costumes da antiga servidão? *Se o Terceiro Estado souber conhecer-se e respeitar-se, sem dúvida que os outros o respeitarão também...* Não deve ignorar que é hoje a realidade nacional, de que outrora fora apenas a sombra; que, durante essa longa transformação, a nobreza deixou de ser a monstruosa realidade feudal que podia oprimir impunemente, não sendo mais que a sua sombra que em vão procura ainda atemorizar uma nação inteira.

(Entre a redação e a publicação da brochura de Sieyès, a duplicação fora de fato concedida pelo rei a 27 de dezembro de 1788.)

Pretende-se, enfim, manter o voto por Ordem: isto é, deixar um veto sem apelação àqueles que se aproveitam dos abusos que se desejaria abolir; isto é, negar ao Terceiro toda justiça, reduzindo-o a tudo esperar da generosidade dos privilegiados. “Seria esta a idéia que se forma da ordem social?” E Sieyès, para encerrar esses três capítulos de títulos clamorosos, *Tudo, Nada, Algo*, lança aos privilegiados uma flecha que julga fatal: as Ordens, “consultando-se os *verdadeiros princípios*, não podem votar *em comum*, nem por cabeças, nem por Ordens”. — Eis o que nos vem lembrar, ao mesmo tempo, que esse plebeu, em quem arde a paixão de classe da época, é também um doutrinário rigoroso, o sumo sacerdote, o “Pontífice” da ciência política, único e verdadeiro sacerdote desse padre de circunstância, — depositário altivo e lacônico dos “princípios”, até então desconhecidos pelos homens ignorantes!

\* \* \*

Efetivamente, nos três capítulos seguintes, em que a abstração sem dúvida terá desencorajado mais de um leitor, Sieyès exporá dogmaticamente, com relação ao que o governo tentou e alguns propuseram, em seguida a propósito *do que se deveria ter feito*, e enfim, *do que resta fazer*, — os seus princípios, os “verdadeiros princípios”.

Vãs tentativas do governo: os Notáveis (“em vez de consultar notáveis em privilégios; seria preciso ter consultado notáveis *em luzes*”), as assembleias provinciais (não baseadas em seus “alicerces naturais, a eleição livre dos povos”)! Hipócritas e irrisórias propostas dos privilegiados, em matéria fiscal! Insidiosas propostas da alta nobreza em favor de uma Câmara alta, imitada da Constituição inglesa! Aliás, por que imitar, e imitar a Inglaterra? Por que não conheceriam, melhor que os ingleses de 1688, os franceses de 1788 — a começar por um Sieyès! — os bons princípios da arte social? Por que não ambicionariam, ao invés de imitar esses ingleses superados, servir por sua vez de “exemplos às nações”?

Imperturbável profissão de fé no racionalismo social: “Jamais se compreenderá o mecanismo social, se não se tomar o partido de analisar uma sociedade *como uma máquina ordinária...*” Segue-se uma erudita dissertação sobre a vontade comum, fruto das vontades individuais. Sieyès, em oposição a Rousseau e mais próximo de Locke (pelo qual está moldado), admite a delegação, ao menos parcial, da soberania a seus representantes. Isto o leva ao candente problema da Constituição.

Dilema. Ou a França não tem Constituição, sendo então necessário fazer uma, e só a nação o pode. Ou a França possui uma Constituição, “como se obstinam alguns a sustentar”, e essa pretensa Constituição admite a divisão das Ordens. Então, visto que uma das Ordens, a Terceira, elevou uma reclamação capital, que deve ser julgada, só a nação pode estatuir a respeito. Não são os Estados Gerais, mesmo que se os suponha constituídos segundo os princípios, que poderiam decidir sobre uma reclamação pertinente à sua própria estrutura. Só representantes *extraordinários*, especialmente delegados para esse fim, podem exprimir a vontade nacional. Quem os convocará? “Certamente, o príncipe, *em sua qualidade de primeiro cidadão*, está mais interessado, do que qualquer outro, na convocação dos povos. *Se é incompetente para decidir sobre a Constituição*, não se pode dizer que o seja para provocar essa decisão.” Eis o que se deveria ter feito.

Uma vez que tal não se fez, ao menos o que resta fazer para que o Terceiro venha a assumir seu lugar legítimo? Está findo o tempo da conciliação! O Terceiro só tem agora

a contar com a própria força. Dois meios se lhe oferecem, segundo se considere como a *Nação* (o que de fato é), ou, então, por generosa concessão aos privilegiados, consinta em fazer ainda figura de *Ordem...*

Primeiro meio, um pouco “precipitado”, segundo o próprio autor: o Terceiro, considerando seus representantes como os verdadeiros depositários da vontade nacional, perfeitamente qualificados para deliberar em nome de toda a Nação, — reúne-se *à parte*. Aqui, achamos a demonstração do que Sieyès afirmara acima: as Ordens, consultando-se os verdadeiros princípios, não podem votar *em comum*. A vontade geral não poderá “ser *uma* enquanto admitirdes três Ordens e três representações”.

Por conseguinte, seguindo esse primeiro meio, o Terceiro

deve reunir-se *à parte*, não concorrendo com a nobreza e o clero, não permanecendo com ele nem *por Ordens* nem *por cabeças*. Rogo que se atenda à enorme diferença que há entre a assembleia do Terceiro Estado e a das outras duas Ordens. A primeira representa vinte e cinco milhões de homens e delibera sobre os interesses da Nação. As duas outras, ainda que reunidas, não têm poderes senão de cerca de duzentos mil indivíduos e só pensam em seus privilégios. Dir-se-á que o Terceiro sozinho não pode formar os *Estados Gerais*. Oh! tanto melhor! comporá uma *Assembleia Nacional*.

Segundo meio que, comparado ao primeiro, parece bem desagradável: apelar o Terceiro ao tribunal da Nação, à representação “extraordinária” de que se falou acima. Equivale a dizer que, até a decisão do juiz supremo, o Terceiro condescende em duvidar de seus direitos, em reconhecer no Estado duas Ordens distintas dele.

“Terminaria aqui o meu memorial sobre o Terceiro Estado, se tivesse empreendido apenas oferecer meios de procedimento. Mas propus também desenvolver princípios...” Desenvolva-os à vontade, com toda a abstração, no decurso das poucas páginas que lhe restam! Já sabemos o suficiente para compreender a repercussão e o alcance da delgada brochura.

\* \* \*

Um esquecido biógrafo de Sieyès, A. Neton, escreve que *O Terceiro* nasceu das circunstâncias e foi como que a síntese

de tudo o que borbulhava “confusamente” nos espíritos e nos corações. Todos os desejos, todas as paixões, todas as idéias em efervescência, até então esparsos e sem vínculo, “graças a Sieyès... coordenaram-se, agruparam-se, concentram-se em torno de um foco exclusivo”.

Em primeiro lugar, assumiam pleno relevo, em *O Terceiro*, as duas características comuns (a julgar com Tocqueville) às inúmeras brochuras publicadas na mesma época: o desprezo da história e o culto do argumento numérico. Depois, a brochura de Sieyès traduzia com violência o duplo sentimento que dominava então: ódio dos privilégios, exaltação (“apoteose”, diz Bastid) dos não privilegiados. Lendo essas páginas severas e tensas, o Terceiro, praticamente o Terceiro com educação, só este bastante evoluído, tomava consciência de sua situação histórica — “se o Terceiro Estado souber conhecer-se” — e dos deveres de ação direta que ela lhe conferia. Nele, e só nele, tomava corpo a unidade do Estado. Essa unidade se realizava, segundo uma sábia metafísica tomada de Rousseau, mas repensada por Sieyès em termos originais, não mais no *povo* incorporado, composto pelo conjunto dos indivíduos vivos, mas na *Nação*. Nação, eis o novo aspecto abstrato do Todo social, uma nova entidade bastante indefinível, uma “realidade inapreensível que se furta a qualquer percepção concreta” (Bastid), mas que permitia sutis restrições do Poder. O sentimento comum, aliás, nada tendo a fazer de tanta metafísica, tirava de tudo isso uma simples afirmação: o Terceiro era a Nação, as outras duas Ordens não eram a Nação.

Em suma, o lacônico Sieyès, com o seu *Que é o Terceiro: Tudo*, “batizara”, segundo a expressão de Sainte-Beuve, a fase preliminar da Revolução, como haveria de batizar as fases ulteriores, até a última inclusive, antes do Brumário: “Preciso de uma espada.” Melhor ainda, ele lançara, com seis meses de antecedência, a grande palavra de ordem, destruidora da monarquia tradicional: o Terceiro *sozinho* comporta uma *Assembléia Nacional!* Foi a 17 de junho de 1789, precisamente sob o impulso de Sieyès, — “é tempo, cortemos a amarra”, dissera ele no início dessa nova fase, — que o Terceiro, por um verdadeiro golpe de Estado contra a ordem estabelecida, proclamou-se efetivamente *Assembléia Nacional*.

Em breve, a *Assembléia* acrescentava a seu título o de *Constituinte*. Em seguida, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão enunciava o dogma fundamental do Direito Público francês: “O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação.” Assim, “a Nação” substituía juridicamente o rei, enquanto esperava a vez de ser substituída, em 1793, pelo “povo”. Estava feita a Revolução. Deixara de existir a monarquia absoluta.

A soberania, porém, sobrevivia, não menos forte, mais forte mesmo, como o futuro haveria de provar. Na pequenina frase da Declaração, pequenina mas de infinitas conseqüências, tinham colaborado não só um Locke, um Rousseau, um Sieyès, mas também, malgrado seu, um Bodin, um Hobbes. Triunfavam a liberdade, a igualdade. Mas o Poder nada perderia com isso. Abandonado por débeis mãos, acabaria retomado por mãos de ferro: os jacobinos, Napoleão. O gigante Leviatã podia conservar nos lábios o seu estranho sorriso.

**TERCEIRA PARTE**

**CONSEQÜÊNCIAS DA REVOLUÇÃO**  
**(1790-1848)**

“Tudo está destruído; trata-se de recriar. Há um governo, há poderes; mas que é o resto da nação? Grãos de areia.”

*Napoleão.*

Em um de seus escritos políticos de circunstância, *Juízo sobre a Polissinódia do Abade de Saint-Pierre*, lançara Rousseau a profética advertência:

Julgue-se do perigo de comover, por um só momento, as massas enormes que compõem a monarquia francesa. Quem será capaz de deter o abalo provocado e de prever *todos os efeitos* que pode produzir? Quando fossem incontestáveis todas as vantagens do novo plano, que homem sensato ousaria empreender a abolição dos antigos costumes, a mudança das velhas máximas, dando ao Estado forma diversa daquela que sucessivamente o dirigiu por um espaço de treze séculos?

*Todos os efeitos!* Efeitos materiais, em primeiro lugar. Quando abalos, como os da Revolução, sacodem a maior e mais povoada potência da Europa, está rompido para sempre o equilíbrio tradicional dos interesses e dos hábitos. Mais ainda, porém, efeitos espirituais. As verdadeiras conseqüências das revoluções são as que se inscrevem no mais íntimo das almas. A esse respeito, que incalculáveis redemoinhos! Durante um século, e mais de um século, em quase todos os grandes debates coletivos, achar-se-ia presente a Revolução, qual fermento inextirpável. Dirigindo-se a todos os homens sem distinção de tempo ou lugar, universalista como as grandes religiões, como estas haveria de acender paixões universais. Substituiria, de certo modo, as paixões religiosas, amortecidas ou extintas, por paixões políticas inteiramente novas, intolerantes, exaltadoras e devastadoras. Em vista disso, tinha de renovar-se a literatura política.

*Paixão contra-revolucionária*, para iniciar. Antes de 1789, bem que as idéias do século haviam encontrado resistência da parte dos conservadores da tradição, católicos e monarquistas. Mas, na prática, fora impotente essa resistência contra a corrente, resistência aliás esporádica e puramente defensiva. Todos os grandes escritores eram de opinião contrária. Depois

de 1789, precisamente porque se realizou a Revolução, destruindo, aterrorizando e desiludindo, é que se torna possível uma eficaz reação contra-revolucionária, em nome da tradição injuriada. Acha, como primeiro arauto, um grande orador e escritor inglês, Burke.

*Paixão nacional (nacionalismo)*, em seguida. As guerras da Revolução e do Império, filhas do jacobinismo, desencadeadas em nome de augustas abstrações, a Nação, o Povo, anunciam a morte do antigo sentimento nacional, sereno e vigoroso, à la Vauban, despido de intolerância, encarnado numa pessoa concreta: o rei. Ao jacobinismo conquistador, responderá o nacionalismo dos vencidos. A tal respeito, marcarão época os famosos *Discursos à Nação Alemã*, de Fichte.

*Paixão igualitária*, enfim. Acabava de revoltar burgueses contra nobres. Mas talvez se tratasse apenas do início — ou conseqüência — de um processo histórico, destinado a desenrolar-se até o fim: até o nivelamento total. O futuro diria se esta paixão do nivelamento igualitário não era mais poderosa no coração do homem que a paixão da liberdade. Tema que, após a breve revolução de 1830, Tocqueville haveria de desenvolver, com surpreendente mestria, em *A Democracia na América*, sua primeira obra, logo célebre.

CAPÍTULO I

“REFLEXÕES SOBRE A REVOLUÇÃO  
FRANCESA”, DE EDMUND BURKE (1790)

“Essa convicção, tão vigorosa e superabundante... essa vaga lodosa, essa torrente, esse mar.”

*Taine.*

Estranha Inglaterra! Dera ao continente o exemplo do deísmo, do ateísmo, do livre-pensamento, da revolta contra a autoridade política legítima. As “idéias francesas”, o *espírito do século*, que se desencadeariam sobre a Europa monárquica, haviam principiado por ser “idéias inglesas”. Ora, eis que desde novembro de 1790, contra a Revolução ainda em seus primórdios, surge da Inglaterra o primeiro e atroz brado de alarma, em nome da ordem estabelecida e da conservação social! E quem lança esse brado? Um ilustre membro do partido *whig*, brilhante defensor da liberdade política, Edmund Burke.

\* \* \*

Edmund Burke, nascido em Dublin em 1729, de pai protestante e mãe católica, estreara como homem de letras. Ensaios filosóficos o tornaram conhecido antes de consagrar-se à política. Membro da Câmara dos Comuns a partir de 1766, sua vida pública, nas fileiras do partido *whig*, tivera por eixo a luta contra a tentativa de restauração do poder pessoal, promovida pelo rei Jorge III. A crise americana, liquidada



com a desastrosa guerra entre a Inglaterra e as treze colônias, futuros Estados Unidos, desferiu no rei um golpe que aniquilou todas as suas ambições, salvando sem dúvida a liberdade inglesa. Memoráveis intervenções de Burke (discurso sobre a taxação dos americanos, 1774; discurso sobre a conciliação com a América, 1775), no decurso do combate por ele travado a fim de impedir a secessão das treze colônias, haviam selado a sua fama. Fama de indomável liberal, de magnífico, poderoso e suntuoso orador político.

Em seguida, porém, às voltas com a gravíssima crise em que se debatia o partido *whig*, cindido em grupelhos rivais, Burke cometera, segundo parece, erros de tática e de juízo. Deixara-se levar a desvios, a certa intemperança, reverso de sua rica e generosa natureza de irlandês. A dissolução de 1784, triunfo do segundo Pitt, marcara, com a duradoura derrota *whig*, o fim das esperanças políticas de Burke. Ao explodir a Revolução francesa, declina a fama do grande *whig*; os jovens acham antiquada sua eloquência; diversas vezes pareceu faltar-lhe o senso das proporções; em seu próprio partido, deixam-no à parte: demasiado imperioso, intratável e violento; os inimigos insistem em desacreditá-lo, perseguem-no; metade da nação inglesa, segundo nos dizem, considera-o então como “um louco” cheio de talento.

A 14 de julho de 1789, tomada da Bastilha. O célebre *whig* Fox, amigo de Burke, exalta-se: eis o maior, o mais feliz acontecimento da história do mundo. Em muitos corações ingleses, que dentro em breve amaldiçoarão a satânica França, soa momentaneamente a hora dos generosos augúrios. Que inflamadas expressões não se poderiam esperar da ardente boca irlandesa que, contra a opinião popular, contra a do Parlamento, contra a da Corte, defendera a liberdade americana — agora que por sua vez se ergue, iluminando a Europa, a liberdade francesa!

No entanto, Burke se cala; silêncio reticente, seu primeiro impulso foi desfavorável.

Em 1773, fizera uma viagem à França. Maria Antonieta contava então dezesseis anos, sendo apenas delfina: vira-a em Versalhes e admirara-a. Essa lembrança deveria inspirar-lhe, nas *Reflexões*, uma página de antologia (“era qual estrela da manhã, resplandecente de saúde, de felicidade e de glória”).

Em Paris, Burke entrara também em contato com “os filósofos” do tempo; os “enciclopedistas” e “economistas”, como eram chamados, os sofistas destruidores e ateus, como os denomina. Quedara horrorizado. Racionalismo em matéria de religião, racionalismo em matéria de política, nada lhe inspirava mais repugnância, nem temor. Assim, a sua alma vibrante e exagerada fora tomada por uma apreensão que não mais se deveria dissipar, em consequência desse contato com os filósofos franceses, integralmente ocupados em *esmagar o infame* (*écraser l'infâme*), como diziam (“o infame” que, para eles, era o cristianismo).

Nesse caso, como tomara Burke, com tanto ardor, o partido dos colonos americanos? Contradição? De maneira alguma. Sem dúvida, certos chefes da insurreição americana, como Jefferson e Franklin, tinham-se alimentado com as idéias de Locke e as do século XVIII francês, por sua vez alimentado com Locke. Mas não eram essas idéias que Burke defendia; não era a noção dos direitos naturais abstratos, do homem nascido “livre e igual” a qualquer outro. Muito pelo contrário, Burke recusava absolutamente entrar na discussão abstrata dos direitos abstratos dos colonos americanos. Tinha o Parlamento inglês o direito de taxar os colonos? Sem dúvida; mas o exercício de tal direito não era praticável, arriscando-se a acarretar calamidades; por conseguinte, era inoportuno: “A questão para mim, exclamava Burke, não é saber se tendes o *direito* de tornar infeliz o vosso povo, mas se não é vosso *interesse torná-lo feliz*.” Burke pensava também que, sendo as liberdades reivindicadas pelos colonos, ingleses de além-mar, liberdades inglesas, o emprego da força vitoriosa contra os colonos significaria a morte dessas mesmas liberdades inglesas. Em seu impetuoso pleitear, nada reclamava uma concepção abstrata da sociedade, fundada sobre a natureza e a razão, sobre a liberdade e a igualdade metafísicas, e em si mesma. Ali, nada podia passar pela mínima concessão quanto às “idéias francesas”.

Em vista disso, causa menos surpresa ver Burke seguindo os primeiros trabalhos da Assembléia Nacional Constituinte com espírito de desconfiança e reserva, cheio de dúvidas quanto ao futuro. E, julgando reconhecer os princípios abstratos, o gosto pela tábula rasa, e crua lógica dos sofistas

franceses de 1773, tais dúvidas transformam-se numa certeza: aquilo acabaria mal e, dentro em breve, seria perigosíssimo para a própria Inglaterra.

A seu desgosto intelectual acrescenta-se, ao tomar conhecimento das Jornadas de 5 e 6 de outubro de 1789 (invadido o castelo real, em Versalhes, ameaçada a rainha), uma espécie de cólera sagrada. O quê! a sua estrela da manhã, a sua radiosa delfina de 1773, depois elevada ao posto de rainha, Maria Antonieta, alvo dos ultrajes da população! Ah! sem dúvida “passou o século do cavalheirismo; sucedeu-lhe o dos sofistas, economistas e calculadores, achando-se para sempre extinta a glória da Europa”.

Cólera sentimental, repugnância intelectual atingirão o paroxismo, devido a um incidente puramente inglês. Cada ano, a 4 de novembro, aniversário do desembarque de Guilherme de Orange em 1688, uma *Sociedade da Revolução*, composta principalmente, mas não exclusivamente, de dissidentes, costumava reunir-se para escutar uma oração comemorativa da revolução *whig*; após a oração, realizava-se um banquete, seguido dos discursos de praxe. A cerimônia de 4 de novembro de 1789 corria o risco de tingir-se com alguns reflexos ideológicos da recentíssima Revolução francesa. Foi o que aconteceu. Um pastor dissidente, o Doutor Price, conhecido escritor político, de opinião avançada, que pronunciava a oração, exprimiu sua alegria em face dos novos progressos que vinha de alcançar a causa da liberdade, graças à França. Idêntica nota otimista nos discursos da tarde: os acontecimentos da França abriam imensas esperanças à liberdade humana, como a uma douradura paz franco-inglesa. *Mensagem* entusiástica à Assembléia Nacional francesa.

Burke, inteirado do que acontecera, e atribuindo logo ao incidente um alcance de todo desproporcionado à sua realidade, arde em furor: ingleses extraviados ousaram equiparar, associar fraternalmente a Revolução de 1688, tão perfeitamente inglesa e respeitável, concreta, limitada, protestante, a essa Revolução francesa, toda abstrata, iconoclasta, perversa e atéia. Numa espécie de explosão de seus sessenta anos exasperados, Burke atira-se sobre a pena, para escrever as *Reflexões*.

\* \* \*

Na verdade, começa por escrever uma carta — denunciando o sermão do doutor Price e o deplorável contágio do exemplo francês — a M. de Menonville, jovem deputado da nobreza na Assembléia Nacional, a quem, em outubro, já escrevera longamente sobre os acontecimentos de seu país. De início, não tinha outro objeto — afirmar ele — senão essa segunda carta, carta particular, exatamente como a primeira. O tema, porém, tornou-se tão abundante que, com toda a naturalidade, deu origem a um volume (de 356 páginas *in-oitavo* na primeira edição). Esplêndida e luxuriante natureza intelectual de Burke!

Isso não quer dizer que as *Reflexões* seja uma longa improvisação apaixonada. Se Burke tomou imediatamente a pena, sob o golpe da indignação nele desencadeada pelo incidente de 4 de novembro, foi amadurecendo e ampliando sua matéria à medida que progredia a composição de sua carta-livro. “Cada correio — escreve seu biógrafo, Lord Morley — que atravessava a Mancha, trazia novo material para seu desprezo e seus temores.” Os revolucionários franceses revelavam-se cada vez mais abstratores e destruidores, cada vez mais “arquitetos da ruína”. E Burke condenava, condenava, condenava. Assim, erguia-se progressivamente o majestoso monumento oratório. “Burke revia, apagava, atenuava, reforçava, acentuava, escrevia e tornava a escrever infatigavelmente.” Por fim, em novembro de 1790, a obra estava pronta para ser publicada. Estivera justamente um ano em elaboração.

Traz o cunho de sua origem e de sua confecção a um tempo febril e trabalhada. Salta aos olhos a falta de composição premeditada. Burke confessa que o seu tema poderia ter sido mais bem dividido e distribuído. Não existe um só título ao longo de toda a obra, nem capítulos, nem indicação exterior alguma que permita uma orientação no decorrer da leitura. Como se o autor desejasse conservar em seu livro o aspecto de espontâneo protesto, escrito de um só fôlego, de uma só e gigantesca torrente!

Assaz artificialmente e por motivos de clareza, podem distinguir-se duas grandes partes nessas *Reflexões*, onde reapparecem sem cessar, diversa e obstinadamente orquestrados, os mesmos temas essenciais. Uma primeira parte é consagrada

a mostrar, tomando por texto o revoltante sermão do Doutor Price, o completo contraste entre a Revolução inglesa de 1688 e a Revolução francesa, contraste integralmente vantajoso para aquela. Aliás, de maneira geral, não é aceita pelos autores ingleses a interpretação dada por Burke, excessivamente conservadora, dos acontecimentos de 1688. A segunda parte é consagrada mais especialmente à crítica das “Novas instituições” da Assembléia Nacional. Bases da representação política; situação do executivo; organização judiciária, militar, financeira: tudo é criticado com severidade mais de uma vez justificada, mas sempre unilateral, em que transparece um indestrutível rancor. É muito instrutivo comparar essas páginas com as famosas “Notas secretas” que, na mesma época, Mirabeau dirigia à Corte: nelas, análoga severidade se alia à superioridade, à largueza das perspectivas de um grande espírito político aberto ao futuro e que a paixão não arrebatava.

As *Reflexões* constituem uma torrente impetuosa, bizarra, cega, cheia de magníficas mudanças. Aqui, não é possível abandonar-se à sua descontrolada exuberância; é preciso dominar, represar esse fluxo inextinguível, ou, por outras palavras, escolher. Ora, nesse livro célebre, existem simultaneamente, mesclados e fundidos em conjunto, um panfleto de atualidade contra os Constituintes franceses, panfleto vibrante de parcialidade, e um processo de doutrina — que diz respeito a um dos mais elevados debates da filosofia política. O panfleto, onde se revela uma evidente ignorância das condições reais da França de 1789 (aliás tão bem descritas por outro inglês, Arthur Young, em suas *Viagens à França*), não apresenta mais interesse, a não ser para os historiadores da Revolução. O processo de doutrina, pelo contrário, que jamais será definitivamente solucionado, conserva permanente interesse e só ele nos prenderá a atenção.

\* \* \*

Esse processo é o da concepção abstrata e puramente racional, — ao mesmo tempo que puramente individualista, — da sociedade civil. Concepção nascida da filosofia inglesa, em primeiro lugar de Locke, a qual desabrochava, cem anos depois, no rigoroso cérebro de um Sieyès. *Sacudir o jugo*

*dos preconceitos*, contrários à razão, à natureza (boa em si), à felicidade terrestre (aspiração legítima de todo ser humano na terra); fazer tábula rasa de toda a herança de um passado absurdo, para construir inteiramente de novo uma sociedade razoável, regida por uma moral *laica*, permitindo dispensar Deus, pretexto para todos os fanatismos, — sociedade que de maneira quase automática devia dirigir-se ao *progresso* indefinido; tais eram os principais dogmas dessa concepção, tão dogmática quanto aquela que combatia. Tal era a essência do que se chama o *espírito do século*, do século XVIII, tão perfeitamente alheio ao do século precedente. Esse espírito possuía uma raiz científica: as ciências exatas, sobretudo físicas e naturais, haviam alcançado enormes progressos no século XVIII, graças a certos métodos de rigor na observação, de lógica e de abstração. Por que não transformariam os mesmos métodos, de idêntica maneira, a ciência do governo? O que o século XVII, timorato, chamara de “mistério” do governo, era, exatamente como os mistérios religiosos, um pretense mistério: uma ciência política, a ser criada, deveria dissecá-lo, tal como a ciência médica disseca o corpo humano.

Eis o espírito, eis a concepção que Burke — possuindo, no mais alto grau, o senso do mistério do governo e da necessidade desse mistério — pretende esmagar, asfixiando-a em sua endiabrada dialética. *Esmaguemos o infame!* — Burke, por sua vez, lança esse brado, voltando-o contra os seus interlocutores filósofos de 1773. Defendamos os preconceitos e tudo quanto encerram: espírito histórico, herança, privilégios, desigualdade, hierarquia, Ordens e corporações, religião estabelecida com as suas propriedades e franquias. Defendamo-los e, com eles, a autoridade tradicional, todos os antigos respeitos, todos os antigos cavalheirismos — contra o espírito de revolta e de tábula rasa, contra a *natureza e razão* dos novos iconoclastas. Contra eles, contra a revolução, voltemos essas próprias noções, por eles pervertidas, de *natureza* e de *razão*.

O horror ao abstrato; uma noção inédita de natureza; uma noção original da razão geral ou política: pode classificar-se, sob essas três rubricas, sem excesso de artifício, a argumentação virulenta e torrencial de Burke, em suas *Reflexões*, contra o espírito do século.

## HORROR AO ABSTRATO

Sabe-se que Burke já exprimia esse horror em seus *Discursos* sobre a revolução americana; advertia que de forma alguma estava defendendo a liberdade abstrata, mas liberdades concretas, as liberdades inglesas transplantadas à América; dizia ele: “Não entro nessas distinções metafísicas, odeio até o som dessas palavras.” Nas *Reflexões*, volta incessantemente a esse ponto. Recusa discutir no abstrato, isto é, além das circunstâncias de tempo, de lugar, de pessoa. Recusa censurar, recusa louvar tudo quanto se relacione às ações humanas, ou ao interesse público, “pelo simples exame de um objeto despojado de todas as suas características concretas, na nudez e em todo o isolamento de uma abstração metafísica”. Proclama que “as circunstâncias, que nada valem para algumas pessoas, são todavia, na realidade, o que dá a um princípio de política sua tonalidade distintiva e verdadeiro caráter, sendo elas que tornam um plano civil e político útil ou nocivo ao gênero humano”. Defender um princípio abstrato sem conhecer as circunstâncias exatas é quixotismo; é ser talvez espanhol ou francês, não inglês.

Exemplo: desejar-se-ia que Burke felicitasse os franceses por sua liberdade. mas, ele pergunta, poderia razoavelmente, há dez anos passados, felicitar a França pelo seu governo, “pois que então possuía um”, sem primeiro se informar da natureza desse governo e da maneira pela qual era administrado?

Posso hoje felicitar essa mesma nação por sua liberdade? Porque a liberdade, em seu sentido abstrato, deve ser incluída entre os bens do gênero humano, irei seriamente cumprimentar um louco que tivesse escapado à protetora sujeição e à salutar obscuridade de seu cárcere, pelo fato de haver recuperado a luz e a liberdade? Irei cumprimentar um saltador de estradas ou um assassino que tivesse quebrado os seus grilhões, pelo fato de haver recuperado os seus direitos naturais? Seria renovar a cena dos galerianos e de seu heróico libertador, o metafísico Cavaleiro da Triste Figura.

*Erro, por conseguinte, é a noção dos direitos do homem em sua abstração e em seu sentido absoluto.*

Oh! se se tratasse dos verdadeiros direitos do homem! Sem dúvida, todos os homens têm direito à justiça, aos

produtos de sua indústria e a todos os meios de fazê-los frutificar. “Têm direito de pertencer ao pai e à mãe..., de educar e aperfeiçoar os filhos... Tudo quanto possa o homem empreender particularmente em seu próprio proveito, sem usurpar o proveito alheio, tem direito de o fazer.” Mas, na linguagem dos revolucionários franceses e do Doutor Price, trata-se de coisa bem diversa! Tais direitos do homem são uma “mina... preparada sob o solo”, cuja explosão deverá fazer saltar “a um só tempo os exemplos da antigüidade, os usos, as cartas, os atos do Parlamento, tudo”. O que antes de tudo se reivindica é o direito de partilhar o poder, a autoridade, a direção dos negócios do Estado. Ora, tal direito,

sempre negarei, muito formalmente, que pertença ao número dos direitos diretos e primitivos do homem em sociedade civil... O governo não é feito em virtude dos direitos naturais que podem existir e que de fato existem, independentemente dele. Tais direitos são muito mais evidentes e mais perfeitos em sua abstração, mas esta perfeição abstrata é o seu defeito prático; *tendo direito a tudo, de tudo se carece*. O governo é uma invenção da sabedoria humana, para providenciar as necessidades dos homens... Em nome de todas essas necessidades, deve convir-se que a mais sensível é a de restringir suficientemente as paixões... Nesse sentido, inclui-se a repressão, tanto quanto a liberdade, entre os direitos dos homens.

Vaidade, aliás, — mesmo tratando-se dos direitos verdadeiros, que Burke *aceita* — dessas definições metafísicas:

Em verdade, nessa massa enorme e complicada das paixões e dos interesses humanos, os direitos dos homens são refratados e refletidos em tão grande número de direções cruzadas e diversas, que se torna absurdo falar neles ainda, como se lhes restasse qualquer semelhança com a sua primitiva simplicidade... Todos os pretensos direitos desses teóricos são extremos e tão metafisicamente verdadeiros, quanto moral e politicamente falsos. Os direitos dos homens acham-se numa espécie de meio impossível de definir (mas — acrescenta Burke — “não impossível de perceber”).

*Erro, a impessoalidade das instituições.*

Sob a monarquia, as instituições, inteiramente ligadas à pessoa do rei, possuíam um caráter pessoal que os abstratores franceses, procuram encarniçadamente destruir. Tal despersonalização consterna e irrita Burke; nela vê, e com razão, o fim de um sistema mesclado de opiniões e sentimentos,

sistema que tivera sua origem no antigo cavalheirismo e dera seu cunho à Europa moderna: “Se tivesse de extinguir-se totalmente, seria enorme a perda, receio.” E Burke suspira, Burke compõe a oração fúnebre desses valores cavaleirescos, dessa honra segundo Montesquieu: “Agora, porém, tudo irá mudar, todas as sedutoras ilusões que tornavam amável o poder e liberal a obediência, que davam harmonia às diversas figuras da vida e que, por uma ficção cheia de doçura, faziam voltar, em proveito da política, todos os sentimentos que embelezam e suavizam a vida particular... Arrancam-se, cruelmente, todas as roupagens que eram ornato da vida.” A coisa pública achar-se-á dorovante despojada de “todos os nossos recursos para prender a afeição”; um rei tornar-se-á um homem como qualquer outro, a rainha simplesmente “uma mulher”; ora, escreve Burke, “uma mulher não é mais do que um animal, e não da primeira ordem”.

Despersonalizar assim as instituições é impedir nos cidadãos o aparecimento do amor, da veneração, da admiração ou da dedicação; de todos os nobres sentimentos do homem para com o homem. Filosofia mecânica, filosofia bárbara, que expulsa todas as afeições, sendo incapaz de substituí-las! Ora, as afeições constituem os suplementos, os sustentáculos da lei que, impessoal por essência, necessita de ser suprida, animada, amparada por sentimentos pessoais. Tal filosofia — vocífera Burke, sempre inspirado, no decurso dessas páginas contra a perda do espírito cavaleiresco, pela evocação de Maria Antonieta insultada e perseguida — tal filosofia, mecânica e bárbara, “não pode ter nascido senão em corações gelados e em espíritos envilecidos”.

*Erro, enfim, a simplicidade pseudogeométrica das instituições.*

Montesquieu possuía no mais alto grau, num século simplista a tal respeito, o senso da infinita complexidade das coisas políticas e sociais; não menos lhes lançara, com a sua fé na razão (“precioso” sentido, como diz), o máximo de clareza que pudera. Os verdadeiros “filósofos”, porém, os ideólogos à Helvétius, haviam-lhe censurado, como tara ligada a seus preconceitos, o seu gosto de conciliar, de equilibrar os diversos elementos da realidade complexa — que eles, ideólogos, viam simples e despida. E Sieyès acabava de opor à “mecânica aplicada” de Montesquieu, à grande higiene

política e social de Montesquieu, a sua “mecânica racional” (A. Sorel).

Naturalmente, é a Montesquieu que Burke, inspirado pelo *Espírito das Leis*, vem agora encontrar.

Em sua opinião, a Constituição de um Estado e a distribuição eqüitativa dos poderes dependem da mais delicada e complexa ciência; torna-se necessário um profundo conhecimento da natureza humana, de suas exigências, de todos os processos suscetíveis de facilitar ou de impedir os objetivos do interesse público que se busca. Por exemplo, uma discussão *abstrata* sobre os direitos do homem (decididamente repugnante para Burke) nada produz, não traz nutrição alguma, alimento algum, remédio algum aos males sociais que se podem lastimar. Para alimentar, para nutrir, mais vale um agricultor que um professor de metafísica. O raciocínio *a priori* deixa forçosamente de lado as causas obscuras e ocultas; é impotente para dominar “o enorme e complicado conjunto das paixões e interesses humanos”, posto em jogo pela vida pública.

Quando escuto louvarem a simplicidade de invenção a que se pretende chegar em novas Constituições políticas, não posso deixar de concluir que quem trabalha para isso não conhece o seu ofício ou muito negligencia o seu dever. Os governos simples são fundamentalmente defeituosos, para nada mais dizer.

Assim exprime Burke o seu horror ao abstrato, destruidor, ineficaz, despersonalizante e absurdamente simplificador.

## NOÇÃO, ÀS AVESSAS, DA NATUREZA

Que jogos de palavras na história das idéias! Quantos sentidos diversos, por vezes radicalmente opostos, não assumiram as palavras *natureza* e *razão*, segundo as épocas, segundo o capricho das filosofias ou das audaciosas paixões?

Burke é, conforme parece, o primeiro a operar a reversão sistemática da palavra *natureza*, que fará escola em todos os escritores contra-revolucionários. A seus olhos, é natural, não o que vale para todos os homens, não o que pertence essencialmente à natureza humana, o que é inerente à natureza humana em todos os tempos e lugares (ou, em termos da

escola do estado de natureza — Grotius, Hobbes, Rousseau —, o que se refere ao homem considerado anteriormente a todos os vínculos sociais). É natural, para Burke, o que aparece como resultado de um longo desenvolvimento histórico, de um longo hábito; por outras palavras, natureza equivale a história, experiência histórica, hábito criado pela história. Burke professa que as coisas têm uma maneira natural de operar, a qual nos é revelada pela história; é preciso que nós homens deixemos se processarem as coisas, sem nos intrometer; tudo irá muito melhor se não nos intrometermos: “abandonadas a si mesmas, as coisas acham geralmente a ordem que lhes convém”. Tal concepção, conservadora por excelência, evidentemente não poderia agradar àqueles para quem as coisas não vão bem, ou vão mesmo muito mal. Tal concepção arrisca-se a terminar na santificação do hábito.

Santifica, em todo caso, a herança e os preconceitos; a tábula rasa faz-lhe horror.

A herança. — Incontestavelmente, é exigida pela natureza. A Inglaterra, em sua Constituição, não fez mais do que aplicar à política essa intuição tão natural. Burke é inesgotável nesse ponto, é lírico e entusiasta; tanto mais quando se trata de golpear uma interpretação da Revolução de 1688, sustentada pelo Doutor Price (“o direito de constituir para nós mesmos um governo”).

A simples idéia da formação de um novo governo é suficiente para nos inspirar repugnância e horror; desejávamos na época da revolução, e desejamos, ainda hoje, não dever tudo quanto possuímos senão à herança de nossos antepassados. Tivemos o grande cuidado de não enxertar, nesse corpo e nesse tronco de herança, rebento algum da natureza estranho à da planta original... A política permanente deste reino... é a de considerar como herança os nossos privilégios e direitos mais sagrados... Possuímos uma coroa hereditária, um pariato hereditário, uma Câmara dos Comuns e um povo que recebem por herança, de uma longa série de antepassados, seus privilégios, franquias e liberdade... Tal política me parece efeito de profunda reflexão, ou antes, o feliz efeito da imitação da natureza que, muito acima da reflexão, é a sabedoria por essência... Por essa política constitucional, que age conforme o modelo da natureza, recebemos, possuímos e transmitimos nosso governo e nossos privilégios da mesma maneira pela qual recebemos, possuímos e transmitimos nossas propriedades e a vida... O nosso sistema político está em simetria e em perfeito acordo com a ordem do mundo.

A ordem do mundo é a ordem da natureza; o sistema político inglês é um sistema *natural*, na medida em que é fruto do desenvolvimento *histórico*, não perturbado pela lógica *abstrata*. Notemos, de passagem, que essa argumentação de Burke, suscitada por um magnífico orgulho insular, não deixa de lembrar aquela com que Bossuet justificava a monarquia hereditária de varão em varão; nesse sentido, o grande bispo francês pode apresentar-se como ilustre precursor da “política natural”.

*Os preconceitos.* — Odiados pela lógica abstrata, constituindo o horror do Espírito do século, os preconceitos são, para Burke, naturais na medida em que a história os explica, em que são o seu resultado. Em particular, nada mais natural que o preconceito do nascimento, no qual se funda a nobreza e contra o qual invectivam os revolucionários franceses. Artificial é a indignação destes. Nada mais natural que o vigoroso esforço de cada indivíduo para defender a posse das propriedades e das prerrogativas que lhe foram transmitidas. Prender-se energicamente a tais preconceitos é como que um instinto (o que há de mais natural senão um instinto?), instinto que se torna garantia natural das propriedades e da preservação das sociedades. Foi a própria natureza que colocou em nós esse instinto, a fim de repelir a injustiça e o despotismo, em suma, para defender a liberdade. Assim, o preconceito do nascimento contribui para proteger a liberdade.

O que não é natural é a igualdade, tão cara aos revolucionários franceses. Pretensa igualdade! Pretenso nivelamento! Por que pretensos? Porque, “em todas as sociedades, necessariamente compostas de diferentes classes de cidadãos, é preciso que haja uma que domine. Eis por que os niveladores não fazem mais do que alterar e inverter a ordem natural das coisas. Reformam o edifício da sociedade colocando no ar o que a solidez da construção exigira colocar na base”. Eis como os revolucionários franceses cometem a pior das usurpações, a das prerrogativas da natureza, pois que só esta sabe o que deve estar embaixo e o que deve estar em cima.

Ao se abrirem os Estados Gerais, o chanceler de França disse, em tom de uma figura de retórica, que são honrosas todas as funções. Se pretendesse dizer apenas que nenhum emprego honesto é desonroso, não teria ultrapassado os limites da verdade; mas, dizendo que toda

função é honrosa, somos obrigados a admitir alguma distinção. A ocupação de um cabeleireiro ou de um cirieiro, para não falar de muitas outras, a ninguém pode ser motivo de honra. O Estado não deve exercer opressão alguma sobre homens dessa classe; mas deles sofreria muito grande opressão, se lhes permitisse governarem, tais quais são, coletiva ou individualmente. Julgais que, assim procedendo, vencestes um preconceito; estais enganados, declarastes guerra à natureza.

Frases reveladoras do estado de espírito aristocrático e conservador de um grande *whig*, de um ilustre liberal inglês, admirador de Montesquieu (cuja leitura só pode confirmar sua concepção de liberdade-privilégio, sua repugnância por toda igualdade democrática numa monarquia livre). *Sutor ne ultra crepidam*, afirma o provérbio latino, recolocando o sapateiro em seu lugar, devolvendo-o a seus calçados. Da mesma maneira, Burke repõe em seu lugar o cirieiro, pedindo-lhe que não se ocupe senão de suas velas.

E, no mesmo espírito, a propósito da representação política, Burke insurge-se, anti-Sieyès, contra a lei única do número, contra a exclusão de todas as preeminências, de qualquer preferência devida ao nascimento e à propriedade hereditária. “Diz-se que vinte e quatro milhões de homens devem prevalecer sobre duzentos mil, o que seria verdade se a Constituição de um reino fosse um problema de aritmética; tal maneira de falar não é imprópria quando tem por si o auxílio da Lanterna,<sup>1</sup> mas é ridícula para homens que podem raciocinar a sangue-frio. A vontade da maioria e os seus interesses raramente coincidem; e será enorme a diferença se, em virtude de sua vontade, a maioria fizer má escolha.” Decididamente, vós, revolucionários franceses, “pareceis hoje, a cada passo, extraviados da grande rota da natureza”.

*A tábula rasa.* — Que desafio também à natureza, que horror! Tudo destruir para tudo reconstruir, a partir de zero! Como pode um homem “chegar a tão elevado grau de presunção que seu país não lhe pareça mais do que um papel branco, no qual lhe é dado rabisçar à vontade... Um bom patriota e um verdadeiro político considerará sempre qual o melhor partido a tirar dos materiais *existentes* em sua pátria. Tendência a conservar, talento para aperfeiçoar: eis as duas

<sup>1</sup> “A lanterna! à lanterna”, grito com o qual a população no tempo da Revolução se excitava para enforcar alguém no lampião. (N.T.)

qualidades que me permitiriam julgar da excelência de um Estadista”. Sem dúvida, é lento, pode exigir anos e “tal processo não convém a uma assembleia que se vangloria de fazer em poucos meses a obra de séculos” (nem, dever-se-ia acrescentar, àqueles que têm urgência, porque sofrem). É lento, mas é o método da natureza, “na qual o tempo é um meio necessário”. A conservação do que *existe*, combinada a uma lenta adaptação ao que *vem a existir*, eis o que é natural.

É preciso, por conseguinte,

que as operações sejam lentas e, em certas circunstâncias, quase imperceptíveis. Se, ao trabalharmos em matérias inanimadas, constituem sabedoria a circunspeção e a prudência, não se tomam estas, com maior razão, um dever, quando os objetos de nossa constituição e de nossa demolição não são tijolos nem madeiramentos, mas entes animados cujo estado, maneira de ser e hábitos não se podem alterar subitamente, sem tornar miserável uma multidão de outros entes semelhantes? Dir-se-ia, porém, que a opinião dominante em Paris é a de que, para constituir um perfeito legislador, as únicas qualidades necessárias são um coração insensível e uma confiança inabalável.

O que os políticos franceses consideram característica de um gênio “ousado e empreendedor” prova apenas uma deplorável falta de habilidade. Se eles constituem presa cega de todos os fazedores de sistemas, aventureiros, alquimistas e empíricos, que se opõem aos verdadeiros médicos, é precisamente por causa de sua “violenta diligência”, de sua pressa absurda e da “desconfiança que sentem quanto à marcha da natureza”. Desconfiança que corresponde muito exatamente à confiança que têm nos processos da razão pura. Construtores franceses sem discernimento, ansiosos por varrer, “como simples escombros”, tudo quanto encontraram, as Províncias como as Ordens! São exatamente da mesma terra que os jardineiros à francesa, “jardineiros de seus canteiros, que tudo nivelam com cuidado”.

Que interessante é essa crítica dos jardins à Le Nôtre! Compreendemos então a que ponto a psicologia de um povo irriga tudo quanto ele faz, manifestando-se em suas mais diversas atividades. Entre um jardim à francesa e um jardim à inglesa, existe a mesma diferença que entre as Constituições da Revolução francesa e a Constituição inglesa. Esta última

é uma aparente confusão onde se abrem perspectivas súbitas e magníficas (como demonstrou brilhantemente Montesquieu, sendo o primeiro a fazê-lo). Enquanto o sistema francês só aparece a Burke como resultado de uma deplorável superstição do nivelamento e da novidade, à qual ele opõe a empírica maneira inglesa de só modificar conservando e de só conservar modificando, à qual opõe o culto inglês pelas "antigas instituições".

O mérito de Burke consiste, como o leitor já pôde verificar, em retomar numerosas vezes, infatigavelmente, o mesmo tema, colorindo-o de maneira diversa. Sobre esse tema da resistência à inovação conforme à natureza, do respeito aos preconceitos conforme à natureza, Burke tem ainda uma página brilhante de ardor panfletário e de orgulho insular:

Graças à nossa obstinada resistência à inovação, graças à fria inércia de nosso caráter nacional, trazemos ainda o cunho de nossos antepassados. Não perdemos ainda, ao que vejo, a generosa e elevada maneira de pensar do século XIV e ainda não nos tornamos selvagens à força de sutilezas. Não somos adeptos de Rousseau, nem discípulos de Voltaire, Helvétius não triunfou entre nós; não tivemos ateus por pregadores nem loucos por legisladores. Sabemos que não fizemos descobertas, e cremos que não há descobertas a fazer em matéria de moralidade; nem nos grandes princípios de governo, nem nas idéias sobre a liberdade que, muito antes de nos acharmos no mundo, eram tão bem conhecidos como o serão quando a terra houver recoberto a nossa presunção e o tumulto silencioso afirmado sua lei sobre a nossa irrefletida loquacidade. Na Inglaterra, não nos despojamos ainda de nossas entranhas naturais; sentimos ainda interiormente, estremeçemos e cultivamos os sentimentos inatos que são os fiéis guardiães, os solícitos vigias de nossos deveres, os verdadeiros sustentáculos de toda moral nobre e varonil. Não fomos ainda esvaziados e costurados de novo para sermos enchidos, como as aves de um museu, com palha, com farrapos, com péssimos e sujos rabiscos de papéis sobre os direitos do homem.

Que desprezo, nessas linhas virulentas, por todas as súbitas mudanças à francesa: declaração dos direitos do homem; supressão da nobreza, dos direitos feudais, das províncias, dos parlamentos, nacionalização dos bens eclesiásticos, etc...! Com que orgulho lhes opõe Burke o conservantismo inglês baseado no respeito à natureza, isto é, repitamo-lo, no respeito ao desenvolvimento da história em seu desenrolar natural!

## RAZÃO GERAL OU RAZÃO POLÍTICA

Eis aqui um novo emprego do processo de reversão do argumento adversário: à razão *deles*, Burke opõe a sua. Eis também uma nova forma de reabilitação do preconceito. Nós, ingleses, escreve Burke, "receamos expor os homens a só viverem e comerciarem com o fundo particular da razão que pertence a cada um, porque suspeitamos que esse capital é fraco em cada indivíduo". Essa razão individual, perante a qual se ajoelha o espírito do século, Burke não a nega, mas lhe atribui pouca eficácia. Ela é, por si só, um fraco capital e os homens fazem muito melhor "em tirar proveito todos juntos do banco geral, do capital das nações e dos séculos", por outras palavras, dos *preconceitos gerais*, herdados dos ancestrais. Existe, em dado momento do tempo, para uma dada nação, um conjunto de preconceitos nos quais ela vive. Para os pensadores abstratos, à francesa, convém odiar o preconceito, bani-lo, porque a razão individual, que não o escolheu, sente-se chocada em sua presença. Os ingleses raciocinam de forma diversa:

Muitos dos nossos pensadores, em vez de banir os preconceitos gerais, empregam toda a sagacidade em descobrir a sabedoria oculta que domina em cada um. Se alcançam o seu objetivo, o que raras vezes deixa de acontecer, acham que é muito mais prudente conservar o preconceito com o fundo de razão que encerra, do que se despojarem do que consideram uma veste apenas, deixando em seguida a razão completamente a nu; porque acham que um preconceito, incluindo sua razão, tem um motivo que confere atividade à própria razão e um atrativo que lhe confere estabilidade.

O preconceito, veste de uma razão oculta! Essa notável reabilitação impressionará vivamente Taine que, em *As Origens*, repetirá: o preconceito, "espécie de razão que se ignora", "como o instinto, forma cega da razão". E Barrès, discípulo de Taine, daí tirará uma imagem bem conhecida: "Cubramo-nos com nossos preconceitos, eles nos aquecem."

Em face das graves decisões, tanto é ineficaz e hesitante a razão individual, quanto eficaz e segura a razão coletiva cristalizada em preconceitos. Esta cria reflexos, leva a alma a agir em certo sentido que é o da virtude, assim como prolongados e bons hábitos físicos levam o corpo no sentido



de um movimento desejado: “O preconceito é de aplicação súbita na ocasião que se apresenta; antes de tudo, determina o espírito a seguir com perseverança o caminho da sabedoria e da virtude; não deixa os homens hesitantes no momento da decisão; não os abandona ao perigo do ceticismo, da dúvida e da irresolução.”

Aqui também Taine fará eco diretamente a Burke, ao professar com energia que uma doutrina só se torna ativa, só se transforma em móvel de ação quando se torna “cega”, introduzindo-se nos espíritos como “crença formada, hábito adquirido, inclinação estabelecida”, deixando o plano elevado, mas ineficaz, da inteligência pelo da vontade. Assim, essa razão geral, fruto do longo acúmulo das experiências dos mortos que nos precederam (*a terra e os mortos*, Jirá Barrés), longe de ser uma usurpadora, prevalece naturalmente sobre a razão toda abstrata, como o deve fazer “uma irmã mais velha”. Por conseguinte, a partir de Burke se acharia edificada uma das mais vigorosas e valiosas pilastras em apoio da concepção tradicionalista ou conservadora da sociedade política.

\* \* \*

O sucesso do livro deveria ser prodigioso; onze edições em menos de doze meses, trinta mil exemplares vendidos até a morte de Burke, em julho de 1797.

Na Inglaterra, antes das *Reflexões*, a Revolução francesa inspirava certa simpatia, mesclada de surpresa e de vaga inquietação, de vaga apreensão apenas consciente de si mesma. O Primeiro-Ministro Pitt, estadista antes de tudo, calculava as conseqüências que poderia ter semelhante abalo sobre uma grande potência rival e, em público ou em particular, exprimia apenas sentimentos favoráveis. Além de tudo, o governo de Luís XVI, que ruía sob os golpes dos Constituintes, auxiliara os colonos americanos a sacudir a tutela inglesa; por que lastimá-lo exageradamente? “Cômodo estado de espírito” (diz Lord Morley), a que pôs termo o livro de Burke: “De súbito dividiu a nação em duas partes; de ambos os lados precipitou e acelerou a opinião.” Todos os grupos estritamente conservadores, os *tories*, para quem o grande *whig* Burke fora em

tantas ocasiões o pior inimigo, reuniram-se com entusiasmo sob o novo estandarte que desfraldava com tanto brilho. Jorge III, o autoritário, vibrou de alegria: excelente livro que devia ser lido por todo *gentleman*, bradava ele a quem se apresentasse. Os ingleses de opinião demasiado francófila, liberais avançados, desdenhosamente chamados “radicais” ou “democratas”, tornaram-se suspeitos para parte do povo; a multidão queimou a casa de um deles, Priestley. Os amigos de Burke, entretanto, rosnavam: Não se envergonha ele de tal sucesso? De seus novos partidários? Fox não ocultava sua desaprovação; Burke rompeu publicamente com ele, em maio de 1791, em uma dramática cena na Câmara dos Comuns: “Nossa amizade acabou.”

No continente, as *Reflexões* iam tornar-se o catecismo da reação contra-revolucionária. Catarina da Rússia, a antiga amiga dos “filósofos” Voltaire e Diderot, dirigiu suas felicitações ao autor que os denunciava como malfetores públicos. Certo dia, observara ela a Diderot que ele escrevia no papel “que tudo suporta”, ao passo que ela, imperatriz, trabalhava “sobre a pele humana que é, de maneira bem diversa, suscetível e difícil”. A partir da tomada da Bastilha, não mais se tratava de inofensivo “papel”, mas de um trabalho explosivo e corrosivo dos franceses sobre a pele humana; e Catarina, a déspota esclarecida, não mais aprovava tal ação; assim, Burke tornava-se, a seus olhos, um benfeitor público. Uma delegação da nobreza francesa emigrada, em Bruxelas, testemunhou ao autor das *Reflexões*, por intermédio de seu filho Ricardo, “a admiração e o reconhecimento que sua obra inspirara a todos os franceses sinceramente afeiçoados à sua religião, ao seu rei e às leis do reino”.

Na tribuna da Assembléia Nacional, a 28 de janeiro de 1791, Mirabeau, que conhecera Burke na Inglaterra e fora até seu hóspede na propriedade de Beaconsfield, exprimiu o pesar por “essa publicação de um membro dos Comuns, que todo admirador dos grandes talentos lastimava ter de incluir entre os supersticiosos detratores da razão humana”.

Burke, entretanto, incapaz de dobrar-se perante o assalto dos antigos amigos, só fazia obstinar-se mais ainda, num ódio cada vez mais selvagem e cego contra a Revolução. Cassandra acerba e frenética, denunciava as futuras calami-

dades que prometia, reclamando contra ela uma política de cordão sanitário. Os acontecimentos tomavam o sentido por ele anunciado e davam-lhe razão, cada vez mais razão aos olhos do povo inglês. Após o 10 de agosto de 1792 e a queda do trono, veio a execução de Luís XVI que despertou no coração da Inglaterra inteira a mesma onda de cólera, a mesma sede de castigo que cumulavam o coração de Burke, havia dois anos. Fox viu-se abandonado pela grande maioria do partido *whig*, Pitt teve de ceder à opinião geral e a Inglaterra empenhou-se na guerra européia. Realizara-se o mais ardente voto de Burke: alguns meses antes de sua morte, no Natal de 1796, recebeu em Beaconsfield a visita de um advogado, MacIntosh, que escrevera em réplica às *Reflexões as Vindiciae Gallicae* — defesa da França — e que agora se confessava arrependido. Diante dele, renovou sua maldição a “essa corrupta (*that putrid car case*), essa mãe de todo mal, a Revolução Francesa”.

Em suma: em sua famosa obra, Burke, irlandês exaltado, que A. Sorel pôde definir como o homem “mais insular dos três reinos”, não só adivinhara e traduzira maravilhosamente, como precedera os profundos sentimentos dos ingleses em face da Revolução, fenômeno continental decididamente incompreensível. Fora a voz da Inglaterra de então, que muito mudara desde meio século e que, em especial, sob o impulso da extraordinária pregação de Wesley, voltara a ser religiosa em sua massa (acompanhando-a as classes dirigentes). Nessa Inglaterra, não mais se achavam em voga as “idéias inglesas”, transformadas em “idéias francesas”; não mais se reconheciam tais idéias, que inspiravam crescente desconfiança.

Assim, parece menos estranho do que à primeira vista poderia parecer, o fato de que a Inglaterra, pátria de Locke, tenha produzido o primeiro manual de filosofia política diretamente dirigido contra aquela — toda lockiana — que dera origem à Revolução francesa. À parte a exaltação e o exagero do colorido, as *Reflexões* de Burke, que constituíam capital reviravolta na história da literatura política, eram justamente, em 1790, um produto da terra britânica. Graças a elas, existia devorante um maravilhoso arsenal, onde deveriam buscar armas todos os inimigos do Espírito do século — do anti-histórico, abstrato, racionalista e individualista Espírito do século!

## CAPÍTULO II

### OS “DISCURSOS À NAÇÃO ALEMÃ”, DE FICHTE (1807-1808)

“Fichte, pai da unidade alemã, filho da Revolução e de Napoleão.”

*Bertrand de Jouvenel.*

A perda da independência acarreta, para uma nação, a impossibilidade de intervir no curso do tempo e de determinar-lhe, à vontade, os acontecimentos. Enquanto não sair dessa situação, não será ela que disporá de seu tempo nem de si mesma, mas sim a potência estrangeira, senhora de seus destinos; a partir de tal momento, ela não possuirá mais verdadeira história pessoal... Só sairá desse estado sob a condição expressa de ver nascer um *mundo novo*, cuja criação marcar-lhe-ia a origem de uma nova época pessoal, a ser preenchida com o seu desenvolvimento particular. Mas, achando-se sujeita a uma potência estrangeira a nação considerada, esse mundo novo deveria ser tal que permanecesse ignorado pela dita potência, para não excitar de forma alguma a inveja; muito mais...

Quem fala assim, no domingo 13 de dezembro de 1807, um ano e meio após o desastre de Iena, no grande anfiteatro da Academia de Berlim? Um homem de quarenta e cinco anos, vigoroso, baixo, de traços enérgicos, de olhar severo e ardente. Sua dicção não é artística, mas apaixonada: é uma torrente, uma tempestade. Esse homem chama-se Johann Gottlieb Fichte. Professor de filosofia, discípulo de Kant, é tão célebre quanto discutido por suas idéias e temido por seu caráter íntegro...

Tais idéias, tal caráter já lhe haviam valido muitos dissabores. Perdera, em 1799, sua cátedra em Iena e tivera de fixar-se em Berlim. Sem dinheiro e sem lugar, continuava cheio de energia e esperança, vendo no que lhe sucedia apenas uma primeira resistência à vigorosa ação de seu espírito e aceitando a luta. Escrevia: "Que homem de poderosa ação sobre os concidadãos teve jamais diferente sorte? Apos-temos que, em menos de dez anos, terei merecido o respeito unânime do povo alemão" (julho de 1799). Em 1805, acabava de obter do governo prussiano um lugar em Erlangen, quando rebentou a guerra entre Napoleão e a Prússia, guerra que haveria de resolver-se dentro de algumas semanas, na mais total derrota jamais sofrida por um povo.

Fichte foge então à ocupação francesa, renunciando à sua cátedra de Erlangen, para ganhar Königsberg, onde estuda Maquiavel. Acha-se amadurecido, nessa hora, para a leitura do *Príncipe* e dos *Discorsi*; para admitir, frente ao espetáculo da Prússia esmagada, que o Direito é apenas, em matéria internacional, a política da força; que a razão de Estado dispensa razões; que o fim, isto é, a salvação pública, a libertação da pátria de um domínio estrangeiro, justifica os meios. Qual veio a ser a sede humanitária desse "perfeito cosmopolita", desse admirador dos franceses e de sua grande Revolução? Em 1804 ainda, dizia publicamente que a pátria do cristão verdadeiramente civilizado da Europa era, em cada época, o Estado europeu que se achasse à frente da civilização (pensava na França); que o Espírito, pouco se preocupando com as vicissitudes dos Estados, invencivelmente se voltava para o lado onde brilhava a luz; que assim, sob o impulso de um sentido cosmopolita, era possível assistir tranqüilamente às catástrofes da história. E eis agora Fichte alterado por uma sede patriótica que não o deixa em repouso ainda mais que, em sua concepção dos deveres do filósofo, jamais separou o de pensar do de agir.

E quando, em fins de agosto de 1807, por amor da esposa que permanecera em Berlim, decide-se a voltar à capital prussiana ainda ocupada, acha-se, sob todos os pontos de vista, armado para o combate patriótico. Ele bem pode esforçar-se (como sagazmente observará L. Lévy-Bruhl), "por um honesto escrúpulo de filósofo", por provar aos outros e

a si mesmo que não se contradiz pregando agora o patriotismo em vez do cosmopolitismo — pois que o primeiro seria, como parece, etapa necessária ao segundo. Como contestar que houve nele "um reviramento"; que a humanidade passou ao segundo plano e a pátria alemã ao primeiro; que a sede de Fichte mudou de objeto?

Grande ilusão, porém, seria julgar que bastava ao filósofo aparecer em Berlim para atrair uma poderosa corte de intelectuais, à espera tão-somente do sinal para a resistência patriótica. O prestígio militar e pessoal de Napoleão varrera em muitos vencidos o orgulho nacional. Por que vinha esse orgulhoso e inflexível Fichte perturbar com intempestivos discursos a festa dos que bajulavam os vencedores? Ele precisava exibir-se uma vez mais, provocar os ciúmes universitários. Por que se metia? E por que ele? Adivinhando a acerba objeção, Fichte responderia nos seguintes termos: "Qualquer um dos milhares de escritores alemães não poderia reivindicar o mesmo direito? Entretanto, nenhum o fez, e estás sozinho a tomar a dianteira. Minha resposta é simples: cada um teria o mesmo direito, e eu só o faço porque ninguém mais o fez antes de mim... É sempre necessário que haja um primeiro; quem puder deve ser esse primeiro."

Os amigos de Fichte, por seu lado, temiam por ele. Era para recear uma irritada e brutal reação do ocupante. Durante aquele inverno de 1807-1808, em que foram pronunciados os quatorze *Discursos*, os regimentos franceses passavam — era aos domingos — sob as janelas da Academia e seus tambores abafavam por vezes a voz do orador. Podiam insinuar-se espiões no auditório. Napoleão não gracejava: em Nuremberg, o livreiro Palm fora fuzilado, por difusão de libelos anti-franceses. Fichte sabia. "Não deixo de fazer o que julgo de meu dever."

Eram vãos receios. As autoridades ocupantes não concederam atenção às palestras, negligentemente classificadas pelo *Conselheiro do Império francês* como "lições públicas feitas em Berlim sobre o aperfeiçoamento da educação, por um célebre professor alemão".

\* \* \*

O mais interessante é a exatidão do título. O tema fundamental dos *Discursos* era a educação. O “mundo novo”, anunciado por Fichte no início de seu primeiro *Discurso* com as frases acima apresentadas, mundo novo de onde viria a salvação para a nação alemã, devia nascer pela transformação absoluta do sistema de educação até então em vigor. “Tudo perdemos, diz Fichte, mas resta-nos a educação.”

Educação nova que — segundo a linha geral da filosofia idealista de Fichte — revelará a “Idéia”, verdadeira realidade, “terra prometida da humanidade”; assegurará, pela clareza do entendimento, a pureza da vontade; expulsará o egoísmo, fonte de todas as desgraças da Alemanha. Porque a antiga educação é, segundo Fichte, totalmente desqualificada. Apela exclusivamente para a memória: pode povoá-la

de certas palavras, certas locuções, pode impregnar a imaginação fria e insensível com algumas imagens vagas e pálidas, mas nunca alcançou pintar a ordem moral do mundo com suficiente calor, a fim de despertar nos alunos o amor ardente, a nostalgia da ordem moral, a emoção profunda perante a qual desaparece o egoísmo, como folhas secas ao sopro do vento. Por conseguinte, essa educação jamais penetrou até a raiz real da vida psíquica e física. E tal raiz, negligenciada..., desenvolveu-se ao acaso.

A educação antiga só guiou a criança pela esperança ou pelo receio de resultados materiais. Em suma, nunca foi, nem podia ser, “a arte de formar homens”. Em especial porque só era concedida a uma ínfima minoria, por isso mesmo chamada de *classes cultas*.

A educação nova, ao contrário, irá dirigir-se à grande maioria, ao *povo*. Educação não “popular”, mas “nacional”. Será a arte de formar homens. Penetrará até a raiz real da vida psíquica e física. Fará da cultura não um bem qualquer, exterior ao homem, mas um elemento constitutivo do próprio homem. Desenvolverá verdadeiramente no aluno a atividade do espírito criador, ao mesmo tempo que as aptidões corporais e a destreza para os trabalhos manuais. Nele criará uma vontade em que se poderá ter a mais tranqüila confiança: ele se comprazera na verdade e no bem, considerados em si mesmos. Dar-lhe-á o verdadeiro sentido religioso, ensinando-o a “considerar e respeitar sua própria vida, e qualquer outra

vida espiritual, como um eterno anel na cadeia da revelação da vida divina”. E todas essas noções, religiosas, morais, intelectuais, longe de permanecerem “frias e mortas”, haverão de achar, a cada instante, sua expressão na vida real do aluno. Cada um de seus conhecimentos se tornará vivo, desde que a vida “o requeira”.

Tais resultados, porém, exigem certas condições. A mais necessária é a de que as crianças formem uma comunidade à parte, autônoma, sem contato com a sociedade dos adultos corrompidos pelo egoísmo. Seus professores, naturalmente, vivem com elas, mas os pais são cuidadosamente separados. Os dois sexos são educados em conjunto. É no seio dessa comunidade reduzida e ciosamente isolada que as crianças podem transformar-se em homens, nos quais se gravará automaticamente a imagem da ordem social comunitária.

Quem, pois, senão o *Estado*, pode pôr em prática esse novo plano de educação “ativa” — que Fichte associa expressamente, salvo importantes variantes, a Pestalozzi, o famoso pedagogo suíço, que por sua vez devia muito ao *Emílio* de Rousseau? O Estado, porque os pais resistirão e será preciso exercer certa violência, ao menos para educar a primeira geração: depois, tendo a nova educação produzido os seus primeiros frutos, não haverá mais resistência. O Estado, porque se precisará de imensos recursos para enfrentar imensas despesas. Mas pode existir mais vantajoso investimento? O Estado lucrará gerações formadas no amor da coletividade, no labor, na disciplina moral; recuperará suas despesas iniciais “ao cêntuplo”.

\* \* \*

Afinal de contas, pensará talvez o leitor, as autoridades francesas não erravam deixando de levar a sério esses devaneios pedagógicos, aliás interessantes. Desde Platão, sonhavam assim os filósofos. Por que haveriam de inquietar-se com isso administradores e políticos?

Deveras! Eis que, nas primeiras linhas do quarto *Discurso* (sendo o segundo e o terceiro consagrados à exposição da nova educação, aliás retomada e concluída em *Discursos* ulteriores), surge o golpe mágico, a inesperada confluência

de duas correntes, a pedagógica e a nacionalista. A mais sistemática pedagogia vem encontrar e reforçar o mais exclusivista nacionalismo, mal disfarçado sob as roupagens filosóficas de um patriota ferido em pleno coração. Lemos, efetivamente, que só o alemão, considerado “em si e por si”, está apto a receber a “cultura em questão”, a nova educação, “à exclusão de todos os outros povos europeus”, e em virtude de um misterioso *caráter fundamental*!

Esse caráter fundamental é o seguinte. O alemão, tendo permanecido no primitivo *habitat* das tribos germânicas que conquistaram a Europa romanizada, conservou sua *língua*. Sua língua: isto é, algo de primário, de *primitivo* e de pessoal, que, “desde o primeiro som emitido, jamais cessou de resultar da verdadeira vida comum, sem admitir qualquer elemento que não fosse expressão de uma idéia pessoal do povo e harmoniosissimamente coordenada com todas as outras idéias da nação”. Ao contrário, as outras tribos germânicas na França, na Itália, na Espanha, por toda parte, adotaram novas línguas, de origem latina, que sem dúvida modificaram pouco a pouco, à sua maneira, mas que nem por isso deixavam de ser algo de estranho. Essas línguas neolatinas vivem apenas superficialmente; no fundo, estão mortas; “aceitando a nova esfera de idéias e rompendo com a antiga”, elas próprias se separaram de suas raízes vivificantes. Os povos que as falam não têm, para dizer a verdade, “língua materna”. Toda a diferença entre o alemão e os outros reside, pois, na seguinte oposição: “à vida de um lado, a morte de outro”. Não se trata de comparar o valor intrínseco da língua alemã e o das outras línguas, mas sim a vida e a morte: propriamente falando, é possível comparar? “A primeira prevalece infinitamente sobre a segunda.”

A tal ponto que o alemão, pelo simples fato de falar uma língua verdadeiramente viva, está em melhores condições de compreender o latim, língua morta mas língua mãe, do que o neolatino, aprisionado em sua língua sem raízes. E, conhecendo o latim mais a fundo, deve, por isto mesmo, conhecer melhor uma língua neolatina do que aquele mesmo que a fala. “Por conseguinte, o alemão, por pouco que saiba tirar partido de todas essas vantagens, dominará sempre o estrangeiro e compreendê-lo-á perfeitamente, melhor do que o estrangeiro se compreende a si mesmo.”

Extraordinárias afirmações. Extraordinário desafio, arrogante, mas também comovente e não destituído de grandeza, lançado, no campo do espírito, pelo vencido sarcástico ao vencedor prestigioso, à guisa de “compensação” (como dizem os psicanalistas). Ch. Maurras, ao mesmo tempo azedo e admirativo, fará o comentário: “A crítica é bela de fúria e de cegueira voluntária. Que desprezo pelas línguas latinas! Que horror ao espírito latino! Que energia em marcar o espírito das duas raças! Uma é a morte; a outra, a vida.”

Eis o misterioso “caráter fundamental”. Segundo Fichte, são inúmeras suas conseqüências, que estudará, esquadrinhará em sua totalidade no decorrer dos *Discursos* quinto ao oitavo. Fazendo-o, inspira-se incessantemente em Herder que, julgando-se o mais cosmopolita dos pensadores na segunda metade do século XVIII, distinguira todos os traços do alemão em si, de uma Alemanha ideal, votada a uma grande missão histórica.

“No povo cuja língua é viva” — o alemão —, a cultura intelectual penetra a vida inteira; nos outros — os não alemães —, a cultura do espírito e a vida acham-se radicalmente separadas. Em virtude do mesmo princípio, o primeiro toma profundamente a sério tudo quanto se refere à cultura do espírito; para os outros, trata-se apenas de um divertimento superior. No primeiro, espírito e caráter; nos outros, nada além do espírito. Também o primeiro é diligente e aplicado em tudo, “esforça-se”; os outros abandonam-se à sua “feliz natureza”.

Em resumo, o gênio estrangeiro espargirá flores nas percorridas veredas da antigüidade e tecerá um gentil manto à sabedoria da vida, que facilmente tomará por filosofia; o espírito alemão, pelo contrário, abrirá novas minas; fará penetrar a luz e o dia nos abismos, produzindo enormes quantidades de pensamentos de que se servirão as idades futuras para construir moradias. O gênio estrangeiro será o amável silfo..., a abelha que, hábil e industriosa, colhe o mel... O espírito alemão, porém, será a águia que, com as potentes asas, eleva o pesado corpo e, num vôo vigoroso e longamente exercitado, sobe cada vez mais a fim de se aproximar do sol cuja contemplação a encanta.

Cólera de Fichte, por conseguinte, contra a *xenomania* de seus compatriotas, contra essa absurda mania que os leva a imitar o estrangeiro, o neolatino; a admirar, sob pretexto

de “distinta”, a leitura francesa (Fichte não a nomeia, mas é fácil reconhecê-la), literatura morta de flores artificiais, acessível tão-somente às classes cultas.

Pois eis uma nova conseqüência do “caráter fundamental”. No povo alemão, a maioria da nação é suscetível de cultura. Nos outros, há entre as classes, cultas e o povo “uma parede de isolamento”; para tais classes o povo é apenas um cego instrumento a serviço de seu orgulho e superioridade.

Outras conseqüências. Só o povo alemão pôde trazer “um espírito sério e realmente religioso à vida deste mundo”: eis por que a última ação notável que realizaram os alemães foi a Reforma, devida a Lutero, “o alemão por excelência”. E Lutero dirigiu-se a todos, à totalidade da nação alemã. E, “como um rastilho de pólvora”, a preocupação com a salvação da alma apoderou-se do povo inteiro. Também só o povo alemão (vede Leibniz) soube conciliar religião e filosofia, alhures irmãs inimigas. Em vão o estrangeiro atacou o problema da instituição do Estado perfeito, do Estado racional, problema em foco desde Platão. O estrangeiro teve de renunciar à tarefa. É que “o Estado racional não se deixa edificar artificialmente com quaisquer materiais; é preciso começar por formar e moldar o povo em vista desse Estado. só poderá criar o Estado perfeito a nação que, pela prática real, tiver resolvido o problema da educação do homem perfeito”. Considerando que, nos tempos modernos, é sempre a Alemanha que tem rematado os progressos da cultura, e que não tem deixado de existir estreita relação entre a nação alemã e os progressos do gênero humano, como duvidar de que à Alemanha ainda deve caber a realização dessa nova educação, da qual enfim tudo depende? “Uma vez resolvida essa questão, os outros problemas da humanidade não serão mais que um brinquedo de crianças.”

Mas o caráter fundamental não esgotou ainda toda a sua virtude, nem a filosofia de Fichte, aplicada à política, todas as suas altas virtualidades.

Em suma, o caráter fundamental se reduz ao fato de que a nação alemã, não se havendo separado do primitivo tronco, como as outras tribos germânicas, constitui “uma raça primitiva, um povo que tem o direito de proclamar-se pura e simplesmente o povo”, em oposição a essas tribos.

Observa Fichte que *deutsch*, alemão, tomado em seu sentido literal, significa, antes de tudo, “vulgar ou popular”. Sim, exclama ele no início do oitavo *Discurso* (intitulado: *O povo na mais alta acepção da palavra. O patriotismo*), é evidente que só o alemão, isto é, o homem primitivo, aquele que não se congelou em dogmas arbitrários, tem realmente uma pátria, “sendo o único homem capaz de experimentar por sua nação um amor verdadeiro e conforme à razão”. Esse amor chama-se patriotismo. Ele quer realizar “o desabrochar cada vez mais puro, mais perfeito, mais harmonioso, num incessante progresso, do princípio eterno e divino no mundo”. Eis por que ele deve dominar o próprio Estado. O Estado não é algo de primitivo, tendo seu fim em si mesmo. O Estado é apenas um meio de realização de tudo quanto se acaba de dizer. Toda organização “puramente mecânica” do Estado sempre causou repugnância aos alemães (mas Frederico II! Fichte, sem dúvida, pensa aqui no Estado francês, organizado por Napoleão).

Assim é o patriotismo alemão “verdadeiro e onipotente”, que, enquanto durar, deve impedir a nação de ser aviltada, mutilada em suas mais nobres aspirações por um vencedor incompreensivo. Estabelecer esse patriotismo que fora recoberto pelo funesto egoísmo, estabelecê-lo “de maneira profunda e duradoura em todos os espíritos, graças à educação, considerando nosso povo como um povo eterno e vós mesmos como cidadãos de nossa eternidade”, eis o que Fichte pretende, com os seus *Discursos*, sugerir àqueles a quem se dirige.

\* \* \*

Mas a quem se dirige ele ao certo? Diretamente a todos os presentes na sala da Academia de Berlim, que o escutam. Mas realmente — Fichte o diz e repete — a *toda* a nação alemã, “até aos últimos confins dos países de língua alemã”; a *todos* os alemães, sem distinção de castas nem de estados particulares, “sem distinção de espécie alguma”. “Desprezo em absoluto e repudio as distinções e divisões há século introduzidas em nossa nação por nefastos acontecimentos.” É de *todos* os alemães que a nova educação visará fazer

“uma coletividade única, cujos membros diversos se achem animados e vivificados por um só e mesmo interesse”. Terminando um de seus *Discursos* com a magnífica evocação de um profeta judeu que, por ordem do Senhor, restituía a vida a ossadas esparsas e ressequidas, Fichte fazia uma vibrante aplicação do fato à unidade nacional, cujos vínculos estavam “tão desfeitos e dispersos em confusão” quanto aquelas ossadas. Bradava ele: “Não cessou ainda o sopro vivificante do mundo do espírito, que invadirá também as ossadas do nosso corpo nacional, compondo-as para lhes dar uma nova existência transfigurada.”

\* \* \*

Decididamente, faltava imaginação às autoridades ocupantes. Os discursos pedagógicos do “célebre professor alemão” eram perigosíssimos e as autoridades prussianas não dissimulavam o fato. Temendo reações francesas que, como sabemos, não se produziram, por mais de uma vez relutaram em conceder o visto de censura necessário à publicação das alocações de Fichte. Os *Discursos* que desenvolviam o “caráter fundamental” só obtiveram tal visto porque a palavra *francês* não se achava textualmente pronunciada, embora se visassem a língua, a literatura, a poesia francesas.

Os censores prussianos tiveram até mesmo a idéia de extraviar o manuscrito do décimo-terceiro *Discurso*, “por um desastrosos acaso, depois que se lhe concedera o *imprimatur*” (nota da censura). O décimo-terceiro *Discurso* tratava, como o décimo-segundo, do seguinte tema, aparentemente inofensivo: “Meios de nos conservarmos até a realização de nosso principal objetivo”, — sendo tal objetivo a formação de uma geração nova pela nova educação. O tema estudado oferecia pretexto a amargos sarcasmos contra os aduladores alemães de Napoleão, o “grande gênio que, na opinião deles, dirige os negócios humanos” e, por repercussão, contra o próprio Napoleão: se fosse “verdadeiramente grande”, não aceitaria que lhe outorgassem um epíteto a cargo apenas do juízo da posteridade. Podia ler-se também, nesse décimo-terceiro *Discurso*, violento requisitório contra a idéia da monarquia universal — a ser estabelecida, segundo os bajuladores, por

Napoleão, o “Senhor do Mundo”. “Odioso e absurdo” fantasma, dizia Fichte, fantasma indigno do caráter “sólido e sério” dos alemães! Lisonja de literatos que,

para nos consolar de todas as nossas desgraças, nos dão a esperança de que seremos também súditos dessa monarquia universal que tem início. Daremos crédito a suas afirmações de que se achou um indivíduo decidido a amassar todos os germes da humanidade encontrados no gênero humano, a fim de deitar num molde qualquer essa pasta? Seria possível em nossa época uma brutalidade tão monstruosa, tal desafio a todo o gênero humano?

O décimo-quarto e último *Discurso*, — “Conclusão”, onde por vezes soa nitidamente o apelo ao combate espiritual, embora Fichte se justifique, como se de um apelo às armas, — deu também sérios cuidados à censura prussiana. Exigiu certas modificações.

É belíssima a Conclusão. O orador volta-se, sucessivamente, para os jovens, os velhos, os homens de negócios; os pensadores, sábios e literatos “dignos ainda de tal nome”; os príncipes alemães — que tiveram parte, afirma ele rudemente, “na preparação das desgraças que os atingiram juntamente com os seus povos”; — enfim, para “todos vós, alemães, ... seja qual for a vossa classe social”. Invoca os antepassados das mais remotas épocas, que opuseram o próprio corpo à tentativa de monarquia universal de Roma, “e conquistaram, com o próprio sangue, a independência das montanhas, planícies e rios, agora presa dos estrangeiros”. A essas vozes mistura a dos antepassados mais recentes que, no tempo da Reforma, tombaram na sagrada luta pela liberdade de religião e de consciência. Dá voz aos futuros descendentes dos alemães que o escutam: “Não nos obrigueis a corar por nossa origem, porque seria mesquinha, bárbara e servil.” Mais ainda, exclama ele, “a própria Providência, o plano divino que presidiu à criação do gênero humano e que só existe para ser meditado pelos homens e por eles realizado, conjuram-vos a salvar-lhes a honra e a existência”. Como? Procedendo de modo que, em face do estrangeiro, o espírito alemão se levante e permaneça de pé.

Tendes a escolha. Quereis ser um ponto final, os derradeiros representantes de uma raça desprezível e desprezada, além de toda medida,

pela posteridade?... Ou então um ponto inicial, o princípio de uma nova época, cujo esplendor ultrapassará os vossos mais audaciosos sonhos?... Refleti que sois os últimos capazes de provocar essa grande transformação... Vossa salvação só de vós depende; julgo necessário repeti-lo até ao último instante. A chuva, o orvalho, os anos de fertilidade ou de esterilidade podem vir-nos de uma força ignorada, alheia à nossa influência; mas a existência particularíssima dos homens, toda a situação do gênero humano só dos homens dependem... Os homens só se tornam joguete dessa potência oculta quando são todos igualmente cegos e ignorantes; a eles, porém, cabe não serem cegos nem ignorantes.

Falamos acima das “roupagens filosóficas” com que Fichte orna freqüentemente a sua nova idolatria da Alemanha: a Alemanha, única e verdadeira pátria; o Povo alemão, único povo, na mais alta acepção do vocábulo! Mencionamos o “reviramento” produzido no filósofo, entre a realização da humanidade, transferida ao segundo plano, e a salvação da pátria alemã, transferida ao primeiro. As últimas linhas da Conclusão ilustram esplendidamente o novo estado de alma e de pensamento em Fichte desde Iena, a forma nova e toda alemã de um *universalismo* ao qual, apesar de tudo, toda a sua formação filosófica lhe proíbe renunciar. Só a Alemanha, doravante, e não mais qualquer Estado, e (principalmente) não mais a França, se acha qualificada para realizar a humanidade, para ser entre os povos o que o verdadeiro filósofo, o verdadeiro sábio deve ser entre os homens: quem cria as mais elevadas verdades e as vulgariza pela pregação. Desaparecendo a Alemanha, está perdida a humanidade! Que alemão, escutando Fichte nesse domingo de inverno em Berlim, não se deixaria galvanizar pelas seguintes linhas?

Se há uma parcela de verdade no que temos exposto nesses discursos, sois vós que, entre todos os povos modernos, possuís mais nitidamente o germe da perfectibilidade humana, e a vós cabe a precedência no desenvolvimento da humanidade. Se desaparecerdes em vossa essência, todo o gênero humano perderá a esperança de poder salvar-se um dia da profundidade de seus males. Não vos consoleis embalando-vos na ilusória esperança... de que, ao desaparecimento da civilização existente, sucederá outra, saída das ruínas da primeira... Não haverá saída; se soçobrardes, toda a humanidade soçobrará convosco, sem esperança de restauração futura. Eis o que queria e devia recomendar-vos, ao terminar os meus discursos. E, por vosso intermédio, dirige-se a minha recomendação ao conjunto da nação, da qual sois aqui os representantes.

\* \* \*

Pois bem! na maioria, os ouvintes de Fichte absolutamente não se sentiram galvanizados! A seu vibrante apelo, “o público respondeu com um silêncio quase geral” (X. Léon). Segundo parece, esse público achava-se prevenido contra ele. A alemães resignados à derrota e desejosos de agradar ao vencedor, não podia deixar de parecer descabida tão exaltada pregação. Além disso, Fichte contava numerosos inimigos nos meios intelectuais de Berlim. Esses inimigos, como um Schleiermacher, famoso teólogo, gozavam de muita influência. Quanto aos amigos de Fichte, somente alguns fizeram ato de presença.

Tudo permite acreditar que os *Discursos* não foram, de maneira alguma, um acontecimento intelectual do inverno berlinense de 1807-1808.

Entretanto, se foram mal escutados, deviam — graças à sua publicação, discutida passo a passo com a censura prusiana — ser mais bem lidos. Lidos com admiração, com exaltação por todos quantos na Alemanha, apesar da derrota ou por causa dela, esperavam avidamente uma “palavra de regeneração”. Fichte, aquele homem “maravilhoso”, dava nova coragem e fé ao patriotismo “humilhado, transtornado”, a julgar por Varnhagen. Este, na verdade, era amigo do filósofo. Mas um de seus detratores de longa data, Gentz, admirador de Burke, adversário da Revolução e ao mesmo tempo da filosofia de Fichte, que julgava quimérica e anti-social, confessava o seu entusiasmo: “Ninguém falara da nação alemã com essa grandeza, com essa profundidade, com esse orgulho.” João-Paulo Richter — embora censurando ao autor o seu preconceito protestante que desprezava a Alemanha católica — sentia pulsar nos *Discursos* o próprio coração da pátria alemã. No fundo e na forma, reconhecia “muitas plumas provenientes das asas de Lutero, asas menos feitas para voar do que para golpear”.

E, na verdade, com que energia Fichte golpeará; com que desprezo flagelara as almas frouxas e basbaques diante do vencedor estrangeiro e das modas francesas; com que toques de clarim vingador anunciara a reunião das almas fortes e a ressurreição da esperança! “O quê! no momento exato em que a Prússia acabava de ruir..., em que quinze milhões de alemães se sentiam orgulhosos por serem aliados



de Napoleão, não se podia desesperar. A Alemanha podia acreditar ainda no seu direito à existência como nação, na possibilidade de reparar os seus desastres, em sua superioridade moral sobre o vencedor! Nisso ela acreditava por instinto; Fichte demonstra-lhe que possuía tal direito” (L. Lévy-Bruhl). Em breve Arndt, autor do célebre poema patriótico *Qual a pátria do alemão*, qualificará Fichte: *philosophus teutonicus*.

Fichte pregara a libertação. Em palavras encobertas, mas assaz eloquentes, anunciara a libertação nacional, cuja hora principiou a soar desde março de 1813, favorecida pelos desastres do Grande Exército nas planícies da Rússia. O rei da Prússia declarou guerra à França. Fichte pediu, como em vão o fizera antes de Iena, para servir como uma espécie de “capelão leigo”, pregando aos soldados o verdadeiro patriotismo e a verdadeira religião, em suma, a sua própria filosofia. Rejeitada como convinha a sua proposta, aprendeu o manejo do fuzil e exercitou-se numa praça de Berlim, em companhia de outros intelectuais eminentes, entre os quais o seu inimigo Schleiermacher. Trabalho perdido! O tifo arrebatava-o a 29 de janeiro de 1814. O prussiano Blücher acabava de entrar vitoriosamente na França. Compreendeu Fichte, já tomado pela moléstia, o alcance dessa notícia? Disseram-no.

Contava cinqüenta e dois anos apenas. Sua filosofia perdera então todo o crédito e sua morte passou, diz X. Léon, “quase despercebida”. No entanto, ele fora o incontestável arauto da regeneração nacional: em suma, profeta dos novos tempos, na medida em que estes veriam exaltar-se até ao paroxismo em numerosos países, paralelamente ao ódio do estrangeiro, a paixão nacional.

Ao consumir a Alemanha sua unidade, depois de 1871, Fichte recuperaria um lugar de honra. Não, sem dúvida, por suas aspirações nobres e abstratas à realização da Humanidade, aspirações que procurara não sacrificar, mesmo em pleno fervor nacionalista; mas exclusivamente por ter dado à Alemanha moderna, com a sua revelação do “caráter fundamental”, uma consciência enfim clara de si mesma e de sua superioridade (assim como Sieyès dera ao Terceiro Estado consciência de si mesmo e de sua legítima primazia). Ex-

clusivamente por haver ensinado tão bem à nação alemã, com tão forte convicção, o *inimitável sabor* — como escreve Valéry — *que só encontra em ti mesma*”.

Já sabemos que, no decurso do século, teria de desenvolver-se outra paixão, tão devoradora no coração dos homens quanto a paixão nacional e, como esta, fustigada pela Revolução: a paixão igualitária. Escutemos, portanto, após o profeta alemão das épocas nacionalistas, o profeta francês das épocas igualitárias: Tocqueville.

### CAPÍTULO III

## “A DEMOCRACIA NA AMÉRICA”, DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1835-1840)

“Ele representa o último ramo de descendentes intelectuais de Montesquieu.”

*Albert Sorel.*

A 10 de maio de 1831, desembarcavam em Nova York dois jovens franceses, Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont, ambos magistrados. Solicitaram, e o governo de Luís Felipe confiara-lhes, uma missão de estudos sobre o regime penitenciário dos americanos.

Tocqueville contava vinte e cinco anos; filho do Conde de Tocqueville, pertencia, pelo lado paterno, à antiga nobreza normanda, sendo pelo materno bisneto de Malesherbes. Em 1827, entrara na magistratura como juiz auditor no tribunal de Versalhes, onde se ligara a Beaumont, então jovem substituto. O Conde de Tocqueville era precisamente prefeito de Seine-et-Oise, ao mesmo tempo que Par de França. Ao romper a Revolução de 1830, que expulsou o ramo primogênito dos Bourbons, o jovem era ainda juiz auditor. De família legitimista, não podia esperar do novo regime orleanista uma promoção que não lhe dera o ramo primogênito. Além disso, sentia-se chamado a uma carreira diversa da magistratura. A nova Revolução só fizera aumentar a intensidade de sua precoce meditação sobre o destino das sociedades européias, entregues durante quarenta anos às tempestades políticas. Ele buscava um desafio para essa meditação, um novo campo

de observação onde verificar idéias, hipóteses, esperanças e temores, acumulados em seu pensamento sempre laborioso e em seu coração naturalmente inquieto.

Pensou nos jovens Estados Unidos, sociedade política toda nova, que parecia ter resolvido com pleno êxito os problemas de liberdade e igualdade, entre os quais não cessava de se debater a França, desde 1789. Confiou a seu amigo Beaumont um projeto de viagem.

Mas como obter uma licença? Na França, achava-se então na ordem do dia a reforma das prisões: “falava-se de um sistema penitenciário praticado com êxito nos Estados do Novo Mundo”. Os jovens apresentaram ao Ministro do Interior um memorial sobre a questão, oferecendo-se para estudá-la *in loco*. Obtiveram a missão e a licença...

### A ELABORAÇÃO E O ÊXITO DA OBRA

Quando Tocqueville, à custa de um surpreendente gasto de energia física e intelectual para uma criatura tão franzina, acumulou observações e idéias sobre o Novo Mundo, indagou consigo como utilizá-las. Seria presunção pretender, após menos de um ano de permanência, apresentar um quadro completo da América. Compreendeu o jovem que era necessário, “escolhendo as matérias”, apresentar apenas assuntos em relação mais ou menos direta com o estado social e político da França. Assim, seriam bem acolhidas todas as explicações que lançassem alguma luz sobre os problemas franceses de liberdade e de igualdade, reunidos numa só palavra: *Democracia* (uma das palavras mestras do século, enquanto se aguardavam as palavras *Socialismo* e *Nacionalismo*). Por conseguinte, o título da obra a publicar não seria *A América*, mas *A Democracia na América*. Interessantíssimas, por vezes cativantes, seriam para o público francês as profundas impressões do autor sobre a grande República federal: jamais se apresentara a esse público, num espírito imparcial, alheio a toda polêmica partidária, uma realidade democrática moderna. Mas não deixa de ser verdade que, em grande parte, a América seria apenas um pretexto, uma “moldura”, sendo o verdadeiro tema a Democracia e nada mais.

Os anos de 1832 e 1834, durante os quais Tocqueville compôs os dois primeiros volumes que formam a primeira parte da obra, foram provavelmente os mais felizes de sua vida. Podia consagrar-se todo a essa obra que o apaixonava, pois deixara a magistratura logo após o regresso da América, a fim de protestar contra a destruição do seu amigo Beaumont. O dia inteiro, encerrava-se para compor. Seu espírito expandia-se no exaltador trabalho da criação, mais exaltador ainda quando se trata do primeiro livro, aquele que permite todas as esperanças, todas as ilusões. Adivinhava esse leitor assíduo e perspicaz de Montesquieu, de *O Espírito das Leis*, adivinhava a palavra de admiração que *A Democracia* haveria de arrancar ao príncipe patriarca dos doutrinários, o velho Royer-Collard: “Desde Montesquieu, nada surgiu de semelhante.”? Pressentia ele que doravante ninguém mais lhe poderia, sem presunção, disputar o mais belo dos títulos, que não coubera, apesar de tantos talentos, a Benjamin Constant, o grande doutor do liberalismo até 1830: o de *Montesquieu do século XIX*?

O fato é que, desde a publicação dos dois primeiros volumes, em janeiro de 1835, foi o triunfo imenso, tal que — diz Beaumont em sua nota de 1860, prefaciando as *Obras* e a *Correspondência* inéditas de seu amigo — “não se poderia talvez em nossa época compará-lo a qualquer outro”. Essa obra de um homem que não contava trinta anos foi, na opinião de Lacordaire, “instantaneamente ilustre, como o relâmpago”. Na França, todos os partidos (os partidos procuram armas por toda parte) julgaram reconhecer no autor um dos seus. É, diz-se à direita, onde causava pavor o impulso democrático, a obra de um aristocrata; não denunciava ele, com inigualável vigor, os males da democracia? Oh não, diz-se à esquerda, é a obra de um democrata; com que total convicção ele reconhecia o irresistível poder da democracia, predizendo-lhe o pleno triunfo no porvir! Juízos “arresados”, protestava o autor, juízos que muito o consternavam. O fato, como se verá, é que tão elevadas meditações, um amor “tão sincero e tão desinteressado” pela verdade, transcendiam os quadros de qualquer partido.

No estrangeiro — o livro foi logo traduzido em todas as línguas — o sucesso não foi menos brilhante. Os americanos admiravam-se de que um estrangeiro, não tendo permanecido

um ano entre eles, tão maravilhosamente apreendesse e descrevesse o espírito e os móveis de suas instituições, a ponto de lhes revelar a eles próprios, que muitas vezes possuíam apenas uma idéia confusa a tal respeito. Assim, Tocqueville renovava, relativamente à Constituição americana, o esforço realizado por Montesquieu quanto à inglesa. Só uma censura lhe cabia, a de generalizar um pouco demais; manifestação ainda do espírito de Montesquieu. Tocqueville admitia a censura: é que, dizia, quisera que se percebessem claramente na Europa os caracteres gerais — democráticos — dos Estados Unidos da América.

Os ingleses, reconhecendo no autor a grande raça intelectual e social de Montesquieu, a dos aristocratas liberais, cobrem-no de elogios e considerações, quando ele os visita em 1835. Uma comissão da Câmara dos Comuns, fazendo investigações sobre as garantias do voto, apela a seu testemunho como ao de um dos homens mais qualificados no mundo em matéria de liberdade política.

Em 1836, a Academia Francesa lhe confere um prêmio extraordinário de oito mil francos pelo relatório de Villemain. Em condições muito lisonjeiras, elegeu-o em 1838 (seção de moral) a Academia das Ciências Morais e Políticas. Em 1841, a Academia Francesa incluí entre os seus membros aquele que com tanto brilho coroara. Tocqueville contava apenas trinta e seis anos.

No ano anterior, publicara, em outros dois volumes, a segunda parte de sua obra. Na primeira, tratara da influência da democracia nas instituições e costumes *políticos* dos americanos. Na segunda, tratava da influência da democracia nas idéias, sentimentos e costumes *particulares* dos americanos. Acrescentava-lhe oito capítulos de magistral recapitulação, resumindo “a influência exercida pelas idéias e sentimentos democráticos sobre a sociedade política em geral” (a América não mais aparecia, nem como pretexto).

Essa segunda parte custou ao autor muito mais trabalho — cinco anos — e esforços que a primeira. Teve menos sucesso. Desaparecera o efeito da surpresa. Proclama-se uma vez o milagre; duas não. Além disso, essa parte era muito mais abstrata. Era uma rigorosa organização de idéias gerais: “idéias sobre idéias”. A tensão constante do pensamento e

do estilo, através de um encadeamento impecável, mas por vezes artificial, de deduções, acabava por fatigar o leitor, esperando em vão um esclarecimento concreto. Os capítulos de recapitulação, em especial, que testemunham admirável vigor de generalização, desconcertavam, por não se encontrar neles a América nem a França, mas um estudo *in abstracto* do regime democrático. Não havia então familiaridade com “os traços gerais das sociedades democráticas”, das quais não existia ainda nenhum modelo acabado.

Ao contrário, para a posteridade, para o leitor avisado de nossos dias, a obra forma, em ambas as partes, um todo de poderosa coesão, a despeito das falhas de composição e das repetições aliás premeditadas. A mesma corrente de grave pensamento circula da primeira à última linha, desde a célebre *Introdução* até a emocionante *Visão Geral do Tema*, o derradeiro capítulo do último volume. Jamais um espírito de primeira grandeza, sem excetuar Montesquieu, meditara com tanta gravidade e lucidez, sobre o problema — cada vez mais árduo, à medida que se complicam as sociedades — de governar os homens, para a felicidade da maioria, sem escravizá-los nem envilecê-los.

Não é a América, simples moldura do pensamento de Tocqueville, mas a democracia, seu verdadeiro tema, que estudaremos através da obra. Pois esse tema permaneceu atual, enquanto a pintura do quadro americano está hoje prescrita.<sup>1</sup> Citaremos apenas as surpreendentes frases sobre o porvir da América, escritas em 1834, e tão sugestivas a reler na hora presente, as quais fecham a Conclusão da primeira parte.

Existem hoje sobre a terra dois grandes povos que, oriundos de pontos diferentes, parecem avançar para o mesmo fim; são os russos e os anglo-americanos. — Ambos cresceram na obscuridade e, enquanto os olhares dos homens se ocupavam alhures, colocaram-se de súbito na primeira categoria das nações, tendo o mundo apreendido quase ao mesmo tempo o seu nascimento e a sua grandeza. — Todos os outros povos parecem ter atingido aproximadamente os limites que lhes traçou a natureza, não lhes restando mais do que conservar; eles, porém, acham-se em crescimento. A Rússia é, de todas as nações do Velho Mundo, aquela cuja população aumenta mais rapidamente, guardadas as devidas

<sup>1</sup> Deveria ser retomada e atualizada em 1927, após a primeira guerra mundial, por André Siegfried, em *Os Estados Unidos de hoje*.

proporções... Para atingir o seu fim (o americano), baseia-se no interesse pessoal, deixando agirem a força e a razão dos indivíduos, sem dirigi-las. — A Rússia concentra, de certo modo, num homem todo o poder da sociedade — um tem por principal meio de ação a liberdade, o outro a servidão. — Diferem pelo ponto de origem, são diversos os seus caminhos; entretanto, *cada um deles parece chamado, por secreto designio da Providência, a ter um dia nas mãos os destinos da metade do mundo.*

## A INTRODUÇÃO

Houvesse Tocqueville escrito apenas essa *Introdução* e já se acharia incluído entre os maiores escritores políticos, pelo vigor e alcance da visão, pela intensidade dramática da expressão.

Um fato, diz ele, impressionou-o mais do que qualquer outro nos Estados Unidos: a *igualdade das condições*. Fascinou-o literalmente, levando-o a ver aí a chave, senão de tudo, ao menos de quase tudo. Com uma frase à la Montesquieu, qualifica-o de “fato gerador, do qual parecia provir cada fato particular, (e que) eu encontrava incessantemente diante de mim como um ponto central em que desembocavam todas as minhas observações”. Entretanto, não sucedia o mesmo na Europa, à exceção de que a igualdade das condições ainda não atingira ali os seus extremos limites, achando-se apenas em marcha, em marcha rápida e irresistível para o poder total? Assim, a grande revolução democrática, longe de ser, como alguns se compraziam ainda em acreditar, um acidente local e temporário, apresentava um caráter universal e, por pouco que se quisesse investigar o passado, surgia mesmo como “o mais contínuo, o mais antigo e o mais permanente fato conhecido na história”. Havia sete séculos que a história se achava dominada por uma espécie de lei de nivelamento; todos os grandes acontecimentos, das Cruzadas ao protestantismo, todas as grandes descobertas tinham resultado em proveito da igualdade e em detrimento do privilégio de nascimento; todos os acontecimentos e todas as descobertas, agindo na escala social, tinham feito descer o nobre e subir o plebeu.

Para onde quer que lancemos o olhar, percebemos a mesma Revolução que prossegue em todo o universo cristão. — Por toda parte

se têm visto os diversos incidentes da vida dos povos resultando em proveito da democracia; todos os homens a auxiliam com seus esforços: aqueles que visavam concorrer para o seu triunfo, e aqueles que absolutamente não pensavam em servi-la, aqueles que por ela combateram e aqueles mesmos que se declararam seus inimigos; todos foram impelidos de tropel no mesmo caminho e todos trabalharam em comum, uns a seu pesar, outros sem o perceberem, cegos instrumentos nas mãos de Deus. — O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é, pois, um fato providencial, possuindo os seus principais caracteres: é universal, é duradouro, foge cada dia ao poder humano; todos os acontecimentos como todos os homens contribuem para o seu desenvolvimento. Será sensato acreditar que um movimento social, proveniente de tão longe, poderá ser suspenso pelos esforços de uma geração? Imagina-se que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia retrocederá diante dos burgueses e dos ricos? Deter-se-á ela agora que se tornou tão forte e os seus adversários tão fracos?

Essa irresistível revolução, da qual Tocqueville mais depressa tomou consciência com a sua viagem aos Estados Unidos, inspira-lhe, segundo confessa, uma espécie de *terror religioso* que lhe domina todo o livro. Deus mesmo parece-lhe a causa de tal revolução; Deus mesmo deve ter desejado essa impressionante marcha para a igualdade das condições. Pretender a suspensão da democracia não seria lutar contra Deus mesmo, apegando-se loucamente a um passado que se acabou e que o próprio Deus rejeita? Não é a vontade de Deus, pelo contrário, que os povos cristãos se esforcem por dirigir, enquanto é tempo ainda, o inelutável movimento que os arrasta? “Sua sorte está entre as próprias mãos, em seguida lhes foge.”

Mas quem pensa nisso? Que classes dirigentes, se nada dirigem? Quem vê, pois, tirando as conseqüências, que para um mundo inteiramente novo se torna necessária “uma nova ciência política”?

A sociedade *aristocrática* de ontem está morta. Baseava-se na desigualdade e na hierarquia, mas opunha ao poder absoluto de um só, à tirania de um príncipe, insuperáveis barreiras. Reservava a alguns os bens, a força, os lazeres, as satisfações do luxo, os prazeres do espírito e o requinte das artes, deixando apenas, como quinhão a todos os demais, “o trabalho, a grosseria e a ignorância”. Mas não deixava de conceder aos homens certos gêneros de felicidade e de grandeza. Os nobres tomavam, pela sorte do povo, “a espécie de interesse benevolente e tranqüilo, que outorga o pastor a seu rebanho”.

A obediência do povo não o degradava, porque se dirigia a poderes que julgava legítimos; sua inferioridade parecia-lhe natural: “um efeito da ordem imutável da natureza”. Encontravam-se, no seio dessa multidão ignorante e grosseira, “paixões enérgicas, sentimentos generosos, crenças profundas e selvagens virtudes”. E, graças a essa organização aristocrática, o corpo social podia ter “estabilidade, poder e, sobretudo, glória”.

A sociedade *democrática*, que triunfou sobre as ruínas desse antigo sistema, seria suscetível, se bem constituída e bem guiada para um funcionamento “pacífico”, de proporcionar aos homens uma felicidade superior. Bastaria que o estado igualitário fosse regulamentado e canalizado pela lei, por todos considerada e amada como obra própria — pelos direitos dos indivíduos e seus deveres cívicos correlativos — pela sua consciência religiosa, garantia da liberdade interior — pela sua livre associação, fortalecendo-os contra os *emprendimentos despóticos do Estado*. Ter-se-á então menos brilho do que no seio da aristocracia, mas em compensação menos misérias; menos elevação nos conhecimentos e menos ignorância; menos extremados seriam os gozos, mais geral o bem-estar. “A nação, considerada em conjunto, será menos brilhante, menos gloriosa, menos forte quiçá; a maioria dos cidadãos, porém, gozará de uma sorte mais próspera e o povo mostrar-se-á tranqüilo; não porque desespere de melhorar, mas porque sabe que está bem.”

Infelizmente, em relação à Europa, particularmente à França, esse quadro consolador, senão apaixonante, não é mais do que uma visão toda gratuita do espírito. A realidade é que a democracia foi abandonada a seus instintos selvagens, crescendo como essas crianças órfãs, “que se educam por si mesmas nas ruas de nossas cidades e que, da sociedade, só conhecem os vícios e as misérias”. Medida alguma se adotou para lhe corrigir os vícios, para remediar os males que acarreta, para ressaltar as suas vantagens naturais, dela obtendo todo gênero de bem que pode produzir. Por toda parte se vê uma estranha confusão, tanto intelectual e moral quanto material. Vêem-se, por exemplo, os homens religiosos combatendo a liberdade, os amigos da liberdade atacando a religião. Como se não fora natural a aliança entre a liberdade humana, “fonte de toda grandeza moral”, e o cristianismo.

Como se o cristianismo, que tornou todos os homens iguais perante Deus, achasse repugnância em vê-los todos iguais perante a lei! Vê-se também que o pobre e o rico se detestam mais ainda, desde que a divisão das riquezas diminuiu a distância que os separava.

Aproximando-se, parecem ter achado novas razões para se odiarem e, lançando recíprocos olhares cheios de terror e de inveja, mutuamente se rechaçam do poder; para um, como para o outro, não existe a *idéia dos direitos*, e a força aparece a ambos como a exclusiva razão do presente e única garantia do porvir.

Como acreditar que seja essa a última palavra do Criador e que Deus não prepare às sociedades européias um porvir mais estável e mais calmo? “Preferiria duvidar de minhas luzes que de Sua justiça.”

Ora, “há no mundo um país”, precisamente os Estados Unidos, que Tocqueville escolheu para estudar, onde a grande revolução democrática atingiu o mais completo desenvolvimento. E essa revolução ali se operou simples e facilmente, seu desenvolvimento foi ali “pacífico”. Sem dúvida, a França não é a América, mas, cedo ou tarde, chegará também à igualdade completa das condições. A “causa geradora das leis e dos costumes” é a mesma em ambos os países. Por conseguinte, a França tem interesse, sem que deva copiar qualquer regime político que seja, em saber como procedeu a América.

Panegírico dos Estados Unidos, de sua forma republicana de governo? De forma alguma.

Não pretendi sequer julgar se a revolução social, cuja marcha me parece irresistível, era vantajosa ou funesta à humanidade; admiti essa revolução como um fato consumado, ou prestes a consumir-se e, entre os povos que a viram operar-se no próprio seio, procurei aquele em que atingiu o mais completo e mais pacífico desenvolvimento, *a fim de discernir claramente as suas conseqüências naturais e de perceber, se possível, os meios de torná-la proveitosa aos homens.*

## PSICOLOGIA DE TOCQUEVILLE

Essas páginas da *Introdução*, ardentes de sinceridade, são contudo destinadas ao público. Tentemos apreender a

psicologia profunda de seu autor, discernir a sua “sede”, com o auxílio de um documento mais íntimo. Uma carta por ele dirigida em 1837 a um amigo inglês, na qual se insurge contra as interpretações partidárias a seu livro, esclarece-nos maravilhosamente o caso.

Querem absolutamente fazer de mim um homem de partido e não o sou... Atribuem-me alternativamente preconceitos democráticos ou aristocráticos. Poderia talvez ter-me inclinado a estes ou àqueles se tivesse nascido em outro século ou em outro país. A sorte de meu nascimento, porém, tornou-me bastante fácil defender-me de uns e de outros. Vim ao mundo no fim de uma longa revolução que, após ter destruído o antigo Estado, nada criara de duradouro. A aristocracia já estava morta quando comecei a viver, a democracia não existia ainda. O meu instinto não podia, pois, arrastar-se cegamente nem para uma nem para outra. Eu habitava um país que, durante quarenta anos, experimentara um pouco de tudo, sem se deter definitivamente em solução alguma. Portanto, não era acessível em matéria de ilusões políticas. Pertencendo eu próprio à antiga aristocracia de minha pátria, não experimentava ódio nem ciúme natural contra a aristocracia; e, achando-se esta destruída, tampouco sentia amor natural por ela, pois não se tem grande apego senão ao que vive. Achava-me bastante próximo para conhecê-la bem, assaz distante para julgá-la sem paixão. Outro tanto direi do elemento democrático. Nenhum interesse me dava tendência natural e necessária à democracia, de que não recebera pessoalmente injúria alguma. Nenhum motivo particular tinha eu para amá-la, nem para odiá-la, independentemente dos que me fornecia a própria razão. Numa palavra, achava-me tão bem equilibrado entre o passado e o futuro, que não me sentia natural e instintivamente atraído nem a um nem a outro, não precisando de grandes esforços para lançar olhares tranqüilos a ambos dos lados.

Esse homem superior, aristocrata de nascimento, recebera em quinhão o dom esplêndido e doloroso da lucidez. Com o temperamento de um nobre liberal de 1789 (e o fervor religioso a mais), viera demasiado tarde ao mundo para acariciar todas as ilusões de 89. De Napoleão, percebera o despotismo imperial, liquidado por pavorosos desastres (contava dez anos em 1815), sem que lhe fosse dado admirar, como à geração dos seus antepassados, a grande obra consular de reconstrução nacional. Esperara na Restauração, que poderia, sob a égide dos reis legítimos, dos Bourbons do ramo primogênito, conciliar a antiga monarquia e a jovem liberdade. O velho rei Carlos X, expulso do poder em conseqüência de suas faltas e das da aristocracia, arrancara-lhe, em julho de 1830, lágrimas sentimentais. A lucidez, porém, nesse jovem

precoce, atuava se necessário contra os próprios sentimentos e a própria casta, à qual pertencia, no entanto, até à medula. Rejeitara, pois, uma vã fidelidade, deixara o passado morto sepultar os seus mortos, para seguir o que não recebera ainda o nome de “devir histórico” e cuja intuição fortíssima experimentava. Depois de 1830, ligara-se a Luís-Felipe de Orleans, ao ramo mais novo que desprezaria para sempre, a esse governo das classes médias que ele, ao considerá-lo em ação, devia julgar de maneira implacável. Da mesma forma, depois de 1848, ligar-se-ia sem hesitação à República.

Seu vigor de espírito conduziu-o à ampla visão geral e antecipada da marcha e do sentido da história universal: substituição fatal das sociedades *aristocráticas*, isto é, *hierárquicas*, pelas sociedades *democráticas*, isto é, *igualitárias*. Que a igualdade, e não a liberdade, constitui o verdadeiro sinal de democracia, ele o imprimia, em traços fulgurantes, no espírito de seus leitores. A liberdade era o contraveneno, o necessário contraveneno da igualdade extrema. Pois a mesma lucidez impedia Tocqueville de predizer beatamente, como franco democrata, um futuro de paraíso terrestre às sociedades igualitárias. Dos males inerentes à igualdade, dos perigos a que expunha a independência, a moralidade, a virilidade e grandeza humanas (os mesmos males que Burke pressentira em seu frenesi contra-revolucionário), possuía ele nítida consciência; mais do que isto, uma consciência dolorosa, quase trágica. Sua imparcialidade, sua probidade intelectual, sua faculdade inata ou adquirida de lançar “olhares serenos para ambos os lados”, obrigava-o a denunciar esses males e perigos com um vigor que confortaria todos os inimigos da democracia.

Tanta lucidez conduz facilmente ao ceticismo e ao pessimismo; de ambos conseguiria livrar-se Tocqueville.

Do ceticismo, porque ele possuía uma fé política, a liberdade, ao mesmo tempo que uma fé religiosa, o cristianismo, sendo que ambas, para ele inseparáveis, formavam uma só em seu coração. Para Tocqueville a liberdade era essencialmente o livre arbítrio, a liberdade de escolha da pessoa humana, o seu poder moral sobre o próprio destino, o seu dever e o seu direito de encarregar-se de si mesma, sagrado encargo. Com que horror repeliria ele a tese de seu

protegido e amigo, o Conde de Gobineau, no *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* (1853-1855), que submetia o homem a um implacável determinismo racial: “uma obra que procura provar-nos que o homem neste mundo obedece à sua constituição, quase nada podendo sobre o próprio destino por sua vontade”. Tocqueville amava a liberdade, diz magnificamente Lacordaire em 1861, em seu discurso de recepção na Academia Francesa, onde sucedia ao autor de *A Democracia*, “amava a liberdade considerando-a em si próprio, no íntimo de sua consciência, como princípio primeiro do ser moral e fonte donde jorra, por meio do combate, toda força e toda virtude...”. Na carta acima citada, negando ser um homem de partido e de paixões, Tocqueville esclarecera: “Atribuem-me paixões e tenho somente opiniões; ou melhor, tenho uma paixão apenas, o amor da liberdade, e da dignidade humana. A meus olhos, todas as formas governamentais são exclusivamente meios, mais ou menos perfeitos, de satisfazer a esta santa e legítima paixão do homem.”

Do pessimismo, Tocqueville fugiria. (mais dificilmente) por vontade e por fé religiosa. O pessimismo é um pecado contra Deus. Para os males da democracia igualitária, para os perigos a que expunha a espécie humana, havia remédios. E tais remédios, Tocqueville os conhecia; sua natureza e valor lhe haviam sido revelados na América. E ele ia dá-los a conhecer aos que o lessem. Parecia-lhe ser precisamente esta a sua missão própria, dele que tanto gosto sentia pelo bem: ensinar aos semelhantes como se pode dirigir a temível democracia. Citemos de novo Lacordaire, admirável ainda neste ponto:

O que mais impressiona e arrebatava é a própria inspiração do livro, um ardor generoso que impele o autor, permitindo sentir nele o homem preocupado com a sorte dos semelhantes no tempo e no futuro... Ele vê a verdade e a teme; ele a teme e a manifesta, sustentado pelo pensamento de que há um remédio, de que o conhece, de que possivelmente os seus contemporâneos ou a posteridade dele o receberão. Ora prevalece a esperança sobre a inquietude, ora a inquietude anuvia a esperança; e, desse conflito que passa incessantemente do autor para o livro, e do livro para o leitor, jorra um interesse que atrai, eleva e emociona.

## A IGUALDADE E SUAS CONSEQÜÊNCIAS NATURAIS (OS MALES)

Os Estados Unidos, por um concurso particular de circunstâncias, por efeito também de uma legislação sobre as sucessões que passou por toda parte o "seu nível"; oferecem, em 1830, o tipo mais impressionante de estado social igualitário. "Os homens ali se mostram mais iguais pela riqueza e pela inteligência ou, por outras palavras, mais igualmente fortes do que em qualquer outro país do mundo e do que em qualquer outro século lembrado pela história."

É uma paixão poderosa a da igualdade, mais poderosa no coração humano que a da liberdade. Não porque os homens das épocas democráticas deixem de ter um gosto instintivo pela liberdade; o governo que primeiro concebem e que mais adotam é aquele em que elegem o chefe e controlam os atos; "a igualdade confere naturalmente aos homens o gosto pelas instituições livres". A liberdade, porém, não se prende exclusivamente a nenhum estado social. Por conseguinte, não poderia ser o desejo principal e contínuo dos homens das épocas democráticas. Ainda mais que os bens por ela proporcionados só aparecem com o tempo, enquanto os da igualdade se fazem sentir imediatamente:

A liberdade política dá, de quando em quando, a um certo número de cidadãos, sublimes prazeres. — A igualdade oferece diariamente uma multidão de pequenas satisfações a cada homem. Os encantos da igualdade sentem-se a todo instante, acham-se ao alcance de todos; os mais nobres corações não lhe são insensíveis e as mais vulgares almas nela encontram suas delícias. A paixão originada pela igualdade deve, pois, ser simultaneamente enérgica e geral.

É por impulsos rápidos e esforços súbitos que os povos democráticos se lançam para a liberdade; se não atingem o objetivo, se uma força brutal dele os afasta, sofrem, mas resignam-se. Enquanto, pela igualdade, experimentam "uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; querem a igualdade na liberdade e, se não puderem obtê-la, ainda a querem na escravidão. Eles suportarão a pobreza, a sujeição, a barbárie, mas não a aristocracia".

É uma paixão exigente e insaciável a da igualdade. As satisfações parciais não a acalmam; exasperam-na (sendo, neste ponto, semelhante à paixão amorosa). Quando as barreiras sociais parecem intransponíveis, ninguém deseja transpô-las; desde o momento em que se transpõe uma delas, todas as que subsistem devem cair rápida e sucessivamente. Assim, quanto menos privilégios restam, mais os homens detestam o privilégio; quanto menos alimentos tem a paixão democrática, mais ela se inflama; o amor da igualdade cresce incessantemente com a própria igualdade. "A mínima dessemelhança parece chocante no seio da uniformidade geral; seu aspecto torna-se cada vez mais insuportável à medida em que a uniformidade se vai tornando mais completa". Pode conceber-se que os homens, atingindo certo grau de liberdade, achem-se plenamente satisfeitos. Mas, devido ao caráter insaciável da paixão igualitária, "jamais estabelecerão uma igualdade que lhes baste".

A paixão da igualdade tem dois gumes. Ora leva os homens ao desejo de serem "todos fortes, e apreciados", ao desejo de subirem todos à classe dos grandes, sendo então "varonil e legítima". Ora, por uma perversão que infelizmente é demasiado comum, impele só os fracos ao desejo de "atraírem os fortes a seu nível", tornando-os seus iguais no envilecimento e servidão.

Dai, grandes conseqüências políticas.

Porque, inevitavelmente, a igualdade *social* conduz à igualdade *política*. Mas podem conceber-se dois sistemas de igualdade política; a soberania de todos ou o poder absoluto de um só sobre todos. Temível alternativa, à qual estiveram sujeitos, em primeiro lugar, os americanos! Foram bastante felizes, bastante virtuosos, bastante esclarecidos para evitar a servidão de todos sob um único senhor, para fundar e manter a *soberania do povo*. Essa soberania é um verdadeiro dogma americano; tomou nos Estados Unidos todos os desenvolvimentos práticos imagináveis, todas as formas; nenhum poder exterior ao corpo social existe ali:

A sociedade ali opera por si mesma e sobre si mesma. Não existe poder senão em seu próprio seio; quase não se encontra mesmo quem ouse conceber e sobretudo exprimir a idéia de o procurar alhures. O povo participa da composição das leis pela escolha dos legisladores, de sua aplicação pela eleição dos agentes do poder executivo; pode dizer-se



que ele próprio governa, tão fraca e restrita é a parte que se deixa à administração, tanto esta se ressentida da sua origem popular, obedecendo ao poder de que emana. O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. É a causa e o fim de tudo; tudo dele provém e tudo nele se absorve.

Que não haja engano; eis aí um poder *absoluto*. Mas não o de um só. Nem exatamente o de todos. É o do *maior número*, da *maioria*; “além da maioria, nas democracias, nada há que resista”.

Sendo o único poder de direito, a maioria é ainda um imenso poder de fato e de opinião, cujo império moral se baseia na idéia — aplicação da teoria da igualdade às inteligências — de “que há mais luz e sabedoria em muitos homens reunidos do que num só”. Nos Estados Unidos, uma vez formada a maioria a respeito de uma questão, nenhum obstáculo permite mais,

não direi deter, mas retardar sequer a sua marcha, dando-lhe oportunidade para escutar as queixas daqueles que esmaga à sua passagem... Quando um homem ou um partido sofre injustiça nos Estados Unidos, a quem quereis que se dirija? À opinião pública? É ela que forma a maioria. Ao corpo legislativo? Representa a maioria, obedecendo-lhe cegamente. Ao poder executivo? É nomeado pela maioria, servindo-lhe de instrumento passivo. À força pública? Não é senão a maioria em armas. Ao júri? É a maioria revestida do direito de pronunciar sentenças: os próprios juizes, em certos Estados, são eleitos pela maioria. Seja qual for a iniquidade ou insensatez da medida que vos atingir, tereis de submeter-vos a ela.

Temível ameaça para o futuro, para a liberdade, essa onipotência, eventualmente essa tirania, da maioria. Eis um dos males, um dos perigos do estado social democrático, mesmo que escape ao mal supremo, o poder ilimitado de um só. Outros existem. Mas, para encontrar a sua verdadeira fonte e ao mesmo tempo a verdadeira fonte daquele, é preciso, com Tocqueville (na segunda parte, fruto de “cinco anos de novas meditações”), aprofundar muito mais: penetrar profundamente sob a camada superficial da política até a região secreta onde se formam idéias e sentimentos humanos, onde se enraízam os costumes particulares.

Nos séculos de igualdade, afirma o autor, cada homem procura suas *idéias*, opiniões, crenças, em si mesmo. Da

mesma forma, volta para si apenas todos os seus *sentimentos* (é o *individualismo*).

“Na maior parte das operações do espírito, cada americano apela exclusivamente para o esforço individual de sua razão”, e não para a tradição, para os antepassados, nem para os homens superiores de sua época (como se faz nas idades aristocráticas). Cada um procura apenas em si a regra de seu juízo; cada um, estreitamente encerrado em si mesmo, pretende assim julgar o mundo. Por esse mesmo movimento, cada um é levado a concluir que tudo no mundo é explicável, nada havendo que ultrapasse os limites de sua inteligência. Aliás, temos aí, feita pelos americanos, uma aplicação inconsciente do método do livre exame individual de todas as crenças. Método generalizado — mas não inventado — pelos filósofos franceses do século XVIII. Método que permite atacar facilmente todas as coisas antigas, abrindo caminho a todas as novas. Método que, neste sentido, não era “apenas francês, mas democrático, o que explica por que foi tão facilmente admitido em toda a Europa, contribuindo tanto para alterar-lhe a face”. Método que, todavia, encontra na América um freio desaparecido na Europa, a religião, “na qual se acredita sem discutir”.

Seria tentador deter-se nesta análise. Seria demasiado simples e nada é simples em matéria de sociedade humana; Tocqueville, aprofundando, vai descobrir um movimento do espírito, exatamente inverso.

Por grande que tenha sido a independência individual no domínio do pensamento, ela conhece limites. Mesmo nos séculos democráticos, é forçoso que a autoridade intelectual se encontre em algum lugar. Mas onde? Fora ou acima da humanidade? Não, porque isto repugna ao homem igualitário; ele é levado a procurar a verdade do lado do “conjunto de seus semelhantes”, do maior número, da maioria, é levado a reconhecer a “infallibilidade” da massa.

Nos tempos de igualdade, os homens não têm fé alguma uns nos outros, por causa de sua semelhança: esta própria semelhança, porém, dá-lhes uma confiança quase ilimitada no juízo do público, pois não lhes parece verossímil que, possuindo todos luzes semelhantes, não se encontre a verdade com a maioria... Por conseguinte, o público possui, entre os povos democráticos, um poder singular, cuja idéia as nações

aristocráticas não podiam sequer conceber. Não insinua, mas impõe as suas crenças, fazendo-as penetrar nas almas, por uma espécie de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um.

Eis o que se passa nos Estados Unidos. Tocqueville já demonstrara, precedentemente, como a maioria lograva traçar, ao redor do pensamento, o poder “invisível e quase incompreensível” que de ordinário se desenvolve em todas as tiranias — um “círculo formidável”. Dentro desse círculo, o escritor era livre, mas aí dele se ousasse atravessá-lo! De modo que perdia até a tentação de o fazer; a própria raiz de sua liberdade de espírito, sem a qual não há gênio literário, estava apodrecida.

Tal é o movimento inverso operado pelo espírito nas épocas igualitárias. Assim estas se arriscam a extinguir a independência intelectual, enquanto por outro lado favorecem. Depois de terem conduzido o espírito de cada homem a novos pensamentos, de bom grado reduzi-lo-iam a não mais pensar. “De tal sorte que, depois de haver rompido com os obstáculos que outrora lhe impunham classes ou homens, o espírito humano acorrentar-se-ia estreitamente às vontades gerais da maioria.” A esse inédito despotismo intelectual, Tocqueville, que vê na liberdade do espírito uma coisa santa, e que não odeia somente o homem-déspota, mas o despotismo em si, diz orgulhosamente *não*. “Para mim, quando sinto a mão do poder pesar-me sobre a fronte, pouco me importa saber quem me oprime e não me acho mais disposto a colocar minha cabeça sob o jugo, por ser um milhão de braços que mo apresenta.” Um milhão! pobre cifra de 1840, que Tocqueville teria hoje de multiplicar, segundo os países, por dez, cem, cento e cinqüenta e mais ainda!

Eis o que se passa quanto ao espírito, quanto às *idéias*. Vejamos quanto aos sentimentos.

Nas épocas igualitárias, cada homem volta seus sentimentos apenas para si. Egoísmo, dir-se-á. Não. O egoísmo nasce de um cego instinto e de um vício do coração. O vocábulo próprio é *individualismo*, segundo Tocqueville, responsável pelo sentido insólito que assumiu esse termo usual da ciência política a partir de *A Democracia na América*. O individualismo não nasce do instinto, mas de um falso juízo, de um erro do espírito, como de um endurecimento do

coração. “O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se com a sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de haver criado uma pequena sociedade para seu uso, de bom brado abandona a si mesma a grande sociedade.”

O autor explica muito bem por que este sentimento, alheio à aristocracia, nasce da igualdade. A aristocracia prendia os súditos entre si por uma longa cadeia que subia do camponês até o rei; cada um se achava protegido por alguém acima de si e protegia, abaixo de si, alguém cujo auxílio podia reclamar. A democracia rompe essa corrente, “isolando seus anéis”. A aristocracia mantinha igualmente uma cadeia, uma continuidade, uma permanência entre as gerações, entre os mortos, os vivos e os nascituros. Todos conheciam seus antepassados e julgavam avistar os bisnetos; todos estavam prontos a “sacrificar seus prazeres pessoais por esses entes que não existem mais ou que não existem ainda”. A democracia rompe também essa segunda corrente; as famílias aparecem, desaparecem, mudam:

a trama dos tempos rompe-se a todo instante e apaga-se o vestígio das gerações... só os mais próximos interessam... Assim, a democracia não faz com que cada homem esqueça os antepassados, mas oculta-lhe os descendentes e separa-os dos contemporâneos. *Sem cessar o reconduz a si só, ameaçando encerrá-lo enfim completamente na solidão do próprio coração.*

Eis aí um grande mal moral, uma verdadeira enfermidade dos costumes, que acarreta a decadência da qualidade humana pela mediocridade dos desejos. Entre as ocupações mesquinhas e incessantes da vida particular, não perderá a alma todo ímpeto e toda grandeza? Não apodrecerá o coração, por falta de vivificar-se com elevadas paixões? Grande mal moral, o individualismo é um mal político e social pior ainda; é “a ferrugem das sociedades”. Esvazia o *cidadão* de toda substância, esvaziando-o de civismo; estanca-lhe a fonte das virtudes públicas; torna a fazer dele um *súdito*, senão um escravo, oscilando sem dignidade entre a servidão e a licença.

Há nações da Europa onde o habitante se considera uma espécie de colono, indiferente ao destino do lugar que habita. As maiores trans-

formações ocorrem em seu país sem o seu concurso; nem mesmo sabe precisamente o que aconteceu; presente-o; ouviu narrar o fato por acaso. Mais ainda, não o interessam a sorte de sua aldeia, a polícia de sua rua, as condições de sua igreja e presbitério; julga que tudo isso não lhe diz respeito, em absoluto, pertencendo a um estranho poderoso que se chama governo. De resto, embora tenha feito sacrifício tão completo de seu livre arbítrio, esse homem não ama a obediência mais do que qualquer outro. É verdade que se submete à vontade de um comissário; mas compraz-se em desafiar a lei, como um inimigo vencido, desde que se retira a força. Assim, oscila continuamente entre a servidão e a licença.

Em que nações pensa Tocqueville? Talvez na França de seu tempo. Em todo caso, tais nações parecem-lhe “preparadas para a conquista”. Se não modificarem suas leis e costumes, perecerão; ao termo do abjeto caminho por elas percorrido, estará a *anarquia* ou o *despotismo*, duplo fruto do individualismo, filho da igualdade.

Quando os homens isolados, sem ação uns sobre os outros, não são contidos senão pelo Poder, vindo a faltar este último, procurará cada um o seu interesse, em vez de se unir aos semelhantes. A desordem chega logo ao cúmulo, parecendo que o corpo social se acha repentinamente “reduzido a poeira” — poeira de indivíduos todos iguais, e todos estranhos uns aos outros. É a *anarquia*.

Mas Tocqueville não acredita muito nisso; não o bastante talvez. Ele sabe, por intuição e experiência da história, como o Poder tende sempre a reconstituir-se; sabe que, a tal respeito, o espetáculo das revoluções engana o observador superficial, verificando-se por fim que essas revoluções trabalharam para o Poder. A tendência à anarquia, indiretamente derivada da igualdade, os povos a “vêem facilmente e lhe resistem”, ao passo que se deixam arrastar, sem enxergá-la, “por um caminho mais longo, mais secreto, porém mais seguro, para a servidão”. Denunciar aos contemporâneos, homens das eras democráticas, o insidioso caminho que conduz ao *despotismo*, eis a tarefa urgente, eis a verdadeira tarefa para um Tocqueville.

Pois tudo concorre para impelir a esse caminhos os homens democráticos. Suas idéias, seus sentimentos, sem contar uma série de causas particulares e acidentais, que se lhes acrescentam.

*As idéias:* As sociedades aristocráticas têm muito naturalmente a noção das *corporações intermediárias* ou *corporações secundárias* (cuja teoria Montesquieu estabeleceu), que se interpõem entre o Estado maciço e os indivíduos. As sociedades democráticas têm muito naturalmente a idéia contrária, a de um poder *único e central*, que se exerce sem intermediário e se abate com todo o peso sobre os indivíduos; entre o Estado e o indivíduo, ninguém, nenhuma “sociedade parcial” (assim o exigia o *Contrato Social*, assim o exige a Declaração dos Direitos do Homem). Aliás, trata-se de uma idéia simples e geral. Ora, a democracia aprecia as idéias simples e gerais; a noção de poder intermediário é uma noção complicada, sob a qual facilmente suspeita-se que existam segundas intenções de dominação de uma casta. As épocas igualitárias tendem ao poder único e central, e, pelo mesmo movimento, à legislação uniforme. (“Por que não seria a regra aplicável a um homem igualmente aplicável a todos os outros?”)

Todavia, em face desse grande poder que a todos impõe as mesmas leis, como se torna pequeno e indefeso o indivíduo! À idéia aristocrática de poderes intermediários, de direitos inerentes a certos indivíduos privilegiados, sucedeu “a idéia do direito onipotente e, por assim dizer, exclusivo da sociedade..., a unidade, a ubiqüidade, a onipotência do poder social, a uniformidade de suas regras”.

*Os sentimentos:* Esses homens das eras igualitárias, que tão dificilmente abandonavam seus negócios particulares para se ocupar dos comuns, experimentam a tendência de outorgar direitos cada vez maiores ao poder central, por ser este o único “representante visível e permanente dos interesses coletivos”. Além disso, esses homens tão independentes são fracos, não podendo nenhum deles contar com a proteção do outro, e o sentimento de tal debilidade volta os seus olhares para o ser imenso, o Estado, “que sozinho se eleva em meio à decadência universal”. Enfim, o ódio ao privilégio, sentimento onipotente, age no mesmo sentido. O Estado centralizado, que é necessariamente e sem contestação superior a todos os cidadãos, de nenhum deles excita a inveja, e “cada um julga suprimir de seus iguais todas as prerrogativas que lhe concede”; cada um gosta de demonstrar ao próximo, seu igual, “a comum dependência de ambos para com o

mesmo senhor”. Enquanto, de sua parte, o poder central aprecia a igualdade que lhe facilita singularmente a ação, a uniformidade que lhe poupa o exame de uma infinidade de pormenores, de que deveria ocupar-se. Numa palavra, ama o que amam os cidadãos, como odeia naturalmente o que odeiam: os privilégios, as diferenças:

Essa comunidade de sentimentos que, entre as nações democráticas, une continuamente em um mesmo pensamento cada indivíduo e o soberano, estabelece entre eles secreta e permanente simpatia. Perdoam-se ao governo as faltas em favor dos gostos; a confiança pública só com pesar o abandona em meio de seus excessos ou de seus erros e volta a ele assim que a chama. Os povos democráticos odeiam freqüentemente os depositários do poder central, mas amam sempre esse poder em si mesmo.

A isso acrescenta-se *uma série de causas particulares e acidentais*: entre outras, as guerras, as revoluções, o desenvolvimento da indústria. As guerras aumentam consideravelmente as atribuições do Estado, levado quase forçosamente a centralizar a direção dos homens e das coisas. “Todos os gênios guerreiros amam a centralização... e todos os gênios centralizadores amam a guerra...” — As revoluções igualitárias suprimem bruscamente todos os poderes intermediários, deixando subsistir apenas uma massa confusa, incapaz de ação coordenada. O Estado é, pois, chamado a encarregar-se de tudo. Assim foi que na França, “após o brusco desaparecimento da nobreza e da alta burguesia”, os poderes chegavam por si mesmos a Napoleão: ter-lhe-ia sido “quase tão difícil rejeitá-los quanto assumi-los”. — O desenvolvimento da indústria faz surgir uma nova classe, patrões e operários, cujas relações mútuas e complexas o Estado acaba por ter de regulamentar. O mesmo desenvolvimento suscita trabalhos públicos ou semipúblicos: ainda o Estado. E eis que o próprio Estado torna-se industrial, possuindo seus arsenais e manufaturas: um dia ele será “o chefe, ou antes, o senhor” de todos os outros industriais.

Se o leitor considerar ainda que as instituições de caridade, outrora particulares, tornaram-se do Estado: que a educação, outrora particular, tornou-se, como a caridade, assunto do Estado (que “se encarrega de inspirar sentimentos

a cada geração e de fornecer-lhe idéias” uniformes); que, na Europa, o governo se intromete cada vez mais na religião, assalariando o clero como um funcionário, como um servo, penetrando por seu intermédio “até o âmago da alma de cada homem” — então, tal leitor não acusará Tocqueville de ceder a alguma idéia fixa, exagerando os progressos do poder social. Observe o próprio leitor a realidade cotidiana a seu redor, interrogue os vizinhos e o próprio coração: chegará, se tiver lucidez, até onde o autor o quis conduzir.

Perceberá que, durante o meio século que vem de terminar, a centralização cresceu por toda parte, de mil maneiras diferentes. As guerras, as revoluções, as conquistas contribuíram para o seu desenvolvimento, todos os homens trabalharam para incrementá-la. Durante esse mesmo período, no qual eles se sucederam com prodigiosa rapidez à frente dos negócios, suas idéias, interesses e paixões diversificaram-se ao infinito; mas todos eles quiseram centralizar de algum modo. O instinto da centralização foi como que o único ponto imóvel entre a singular mobilidade de suas existências e de seus pensamentos.

*Centralização, centralização*: máscara neutra e moderna da servidão! Asfixia mortal da liberdade que Tocqueville cultua! Surpreende paradoxo de uma época que se vangloria de libertação, de emancipação, época em que vibra o espírito de revolta: esses mesmos homens “que de tempos em tempos derrubam um trono e calcam reis aos pés, dobram-se, cada vez mais sem resistência, às mínimas vontades de um comissário”. A essa centralização que o escandaliza e atormenta, Tocqueville consagrará, em doze anos, a sua segunda e célebre grande obra, infelizmente interrompida por sua morte prematura aos cinquenta e quatro anos de idade: *O Antigo Regime e a Revolução*. Nela mostrará a centralização resultante da lenta destruição das instituições feudais pelos reis, mostrará a Revolução recolhendo essa herança dos reis e desfechando no feudalismo moribundo os golpes supremos. Julgar a centralização uma conquista da Revolução, que erro! A verdade, Tocqueville provará, é que a Revolução foi apenas “a conclusão súbita e violenta de uma obra na qual haviam trabalhado dez gerações”.

*Centralização, centralização*. No decorrer de toda a sua *Democracia na América*, Tocqueville luta com esse polvo, repele com horror o seu contato. Se não houvesse remédio

contra ele, aonde acabaria por levar a espécie humana? Não seria a um estado comparável “aos espantosos séculos da tirania romana”: costumes corrompidos, opiniões vacilantes, liberdade expulsa das leis, cidadãos privados de toda garantia, imperadores desafiando mais a clemência do Céu que a paciência dos súditos aviltados e embrutecidos? Assim julgava Tocqueville a princípio.

Mas, depois de refletir, — voltando a esse tema em sua segunda parte, — não mais o julga. Não é esse despotismo de estilo antigo que ameaça as nações democráticas. É um despotismo de espécie completamente diferente, completamente nova. O despotismo de outrora pesava prodigiosamente, mas sobre alguns aspectos apenas. Era violento, mas restrito. O de amanhã seria “mais extenso e mais suave, *degradaria os homens sem atormentá-los*”: Só haveria de ser violento, cruel até, em raros instantes, os dos grandes perigos. Despotismo mais de tutores que de tiranos. Despotismo verdadeiramente inédito no mundo; seria preciso achar um novo termo para essa espécie toda nova de opressão. Não podendo defini-lo, o autor irá pintá-lo.

Desejo imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo; vejo inumerável multidão de homens semelhantes e iguais, que sem descanso giram à roda de si mesmos, a fim de se proporcionarem pequenos e vulgares prazeres, com que enchem a alma. Cada um deles, isolando-se à parte, é como que estranho ao destino dos demais; seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana... Acima de todos, eleva-se um poder imenso e tutelar, único a encarregar-se de lhes assegurar os gozos e de velar sobre a sua sorte. É absoluto, detalhado, regular, providente e suave. Assemelhar-se-ia ao poder paternal se, como este tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril, mas, pelo contrário, procura apenas fixá-los irrevogavelmente na infância; apraz-lhe que os cidadãos se divirtam, desde que só pensem em divertir-se. De bom grado trabalha pela sua felicidade, mas desta quer ser o único agente e o árbitro exclusivo; provê à sua segurança, prevê e assegura suas exigências, facilita-lhes os prazeres, dirige-lhes os principais negócios e a indústria, determina as sucessões, divide as heranças; *pudesse ele suprimir-lhes inteiramente a preocupação de pensar e a dificuldade de viver!*

Seria, então, essa prisão degradante e suave o futuro — irremediável — de nossa espécie? Como resignar-se a isso? Há remédios; prova-o o exemplo da América. As tendências dos homens democráticos, que uma força secreta parece de-

envolver irresistivelmente em seus corações, não são contudo invencíveis. Há meios — que os americanos encontraram — de tornar enfim proveitosa à humanidade a inelutável revolução democrática.

## OS MEIOS DE TORNAR A REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA PROVEITOSA À HUMANIDADE (OS REMÉDIOS)

O contraveneno da igualdade, de onde nasce o individualismo, é a liberdade: “Na França, muitos consideram a igualdade das condições um primeiro mal, e a liberdade política o segundo. Quando obrigados a sofrer uma, procuram pelo menos fugir à outra. E digo que, para combater os males que a igualdade pode produzir, só há um remédio eficaz: a liberdade política.” Só esta pode tornar proveitosa à humanidade a revolução democrática, sempre prestes a gerar o despotismo. Se não há conformidade ao poder ilimitado de um só, se se prefere — a escolha está aí e somente aí — o nivelamento da liberdade ao de um déspota; se há decisão de fundar “o império pacífico da maioria”, então não se perderá tempo procurando reconstruir uma sociedade aristocrática, mas procurar-se-á “fazer brotar a liberdade do seio da sociedade democrática, em que Deus nos faz viver”.

Não haja ilusões! Num povo em que são iguais as condições, jamais o círculo de independência individual será tão amplo como nos países de aristocracia. A sociedade será sempre mais forte, e o indivíduo menos; “é forçoso”. Isso não impede — demonstraram-no os americanos, que combateram o individualismo com instituições livres e que “o venceram” — que se possa estabelecer em tal povo certa espécie de governo livre. Qual?

Tocqueville afasta a antiga idéia liberal dos governos *mistos*, onde a soberania é partilhada; não é muito mais indulgente a respeito do que Jehan Bodin, angevino. Quimera é o governo misto, pois, em cada sociedade, acaba-se por descobrir um princípio de ação que domina todos os outros. Nas democracias, esse princípio motor é o povo, praticamente a maioria. Não há que insistir sobre o dogma da soberania do povo. Nesse sentido, Tocqueville é democrata e pertence

à escola de Rousseau. Separa-se, o que talvez não se haja notado suficientemente, do liberalismo político de Montesquieu e de Benjamim Constant, mais próximo. Mas julga em perigo e liberdade quando esse poder superior a todos os outros não encontra diante de si “obstáculo algum para reter-lhe a marcha, dando-lhe tempo de moderar-se a si próprio”.

As instituições livres, para Tocqueville, são as que obrigam os cidadãos a saírem de si mesmos, a esquecerem seus próprios negócios para se ocuparem dos públicos, e que lhes dão as idéias e sentimentos propícios à ação em comum, adequados a sacudir-lhes a *apatia*, filha do individualismo. Na primeira ordem de tais instituições, o autor coloca as liberdades locais e as associações. Mas afirma também que, contra as tendências despóticas ou desordenadas da democracia, a liberdade não pode dispensar o poderoso aliado que é a religião.

*Liberdades locais.* — As instituições provinciais ou municipais, ou seja, as “liberdades locais”, a “descentralização” administrativa, eis as instituições livres por excelência. Tocqueville tem por elas tanto amor quanto ódio à centralização. Com que entusiasmo fala a respeito da comuna (a propósito do sistema comunal em Nova Inglaterra) e da liberdade comunal, “rara e frágil”, mas tão preciosa. Suprimi, diz ele, a força e a independência da comuna: ali só encontrareis “administradores e de modo algum cidadãos”. (Tocqueville faz do *cidadão* uma tão elevada e exigente idéia!) É, proclama ele,

na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições comunais são para a liberdade o mesmo que as escolas primárias para a ciência; colocam-na ao alcance do povo, permitem-lhe saborear o seu uso tranqüilo, habituam-no a servir-se dela. *Sem instituições comunais, uma nação pode escolher um governo livre, mas não possui o espírito da liberdade.* Paixões efêmeras, interesses momentâneos, o acaso das circunstâncias podem dar-lhe as formas exteriores da independência; mas o despotismo, recalado no interior do corpo social, cedo ou tarde reaparecerá na superfície.<sup>1</sup>

Pois não basta uma representação nacional encarregada dos negócios gerais, dos *grandes* negócios do país. É preciso, como os americanos entenderam, dar a cada porção do

<sup>1</sup> Texto que Adolphe Gasser tomou por epígrafe em seu livro: *A Autonomia Comunal e a Reconstrução da Europa*.

território uma vida política; eis o que multiplica ao infinito, para os cidadãos, as oportunidades de agir em conjunto, de unidos se interessarem pelo bem público, de sentirem cotidianamente que dependem uns dos outros, que “vivem em sociedade”. É a administração dos *pequenos* negócios é muito mais adequada a esse fim que o governo dos grandes. “Difícilmente se tira um homem de si mesmo para interessá-lo pelo destino de todo o Estado, porque ele mal compreende a influência que pode exercer sobre a sua sorte o destino do Estado. Mas, se for necessário abrir uma estrada nos limites de seu domínio, ele verá, ao primeiro relance, que existe uma relação entre esse pequeno negócio público e seus maiores negócios particulares: descobrirá, sem que se lho demonstre, o estreito vínculo que, nesse caso, une o interesse particular ao interesse geral.” Vê-se que a doutrina do *interesse naturalmente*, que os americanos têm incessantemente nos lábios, é para Tocqueville um poderoso meio suplementar de combater o individualismo instintivo dos homens igualitários.

É assim que as liberdades locais reconduzem constantemente uns aos outros, obrigando ao auxílio mútuo, aqueles a quem separam as idéias e os sentimentos descritos por Tocqueville. Reconstituem artificialmente as idéias e os sentimentos contrários, aqueles mesmos (de reciprocidade, de devotamento, de sacrifício) que as idades aristocráticas produziam muito naturalmente. Criam de novo, em face do poder soberano, corporações *intermediárias* ou *secundárias*, obstáculos a seu exercício desenfreado.

*As associações.* — Após as liberdades locais, nada parece mais necessário a Tocqueville, e por razões análogas, do que as associações livres.

O número de associações nos Estados Unidos, a diversidade de seus objetos, assombraram Tocqueville. Ele nos mostra os americanos de todas as idades, de todas as condições, de todos os espíritos, unindo-se sem cessar para lutar por si mesmos, sem apelo ao poder social, contra os males e dificuldades da vida: as crianças na escola regulamentando entre si os seus jogos e entre si punindo as faltas por elas mesmas definidas; os transeuntes, em face de um acidente de trânsito, formando com os vizinhos uma assembléia im-

provisada que remediará o mal sem esperar a polícia; os objetos mais graves e mais fúteis, os mais gerais e mais particulares, suscitando a ação associada: dar festas, fundar seminários, construir estalagens, levantar igrejas, difundir livros, enviar missionários aos antípodas, combater a intemperança, esclarecer uma verdade religiosa ou filosófica... “Nada há que a vontade humana desespere de atingir pela livre ação do poder coletivo dos indivíduos... Por toda parte onde, à frente de uma nova empresa, vedes na França o governo e na Inglaterra um grande senhor, contai que distinguireis nos Estados Unidos uma associação.”

Acaso? Como Montesquieu, Tocqueville acredita pouco nos acasos em matéria de instituições, e muito nas “relações necessárias”. Entre as associações e a igualdade democrática, vê uma relação necessária. Os homens das sociedades aristocráticas não têm necessidade de se unir para agir, “porque se conservam em forte união”. Tal necessidade existe na democracia porque, sendo eles ao mesmo tempo independentes e fracos, quase nada podem por si mesmos. Tudo quanto não fizeram associando-se, o governo fará. E a ação deste, sempre insuficiente, é muitas vezes perigosa. Perigosa para a prosperidade material, perigosa para a moral e a inteligência de um povo democrático: “Só com a ação recíproca dos homens renovam-se os sentimentos e as idéias, o coração engrandece e desenvolve-se o espírito humano”, — com a ação recíproca que a associação gera e mantém, que a intervenção do poder extingue e mata.

Tocqueville narra que, da primeira vez que ouvira dizer, nos Estados Unidos, que cem mil homens se haviam comprometido publicamente a não fazer uso de bebidas fortes, parecera-lhe o caso mais divertido que sério, não compreendendo bem, a princípio, por que esses cidadãos tão moderados não se contentavam com beber água em família. Mas acabara por compreender que

esses cem mil americanos, apavorados com os progressos da embriaguez a seu redor, quiseram outorgar à sobriedade o seu patrocínio. Agiram precisamente como um grande senhor que se vestisse mui singularmente a fim de inspirar aos simples cidadãos o desdém pelo luxo. É de crer que, se esses cem mil homens vivessem na França, cada um deles ter-se-ia dirigido individualmente ao governo, rogando-lhe vigilância sobre as tabernas em toda a extensão do reino.

Isso explica o fato de serem as associações intelectuais e morais da América, que ordinariamente nos fazem sorrir e que “compreendemos mal”, tão necessárias ao povo americano, “e mais ainda talvez”, quanto as associações políticas e profissionais, que nos são mais familiares. A ciência da associação, enuncia Tocqueville à sua maneira sentenciosa, é “a ciência-mãe” nos países democráticos, aquela de cujo progresso dependem os progressos de todas as outras. Entre as leis que regem as sociedades humanas, existe uma que parece ao autor particularmente precisa e clara, a seguinte: “Para que os homens permaneçam civilizados ou venham a sê-lo, é preciso que entre eles se desenvolva e aperfeiçoe a arte de associar-se à proporção que aumenta a igualdade das condições.”

*Religião e liberdade.* — “Um dos meus sonhos, o principal ao entrar na vida política, era o de trabalhar por conciliar o espírito liberal e o espírito religioso, a nova sociedade e a Igreja.”

Esse sonho de Tocqueville, que ele num tom desiludido assim definia a um amigo em 1843, se não se formara, ao menos se alimentara e fortalecera com o espetáculo dos Estados Unidos. Lá apreciara Tocqueville, mais do que conciliados, intimamente unidos, esses dois espíritos que na Europa marchavam obstinadamente em sentido contrário. Religião e liberdade haviam presidido em harmonia à fundação da Nova Inglaterra pelos puritanos, que traziam ao Novo Mundo o seu cristianismo “republicano e democrático”. A liberdade americana pudera ver na religião “a companheira de suas lutas e triunfos, o berço de sua infância”. Desde então, jamais cessara a harmonia entre ambas. A religião assegurava os costumes e, sem costumes, — pensa Tocqueville, — não há liberdade. A religião facilitava singularmente, por razões complexas, o uso da liberdade, o difícil funcionamento da democracia. Útil a todo o Estado, contribuindo em primeiro plano para a manutenção das instituições políticas americanas, não era menos útil à higiene interior de cada cidadão enquanto cidadão.

“É o despotismo que pode dispensar a fé, não a liberdade.” Se a liberdade pode permitir-se o afrouxamento do

vínculo político, é porque a fé estreita o vínculo moral. “Ao mesmo tempo que a lei permite ao povo americano tudo fazer, a religião impede-o de tudo conceber e proíbe-lhe tudo empreender.” Do contrário, com o afrouxamento simultâneo de todos os vínculos, a sociedade pereceria. “Que fazer de um povo senhor de si mesmo, se não estiver sujeito a Deus?”

Democracia é movimento perpétuo, agitação permanente do mundo político. Religião é imutabilidade, imobilidade do mundo moral. Há uma compensação recíproca. “A fixidez das crenças extraterrestres — comenta d’Eichtal — contém as paixões efêmeras dos homens.”

Tocqueville, porém, é formal: a religião só rende tais serviços ao Estado americano por ser *espiritualmente separada* do mesmo, por não se imiscuir diretamente no governo político da sociedade: só as almas lhe pertencem, os cidadãos lhe escapam. O catolicismo nos Estados Unidos adaptou-se a essa concepção liberal: “os católicos dos Estados Unidos são a um tempo os mais submissos fiéis e os mais independentes cidadãos.” Assim, a religião, independente dos poderes terrenos, não recebe (como na Europa, onde a política e a religião se acham intimamente imbricadas) os golpes que visam tais poderes.

A religião serve ainda à liberdade, auxiliando-a a combater, na própria alma e no coração do cidadão, as deploráveis tendências democráticas que sabemos: individualismo, inveja mesquinha, gosto pelo bem-estar que acaba por ser degradante. Levantar incessantemente as almas, conservando-as “erguidas para o céu”; esforçar-se continuamente por comunicar-lhes “o gosto pelo infinito”, o sentimento do que é grande e o amor dos prazeres imateriais, eis o mais premente dever dos legisladores na democracia. Não conseguem cumpri-lo sem o auxílio da religião, sem o estimulante do espiritualismo, da idéia da imortalidade da alma. Tocqueville sente-se tomado de horror à idéia materialista de que “tudo perece com o corpo”; nela vê a mais temível doença do espírito num povo democrático, porque ela favorece o mais instintivo vício de seu coração: a avidez dos prazeres materiais. E, se fosse necessário a uma democracia escolher entre o materialismo e a metempsicose, que “tampouco é razoável”, não haveria,

segundo o autor, que hesitar: os cidadãos arriscar-se-iam menos “a embrutecer-se pensando que sua alma passaria ao corpo de um porco, do que julgando que ela nada é”.

## CONCLUSÃO

Nas derradeiras páginas da poderosa obra, Tocqueville concentra o seu atormentado pensamento:

Quis manifestar em plena luz os perigos que a igualdade apresenta para a independência humana, porque creio firmemente que tais perigos são os mais formidáveis como também os menos previstos de quantos encerra o futuro. Mas não os creio insuperáveis.

Porquanto, em que pese a certas doutrinas, consideradas pelo autor falsas e covardes, nenhuma força “insuperável e não inteligente”, nascida do passado, da raça, do solo ou do clima, pode determinar e esmagar os povos. Nos vastos limites do círculo fatal que a Providência traça ao redor de cada homem, o homem é “poderoso e livre; também os povos”. Para serem honradas e prósperas, basta ainda às nações democráticas que “o queiram ser”. Tocqueville sente-se, ao terminar seu livro, “cheio de temores e de esperanças”. Temores, sabemos quais são. Esperanças: os desígnios de Deus justo, a liberdade humana.

Seria impossível às nações de nossos dias fazer com que em seu próprio seio as condições fossem desiguais; *delas depende*, porém, que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias.

Com essa última frase, — com esse *sim* lúcido e digno, sem lisonja, e sob condição, à revolução igualitária, — e no mesmo tom grave e tenso, quase dramático, com que se iniciara, termina *A Democracia na América*...

Oito anos depois, rompia na França a Revolução de fevereiro de 1848.



**QUARTA PARTE**

**SOCIALISMO E NACIONALISMO**  
**(1848-1927)**

“Pode-se considerar uma sociedade como uma espécie de grande animal. Entendo-o por metáfora; mas há místicos que pretendem que realmente existe esse grande animal, tanto quanto vós e eu... Isso não passa de mitologia.”

*Alain.*

É uma grande data a de 1848. A Revolução tem uma amplitude inteiramente diversa da de 1830. Continua a Revolução de 1789, mas superando-a. Nascida na França, ganha a Europa: Prússia, Áustria, Piemonte-Sardenha. Sem invalidar, pelo contrário, as previsões de Tocqueville, vem complicar ainda a tarefa das “nações de nossos dias”. Eis que na paixão igualitária enxerta-se a paixão social (socialismo), simultaneamente tradução e estimulante dos antagonismos sociais, exacerbados pela grande indústria. *O manifesto comunista* de Marx e Engels, publicado precisamente em fevereiro de 1848, assinala, a esse respeito, um dos mais importantes marcos intelectuais do século.

Doravante, será desfechado contra a tradição sob todas as formas, especialmente sob a sua forma nacional, um assalto de violência até então desconhecida. Até suscitar por reação um novo tradicionalismo, uma contra-revolução intelectual rejuvenescida, que haveria de apoiar-se no nacionalismo, na paixão nacionalista ferida e em carne viva. *O Inquérito sobre a monarquia*, de Charles Maurras, virá trazer-lhe, em 1900, a fórmula original.

O *Inquérito* respira o ódio das “idéias de 1789”, da democracia parlamentar e liberal. No entanto, entre 1900 e 1914, essa democracia não deixava de progredir nos fatos, na política prática. Parecia mesmo ter de integrar definitivamente o socialismo domesticado. Assim, quando Georges Sorel, escritor da extrema esquerda, aliás obscuro, assinalado como sindicalista revolucionário, retoma sob outro aspecto, em suas *Reflexões sobre a violência*, publicadas em 1908, o requisitório antiparlamentar, antiliberal da extrema direita de Maurras — os sérios adeptos do socialismo consideram-no apenas um paradoxo. Aliás, não lêem o livro, de leitura

penosa ainda por cima, apreciado somente por certas minorias intelectuais. As *Reflexões* só encontrarão sua oportunidade após a guerra de 1914-1918, quando tantos cenários parlamentares desabaram, ao se desencadear a violência ideológica e material: violência de Lenin, violência de Mussolini, violência de Hitler. Então, graças ao título sobretudo, o livro de Sorel passará, retrospectivamente, por um grande livro profético. Sem ser por isto muito mais lido, tornar-se-á célebre, assim como o seu autor desconhecido.

Violência de Lenin: contra o reformismo social, contra o socialismo parlamentar, ele prega a conquista do poder, à força, pelo proletariado revolucionário. Este substituirá o Estado “burguês” pelo Estado proletário. Mas que é o *Estado* em geral, em si, senão a organização da violência em proveito de uma classe contra uma outra? E quais são, portanto, em face do Estado, as sucessivas tarefas do proletariado revolucionário? Eis o que Lenin explica em *O Estado e a Revolução*, uma das mais significativas entre as numerosas e desiguais obras de um homem que foi mais um gênio da ação do que um inventor intelectual.

Violência de Mussolini: violência de extrema direita de um homem proveniente da extrema esquerda; violência completamente empírica no início (seu programa exclusivo: a vontade de “governar a Itália”), cuja doutrina se forja depois. Mussolini inclusive trabalha para isso. Seu verbete para a palavra *Fascismo* na nova Enciclopédia Italiana expõe em largos traços agressivos ideologia política e social do regime. Todavia, não pode figurar entre as grandes obras políticas no sentido aqui definido. Não coube a Mussolini, mas a Hitler, seu discípulo alemão (discípulo ao menos segundo as aparências), a tarefa de escrever, alguns anos antes da conquista do poder, uma obra de doutrina e de propaganda, *Mein Kampf*, destinada ao extraordinário êxito que todos sabem. No plano ideológico como no material, a violência atinge então o delírio: o mais lúcido, o mais sutil dos delírios. Aí se exprime toda uma concepção do mundo, *Weltanschauung*, como gostam de dizer os alemães, concepção perfeitamente ignorada do fascismo: concepção estranha e regressiva, que se ergue diretamente em face da de Marx e que opõe à Classe a Raça.

## CAPÍTULO I

### O “MANIFESTO DO PARTIDO COMUNISTA” DE KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS (1848)

“O fato decisivo, o acontecimento histórico é o crescimento de uma nova classe... Do drama, o principal personagem é o proletariado.”

*Edouard Dolléans.*

Num pequeno escrito de fins de 1847, que permaneceu inédito até as suas *Memórias*, Tocqueville, sempre à espreita do futuro, chamava a atenção dos políticos para o assalto intelectual desfechado, desde algum tempo, contra o direito de propriedade: “Julga-se que seja por acaso, por efeito de passageiro capricho do espírito humano, que se vêem surgir de todo lado essas singulares doutrinas, com nomes diversos, mas que têm todas por principal caráter a negação do direito de propriedade, que ao menos tendem a limitar, a reduzir a debilitar-lhe o exercício?” E, pouco tempo depois, a 29 de janeiro de 1848, falando à Câmara, o mesmo Tocqueville advertia em termos solenes os céticos deputados:

Considerai o que se passa no seio dessas classes operárias... não vedes que suas paixões, de políticas, se transformaram em *sociais*? Não vedes que, em seu seio, pouco a pouco se difundem opiniões, idéias, que não têm por exclusivo objeto derrubar tais leis, tal ministério, tal governo mesmo, *mas a sociedade*, abalando-a nos fundamentos sobre os quais hoje se alicerça? Não escutais o que em seu seio diariamente se diz? Não ouvis que ali se repete sem cessar que tudo quanto se acha acima delas é incapaz e indigno de governá-las; que é injusta a

divisão dos bens feita no mundo até agora, que não são eqüitativas as bases em que se funda a propriedade...?

Tudo quanto Tocqueville assim denunciava dramaticamente: a discussão do direito de propriedade; as singulares doutrinas atacando a própria sociedade, até em seus fundamentos econômicos; as idéias ambiciosas ou loucas, visando a transformação do mundo — tudo isto se resumia numa palavra, apavorante para uns, mágica e plena de esperança para outros: *socialismo*. Uma variante do socialismo trazia um nome ainda mais apavorante ou mágico: *comunismo*.

## SOCIALISMO E COMUNISMO

Sem dúvida, o socialismo tem uma longínqua raiz na eterna luta entre os ricos e os pobres, os que têm e os que não têm, na eterna reivindicação igualitária, no espírito “coletivista”. Mas na Antigüidade, na Idade Média, no século XVII, e mesmo sob a Revolução Francesa, nenhuma doutrina coerente e eficaz sustentava essa luta, essa reivindicação, esse espírito. O próprio Gracchus Babeuf, discípulo de Robespierre, chefe da *Conjuração dos Iguais* de 1796, ainda não representa senão a mais avançada corrente democrática da Revolução, é verdade que com uma idéia embrionária de ditadura da classe pobre, a mais prejudicada pela desigualdade social.

Na realidade, para que se pudesse falar de socialismo no sentido moderno, era preciso que intervissem certas transformações econômicas e sociais, ligadas ao desenvolvimento da grande indústria. Era preciso que surgisse um *proletariado*, classe nova e à parte, de certo modo instalada na nação histórica. Era preciso que as condições de vida, às vezes atrozes, desse proletariado na Inglaterra e na França, atraíssem a atenção de filantropos, de economistas, de pensadores de toda origem, suscitando um protesto em nome da justiça ou da caridade e abrindo assim o processo do *individualismo* econômico (ou *liberalismo* ou *capitalismo*) desenfreado. As bases desse individualismo — esqueçamos doravante o sentido particularíssimo atribuído por Tocqueville à palavra individualismo — eram a propriedade particular dos meios de produção; o lucro pessoal com exclusivo móvel da

produção das riquezas; a livre concorrência ou livre jogo da lei da oferta e da procura, rejeitando toda intervenção do Estado político. Eis que tais bases são novamente discutidas, submetidas a uma crítica mais ou menos metódica, feita do ponto de vista dos interesses da classe industrial oprimida e explorada: o proletariado. A própria liberdade política, a liberdade individualista da Declaração dos Direitos do Homem, não encontra perdão por parte dessa crítica: pura liberdade de *direito*, “proteção metafísica e morta”, que deixa o fraco à mercê dos fortes, exatamente como a igualdade de direito! Liberdade, igualdade “formais”, que se deveriam reconsiderar completamente, não mais no plano enganador da pura política, mas no plano social, para dar-lhes enfim um conteúdo real!

Os principais nomes que marcam, antes de 1848, esse grande protesto socialista são os de Saint-Simon, Fourier, Owen, Louis Blanc, Proudhon. A própria palavra *socialismo* teria sido imaginada em 1832 por um saint-simoniano, Pierre Leroux, em oposição a *individualismo*.

Saint-Simon — fidalgo deslocado que é o espírito mais ousado, mais inventor de seu século — e os saint-simonianos ergueram a acusação contra a propriedade privada, a herança, os lucros sem trabalho. Encetaram a luta contra a exploração do proletário, herdeiro direto, em sua opinião, do escravo e do servo. Sonharam com um Estado renovado, não mais político, mas produtor, industrial, distribuindo o trabalho, emprestando dinheiro, organizando a produção. Porque, a seus olhos, o governo é algo de secundário, pura fachada: o que vale é a produção de todos os bens necessários à felicidade do homem, e a organização de tal produção.

Fourier, simples empregado de comércio, quer criar pelo falanstério — grande estabelecimento cooperativo — um novo meio social, propício ao livre desenvolvimento do homem. Porque é ruim o meio capitalista. Fourier e, mais francamente ainda, o seu discípulo Considérant (*Princípios do Socialismo*, 1843) criticam a indústria, suas crises de pleura ou superprodução, sua anarquia econômica, cujas repercussões o operário sofre física e moralmente, a sua pseudo-livre concorrência que dá origem a legiões famélicas de proletários. Escreve Considérant que “grandes reservatórios de nova aristocracia sorvem, sob o aspecto de livre concorrência, as riquezas

nacionais”. A liberdade política, a soberania do povo: simples fachadas! Esse povo, que morre de fome, “estranho soberano”, exclama Fourier.

Owen, grande patrão inglês, quer regenerar a degenerada raça dos operários. O capitalismo, com suas duas pilastras, lucro e livre concorrência, não lhe parece conforme à ordem natural. Deve ser substituído por um sistema de produção em comum, cooperativo, fundado sobre a associação dos produtores, que criará um meio social conforme a ordem natural.

Socialistas “utópicos”, esses Owen, saint-simonianos, fourieristas, que sonham com sociedades futuras, que repelem a ação política, que tentam com pequenas experiências preparar o futuro de suas invenções sociais, imaginando que a História há de prestar-se docilmente à aplicação prática de seus planos. Mas, pela penetração da crítica, desfecharam golpes decisivos no capitalismo.

Louis Blanc, que publica em 1839 *A organização do trabalho*, — título significativo, — abre também processo contra a concorrência e a liberdade política abstrata de 1789, miragem enganadora. Propõe a *oficina social*, agrupando os operários do mesmo ofício; mas, diversamente de Fourier, de Owen, “associacionistas” utópicos, apela ao Estado para financiar a oficina, para regulamentá-la e regularizar-lhe a produção. O Estado será o banqueiro dos pobres, fornecendo-lhes instrumentos de trabalho. Terá à sua disposição todos os meios necessários para substituir o governo do acaso na vida econômica por um governo científico. A indústria privada será progressivamente rechaçada pela concorrência vitoriosa da oficina social; “ao cabo de uma fase de antagonismo, cujo resultado não é duvidoso, capitulará forçosamente e então a produção industrial em seu conjunto receberá um impulso único, que conjurará as crises” (P. Louis).

Proudhon, poderoso agitador de idéias, mais vigoroso e profundo que claro e eficaz, espírito sempre em movimento, aparece, em 1840, com o *Primeiro Memorial sobre a Propriedade*. “A propriedade é o roubo.” Processo jurídico e serenamente instituído contra os lucros sem trabalho. O pensamento de Proudhon se desenvolve e expande, fluvial, penetrante e desconcertante em suas *Contradições econômicas* ou *Filosofia da Miséria* (1846). O autor faz questão de

separar-se violentamente dos socialistas que o precedem: “O socialismo nada é, nada foi, nada será jamais.” É um erro querer destruir ou mesmo restringir as forças econômicas existentes. É preciso “*compensar*” umas com as outras”, *equilibrá-las*, sem matar a liberdade, força econômica por excelência. Sem dúvida, a economia está cheia de contradições, no sentido de que cada um de seus aspectos, divisão do trabalho, maquinismo, etc., produz simultaneamente bens e males. De todas essas contradições, deve fazer-se “a equação geral”. Qual é? Aqui, Proudhon tateia e deixa entrever a sua teoria da mutualidade (isto é, da igualdade restabelecida na troca dos serviços). A construção é fraca. É o quadro admirável das dificuldades, inerentes à sua própria natureza, em que se debate a economia capitalista da época. Poder-se-á escarnecer de Proudhon, zombar dos erros filosóficos e das temeridades técnicas desse autodidata genial, mas será forçoso passar por ele e citá-lo, mesmo quando se o injúria.

Proudhon, aliás, sabe injuriar também e não deixa de fazê-lo. Se fala desdenhosamente do socialismo anterior a ele, árvore murcha a que pretende dar nova vida, trata com repugnância, com furor, aqueles a quem se chama — e que se chamam, na época, os *comunistas*.

*Comunismo*. Essa palavra ressaltava a ação de tornar comuns os bens; evocava uma tendência à ação proletária, direta e brutal, contra a ordem social existente; designava, em geral, o “socialismo dos operários”. O socialismo amedrontava os burgueses; era, contudo, um movimento relativamente burguês em relação ao comunismo, movimento operário por essência. O comunismo censurava ao socialismo por “ser admitido nos salões”, por ser no fundo mais cioso de reparar o antigo edifício capitalista e de encobrir suas falhas, que de abatê-lo em proveito de um mundo novo. Tratava-se, no máximo, como entre os fourieristas, “de erguer um novo patamar sobre o velho alicerce apodrecido, chamado capital”. Mas não se adornavam, na burguesia, com o nome de socialistas, aqueles que inventavam melhoramentos no regime das prisões, que faziam construir “asilos para pobres, hospitais, instituições de sopa popular”? Puro escárnio!

Esse comunismo, doutrina dos operários desiludidos com a política, nada mais esperando senão de uma “transformação

fundamental” da sociedade, fora a princípio bastante elementar. Ligado ao partido republicano, que desde 1815 conspirava contra os Bourbons e desde 1830 contra Luís Felipe, nutria-se de *babuismo* igualitário: porque o episódio Babeuf, em 1796, tinha sido sem importância, mas o “mito” babuvista, transmitido aos operários franceses pelo velho Buonarrotti, um dos companheiros de Babeuf, devia desempenhar relevante papel na história do movimento proletário. Um nome resume a atmosfera de clandestinidade, de conspiração e de violência amotinadora em que evoluía o comunismo: o de Blanqui, célebre agitador. As sociedades republicanas, “Amigos do Povo”, “Direitos do Homem”, “Famílias”, “Estações”, que até 1839 afligiram Luís Felipe, eram ninhos de comunismo. “Em 1836, as *Famílias*, e em 1837, as *Estações* acentuam ainda mais o caráter *social* de suas tendências. (É que) então o proletariado enche quase sozinho as associações secretas” (P. Louis).

A 12 e 13 de maio de 1839, a última insurreição operária do reino, enquanto não sobrevinha a Revolução de fevereiro de 1848, é esmagada em Paris pelo Exército e pela Guarda Nacional. Fora promovida pelas *Estações*, a sociedade secreta dirigida por Blanqui e Barbès. Ora, é muito interessante saber que uma sociedade secreta, já não francesa, mas alemã, chamada *Liga dos Justos*, participará da insurreição nas fileiras das *Estações* e fora dizimada na derrota comum. Com efeito, havia um comunismo alemão que, acossado e impotente na Alemanha, preparava o futuro em Paris, refúgio político incerto, mas estimulante para o pensamento. Pela força das circunstâncias, os intelectuais e operários alemães assim refugiados na França achavam-se sob a estrita influência do movimento comunista parisiense.

Após o desastre de 1839, os membros da *Liga dos Justos* tiveram de abandonar Paris, procurando novo refúgio na Suíça, na Inglaterra e em outros lugares. Aproveitando-se da liberdade de associação e de reunião onde ela existia, continuaram sua propaganda revolucionária. Dessa maneira, reconstituíram-se grupos comunistas em diversas cidades da Europa ocidental e seu caráter tornou-se mais internacional do que puramente alemão (embora os chefes continuassem a ser alemães, operários ou intelectuais). Tomaram por divisa:

*todos os homens são irmãos*. Mas as dissensões internas, especialmente doutrinárias, os minavam; eram perseguidos pelas polícias dos diversos Estados. O grupo suíço, que se tornara importante ao redor do alfaiate Weitling, foi dizimado por processos políticos, sendo Weitling condenado em 1843. O grupo de Londres tomou então a dianteira do movimento: emigrados escandinavos, holandeses, húngaros, tchecos, russos, eslavos, alsacianos ali se misturavam com os alemães, “imagem reduzida do futuro comunismo internacional”. Em Paris se reconstituirá um grupo onde as idéias de Cabet, autor de uma utopia comunista publicada em 1840 (a *Viagem à Icária*), faziam então concorrência ao antigo babuismo.

Uma busca — escreve Andler — era comum a todos: “adaptar à nova situação política a doutrina do partido, que terminara em graves erros táticos”. Nesse ponto é que interviriam, de maneira decisiva, dois jovens teóricos alemães, ainda desconhecidos: Karl Marx e Friedrich Engels.

## MARX E ENGELS

Karl Marx, filho de um advogado judeu alemão convertido ao protestantismo, nasceu em Trier, em 1818. Estudante de uma extraordinária precocidade intelectual, afeiçoou-se sobretudo à história, ao direito e à filosofia. Hegel, gigante do pensamento, dominava então a inteligência alemã. Marx alinhou-se entre os “hegelianos de esquerda”, dissidentes da ortodoxia do mestre. Não podendo ensinar na Universidade prussiana, vedada aos pensadores radicais, entrou no jornalismo de vanguarda. Teve de renunciar a escrever na Alemanha e, em 1843, exilou-se em Paris. Aí, teve a revelação do caráter fundamental da economia política, rompendo então com a filosofia hegeliana do direito. Conheceu Proudhon. Em janeiro de 1845, Guizot expulsou-o da França, a pedido do embaixador da Prússia. E ele refugiou-se em Bruxelas.

Friedrich Engels pertencia a uma família de ricos proprietários de fiações. O pai enviou-o à Inglaterra, para iniciá-lo nos negócios. Hegeliano da esquerda como Marx, dois anos mais moço que este, descobriu o socialismo ao contato da grande indústria inglesa, que lhe inspirou um livro notável, publicado em 1846, sobre a *Situação das Classes Trabalha-*

*doras na Inglaterra.* Encontrara Marx em Paris e foi ter com ele, para a mais fervorosa e modesta das colaborações, em Bruxelas. Foi ali que, de 1845 a 1847, juntos remataram a doutrina — cuja invenção, segundo Engels, cabe a Marx somente — do *materialismo dialético*, “hegelianismo às avessas” que, aplicado ao estudo das sociedades, resolve-se em *materialismo histórico*. Essa doutrina iria precisamente permitir a Marx e Engels exercerem sobre os grupos comunistas da *Liga dos Justos* uma ação determinante.

Julgando, a partir desse momento, que “a emancipação dos operários deve ser obra da própria classe operária”, eles não hesitaram um só instante — diz-nos Engels — sobre o nome a escolher. Seriam comunistas, vendo no socialismo um movimento burguês. Observemos, todavia, que eles procuraram atrair Proudhon. Nada mais notável que a carta, datada de 17 de maio de 1846, em que Proudhon mostrava sua reserva quanto às tendências de Marx (em resposta à carta que este lhe dirigira). Nela se lia: “Procuramos juntos, se quiserdes, as leis da sociedade..., mas por Deus, depois de havermos demolido todos os dogmatismos *a priori*, não pensemos por nossa vez em doutrinar o povo..., não nos tornemos chefes de uma nova intolerância, não nos estabeleçamos apóstolos de uma nova religião, embora seja a religião da lógica, a religião da razão.” Marx aludira, em sua carta, ao *momento da ação*. Proudhon acentua a expressão: o quê? acreditaria Marx ainda na “investida”, “no que outrora se chamava revolução e que é muito simplesmente um abalo”? Proudhon não acredita mais nisso. Prefere “queimar a propriedade no fogo pequeno, em vez de lhe conferir nova força, promovendo uma jornada São Bartolomeu dos proprietários”.

Marx e Engels, antes de se integrarem definitivamente no movimento comunista, exigiam que se liquidasse a doutrina confusa em que bizarramente se aproximavam igualitarismo extremo à Babeuf, cabetismo utópico, “cristianismo primitivo” do alfaiate Weitling e dïvesos subprodutos de filosofia alemã mal digerida. Uma testemunha ocular, o russo Anienkof, narrou a cena de ruptura com Weitling, ocorrida em Bruxelas, em março de 1846. É apaixonante a narrativa. Vê-se Engels, “de elevada estatura, apumado, distinto como um inglês”;

Marx, com a sua “cabeça de leão”, coberta de basta cabeleira negra, as mãos “cobertas de pêlos”, o traje “mal abotoado”, as maneiras desajeitadas e nada mundanas, mas orgulhosas com um tom de desprezo, as de um homem que, não obstante os seus vinte e oito anos, já tem “o direito e a energia de exigir respeito”. Ouve-se Marx, de voz vibrante e metálica, voz feita para emitir “juízos radicais” sobre os homens e as coisas, para pronunciar palavras imperativas que excluem toda contradição. Esse tom de *ditador democrático*, diz Anienkof, empregando a respeito de Marx tal expressão, “exprimiu a convicção profunda de que lhe cabia a missão de dominar os espíritos e de prescrever-lhes leis”. A entrevista se encerra por uma violenta cólera de Marx contra Weitling, quando este tenta justificar o seu agir, baseado na “idéia de justiça, de solidariedade e de amor fraterno”, ousando lançar um sarcasmo a respeito das “análises de gabinete, desenvolvidas longe do mundo sofredor e dos tormentos do povo”. Desferindo então na mesa um murro tal que a lâmpada treme, exclama o ditador intelectual: “Jamais a ignorância serviu a alguém.”

Era assim que, eliminando metodicamente, e brutalmente se necessário, todas as heresias, Marx e Engels remodelavam os grupos comunistas segundo as suas próprias opiniões doutrinárias. No decurso do verão de 1847, um primeiro congresso, reunido em Londres, decide a constituição de uma *Liga dos Comunistas*, “associação internacional de trabalhadores”, naturalmente clandestina. Em setembro, sugia uma *Revista Comunista*, com a epígrafe: *Proletários de todos os países, uni-vos*. Era a nova divisa que substituiu a antiga, “todos os homens são irmãos”, demasiado eivada de cristianismo, de “devaneio amoroso” e debilitante. Lia-se nesse primeiro número — que seria também o último:

Não somos negociantes de sistemas... Não somos comunistas que pretendam realizar tudo pelo amor... Não somos comunistas que pregam desde já a paz perpétua, enquanto por toda parte se armam os nossos adversários para o combate. Não somos comunistas que julgam possível, logo após um combate vitoriosamente sustentado, introduzir-se como que por encanto a comunidade dos bens... Não somos comunistas que querem aniquilar a liberdade pessoal e fazer do mundo uma grande caserna ou uma grande oficina...

De novembro a dezembro, um segundo congresso, reunido igualmente em Londres, adotava os novos estatutos (Artigo 1º: “O fim da Liga é o desmoroamento da burguesia, o domínio do proletariado, a abolição da velha Sociedade burguesa fundada sobre antagonismos de classe, e a fundação de uma Sociedade nova, sem classes e sem propriedade privada”). O congresso decidia também, de acordo com a proposta de Engels, publicar um *Manifesto* do Partido, cuja redação foi confiada a Marx. Este levou mais tempo — com a colaboração de Engels — do que conviria. O *Manifesto* não se encontrava de todo pronto à publicação — estava no prelo — quando rompeu em Paris a Revolução de fevereiro de 1848, revolução predominantemente operária, que Tocqueville anunciara nos termos conhecidos.

### PLANO DO “MANIFESTO”

Um espectro atormenta a Europa, o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se numa santa cruzada a fim de perseguir esse espectro: o Papa e o Czar, Metternich e Guizot, os radicais da França e os policiais da Alemanha. Onde está o partido de oposição não denunciado como comunista por seus adversários ao poder? Onde está o partido de oposição que não haja devolvido a infamante censura de comunismo aos mais avançados opositoristas, assim como a seus adversários reacionários?

O famoso documento, que se inicia com essas linhas irônicas e agressivas, é brevíssimo. A edição original alemã, publicada em Londres, compreende vinte e três páginas in-8º. A tradução francesa mais recente (1934), a de Molitor, que seguimos neste capítulo, de preferência à de Laura Lafargue, filha de Marx, e à de Ch. Andler (1901), compreende sessenta e sete.

O plano é bem simples. Quatro partes. A primeira, intitulada *Burgueses e proletários*, é um grandioso afresco de filosofia da História. É o núcleo do *Manifesto*, sua parte vital (e, a nosso ver, a de todo o marxismo). A segunda parte, intitulada *Proletários e comunistas*, explica a posição dos comunistas em relação ao conjunto dos proletários, repelindo as censuras feitas ao comunismo pela “burguesia”. Sob o título *Literatura socialista e comunista*, a terceira parte

passa sarcasticamente em revista as diversas formas, “reacionárias” ou feudais, “de pequena burguesia”, “conservadoras” ou “burguesas”, “crítico-utópicas”, do movimento social da época. A quarta parte, brevíssima, esclarece a *posição dos comunistas em face dos outros partidos da oposição*. “Em suma, lemos aí, os comunistas apóiam por toda parte qualquer movimento revolucionário contra o estado social e político existente. Em todos esses movimentos, situam no primeiro plano, como questão fundamental, a questão da propriedade... Enfim, os comunistas trabalham, por toda parte, para a união e entendimento dos partidos democráticos de todos os países.”

As duas últimas partes, que traduziam um momentâneo estado de coisas, envelheceram. É interessante relê-las na medida em que, como todo o *Manifesto*, assinalam a acerba vontade dos autores de separar radicalmente o comunismo “científico” de tudo quanto lhe é estranho, de opor sem contemplações a verdade científica à “ignorância” — ignorância tão cruamente censurada ao alfaiate Weitling pelo imperioso filósofo Marx. É nas duas primeiras partes, porém, que se deve centrar um estudo atual do *Manifesto*. O “burguês”, o “proletário”, o “comunista”, eis os três protagonistas do grande desenvolvimento histórico, cujas leis necessárias Marx e Engels pretendem revelar-nos, levando em conta simultaneamente o passado, o presente e o futuro. Nas duas primeiras partes, e sobretudo na primeira, acha-se enunciado e aplicado, sob seus diversos aspectos, o que, em seu prefácio à edição de 1883, Engels chamará de *idéia fundamental e diretriz do Manifesto*, “propriedade absoluta e exclusiva de Marx. Idéia que, explica Engels, é a seguinte:

É que a produção econômica e a organização social que dela resulta *necessariamente* para cada época da história constituem a base da história política e intelectual dessa época; que, por conseguinte (desde a dissolução da antiga propriedade comum do solo), toda a história tem sido uma história de lutas de classes, de lutas entre classes exploradas e classes exploradoras, entre classes dirigidas e classes dirigentes, nos diversos estádios da evolução social; mas que essa luta chegou presentemente a uma fase em que a classe explorada e oprimida (o proletariado) não pode mais se libertar da classe que a explora e oprime (a burguesia), sem libertar, ao mesmo tempo e para todo o sempre, da exploração, opressão e lutas de classes, a sociedade inteira.



Essa passagem de Engels, juiz qualificado na matéria, é capital para a compreensão do *Manifesto*. Oferece-nos, sem contestação, o fio diretor e iremos segui-lo fielmente. Acrescentaremos apenas uma análise do que constitui o fundo de “Proletários e Comunistas”: a saber, que os comunistas são os únicos depositários, por conta do proletariado, da *idéia fundamental e diretriz*, enunciada por Engels; eis por que são impermeáveis às críticas “burguesas”, que só traduzem a ignorância “burguesa” do desenvolvimento histórico.

### MATERIALISMO DIALÉTICO E MATERIALISMO HISTÓRICO

*A produção econômica e a organização social, que dela resulta necessariamente para cada época da história, constituem a base da história política e intelectual dessa época...*

Com essa frase, Engels define o “materialismo histórico”, que é o próprio postulado em que se baseia o marxismo. Esse materialismo histórico, porém, não é, por sua vez, mais do que a aplicação, à história, de uma filosofia geral da natureza e do homem: *o materialismo dialético*.

*Materialismo*. — A filosofia alemã, de Kant a Hegel, passando por Fichte, levava ao extremo, senão ao absurdo, a concepção da autonomia do espírito em relação à matéria, à natureza. Hegel desembarca no *idealismo* absoluto, segundo o qual o mundo real não era senão uma realização progressiva da Idéia pura, absoluta, existente desde toda a eternidade. Sistema que levava a conclusões cristãs e politicamente conservadoras — nas quais insistiam os hegelianos da direita. Os hegelianos de esquerda, Feuerbach (*Essência do cristianismo*, 1842), depois Marx, reagem. O mundo material, perceptível pelos sentidos, era a única realidade; fora dele nada existia; os seres superiores, criados pela imaginação religiosa dos homens, eram apenas “o reflexo fantástico” de seu próprio ser. A consciência e o pensamento do homem, por transcendentem que parecessem, eram apenas produtos de um órgão material, corporal: o

cérebro. Assim se desvaneciam todas as “fantasias idealistas”, todas as “relações fantásticas”.

*Materialismo, porém dialético*. — Nesse sentido, um Marx, um Engels, embora tendo repudiado o idealismo absoluto, permaneciam hegelianos. Rejeitavam o “sistema”, de conseqüências conservadoras, do Mestre. Conservavam o “método” de investigação e de conhecimento, a *dialética* hegeliana, arma revolucionária por excelência, segundo julgavam. O método dialético — reencontrando o poderoso pensamento do velho Heráclito — estudava as coisas enquanto “processo”, enquanto *realidades em movimento*, em perpétuo vir-a-ser, consideradas na onda ininterrupta da vida. Dessa forma opunha-se ao método tradicional de conhecimento ou método “metafísico”: este estudava as coisas enquanto objetos *fixos*, feitos uma vez por todas e como que mortos; deixava-se paralisar por pretensas antinomias do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. *Dialética*, eis o que incluía a dupla e conjunta idéia de movimento e de contradições superadas. Após a tese ou afirmação, vinha a *antítese* ou negação, seguida da *síntese* ou negação da negação: aí estava a “triade” hegeliana, o “processo dialético”, segundo o qual a realidade progredia pelas próprias contradições que gerava e resolvia, como que por saltos sucessivamente preparados. Mas Hegel, para quem os objetos reais eram apenas os reflexos de determinado grau da Idéia absoluta, aplicara o movimento dialético à Idéia se desenvolvendo por si mesma. Ao passo que Marx, para quem a idéia é apenas o reflexo de um objeto real no cérebro, não pode ver na dialética senão a ciência das leis gerais do movimento do mundo exterior, assim como do movimento do pensamento, aliás reflexo do precedente. Marx, em suma, *revira* o hegelianismo, coloca-o de pé, “de cabeça para cima” (em Hegel, a dialética, por conseqüência do erro idealista, marcha de cabeça para baixo). E, ao mesmo tempo, Marx liberta todas as virtualidades revolucionárias que o método, à revelia mesmo do seu genial inventor, ocultava.

Efetivamente, não implicava esse método dialético na inexistência de qualquer verdade absoluta, definitiva, sagrada? Não mostrava “a caducidade de todas as coisas e em todas

as coisas”? Não ensinava que a verdade reside doravante “no processo do próprio conhecimento, no longo desenvolvimento histórico da ciência, que sobe dos graus inferiores aos superiores do conhecimento, mas sem chegar jamais, pela descoberta de uma pretensa verdade absoluta, ao ponto em que não mais pode progredir”? Nada mais existia além desse processo ininterrupto do vir-a-ser e do transitório, além dessa ininterrupta ascensão do inferior ao superior, cuja filosofia dialética, por sua vez, “era apenas o reflexo no cérebro pensante” (Engels).

Materialismo dialético, que bem se deve distinguir do materialismo “vulgar”. Naturalmente, o que a linguagem ordinária chama de “materialismo” nada tem a ver com o caso: é, como diz Engels, “glotoneria, embriaguez, prazeres dos sentidos, padrão de vida luxuoso, cobiça, avareza, cupidez, caça aos lucros e especulação na Bolsa”. Tudo isso é materialismo *sórdido* e nada filosófico! A história da filosofia, porém, conhecia o materialismo anglo-francês, o de HOBBS e dos enciclopedistas. Puramente mecanicista, porque a química e biologia achavam-se ainda na infância; vendo no homem uma máquina tão-somente; acanhado e rasteiro, incapaz de considerar o mundo enquanto processo e, por conseguinte, de remontar às causas determinantes da história da sociedade, esse materialismo anglo-francês, não dialético, merecia por tais razões o nome de *vulgar*.

*Materialismo histórico.* — É, como se viu, a aplicação à História, por outras palavras, ao estudo da vida social através dos séculos, da filosofia particular, nascida do revivimento do hegelianismo; que se acaba de expor.

Não podendo ser o móvel da História, como em Hegel, a Idéia, simples reflexo, tal móvel deve encontrar-se no mundo material. Marx explicou, no célebre prefácio de sua *Crítica da Economia Política*, que anuncia o famoso *Capital*, como suas investigações em Paris e em Bruxelas o haviam orientado nesse sentido.

Pareceu-lhe que as relações jurídicas e as formas políticas do Estado, e mais geralmente as formas ideológicas, religiosas, artísticas ou filosóficas, não podiam ser compreendidas “nem pro si mesmas nem pelo assim chamado desenvolvimento

geral do espírito humano”, tendo, pelo contrário, sua raiz nas relações materiais da vida. Tinham raiz, por outras palavras, nas relações estudadas pela economia política, ciência-chave de tudo o mais, ciência aperfeiçoada pela escola inglesa com Adam Smith e Ricardo. “Na produção social dos meios de existência — escreve Marx — os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, *relações de produção* que são correlativas a determinado estágio do desenvolvimento de suas *forças produtivas*. Todo o conjunto dessas relações da produção forma a estrutura econômica da sociedade.” Essa estrutura econômica é a base real, fundamental, a *infra-estrutura*, sobre a qual se constrói toda uma *superestrutura* jurídica, política, intelectual ou “ideológica”. Assim, o mundo de produção da vida material “determina em geral o processo social, político e intelectual da vida”. Um dado modo de produção — o moinho movido a mão, da época feudal — determina *necessariamente* uma dada estrutura social (ou seja, certa divisão em *classes*), donde *necessariamente* certa organização política, jurídica, certos sentimentos e certas idéias: sentimentos-reflexos, idéias-reflexos. Marx fala das “formas sociais determinadas da consciência”, que correspondem à *infra-estrutura econômica*. Esclarece, categórico: “Não é a consciência do homem que determina sua maneira de ser, mas, pelo contrário, é a sua maneira de ser social que determina a sua consciência.”

Mudando o modo de produção, muda também o modo de diferenciação social ou divisão em classes, que necessariamente lhe corresponde. Tais mudanças operam-se dialeticamente, pelo jogo hegeliano das contradições internas ou antagonismos que toda realidade social traz consigo, e que se traduz na expressão *luta das classes*...

Tornavam-se indispensáveis essas longas explicações, porque materialismo dialético e materialismo histórico constituem os embasamentos filosóficos do *Manifesto*. Antes de ser uma economia e uma política, o marxismo é uma filosofia, em particular uma filosofia da História, e vale, enfim, o que vale tal filosofia. O próprio *Manifesto*, contudo, não se perde em raciocínios filosóficos desenvolvidos. Destinado a conquistar praticamente o proletariado, “a começar pelo da

Alemanha”, em prol de uma doutrina enfim científica do movimento social, mais enuncia e afirma do que demonstra. Faz questão de só ressaltar os traços mais gerais e mais facilmente acessíveis da doutrina, ao mesmo tempo que os mais diretamente utilizáveis para o combate imediato. “Já é tempo de os comunistas exporem abertamente, em face do mundo inteiro, as suas idéias, objetivos e tendências, opondo, à lenda do espectro comunista, um manifesto do próprio partido.” A exposição técnica do hegelianismo invertido não cabia num documento que apresenta, em tom decidido, a sua razão de ser prática. Era necessário, e suficiente que o *Manifesto* desse, sob uma forma dogmática que excluísse a discussão, a conclusão da precedente e longa cadeia de raciocínios: a saber, que o móvel da História é, em última análise, a luta das classes. É o que faz, desde a primeira frase da primeira parte, o nosso documento:

*Burgueses e proletários. — A história de toda sociedade passada (variante Andler: “toda a história da sociedade humana até o dia de hoje”) é a história de lutas de classes.*

## A LUTA DAS CLASSES: BURGUESES E PROLETÁRIOS

*...lutas entre classes exploradas e classes exploradoras, entre classes dirigidas e classes dirigentes, nos diversos estágios da evolução social; ... presentemente... a classe explorada e oprimida (é) o proletariado... a classe que o explora e oprime: a burguesia.*

Reconhecem-se os termos com que Engels, em 1883, desenvolvia o segundo aspecto da idéia “fundamental e diretriz” do *Manifesto*. Desde que desapareceu a antiga propriedade comum do solo, lei das comunidades primitivas (que ignoravam a apropriação privada dos meios de produção), surgiram a opressão, a exploração do homem pelo homem. Foram fruto da cisão da sociedade em classes particulares, em conseqüência do novo regime da propriedade. A história, a história propriamente dita, transmitida *por escrito*, que é posterior a essa cisão, transmitiu-nos o sombrio quadro da opressão — e da luta correlativa — desde a Antigüidade. O *Manifesto* resume isso em largos traços fulgurantes:

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, patrão e companheiro, numa palavra opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns contra os outros, numa luta sem tréguas, ora dissimulada, ora aberta, que a cada vez, terminou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira ou pela destruição comum das classes em luta... A sociedade burguesa moderna, que nasceu do desmoronamento da sociedade feudal, não aboliu as oposições de classes. Não fez senão substituir por novas classes, por novas condições de opressão, por novas formas de luta as antigas. Mas a nossa época, a época da burguesia, tem de particular o ter *simplificado* as oposições de classe. Cada vez mais se divide a sociedade inteira em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diametralmente opostas uma à outra, a burguesia e o proletariado.

“Burguês”, “burguesia” têm na linguagem marxista um sentido especial (por falta de atenção nesse ponto, cometem-se muitos contra-sensos). Burguês é sinônimo de detentor do capital, de capitalista, de grande industrial que, graças à posse de um capital importante, faz trabalhar apreciável número de assalariados. “Os milionários industriais, os chefes de exércitos industriais inteiros, os burgueses modernos”: assim se exprime o *Manifesto*. Engels escreve “A burguesia, isto é, o grande capital”.

Quanto a essa burguesia, ou seja, essa classe capitalista, Marx e Engels nos mostram como ela surgiu, dialeticamente, da decomposição da sociedade feudal, trabalhada por contradições internas. Em conseqüência das grandes descobertas, surgimento de novos mercados, do aumento do número das mercadorias e dos meios de intercâmbio, houve uma crescente contradição entre a extensão das necessidades e o modo antiquado de produção: a oficina corporativa. Esta última foi substituída pela manufatura, com a sua divisão do trabalho, enquanto uma classe média industrial substituíra os chefes de artesanatos. Tornando-se por sua vez insuficiente o processo manufatureiro ante a ampliação ininterrupta dos mercados e das necessidades, a grande indústria moderna, filha da máquina a vapor, substituiu a manufatura, e o burguês moderno a classe média industrial. A mesmo tempo, tornou-se enfim realidade o mercado mundial. Comércio, navegação, comunicações terrestres tomaram um impulso inaudito, provocando um novo salto do progresso da grande indústria. Esta aumenta seus capitais. “Ela relega a um segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média”: aristocracia feudal, cam-

poneses, pequena burguesia. Aliás, ao lado da pequena burguesia de origem medieval, o processo histórico vai constituir outra, intermediária entre o proletariado e a burguesia propriamente dita.

A burguesia moderna, classe atualmente dominante, é pois o produto de uma série de revoluções operadas no modo de produção e nos meios de comunicação. Cada vez que as relações existentes da produção (juridicamente traduzidas por relações de propriedade) cessaram de corresponder ao desenvolvimento das forças produtivas, tornando-se assim entraves e cadeias que era forçoso quebrar — foram quebradas. E, sobre as ruínas da oficina corporativa, da manufatura, acabou por imperar o chefe da grande usina capitalista, à frente de um verdadeiro exército industrial, o *burguês* no sentido marxista.

E, como a história política não faz mais do que refletir as mudanças na diferenciação social, resultantes por sua vez das mudanças no modo de produção,

cada um desses estágios de desenvolvimento da burguesia acompanhava-se de um progresso *político* correspondente. Classe oprimida sob o domínio dos senhores feudais, associação armada e autônoma na comuna; aqui república urbana independente, lá terceiro estado sujeito a impostos da monarquia; depois, na época da manufatura, contrapeso da nobreza na monarquia com Estados provinciais ou na monarquia absoluta, e fundamento essencial das grandes monarquias em geral, a burguesia, desde a criação da grande indústria e do mercado mundial, conquistou finalmente a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O *governo moderno é apenas uma delegação que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa.*

Condenará o *Manifesto*, com uma palavra ao menos, essa ávida ascensão da burguesia à supremacia econômica e política? Tal condenação, em nome de qualquer absoluto, seria antidialética. A dialética — eis a sua única concessão ao espírito conservador — admite que certas fases do desenvolvimento da sociedade possam ter sido necessárias e justificadas “para a sua época e condições”, mas tão-somente nessa medida. Um revolucionário dialético, científico, deve saber reconhecer “a necessidade histórica” na ascensão da burguesia. Deve mesmo aplaudir essa classe social pelo papel eminentemente revolucionário que desempenhou desde a Idade Média em todos os domínios.

Papel revolucionário em matéria *econômica*, naturalmente. Ela foi a primeira a demonstrar o quanto pode a atividade humana. Que são “as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos e as catedrais góticas” ao lado das maravilhas que ela realizou?

Durante a sua supremacia de classe apenas secular, criou meios de produção imensamente maiores e mais densos que todas as gerações anteriores reunidas. As forças naturais subjugadas, o maquinismo, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, continentes inteiros desbravados, rios que se tornaram navegáveis, populações inteiras nascidas do solo — que século anterior pressentia tais forças produtoras adormecidas no seio do trabalho social?

Não se julgaria ler um hino, digno dos saint-simonianos, ao industrialismo?

Papel não menos revolucionário, emancipador e progressivo da burguesia, em matéria de *sentimentos* e de *costumes*. Ela rasgou todos os véus, arrancou todas as máscaras que encobriram o lado mau da natureza humana, desvendou implacavelmente as ilusões que só podem retardar o progresso dialético. Dissolveu igualmente tudo quanto era estável e, dessa forma ainda, acelerou o processo histórico. Vejamos:

Por toda parte onde chegou ao poder, a burguesia destruiu todas as condições feudais, patriarcais, idílicas. Dissolveu impiedosamente os vínculos feudais, complexos e variados, que uniam o indivíduo a seu superior natural, não deixando subsistir, de homem a homem, outro vínculo senão o interesse descoberto, o impassível pagamento em dinheiro. Os estremecimentos sagrados das piedosas exaltações, do entusiasmo cavalheiresco, da sentimentalidade da pequena burguesia, afogou-os na água glacial do cálculo egoísta... Substituiu a exploração disfarçada com ilusões religiosas e políticas, pela exploração aberta, acintosa, direta, brutal. Despojou de sua auréola todas as atividades até então respeitadas e consideradas com piedosa veneração. Do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio, fez meros assalariados. Arrancou das relações familiares o véu de doce sentimentalismo, reduzindo-as a simples relações financeiras... A contínua reviravolta da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a insegurança e a agitação distinguem a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações sociais bem estabelecidas e imutáveis em sua ferrugem... dissolveram-se e todas as relações recém-estabelecidas acham-se antiquadas antes mesmo de poderem tomar consistência. Desaparece como fumo tudo quanto era privilegiado e estável, profana-se tudo quanto era sagrado, e os homens vêem-se

enfim obrigados a considerar lucidamente as condições de sua existência e de suas relações recíprocas.

Para um francês, não evoca irresistivelmente esse quadro severo a ampla e efervescente pintura que acabava de dar, do mundo financeiro, um Balzac?

É ainda revolucionária e progressiva a burguesia, na medida em que submeteu o campo atrasado e embrutecido ao domínio da *cidade*, das enormes cidades que criou, arrancando assim “importante parte da população à estupidez da vida rural”. Da mesma forma, “subordinou os países bárbaros e semibárbaros aos civilizados, os povos de camponeses aos povos de burgueses (industriais), o oriente ao ocidente”. E, mais ainda, sua *centralização* econômica e demográfica conduziu-a necessariamente à centralização política, novo progresso. “Províncias independentes, que mal se achavam federadas, tendo cada uma os seus interesses, suas leis, seus governos, suas alfândegas, condensaram-se em uma nação única, com um governo único, uma legislação única, um só interesse nacional de classe, uma só fronteira alfandegária.”

Revolucionária, enfim emancipadora e progressiva, é a burguesia visto que teve, por necessidade econômica, de romper com os estreitos *quadros nacionais* da antiga indústria. Tornou cosmopolitas, pela exploração do mercado mundial, a produção e o consumo de todos os países. E isso para “grande pesar dos reacionários”. As nações mais bárbaras, ou da mais obstinada xenofobia, foram arrastadas na corrente da “civilização”, isto é, tiveram de adotar os sistemas “burgueses” de produzir, de comerciar, de pensar. Assim, a burguesia criou um mundo “à sua própria imagem”.

Que elogio magnífico, inesperado sob a pena de tão cruéis inimigos dos regimes burgueses de Luís-Felipe ou de Vitória! Inesperado e, contudo, perfeitamente lógico do ponto de vista do materialismo histórico.

É, porém, um elogio fúnebre: o que lhe confere, como disse um comentador, A. Labriola, uma espécie de “humorismo trágico”.

Pois a mesma revolta das forças produtivas, que condenou a sociedade feudal a perecer em benefício da sociedade

burguesa que nela se incubava, deve, em virtude da mesma necessidade dialética, destruir a burguesia (dialeticamente, a *tese*) em benefício do proletariado (a *antítese*).

Sob os nossos olhos — esclarece o *Manifesto* — passa-se um movimento do mesmo gênero. As condições burguesas de produção e de intercâmbio, as condições burguesas da propriedade, a sociedade burguesa moderna que fez surgir, como que por encanto, tão poderosos meios de produção e de intercâmbio, — eis o que lembra o feiticeiro, impotente para dominar as forças infernais que acorreram a seu chamado. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio nada mais é senão a *história da revolta das forças produtivas modernas contra as condições modernas da produção, contra as condições da propriedade*, que são as condições vitais da burguesia e de sua supremacia.

Revolta que se traduz, dramaticamente, pelas crises periódicas de superprodução, denunciadas por todos os críticos do capitalismo, desde Sismondi: “Bruscamente a sociedade se acha reconduzida a um estado de momentânea barbárie; dir-se-ia que uma fome, uma guerra geral de destruição lhe cortaram todos os meios de existência; a indústria, o comércio parecem aniquilados. Por quê? Porque a sociedade tem excesso de civilização, de meios de existência, de indústria, de comércio.” Prova, segundo o *Manifesto*, de que as condições burguesas se tornaram “demasiado estreitas” para conter a riqueza que produziram. E os remédios — conquista de novos mercados, exploração mais rigorosa dos antigos — que a burguesia emprega contra essas crises só têm por resultado preparar crises futuras mais gerais e mais formidáveis. Assim se voltam contra a burguesia as próprias armas, as armas técnicas, que lhe haviam permitido abater o feudalismo.

A burguesia, porém, não se satisfaz com forjar as armas que lhe darão a morte; produziu ainda os homens que se utilizarão de tais armas — os operários modernos, os proletários.

Pois o desenvolvimento do proletariado é “a exata contrapartida” do desenvolvimento da burguesia, “isto é, do capital”. E que é o proletariado? É a classe dos operários modernos, “que só vivem na medida em que encontram trabalho”, e que só acham trabalho “na medida em que seu trabalho aumenta o capital”. Aumento indevido, verdadeiro

roubo feito pelo capitalista contra o assalariado, mas resultante de uma lei econômica necessária: é, em termos técnicos, a *mais-valia*, cuja teoria aprofundada Marx estabelecerá mais tarde. Em suma, esses operários, “obrigados a serem vendidos no varejo”, são apenas uma *mercadoria* como qualquer outra, sujeita a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado.

O *Manifesto* descreve em termos sombrios — inspirando-se no estudo de Engels sobre a situação das classes trabalhadoras na Inglaterra, mas também em diversos teóricos obscuros ou célebres entre os quais Proudhon — a formação desse proletariado. Pinta o operário escravizado e degradado pela divisão do trabalho, que faz dele um simples acessório da máquina, pela disciplina despótica da usina, grande caserna. Mostra o trabalho dos homens progressivamente eliminado pelo das mulheres e das crianças, mercadoria menos cara; a tendência constante do salário a diminuir, tanto que o trabalhador, em vez de crescer com o progresso da indústria, torna-se um pobre, “e o pauperismo desenvolve-se mais rapidamente ainda que a população e a riqueza”; a lei implacável da concorrência e do progresso técnico que fazem soçobrar no proletariado, aruinados, os membros das “antigas classes médias”, pequenos industriais, pequenos comerciantes, pequenos capitalistas, artífices e camponeses: tanto que o proletariado é recrutado em todas as classes da sociedade, aumentando sem cessar.

Esse proletariado, porém, transforma-se progressivamente por meio e através da luta que trava contra a burguesia, luta que “se inicia com sua própria existência” e cujas fases sucessivas são as seguintes.

De início, os operários, massa esparsa e fracionada por todo o território, promovem lutas locais bastante cegas: quebram as máquinas, incendeiam as fábricas e os armazéns, como que para “reconquistar a desaparecida condição de operário da Idade Média”. Erro dialético. Para emancipar-se e vencer, os operários devem passar pelo modo de produção capitalista, burguês. É notável que, durante essa fase inorgânica, os operários, incapazes de uma ação política coletiva, marchem na esteira da burguesia contra os inimigos desta: vestígios da monarquia absoluta, proprietários rurais, pequenos burgueses. Fornecem os grandes efetivos das revoltas cujos

quadros pertencem à burguesia. “Toda vitória alcançada nessas condições é uma vitória da burguesia” (lembramos aqui a tomada de Bastilha). Por conseguinte, ao longo dessa fase, a direção de todo o movimento histórico permanece concentrada nas mãos da burguesia; e os operários não combatem seus inimigos, “mas os inimigos dos seus inimigos”.

Segunda fase: à medida em que se desenvolve a indústria, que o proletariado não só aumenta, mas aglomera-se em maiores massas, que sua força cresce e que ele toma consciência mais clara do fato, muda a situação. A concorrência deixa de dividir os operários. As divergências de interesses entre eles compensam-se cada vez mais “porque o maquinismo elimina cada vez mais as diferenças de trabalho, reduzindo quase por toda parte o salário a um nível igualmente baixo”. Os operários reúnem-se para defender o nível de seu salário. Eis que os choques com a burguesia assumem um caráter, não mais de luta cega, mas de *luta de classes*, consciente. Aliás, o que importa no caso não são as vitórias efêmeras que os operários alcançam de tempos em tempos, é a união cada vez mais ampla que neles se realiza em favor dessas lutas, são as relações que assim se estabelecem entre operários de diversas localidades. E a grande indústria facilita consideravelmente essas relações, essa união, intensificando os meios de comunicação: “a união que os burgueses da Idade Média, com as suas estradas vicinais, alcançaram à custa de séculos, é realizada pelos proletários modernos em alguns anos, graças às estradas de ferro”. Essa união proletária permite centralizar as numerosas lutas locais, que agora têm por toda parte o mesmo caráter, em uma luta de classes na escala nacional, em uma luta *nacional*. Ora, a luta do proletariado contra a burguesia, embora no fundo seja internacional, é “na forma... a princípio uma luta nacional; é preciso, naturalmente, *que o o proletariado de cada país acabe antes de tudo com a sua própria burguesia*”.

Vê-se como é o próprio progresso da grande indústria, progresso “cujo agente sem premeditação nem resistência é a burguesia”, que substitui o isolamento dos operários devido à concorrência por “sua união revolucionária pela associação”. Mas, sem concorrência dos operários entre si, não há assalariado. Sem assalariado, não há capital (“a condição do capital é o

salariado”). Sem o capital, sem a formação e o aumento do capital, sem essa acumulação da riqueza nas mãos de particulares, não há classe burguesa, não há domínio burguês.

Com o desenvolvimento da grande indústria, a burguesia vê, pois, fugir-lhe sob os pés o próprio fundamento sobre o qual ela produz e se apropria dos produtos. *Ela produz, antes de tudo, os seus próprios coveiros.* A queda da burguesia e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.

Ainda mais que a burguesia nem sequer é capaz de assegurar a seus escravos uma subsistência que lhes permita suportar a própria escravidão. Ao menos o servo, o pequeno burguês podiam elevar-se. O proletário, não. Só isso bastaria para condenar a burguesia como classe dominante, como classe opressora: “Para poder oprimir uma classe, é preciso assegurar-lhe condições dentro das quais possa ao menos arrastar sua existência de escrava.” Nada mais qualifica a burguesia para continuar impondo à sociedade, como regra e como lei, as suas próprias condições de existência de classe. “A sociedade não pode mais viver sob a burguesia; em outros termos, a existência da burguesia deixou de ser compatível com a sociedade.”

Além disso, que outra classe senão o proletariado poderia substituir a burguesia condenada? Ele é “a classe revolucionária, a classe que tem o futuro nas mãos”.

Outras classes acham-se também em conflito com a burguesia. Mas “definham e morrem” em face da grande indústria, cujo produto mais “específico”, pelo contrário, é o proletariado. Mais ainda, quando as classes médias, pequenos industriais, pequenos comerciantes, artesãos e camponeses combatem a burguesia, é apenas por instinto de conservação, a fim de manterem a sua existência de classes médias. Bem longe de serem revolucionárias, essas classes são, não apenas conservadoras, mas reacionárias, pois desejariam “fazer girar ao contrário a roda da história”. Enfim e acima de tudo, só o proletariado já se acha, por sua própria condição, completamente desligado de todos os vínculos, de todas as raízes com a velha sociedade, completamente emancipado de todos os pretensos valores desta:

As condições de existência da velha sociedade já se acham aniquiladas nas condições de existência do proletariado. O proletário não tem propriedade; suas relações com a esposa e os filhos nada mais têm de comum com as da família burguesa; o trabalho industrial moderno, a moderna sujeição ao capital, sendo os mesmos na Inglaterra e na França, na América e na Alemanha, despojaram-no de todo caráter nacional. *As leis, a moral, a religião constituem a seus olhos preconceitos burgueses, sob os quais se ocultam outros tantos interesses burgueses.*

Ao termo dessa condição proletária, desse desenvolvimento proletário, existe então inevitavelmente a “revolução aberta”, que o *Manifesto* anuncia de maneira vaga, e que verá o proletariado lançar “os fundamentos de seu domínio pela violenta derrocada da burguesia”.

## O DOMÍNIO DO PROLETARIADO

Que domínio será este? Que fará, que deve fazer (dialeticamente, não moralmente) o proletariado de sua vitória inevitável?

Retomemos o nosso fio diretor, o prefácio de Engels de 1883. Toda a história, releiamos, foi a da exploração, da opressão e das lutas de classes, *mas esta luta chegou presentemente a uma fase em que a classe explorada e oprimida (o proletariado) não pode mais libertar-se da classe que a explora e oprime (a burguesia) sem libertar ao mesmo tempo e para sempre, da exploração, opressão e lutas de classes, a sociedade inteira.*

A expressão dessa idéia, nada acessória, mas capital enquanto conclusão de toda a dialética marxista da história, é mais clara em Engels do que no próprio texto do *Manifesto*. Na primeira parte desse documento, encontramos apenas uma indicação, aliás eloqüente, da diferença radical que existirá entre o advento do proletariado e o de qualquer outra classe anteriormente dominante:

Todos os movimentos, até agora, têm sido realizados por minorias ou no interesse de minorias. O movimento proletário é o movimento autônomo *da imensa maioria no interesse da imensa maioria.* O proletariado, a camada inferior da sociedade atual, não pode erguer-se, levantar-se, sem fazer saltar toda a superestrutura das camadas que formam a sociedade oficial.

Essa poderosa imagem geológica, além de evocar a amplitude sem precedentes da revolução que se deve realizar, também pode ser interpretada como anúncio do fim de toda diferenciação social, do advento, ao termo do processo, da sociedade sem classes. Isso, porém, só se torna explícito, não se sabe por que, na segunda parte (“Proletários e comunistas”) do *Manifesto*. Explícito, mas continuando abstrato e sumário.

Eis o que lemos na segunda parte. A constituição do proletariado como classe reinante, dominante, armada do poder político, da supremacia política, tendo “conquistado a democracia”, — é somente a primeira fase da revolução. Fase aliás absolutamente necessária. Pois que é o poder político? No livro intitulado *Miséria da Filosofia*, em sarcástica resposta ao mencionado livro de Proudhon (*Filosofia da Miséria*), Marx já esboçara uma definição: “o poder político é a expressão oficial do antagonismo das classes na sociedade burguesa”. O *Manifesto* amplia tal definição: “O poder político é, no sentido próprio, o poder organizado de uma classe em vista da opressão de outra.” Assim se resume em algumas palavras toda a teoria marxista do Estado, conforme ao espírito do materialismo histórico.

O proletariado precisa, portanto, possuir o poder político, a fim de “arrancar progressivamente da burguesia todo o capital, a fim de centralizar nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dirigente, todos os instrumentos de produção, e a fim de aumentar ao máximo a massa das forças de produção” — a fim de subverter, numa palavra, todo o modo de produção preexistente. É claro que esse poder político se traduzirá, ao menos no início, por “usurpações despóticas” do direito de propriedade e das condições burguesas da produção, as quais só pela violência podem ser arrancadas às mãos de uma classe dominante. A título de amostra, o *Manifesto* arrisca-se a propor certas medidas revolucionárias concretas, aplicáveis exclusivamente aos países mais adiantados, tais como a expropriação da propriedade rural, a centralização do crédito e de todos os meios de transporte nas mãos do Estado, a mesma obrigação do trabalho para todos, etc. Sem dúvida, era preciso dar como alimento aos militantes do partido (especialmente ale-

mães) um mínimo de “programa”. Os autores do *Manifesto*, porém, só atribuíam a qualquer programa desse gênero importância muito secundária: é do espírito do marxismo que a aplicação prática dos princípios dependa “sempre, e por toda parte, das condições historicamente dadas”.

Além de todas as medidas concretas, o que jamais se deve esquecer, repetimos, é que o “despotismo” do proletariado (só em 1852 empregará Marx a expressão *ditadura do proletariado*) é apenas uma necessidade passageira, uma primeira fase. Assim como a burguesia — *tese* — gerara dialeticamente a sua contradição, a sua negação ou *antítese* (o proletariado), também o proletariado, tornando-se classe opressiva e dominante, gerará dialeticamente a negação da negação, a *síntese* que coroa o processo dialético: a sociedade sem classes. Sem classes, por conseguinte, sem antagonismos sociais, sem poder político no sentido próprio, sem Estado — já que o Estado é apenas a tradução dos antagonismos de classes.

Uma vez que, no decurso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e que toda a produção esteja concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político... Se o proletariado, na luta contra a burguesia, chega forçosamente a se unir em classe, se por uma revolução se erige em classe dirigente, suprime pela violência as condições antigas de produção, suprimindo ao mesmo tempo que estas as condições de existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, por isto mesmo, a sua própria supremacia de classe. A antiga sociedade burguesa, com as suas classes e os seus antagonismos de classe, é substituída por *uma associação, onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos...*

Passamos em revista os diversos aspectos da “idéia fundamental e diretriz” do *Manifesto*, sendo que o último (o desenlace na sociedade sem classes e sem Estado, — na utopia, dirão os ranzinzas!) não é o menos importante. Num processo dialético, como num processo biológico, tudo se encadeia indissolúvelmente e nada se isola. O *Manifesto* não pode ser reduzido à luta de classes, por essencial que lhe seja. A existência das classes e seus antagonismos tinham sido expostos e estudados, bem antes de Marx, por historiadores e economistas “burgueses” ou socialistas. Na carta de



5 de março de 1852 a Weydemeyer, Marx indica inclusive o que, a seu ver, exatamente “fez de novo”. Esse texto se ajusta admiravelmente ao prefácio de Engels. “O que fiz de novo foi demonstrar: 1, que a existência de classes prende-se tão-somente a certas batalhas históricas de desenvolvimento da produção; 2, que a luta das classes leva *necessariamente* à ditadura do proletariado; 3, que esta ditadura, por sua vez, é apenas a *transição* para a supressão de todas as classes e para a sociedade sem classes.”

Qual é, pois, em face desse processo inscrito na necessidade histórica, e em relação ao proletariado, a missão própria dos comunistas?

### A MISSÃO DOS COMUNISTAS

Praticamente, os comunistas são a fração mais resoluta dos partidos operários de todos os países, aquela que impulsiona sempre avante; teoricamente, possuem sobre o resto da massa proletária a vantagem de *compreender as condições, a marcha e os resultados gerais do movimento proletário... As concepções teóricas dos comunistas de forma alguma se baseiam em idéias, em princípios inventados ou descobertos por tal ou qual reformador do mundo. São apenas a expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se opera sob os nossos olhos.*

Essas linhas são essenciais para se compreender o que o comunismo ou socialismo “científico” pretende trazer de radicalmente novo ao movimento social, o que o comunista ou marxista pretende dar de único ao proletariado. Ao diabo com reformadores de gabinete que gabam suas panacéias, esboçando deliciosos quadros da sociedade futura, à maneira dos socialistas utópicos! É demasiado fácil opor às ferozes realidades reveladas pela observação um ideal ternamente acariciado. O comunista limita-se a estudar os fatos sociais, a verificar e a compreender suas transformações, a deduzir dialeticamente o sentido e a cadência das transformações vindouras, a mostrar aos diversos proletariados nacionais, desunidos e desigualmente preparados para a luta, “o fim integral” a que devem tender os movimentos sucessivos. “Qual é, pois, indaga Andler, a relação dos comunistas com o proletariado?” Responde ele: “A da consciência clara para

com a ação reflexa e instintiva... O comunismo unifica, no tempo, o esforço proletário, por uma energia clarividente.”

Clarividente porque, em virtude de uma espécie de revelação, de iluminação nada mística, mas toda racional, inteiramente devida a um método superior de conhecimento, ele *sabe* aonde vai a história, detém o segredo da história. Em *O Zero e o Infinito*, Koestler faz com que seu herói Roubachov diga magnificamente:

Os outros, que conheciam da história? Rugas passageiras, pequenos redemoinhos e vagas que se esboroam. Admiravam-se das formas cambiantes da superfície, não sabendo explicá-las. Nós, porém, descêramos às profundezas, às massas amorfas e anônimas que em todos os tempos constituem a substância da história; éramos os primeiros a descobrir as leis que lhe regem os movimentos — as leis de sua inércia, as das lentas transformações de sua estrutura molecular e as de suas repentinas erupções. Eis qual era a grandeza de nossa doutrina.

Segredo da história que se “simplificara” consideravelmente graças ao triunfo — provisório — da burguesia, tão bem que agora só restavam face a face *dois* exércitos. Segredo inteiramente “prosaico”: era inevitável o choque dos dois exércitos, e inevitável também a vitória do exército proletário. Segredo inteiramente científico, cuja posse tornava inúteis e ridículos todos os protestos sentimentais, todas as declamações em nome da Justiça, da Liberdade ou da Igualdade: deusas prescritas e irrisórias. “Assim, não há no *Manifesto* nem retórica nem protestos. Não se lamenta sobre o pauperismo para eliminá-lo. Não derrama lágrimas sobre fato algum. As lágrimas dos fatos transformam-se por si mesmas em força reivindicadora espontânea. A ética e o idealismo consistem desde então no seguinte: colocar o pensamento científico a serviço do proletariado” (Labriola).

Eis por que nada impede, até pelo contrário, um intelectual “burguês” — um Engels, por exemplo — de elevar-se, como diz o *Manifesto*, “à custa de trabalho... até a inteligência teórica do conjunto do movimento histórico” — e de tornar-se comunista. Outrora, parte da nobreza passou assim à burguesia. Agora, da mesma maneira, parte da burguesia passa ao proletariado. Não vejamos aí simplesmente preferências e motivos individuais “subjetivos”: que é, na história, o indi-

vidual! Vejamos aí, “obviamente”, a aplicação de uma lei que o *Manifesto* enuncia nos seguintes termos:

Nas épocas em que a luta das classes se aproxima do momento decisivo, o processo de desagregação assume, no interior da classe dominante, caráter tão violento e tão brutal, que uma pequena fração da classe dominante se desvincula dessa classe para unir-se à classe revolucionária, a que tem nas mãos o futuro.

Recolocadas nesse sistema de pensamento, ridículas parecem, segundo Marx e Engels, as críticas feitas na época ao comunismo, não só pelos defensores da burguesia, mas também pelos assim chamados socialistas, que fazem o jogo da mesma: como um Proudhon, qualificado de socialista “conservador ou burguês”, — Proudhon, ardente defensor da moral tradicional, da liberdade e da individualidade. Essas críticas denotam uma total ausência de compreensão do movimento histórico e da condição proletária.

Critica-se aos comunistas quererem destruir a propriedade, a liberdade, a individualidade, a cultura, o direito, a família, a pátria, a moral, a religião. Bela carnificina de verdades “eternas! Como se existissem (materialismo dialético!) verdades desse gênero! Como se as idéias mestras de uma época fossem jamais algo diverso (materialismo histórico) das idéias da classe dirigente, que sempre transformou em “leis eternas da natureza e da razão” as suas condições particulares de produção e de propriedade! Como se a produção intelectual e moral houvesse jamais cessado de modificar-se ao mesmo tempo que a produção material! Como se a consciência individual não fosse determinada pela existência social! E como se, precisamente, como se viu acima, as condições de existência do proletariado sob a dominação burguesa nele não excluíssem, por si sós, todas as concepções burguesas em geral!

*Destruir a propriedade.* — De que propriedade se trata? censura-se aos comunistas por quererem abolir a propriedade adquirida pelo esforço e trabalho pessoais, “isto é, a propriedade que, segundo nos dizem, forma a base de toda liberdade, de toda atividade, de toda independência pessoal”. Tratando-se da propriedade burguesa, ela não é fruto do

trabalho pessoal. O capital é um produto *coletivo, social*, criado pelo trabalho assalariado do proletário, e não um produto pessoal. Tratando-se da propriedade do pequeno burguês, do camponês, daquela que precedeu a propriedade burguesa, “não temos que aboli-la: o desenvolvimento da indústria a aboliu e continua a aboli-la todos os dias”. Os comunistas não querem, de modo algum, abolir a apropriação pessoal, pelo proletário, dos produtos de seu trabalho, apropriação que lhe permite apenas conservar a magra existência e reproduzir-se. O que querem suprimir é “o caráter miserável dessa apropriação, em que o trabalhador só vive para aumentar o capital, e só vive quanto o exige o interesse da classe dirigente”. O que caracteriza o comunismo, não é a abolição da propriedade “em geral”, mas da propriedade moderna, a propriedade privada, por ser esta a última e a mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação dos produtos baseados nos antagonismos de classe, na *exploração* de uns pelos outros.

Causa-vos horror a nossa intenção de abolir a propriedade privada. Mas, em vossa sociedade atual, a propriedade privada está abolida para nove décimos de seus membros; ela existe precisamente por não existir para nove décimos. Vós nos censurais, portanto, por quereremos abolir uma propriedade que supõe, como condição necessária, que a imensa maioria da sociedade não seja proprietária. Numa palavra, vós nos censurais por quereremos abolir a vossa propriedade. Sem dúvida, é isto mesmo que queremos.

*Destruir a liberdade, a individualidade.* — Na sociedade burguesa, trata-se de simples máscaras da propriedade burguesa. Por liberdade, em particular, entende-se a liberdade do comércio, a liberdade de compra e venda, a liberdade de aumentar o capital à custa do proletário. “Na sociedade burguesa, o capital é independente e pessoal, enquanto o indivíduo que trabalha não possui independência nem personalidade. E é a abolição desse estado de coisas que a burguesia chama de abolição da personalidade e da liberdade! E com razão. Trata-se, com efeito, de abolir a personalidade, a independência, a liberdade dos burgueses.”

*Destruir a cultura, o direito:*

Assim como a cessação da propriedade de classe significa para o burguês a cessação da própria produção, o desaparecimento da cultura de classe identifica-se, a seus olhos, com a cessação da cultura em geral. A cultura, cuja perda ele deplora, reduz-se, para a imensa maioria dos homens, a um adestramento que os torna máquinas. Não chicaneis, porém, avaliando a abolição da propriedade privada pelas vossas idéias burguesas de liberdade, de cultura, de direito, etc. As vossas idéias têm sua origem nas condições burguesas da produção e da propriedade, assim como o vosso direito não é mais do que a vontade da vossa classe erigida em lei, vontade cujo objeto é dado pelas condições materiais da existência de vossa classe.

*Destruir a família.* — A família burguesa fundamenta-se no capital, no enriquecimento privado. Sua compensação é a inexistência obrigatória da família entre os proletários, e a prostituição pública. Que belas palavras burguesas sobre a educação, sobre as relações íntimas entre pais e filhos! Tornam-se tanto mais “repugnantes quanto, em consequência da grande indústria, cada vez mais se rompem os laços de família para os proletários, transformando-se as crianças em simples artigos de comércio e instrumentos de trabalho”. Mas — brada em coro toda a burguesia — os comunistas querem introduzir a comunidade das mulheres! Extravagante equívoco devido ao fato de que o burguês vê precisamente em sua mulher um simples instrumento de produção (pelo dinheiro que traz consigo), e como ele ouve dizer que os instrumentos de produção serão explorados em comum!... Ele não suspeita que se trata justamente “de arrancar a mulher a seu papel atual de simples instrumento de produção”. E os autores do *Manifesto*, aludindo aos costumes relaxados dos meios ricos, zombam grosseiramente “dessa espantosa ultra-moral” dos burgueses ante a pretensa comunidade oficial das mulheres entre os comunistas. Como se a comunidade das mulheres não houvesse existido sempre! como se os nossos burgueses, “não satisfeitos de ter à sua disposição as mulheres e as filhas dos seus proletários, sem falar sequer da prostituição oficial”, não achassem prazer sem igual “em se provocar reciprocamente à infidelidade”, e como se o casamento burguês não fosse na realidade “a comunidade das mulheres casadas”! “No máximo”, poder-se-ia censurar aos comunistas por querer substituir essa comunidade hipocritamente oculta por uma comunidade às claras. E, em todo

caso, eles fariam desaparecer a prostituição oficial e não oficial pelo simples fato da “supressão das condições atuais da produção”.

*Destruir a pátria.* — “Os operários não têm pátria. Não se lhes pode tomar o que não possuem.” Entretanto, o proletariado “permanece nacional”, embora de forma alguma no sentido burguês da palavra, pelo fato de que deve, como se viu, “começar por conquistar o poder político, erigir-se em classe nacional, constituir-se a si próprio como nação”. Os autores do *Manifesto*, porém, julgam poder afirmar que, pelo próprio desenvolvimento da indústria, as demarcações entre os povos e os antagonismos nacionais “desaparecem cada vez mais”; que a supremacia do proletariado haverá de atenuá-los “mais ainda”; que a exploração de uma nação por outra vai sendo abolida à proporção em que é abolida a exploração do indivíduo pelo indivíduo; e que, “no dia em que cair o antagonismo das classes no seio da própria nação, cairá igualmente a hostilidade entre as nações”.

*Destruir a moral, a religião.* — A acusação, como todas quantas dizem respeito à filosofia, à ideologia em geral, “não merece ser discutida em detalhe”. Basta repetir que, a toda mudança na existência social dos homens, corresponde uma mudança no que se chama sua consciência, e que a dissolução das idéias antigas acompanha a dissolução das antigas condições de existência. Até agora, religião e moral têm assumido sucessivamente novas formas, mas sem desaparecer. Por quê? Porque o antagonismo social, de que são reflexo, mudava de forma também, mas não deixava de ser, sob suas formas sucessivas, o móvel da história. Com o desaparecimento total do antagonismo social, essas formas de consciência, religião, moral, não terão mais, em absoluto, razão de ser e irão dissolver-se por inteiro. “A revolução comunista é a ruptura mais radical com o sistema tradicional da propriedade. É, pois, de admirar que, no curso de seu desenvolvimento, ela rompa da maneira mais radical com as idéias tradicionais?”

*Mas deixemos aí* — decidem com altivez Marx e Engels — *as objeções feitas pela burguesia ao comunismo.*

Deixemos aí, por nossa vez, os desenvolvimentos, que perderam sua atualidade, sobre a “literatura socialista e comunista”, sobre a posição tática dos comunistas na luta política do momento, e limitemo-nos a citar as últimas linhas do *Manifesto*. São uma franca e brutal declaração de guerra à velha sociedade, condenada pela dialética da história:

Os comunistas não se dignam dissimular suas idéias e projetos. Declaram abertamente que não podem atingir seus objetivos senão destruindo pela violência a antiga ordem social. Que as classes dirigentes estremeçam à idéia de uma revolução comunista. Os proletários nada têm a perder com ela, a não ser os próprios grilhões. E têm um mundo a ganhar. *Proletários de todos os países, uni-vos!*

### A DIFUSÃO DO “MANIFESTO”

A essas agressivas e vibrantes esperanças, a história imediata devia dar um áspero e sangrento desmentido. Só algumas vozes entusiastas, as da vanguarda do “socialismo científico”, fazem eco ao *Manifesto*, quando este aparece em alemão, logo após em francês (parece não haver restado traço algum dessa tradução francesa que, diz Engels formalmente, foi publicada em Paris às vésperas das Jornadas de junho de 1848). Em 1850, é publicada em Londres a primeira tradução inglesa. Mas a derrota geral do socialismo pelas classes dirigentes, assinalada na França pelas Jornadas de junho, na Alemanha pela condenação dos comunistas de Colônia (1852), relega a um plano secundário o *Manifesto*. A história não dera razão — devia Engels reconhecê-lo — a seus autores. Mostrara “claramente que o estado do desenvolvimento econômico no continente se achava então bem longe da maturidade para a supressão da produção capitalista”. Fora prematura a declaração de guerra. Antecipara-se às condições “objetivas” de êxito de uma revolução violenta. Proudhon, que se recusara à “investida” nos termos já sabidos, Proudhon, que dizia: “Não sou um desordeiro”, tivera razão. É bem conhecida outra de suas palavras: “A criança (a Revolução de 1848) veio antes do tempo.” Não se tratava de saber se Marx admitira que Proudhon tivesse razão. Mas a lição não seria perdida para ele, nem para os marxistas.

A classe operária recupera-se em seguida com bastante força para constituir a *Primavera Internacional*, que vai de 1864 a 1873. Em seu seio, o marxismo luta com o proudhonismo, depois com a anarquia de Bakunin, ramo vivaz do proudhonismo. Então, o *Manifesto* reaparece pouco a pouco. É reeditado sem modificação nem correção, é traduzido em todas as línguas, especialmente em russo. Desde 1875 crescia na Rússia o movimento operário, pela associação e pela greve. No prefácio à tradução russa de 1882, Marx e Engels observaram que o *Manifesto* jamais alude aos partidos operários da Rússia — como tampouco aos dos Estados Unidos — e que, em contrapartida, “hoje... a Rússia forma a vanguarda do movimento revolucionário da Europa”.

Marx morre em 1883, tendo escrito a sua monumental obra econômica *O Capital* (da qual só o primeiro volume foi publicado em sua vida, em 1867). À frente do prefácio à edição alemã do *Manifesto*, de 1883, tão citada nas páginas precedentes, lemos as seguintes linhas, datadas de 28 de junho:

Infelizmente, sou obrigado a assinar sozinho o prefácio da presente edição. Marx, o homem a quem toda a classe operária da Europa e da América deve mais do que a qualquer outro, repousa no cemitério de Highgate e sobre o seu túmulo já brota a primeira relva. Depois de sua morte, menos que nunca se poderia pensar em modificar ou completar o manifesto.

No prefácio, de 1º de maio de 1890, a uma nova edição alemã, Engels como Marx, após a derrota da Comuna de Paris em 1871, à espera da dissolução da Primeira Internacional, via os acontecimentos. Ele esperava “exclusivamente do desenvolvimento intelectual da classe operária”, resultante da ação comum e da discussão, a adesão em massa dessa classe às proposições enunciadas no *Manifesto*. Pensava que as vicissitudes da luta contra o capital, “mais ainda as derrotas que os sucessos”, haveriam de esclarecer inevitavelmente os combatentes quanto à insuficiência das panacéias — como o proudhonismo, repugnante para Marx — pelas quais se haviam afeiçoado até então. “E Marx tinha razão”, dizia Engels triunfante. Eis que em 1889 acabava de fundar-se a *Segunda Internacional*, dita “social-democrata” e não co-

munista. Quase todo o socialismo continental se achava conquistado pelo marxismo: em particular, destacavam-se a França, com o Partido operário de Guesde; a Alemanha, com o Partido social-democrata de Bebel; a Rússia, com o grupo "Libertação do Trabalho", de Plekhanov. A 1<sup>o</sup> de maio de 1890 — "no instante em que escrevo estas linhas", dizia Engels — as forças operárias militantes da Europa e da América se manifestavam pela fixação legal do dia de trabalho em oito horas. Essas forças achavam-se, pela primeira vez, "mobilizadas", "num só exército", "sob o mesmo estandarte", "por um só e mesmo objetivo imediato". Engels contava que o espetáculo desse Primeiro de Maio da história operária proporcionasse aos capitalistas e proprietários de todos os países a compreensão de que enfim estavam realmente *unidos os proletários de todos os países*. E, entristecido em sua alegria, acrescentava: "Por que não haveria Marx de estar a meu lado, para ver esse fato com os seus próprios olhos?"

Assim, a história do *Manifesto* refletiu em grande parte a história do próprio movimento operário desde 1848. Nenhuma outra obra marxista, nem mesmo *O Capital*, pôde substituir, até o fim do século XIX, o famoso documento, nem com ele rivalizar em eficácia. Assim foi, precisamente, porque os embasamentos filosóficos e econômicos da doutrina só discretamente afloravam no *Manifesto*, evitando-se toda demonstração fastidiosa. Todo o esforço dos autores concentrara-se em realçar "a idéia fundamental e diretriz" que une rigorosamente todas as partes. Realce para o qual contribuía singularmente o estilo, o de Marx, mais atraente ainda, como é natural, em alemão do que em qualquer tradução: "estilo ao mesmo tempo luminoso, profundo e enérgico, em que cada palavra tem, por assim dizer, o seu peso exato" (Bracke — Desrousseaux). Labriola, elogiando em 1895 a "virtude germinativa" do *Manifesto*, — mina inesgotável de pensamentos mais em germe do que desenvolvidos, — seu vigor singelo de síntese histórica, sua força clássica, exclamava, com seu entusiasmo italiano, que a memorável data de sua publicação marcava o início da nova era, sendo ele, na rota do socialismo, a *grande coluna miliária*.

O ano de 1895 é o da morte de Engels. Em dezembro, o governo czarista manda prender o jovem militante marxista

Lenin, que continuará na prisão o combate revolucionário. Decididamente, na Revolução Francesa, toda política, toda nacional, mas de prodigiosa irradiação e sempre presente, enxertava-se outra Revolução, toda social, toda internacional, trabalhando por realizar o voto do encarnizado estribilho: "A Internacional será o gênero humano". Revolução diversamente profunda nas causas e nas conseqüências; diversamente perigosa, pelos ataques às noções recebidas de propriedade e de pátria, para a tradição sob todas as suas formas e para a conservação social.

É então, no fim de um século admiravelmente rico, que a contra-revolução, rejuvenescendo os seus pontos de vista e os seus métodos, depois de muitas tentativas, vai encontrar a mais virulenta fórmula ideológica no *nacionalismo integral* ou *neomonarquismo* de Charles Maurras.

## CAPÍTULO II

### O “INQUÉRITO SOBRE A MONARQUIA” DE CHARLES MAURRAS (1900-1909)

“Só a instituição infinitamente duradoura faz com que o melhor de nós se conserve.

*Maurras.*

Sabe-se com que verve tumultuosa, com que abundância e vigor de argumentos, Burke lançara em 1790, as bases da doutrina contra-revolucionária ou tradicionalista. Poucos anos após as *Reflexões*, o Conde Joseph de Maistre e o Visconde de Bonald traziam à contra-revolução o apoio de suas obras em francês, — a língua mais lida da Europa, — de suas ardentes convicções católicas e, em Maistre pelo menos, de um brilhante talento de escritor panfletário. Com eles, monarquistas e providencialistas, ressuscitava todo um aspecto da política de Bossuet.

Joseph de Maistre, o “moderno Bossuet, como precisamente o chamaram, explicava em suas *Considerações sobre a França* (1797), apreciando o visível pelo invisível, por que a Revolução tivera um caráter irresistível que fazia com que os crentes desconfiassem da justiça divina. Mostrava por que a República na França não podia durar: a “natureza” e a história, que era “*a política experimental*”, reuniam-se para estabelecer “que é impossível a existência de uma grande república indivisível”. Ele retomava, com cintilantes arroubos e fulgurantes abordagens, o processo das constituições escritas e dos direitos do Homem abstrato. Era Burke, mas rejuvenescido e transfigurado por um acento místico.

Quando ao Visconde de Bonald, desprovido, salvo acaso, de talento literário, trazia um sistema rigidamente encadeado, carregado de austera dialética. Tal sistema declarava guerra ao individualismo da Revolução. O indivíduo não tinha direitos, tinha apenas deveres. Só existia para a sociedade; era a sociedade que o formava, e não ele que formava a sociedade. Aliás, uma sociedade “constituída”, a da Idade Média, a do Antigo Regime, não era uma poeira de indivíduos como a pretensa sociedade “moderna”. Compunha-se de “corporações” que, desde a família até a profissão, enquadravam o indivíduo. Nessa sociedade constituída, tudo tendia a se constituir em corpo. Nela se conhecia o *nós*, não o *eu*. O Estado era uma “grande família”. O sentido profundo da monarquia legítima era a fixação do poder político em uma família, sendo esta amparada e contida pelas *corporações*, pelas pequenas sociedades na grande sociedade, as pequenas famílias na grande família. Além de tudo, esse poder legítimo era apenas o mediador entre os homens e Deus, único soberano verdadeiro, único munido de direitos. Bonald, teocrata como Maistre, substituía a Declaração dos Direitos do Homem pela “declaração dos direitos de Deus”.

Um filósofo profissional, Auguste Comte, retoma sob muitos aspectos Maistre e Bonald, laicizando-os, integrando no positivismo certos pontos salientes de sua doutrina política. Curiosa operação que deveria ter grandes conseqüências sobre o desenvolver do pensamento contra-revolucionário; deveria, em suma, preparar e permitir um Maurras. Eis por que se torna necessário insistir nesse ponto.

Sim, proclama Comte após Maistre e Bonald, o individualismo da Revolução produziu o esboroamento social. A Revolução, filha da Reforma, do século XVII e de seu espírito de livre exame, foi o coroamento de uma “época crítica” destrutiva, que sucedeu à Idade Média católica, “época orgânica” por excelência, baseada na genial distinção entre o poder temporal e o poder espiritual. A essa época crítica, aliás necessária para destruir o que já expirara no tempo, deve suceder uma nova época orgânica. Esta, porém, pertencerá à idade *positiva*, em oposição à idade *teológica* e à idade *metafísica*. Na idade positiva, não existem mais dogmas teológicos, todos prescritos; não existem mais metafísicas

nebulosas tais como o contrato social, a soberania do povo, os direitos do homem. Em suma, nada mais existe de absoluto. Reina a ciência, que se move no relativo, que renunciou à investigação das causas primeiras. E a ciência das ciências é a “física social” ou *sociologia*, cujo inventor é Comte. Ciência que não estuda o indivíduo, pura abstração, mas a espécie humana, a Humanidade, “Grande Ser”, em seu desenvolvimento progressivo. Humanidade que se compõe de famílias e não de indivíduos. Humanidade que “se compõe mais de mortos que de vivos”.

Como organizar cientificamente as sociedades humanas, como “construí-las”, na linguagem de Bonald, de modo a assegurar-lhes a unidade? À imagem, responde Comte, da Idade Média católica (já se disse, com humor, que o positivismo “é o catolicismo menos o cristianismo”). Portanto, distinção entre o poder espiritual (composto de sociólogos em vez de teólogos) e o poder temporal, subordinado ao primeiro. Pois a sociedade se baseia, antes de tudo, em certa comunhão de crenças: assim, o poder espiritual comtista substituirá as crenças teológicas, como as metafísicas nebulosas, por crenças positivas, capazes, estas, de resistir à crítica científica. Além disso, supressão da liberdade da consciência individual contra essas crenças positivas, uma vez estabelecidas. Consideração mais dos *deveres* do que dos *direitos*. Restauração do princípio de hierarquia e de autoridade, eliminação do “liberalismo” sob todas as suas formas e, por conseguinte, do parlamentarismo, “etapa equívoca” na marcha das sociedades. É preciso que o governo ou poder temporal deixe de ser objeto de contínua suspeita, para que possa conduzir a sociedade nos caminhos traçados pelo poder espiritual e lutar contra a dispersão das idéias, dos sentimentos, dos interesses.

Nesse comtismo, sob a condição de abstrair-se da religião, substituída pela ciência, de Deus, substituído pela Humanidade, a contra-revolução bem podia encontrar preciosos elementos para seu combate, de um ponto de vista inteiramente “positivo”. Uma política dita *natural* ou *experimental* podia aliar-se à política dita *positiva*.

Em 1864, Frédéric Le Play, inventor de um método de monografias sociais, publica *A Reforma Social*, onde aparece, diz Sainte-Beuve, como “um Bonald rejuvenescido”. Acredita

em uma “constituição essencial” de toda sociedade, na qual o Decálogo e a autoridade paternal são o duplo fundamento, a religião e a soberania o duplo cimento. Denuncia “os falsos dogmas de 89”, o abandono ao individualismo e às leis naturais. Mas desconfia do Estado, prefere-lhe as autoridades locais, mais próximas dos interessados. A reforma da sociedade parece-lhe subordinada à restauração da família e do poder de seu chefe, que acompanha a salutar influência de todas as pessoas qualificadas por sua situação, grandes proprietários, patrões, “sábios de toda espécie”, por ele englobadas sob o nome de *autoridades naturais* ou *autoridades sociais*.

Mas a data decisiva no desenvolvimento do pensamento tradicionalista é, ao menos para a França, 1870.

A França, país da Revolução, é esmagada pela Prússia conservadora, sobre sua derrota insinua-se a Comuna, breve e selvagem guerra de classes. Esses dois fatos brutais impõem-se à meditação de um Fustel de Coulanges, de um Renan, de um Taine. Fustel, o ilustre autor de *A Cidade Antiga*, escreve em 1872 frases severas sobre os historiadores franceses, que “há cinqüenta anos têm sido homens de partido” que ensinaram os franceses a se odiarem uns aos outros, “a maldizerem o passado francês, a odiarem nossos reis, a destestarem nossa aristocracia”. Em dezembro de 1871, Renan publica *A Reforma Intelectual e Moral*, em que dá a seu agitado pensamento um acento decididamente contra-revolucionário. Para ele, quaisquer que sejam as falhas do segundo Império, a causa da derrota é a democracia (“mal compreendida”, acrescenta, por polidez). A França “expia” hoje a Revolução. Uma democracia não pode ser bem governada, porque seu processo de seleção dos chefes, a eleição popular, nada vale. Uma sociedade só é forte sob condição de reconhecer as superioridades naturais. O nascimento é uma delas. A vitória da Prússia foi a do antigo regime, aristocrático, hierárquico, sobre a democracia igualitária, dissolvente de toda virtude. A restauração francesa poderia provir do restabelecimento da realeza e de uma nobreza. Não se acreditando no direito divino dos reis, noção prescrita, pode-se acreditar em seu “direito histórico”. Em novecentos anos

uma família, a dos Capetos, formou a França: restauremo-la! Renan, porém, sabe que não haverão de fazê-lo.

Quanto a Taine, dedica-se à formidável tarefa histórica das *Origens da França Contemporânea*, cuja publicação se escalona de 1875 a 1893 (morrendo o autor antes de ter concluído a sua obra monumental). Poder-se-ia, recordando Burke cuja influência está sempre presente, dizer que as *Origens* são novas e mais amplas *Reflexões sobre a Revolução*, igualmente virulentas e torrenciais, mais sistemáticas e mais sérias (mas não mais profundas), perfeitamente desprovidas do humor e dos repentes de Burke. É o mesmo processo do “espírito do século”, transformado em “espírito clássico” por engenhosa mas discutível extensão, que Taine atribui ao século clássico, o de Luis XIV. Esse espírito abstrato, dedutivo, generalizador, que despreza a experiência histórica e concreta, a variedade dos “homens reais”, seria responsável pela Revolução, pelo jacobinismo, pela França moderna construída por Bonaparte. Taine comunga com Tocqueville, outro inspirador de seu pensamento, no ódio à centralização napoleônica, ao estatismo invasor — mas sem compartilhar da resignação de Tocqueville à maré democrática, nem de sua fé nas virtudes compensadoras da liberdade política. Taine insurge-se contra a lei do número, contra o regime eletivo, contra a opressão irrestrita por parte da maioria. Liberdade privada, consciência, honra do cidadão parecem-lhe em perpétuo perigo numa democracia onde, por acréscimo, reina a centralização.

Maurice Barrès, incomparável músico da prosa francesa, põe em música as idéias políticas de Taine. Passando do egotismo mais áspero e frenético a uma negação radical do individual, do pessoal, substitui o *culto do Eu* individual pelo do Eu nacional. Credo como Burke e Taine — mas excedendo-os — mais nas forças afetivas do que na inteligência, “pequenino algo na superfície de nós mesmos”, pretende mobilizar todas as “potências sentimentais” em favor da nação francesa. Nação concebida — ou antes sentida — não como um conceito jurídico à la Sieyès, não como um conjunto de idéias, uma ideologia (a da Revolução) à maneira dos homens de esquerda, mas como uma realidade afetiva. Realidade quase carnal, tangível, com suas paisagens

diversas, suas províncias originais e vivas, achando-se em primeiro lugar, para Barrès, a Lorena — baluarte enfrentando o estrangeiro ávido, o vencedor alemão.

Essa nação francesa, porém, — lede Taine, — foi “dissociada e descerebrada” pela Revolução e por Bonaparte. Não é mais que um esfacelamento de indivíduos isolados, abatidos aos pés do Estado esmagador, incapazes de associar-se espontaneamente em torno de um interesse comum. A escola moderna, a escola do Estado, — lede Taine, — o liceu napoleônico deu a esses indivíduos franceses uma educação inteiramente abstrata. Essa educação destruiu as raízes que os prendiam ao terreno da província natal, que os alimentavam com sua seiva, com as riquezas acumuladas pela tradição, pela “terra e pelos mortos”. Tal educação os *desenraizou* desde a infância (*Os Desenraizados*, título do primeiro e mais belo volume, publicado em 1897, do *Romance da Energia Nacional* que compreende, em seguida, *O Apelo ao Soldado e Suas Figuras*).

Ninguém mais do que Barrès abriu caminho, nem caminho mais direto, ao nacionalismo integral de Maurras — quaisquer que sejam as divergências cada vez mais observadas entre os dois escritores.

\* \* \*

Barrès, nascido em 1862, deputado boulangista (e socializante) de Nancy aos vinte e seis anos de idade, derrotado em seguida nas eleições de 1889, era, além de doutrinário, um partidário. O *Apelo ao Soldado*, publicado em 1900, é a história romantizada do boulangismo. *Suas Figuras*, publicado em 1902, focaliza os parlamentares durante o caso do Panamá. Boulanger, Panamá; falta um nome para completar a dramática trilogia da República oportunista: Dreyfus. Ora, o *Inquérito sobre a Monarquia* prende-se diretamente ao caso Dreyfus, o grande, o incrível drama de uma geração inteira de franceses. Acabamos de narrar o desenvolvimento geral do pensamento contra-revolucionário no decurso do século XIX. Esse desenvolvimento permitia e anunciava o *Inquérito*. Mas, para bem compreender o livro e sua oportunidade histórica, devemos agora atender a essas circunstâncias



particularíssimas da política francesa por volta de 1900, fascinada pelo “Caso”.

A República oportunista julgara, após o alerta boulangista, após o escândalo político-financeiro do Panamá, achar enfim “o porto”, segundo a expressão de Bainville, sob o pacífico Méline. O caso Dreyfus, porém, tudo refocaliza. Revolve tudo o que, após tanta fermentação, parecia enfim depositar-se no fundo do recipiente: anti-semitismo e anti-parlamentarismo de uns, anticlericalismo e antimilitarismo de outros. Opera no interior dos partidos certas reestruturações inesperadas. O infeliz capitão Dreyfus torna-se quase exclusivamente um pretexto para o que Daniel Halévy chama “furor patriótico” à direita, entre os antidreyfusistas, “furor humanitário” à esquerda, entre os dreyfusistas. A *Liga da Pátria Francesa*, com Déroulède, Coppée, Barrès, Jules Lemaître, agrupa os combatentes contra a “conspiração do estrangeiro”, que se apoiaria nos dreyfusistas: judeus, protestantes, maçons, todos eles almas danadas de uma República parlamentar apodrecida: é assim que a Liga vê os acontecimentos. A Liga, porém, não é monarquista; continua republicana: republicana *plebiscitária*. Essa fórmula de regime autoritário, baseado no apelo ao povo, desprendia fortes odores bonapartistas. Fora a fórmula do boulangismo, espécie de “bonapartismo do pobre”. Os *nacionalistas*, como a si mesmos se chamavam, da *Liga da Pátria Francesa* contavam, antigos boulangistas tais como Déroulède e Barrès, alcançar por ocasião do caso Dreyfus o que haviam alcançado com Boulanger: derrubar a República parlamentar. Mas como? Com quê? Não o sabiam. Em seu *Diário*, a 30 de outubro de 1899, Barrès, escrevia melancolicamente, lembrando-se da indigência de pensamento do partido boulangista: “Não há possibilidade alguma de restaurar-se a coisa pública sem uma doutrina.”

A idéia monárquica, sob a forma de uma monarquia parlamentar e conservadora nas mãos dos Notáveis e do Clero, não cessara de perder terreno desde a temerária aventura em que se lançara Mac-Mahon, a 16 de maio de 1877. Entretanto, não poderia um espírito engenhoso imaginar a drenagem da corrente nacionalista, tumultuosa, confusa e sem doutrina, em proveito de uma monarquia de estilo renovado? Uma monarquia que possuísse uma doutrina, combinando os

elementos tradicionais com os novos elementos passionais: antiparlamentarismo, anti-semitismo, nacionalismo, erguido contra qualquer intromissão do “estrangeiro”, e preparando “a Desforra” (abandonada pela República oportunista, conforme se acusava). O nacionalismo de um Déroulède era incompleto, como que mutilado. Quanto a esse interesse nacional, pelo qual exclusivamente se deveriam examinar todas as questões, quem melhor do que um rei, do que o “Rei”, se achava qualificado para percebê-lo com o mínimo de possibilidades de erro e para impor, autoritária e não parlamentarmente, a sua realização? O único nacionalismo *integral* era, pois, a Monarquia!

Esse espírito engenhoso, que devia desenvolver tão bela ação ideológica, senão prática, existia e foi reconhecido: Charles Maurras. Em 1900, conta trinta e dois anos: seis anos mais jovem que Barrès. Aos dezoito, em 1886, escrevia seu primeiro artigo em *A Reforma Social*, revista fundada por Le Play. Íntimo de Bossuet, Maistre e Bonald, teocratas, como também de Comte, Taine e Renan, cientistas desapagados das religiões tradicionais, participava da incredulidade destes últimos. Em política, logo repudiara monarquia parlamentar como república parlamentar, e voltara como boulangista em 1889. Sob a influência de Mistral e dos “felibres”<sup>1</sup>, tornara-se apóstolo da descentralização regional contra “a uniformidade jacobina imposta a um povo que a sofria sem o saber” (era o que pairava na atmosfera: Provença de Mistral e Maurras, Lorena de Barrès!). Mas a conversão intelectual de Maurras à Monarquia, por nacionalismo, datava apenas de 1896, em consequência de uma viagem à Grécia que devia dar origem a *Antinéia*. “Tendo deixado o meu país, diz ele, enfim o vital qual é e apavorei-me de o ver tão pequeno.” Ah! se a França houvesse conservado após a Revolução os seus reis, as suas “continuidades vivas... em vez de tantos abalos interruptores, separadores, enervantes...! A evidência arranca-me enfim o voto: precisamos restabelecer enfim esse regime se não quisermos ser os últimos franceses. Para que a França vivesse, era necessária a volta do Rei” (*No signo de Flora*).

<sup>1</sup> “Felibres”, palavra extraída de uma antiga cantilena, *li sèt felibre de la lei*, “os sete doutores da lei.” (N.T.).

Mas “*que é a realza*”? Maurras possuía a respeito uma concepção nova e toda pessoal. Era a mesma que a do pretendente ao trono e de seu círculo? Abrangiam as concepções maurrassianas suficiente “tradição pessoal” para serem de certo modo batizadas pelo realismo oficial? Eis que o diretor da realista *Gazeta de França*, onde escrevia Maurras, propõe a este entrevistar em Bruxelas André Buffet e o Conde Lur-Saluces, exilados políticos, representantes qualificados do pretendente, o Duque de Orleans.

Maurras conversa longamente com Buffet. Lur-Saluces entrega-lhe uma resposta redigida de ponta a ponta. O pretendente, por carta, dá sua aprovação: daí resulta que a monarquia, se for restabelecida na França, será tradicional, hereditária, antiparlamentar e descentralizada. Maurras convida, então, por meio da *Gazeta de França*, os melhores cidadãos a externar seu sentimento, respondendo à seguinte pergunta: *Sim ou não, a instituição de uma Monarquia tradicional, hereditária, antiparlamentar e descentralizada é uma questão de salvação pública?*

Eis o Primeiro livro do *Inquérito*. O Segundo livro dá as respostas, comentadas por Maurras. Entre outras, as de Paul Bourget, Maurice Barrès, Henry Bordeaux, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Sully-Prudhomme, Henri Vaugois, Frédéric Amouretti, Louis Dimier, Léon de Montesquiou. Respostas entusiastas — os malevolentes iriam dizer que o inquiridor “angariara” seus amigos pessoais; em parte, era verdade — respostas mais reservadas, fazendo objeções, mostrando as dificuldades. Maurras registrava as adesões, refutava energeticamente as objeções, desenvolvendo, infatigável, uma argumentação cerrada, ágil, tenaz, obstinada.

O *Inquérito*, que apareceu de junho a dezembro de 1900 na *Gazeta de França*, foi a princípio publicado em duas brochuras (1900-1901). Só devia estar nas livrarias em 1909, com o acréscimo de um Terceiro livro, datado de 1903. O que poderia ter sido apenas um episódio jornalístico sem conseqüências encontrara, graças à cumplicidade das circunstâncias, inesperada ressonância. O *Inquérito* marcava uma nova direção, decisiva para a carreira pessoal do inquiridor, importante para a evolução das idéias políticas do século XX...

*Tradicional, hereditária, antiparlamentar e descentralizada*: qual o exato sentido das características imperiosamente conferidas à futura monarquia, e que relações recíprocas elas apresentam? É o que Maurras, com o auxílio de seus dois eminentes interlocutores e dos diversos correspondentes do *Inquérito*, entusiastas ou reservados, vai explicar-nos no decorrer de sua obra.

\* \* \*

*Tradicional, hereditária.*

“*A realza deve ser tradicional: há justamente uma orientação toda nova dos espíritos, favorável à tradição nacional e, como diz Barrès, às sugestões de nossa terra e de nossos mortos.*”

Sugestões antiindividualistas, anti-racionalistas: essa linguagem, atribuída a “nossos mortos”, assemelhava-se curiosamente à de Burke, Maistre, Bonald, Comte, Taine. Por tradição, política tradicional, entendamos submissão às realidades, não fantasias da razão individual; submissão à natureza das coisas, contra a qual — segundo Lur-Saluces — há cem anos se revoltariam sistematicamente os franceses. Entendamos ainda: volta à constituição “real” da pátria, aquela que (a julgar por Taine nas *Origens*) “a natureza e a história” haviam “escolhido”, sem pedir a opinião dos indivíduos franceses; rejeição, em conseqüência, de todas as nossas constituições artificiais, fictícias, ilusórias, completamente inventadas por desenraizados. Sem dúvida, a Monarquia haveria de reformar, era inclusive o eixo de toda reforma; mas não concebiam a obra de um governo reformador “como a de uma assembléia de políticos transcendentais, instalados ao redor de uma mesa, elaborando em páginas inteiramente brancas, de uma só vez e até nos mínimos detalhes, a Constituição destinada a fazer a felicidade eterna do país; imagina-se tal obra como a de um soberano que segue atentamente a cada dia, o trabalho espontâneo das forças do país...” (Lur-Saluces). Política tradicional, política *natural*... E que haverá de mais conforme à natureza assim entendida — releiamos Burke — senão a hereditariedade sob todas as suas formas? Tradição e hereditariedade, noções gêmeas!

*“A Monarquia deve ser hereditária: há um movimento favorável à reconstituição da família, fundamento da hereditariedade.”*

A transmissão hereditária, na família, pela família, é a transmissão por excelência (e que é a tradição, senão o que se transmite?). Maurras toma o cuidado de sublinhar que não se trata, aliás, tanto de uma transmissão “fisiológica”, pelo sangue, quanto de uma transmissão de certo modo “profissional”, pela tradição oral e pela educação no meio familiar. Os publicistas republicanos não o compreenderam em absoluto, escrevendo em coro, a fim de humilhar a soberba do neomonarquismo: as leis da hereditariedade são mal conhecidas, etc. Maurras responde com desdém: mas não se trata, de modo algum, das leis da hereditariedade fisiológica. E explica, em termos perfeitos, de que se trata. E toma partido, como Barrès, pelo “herdeiro”, no que se chamou de debate entre o “herdeiro” e o “adventício”.

Não se trata, em absoluto, de assegurar fisiologicamente ao serviço do Estado, de geração em geração, um conjunto de indivíduos mais distintos que o comum dos cidadãos; trata-se de utilizar as aptidões particulares, especiais e técnicas, que se fixam em certo grau pelo sangue, mas sobretudo pela tradição oral e pela educação. Não se trata, em absoluto, do grau dessas aptidões, mas de sua *qualidade*, ou, se se quiser, de sua orientação consuetudinária... Nasce-se juiz ou comerciante, militar, agricultor ou marinheiro e, quando se nasceu tal ou qual, também se é, não só por natureza mas ainda *por posição*, mais capaz de executar de maneira útil a função correspondente: um filho de diplomata ou de comerciante encontrará nas palestras de seu pai, no círculo de sua família e de seu mundo, na tradição e no costume que haverão de envolvê-lo e sustentá-lo, os meios eficazes de progredir mais rapidamente do que qualquer outro, seja no comércio, seja na diplomacia. A carreira da própria família ter-lhe-á feito seguir a linha do *menor esforço* e do maior efeito útil, isto é, do melhor rendimento humano.

Aplique-se à Monarquia esse raciocínio, como instintivamente o faziam “os nossos grandes franceses do século XVII”, ao falar do *ofício de rei*. O príncipe é, exatamente como o negociante, o militar, o juiz, o camponês ou o marinheiro, uma “variedade social do tipo do homem”, sujeita às mesmas regras que as outras variedades sociais: o longo exercício da função na família adapta quase automaticamente, a essa função, os “rebentos” de tal família. O príncipe, filho

de príncipe, é, não só por natureza, mas ainda *por posição*, mais capaz de desempenhar a função de príncipe.

E, se esta última consiste em promover o interesse nacional à exclusão de qualquer outro, é fácil ver que o príncipe hereditário está mais qualificado do que qualquer outra pessoa — *por posição*, independentemente de seu valor pessoal — para discernir tal interesse. Está mais qualificado porque *tal interesse é ao mesmo tempo o seu*. Maurras pudera ler em Hobbes, precursor do positivismo, e encontrar, menos evidente, sob a pena de Luís XIV e de Bossuet, o argumento clássico dos antigos monarquistas (“o postulado monárquico”): a monarquia teria de ser o melhor dos regimes, porque nela o interesse pessoal dos governantes, tradução do incoercível egoísmo, e o interesse público, longe de se opor, coincidiriam *necessariamente*. Maurras, no *Inquérito* como em toda a sua obra, retomou esse argumento, rejuvenesceu-o, apresentou-o infatigavelmente sob todos os aspectos. Argumento infinitamente precioso a seus olhos, por não sofrer intervenção de sentimentalismo algum; de caráter puramente realista, à maneira de Maquiavel como de Hobbes; de base inteiramente positiva e quase científica. Desse ponto de vista, queira-se comparar a Monarquia à República, seja parlamentar, seja plebiscitária (com que sonham os nacionalistas da escola de Déroulède).

Parlamentar ou plebiscitária, — é A. Buffet quem fala, — uma República depende do espírito e do coração de seus republicanos. Um soberano hereditário, porém, acha-se por demais diretamente interessado no bem público para governar exclusivamente segundo o próprio capricho ou determinado sistema. Ele é o cérebro, o sistema nervoso central da nação. Estremece ao perigo comum, aspira à comum prosperidade. Sua natureza profunda, sua função necessária e natural, ou, se preferirdes usar a linguagem dos geômetras, sua *posição*, obrigam-no a dirigir-se conforme as necessidades da salvação pública. Sem dúvida, ele pode enganar-se na visão dessas necessidades, mas é obrigado a investigá-las, e, apenas percebido o erro, *por seu próprio interesse* se acha induzido a corrigi-lo...

Por consêguitne, a hereditariedade do poder tem sua força, duração e continuidade paralelas à força, duração e continuidade da nação. Pelo contrário, a continuidade — assim como a organização: Comte o perceberá — é estranha à própria essência da democracia republicana. Se a Terceira

República parlamentar é ainda de certo modo um governo, — Maurras a contragosto lho concede, — é devido a uma poderosa instituição, enraizada no tempo, a Maçonaria, de pessoal experimentado, “amparada e conduzida pela plutocracia”. A Maçonaria veio suprir a instabilidade ministerial; criou uma incontestável seqüência de desígnios políticos e administrativos. A Maçonaria forneceu à República, que por si mesma e por essência é descontínua, “o mínimo de continuidade necessária”.

Aliás, a reconstituição da família real, da dinastia hereditária, é apenas o símbolo e o prenúncio da reconstituição das famílias em geral. É tempo de dar crédito a Bonald, a Comte, a Le Play, aos grandes advogados das famílias francesas dizimadas, contra o indivíduo usurpador, contra o individualismo anárquico da Revolução.

As famílias — professa Lur-Saluces — podem ser consideradas veículos naturais da tradição. Quando energicamente constituídas, não morre com o homem o que tiver feito de útil; transmite-se, com o sangue e o nome, à descendência. O resultado de antigos esforços, que se adicionam ao esforço presente, torna mais eficaz e bem sucedido este último: o bem público, o interesse geral lucram com isso. Tudo adquire notável aspecto de solidez e de força.

Tampouco existe aqui sentimentalismo, enternecimento familiar algo ingênuo, mas *física social*, como diria Comte. Tampouco se trata de invocar: “quando nasce a criança, o círculo da família”, como Hugo. A lei da queda dos corpos, “a adição progressiva, a aceleração contínua”, a máquina de Atwood, eis o que invoca Lur-Saluces!

Conseqüência: uma nobreza hereditária deve reconstituir-se, sob a égide do rei hereditário. Isso é restabelecer o privilégio do nascimento. Maurras é formal nesse ponto. “Propriamente, a aristocracia é a hereditariedade. Uma aristocracia é benfazeja, não por se compor de pessoas benfazejas ou pensantes e bem dotadas, mas por se transmitir com o sangue, por se achar ligada ao futuro da pátria pelo interesse hereditário.”

Mas aristocracia “aberta”, esclarece Lur-Saluces. Aberta a todos. E que se renova constantemente. E por que não, indaga um correspondente de *O Inquérito*, Copin-Albancelli,

diretor de uma folha antimaçônica, *Abaixo os Tiranos*, por que não uma nobreza operária, como outrora uma nobreza togada? Maurras não deixa passar despercebido o problema. “De fato, por que não?” Quando a nova classe dos togados adquiriu enorme importância, a nobreza togada acrescentou-se à da espada e o rei prodigalizou-lhe benefícios até ao excesso. Pois bem! Hoje, devido aos progressos do maquinismo, nasceu uma classe poderosa.

Essa nova classe não ocupa no Estado posição proporcionada à sua influência. É que o nosso Estado carece de força como de luz. Realizai o Estado consciente e poderoso, isto é, estabelecei a monarquia hereditária: tal Estado verá e ousará; logo saberá aonde estender sua proteção, e ninguém confundirá suas complacências para com uma justa e nova aristocracia do trabalho com tantas baixezas de ordem eleitoral, espalhadas sem discernimento sobre os líderes políticos do mundo operário pelos fantasmas de ministros que presidem ao regime republicano.

Pode-se imaginar, em face dessas engenhosas construções, os sarcasmos de Marx e Engels, acerbos intérpretes do devir social, as altivas ironias de um Tocqueville, liquidador polido e às vezes nostálgico, desde 1835, das idades aristocráticas!

Entretanto, essa vigorosa defesa da hereditariedade valia a Maurras o entusiástico apoio de Paul Bourget. Contando mais dez anos que Barrès, e mais dezesseis que Maurras, membro da Academia Francesa desde 1894, Paul Bourget gozava de considerável situação literária. Conhecido como “grande escritor realista”, merecia, muito mais ainda que Le Play, o nome de “Bonald rejuvenescido”. Um Bonald mesclado com Taine, e que teria lido Darwin. Nada poderia ser mais fascinante para Maurras do que as razões positivas e “científicas” com que Bourget justificava o seu entusiasmo. A Ciência, afirmava o eminente mestre com fervoroso respeito por essa palavra mágica, ensinava exatamente o mesmo que o neomonarquismo. A saber, que todos os desenvolvimentos da vida se faziam por *continuidade*: que outra lei do desenvolvimento da vida era a *seleção*, “isto é, a hereditariedade fixada”, justamente o contrário da igualdade; que um dos mais poderosos fatores da personalidade humana era a *raça*, “energia acumulada por nossos antepassados, pelos mortos

que falam em nós”: exatamente o contrário dos “direitos do homem”, do homem “em si”, a mais vazia, a mais irreal das abstrações. E o mestre conclui:

Essa conformidade da doutrina monarquista com as verdades hoje reconhecidas pela ciência é um dos fatos tranquilizadores da triste época que atravessamos. Traz consigo tantas conseqüências quanto o antigo acordo da forma republicana com a filosofia de Rousseau.

### *Antiparlamentar.*

*“A monarquia deve ser antiparlamentar: o partido nacionalista, quase unânime, pronuncia-se contra o parlamentarismo, em favor de um governo nominativo, pessoal, responsável.”*

Autoridade e responsabilidade de um homem, de uma pessoa, de um nome: reconhece-se o “tema *autoritário*”, um dos três temas fundamentais que desde 1789 se alternam na história política francesa (sendo os outros dois o tema parlamentar ou *liberal* e o tema *jacobino*, seja no estado puro, seja conjugado com o socialismo). Tema autoritário contra o anonimato, a impessoalidade, a irresponsabilidade do parlamentarismo.

Duas dificuldades, porém, apresentavam-se a Maurras, engenhoso doutor do neomonarquismo. A primeira era que, desde o 18 Brumário e o 2 de Dezembro, o tema autoritário, antiparlamentar, parecia incorporar-se ao bonapartismo e seus subprodutos plebiscitários; boulangismo, nacionalismo republicano de Déroutède. A segunda era que, desde a Carta de 1814, a Monarquia restaurada fora mais ou menos parlamentar, à semelhança da inglesa, e nada autoritária.

Dadas as circunstâncias políticas de 1900, era urgente eliminar sem compaixão a primeira dificuldade. Entre a ditadura pessoal e a monarquia, nada de comum. “Por ser realista, — proclama A. Buffet, — tenho horror à ditadura *pessoal*.” Maurras, com o auxílio de A. Buffet, pretende ajustar as contas com a falsa doutrina que se chama “plebiscitária” e que se resume na escolha do príncipe ou do chefe pelo povo, pelo sufrágio universal (apelo ao povo).

Déroutède é o *homem de um homem*: seja este homem ele ou qualquer outro, Déroutède acredita que toda situação política pode ser

regulamentada por tal homem, o eleito da democracia. Porque o povo, diz ele, não se engana. O sufrágio universal indica a tendência da nação, a política útil aos interesses nacionais. Infunde naqueles a quem designa o seu infalível instinto diretor... O chefe assim escolhido, aliás, não está obrigado a consultar seus eleitores a respeito dos detalhes: é um condutor num caminho traçado.

Essa é a doutrina que, segundo A. Buffet, Déroutède muitas vezes lhe teria exposto. Implica, por conseguinte, no sufrágio universal, na infalibilidade do povo, “vasta quimera”. Se o regime que ela inspira é capaz de pôr termo, durante algum tempo, à anarquia, não põe termo “às causas da anarquia”. Eis o que é grave. O ditador, sob pena de perda do poder, permanece na dependência das paixões populares e dos erros da maioria. Perder o país ou perder o poder, tal é o seu dilema. Sem dúvida, os franceses são visceralmente autoritários; desejam, amam um pulso. Segundo detestável mas expressivo trocadilho da gíria parisiense, a França é *apunhalada*. O boulangismo foi exatamente “a afirmação popular da necessidade de um chefe, a declaração dos direitos do povo a ser conduzido, a manifestação do desejo, da exigência e do gosto autoritário dos franceses”. Incontestável sentimento, exclama Buffet! Como não ver, então, que só a hereditariedade monárquica é capaz de adaptar a esse sentimento uma forma “clara e sólida”?

Resta a segunda dificuldade: a monarquia parlamentar de Luís XVIII, de Luís-Felipe, invocada pelos “conservadores” monarquistas da Assembléia nacional entre 1870 e 1875. A respeito, dialogam Maurras e A. Buffet, para edificação do público.

Faço, diz Maurras, uma objeção: sim, mas o parlamentarismo? M. Buffet começa por um leve sorriso. Olha-me por alguns segundos, como que impaciente. Depois, inclinando a cabeça com ar zombeteiro: a Monarquia parlamentar. O quê! o senhor também! É capaz de acreditar nisso? — Não acredito, mas a França acredita ou finge acreditar. De todas as injustiças que nos fazem perante a opinião, eis a mais grave. — Parlamentar! Parlamentar!... E, dando de ombros, André Buffet percorre de um lado para outro o salão. Sinto-o mais irritado que indignado. Entretanto, seria preciso (diz ele) acabar com esse opróbrio! A Monarquia é *representativa*. Não é parlamentar. Um rei que reina e que governa, não é bastante claro? — Claríssimo, respondi, só que a diferença não se revela para a maioria...

No *Inquérito*, trata-se precisamente de manifestar ao senso comum da maioria tal diferença.

Através do regime parlamentar, é de fato ao próprio princípio eletivo (sendo o parlamentarismo apenas uma aplicação deste); é ao próprio dogma democrático que, pelo sufrágio universal, pretende fazer de todo *governado* um *governante* — que Maurras e o neomonarquismo declaram guerra. Uma guerra selvagem, uma guerra total. Contra “a Besta”, a Democracia, mobilizam toda a artilharia doutrinal: Fustel de Coulanges como Bonald e Maistre, Balzac e Comte, Taine e Renan. “É falso o princípio da eleição aplicado a tudo; a França terá de reconhecê-lo”: esta frase de Balzac apresenta-se nas epígrafes do Segundo livro do *Inquérito*, junto a frases de Renan. Balzac, infalível pintor, na *Comédia Humana*, do mundo financeiro de seu tempo, da “burguesia” no sentido de Marx, proclamara “aderir a Bossuet e Bonald, em vez de acompanhar os inovadores modernos”. Por volta de 1900, consideravam-no um grande pensador político.

O regime eletivo, em especial o parlamentarismo, sua forma mais nociva, enfraquece o Estado, sem que por isso dê ao cidadão as necessárias garantias particulares. Enfraquece o Estado, entregando-o aos partidos, isto é, às intrigas pessoais, às querelas de clãs, às pequenas combinações. Hábil ou inepto, é invariavelmente algo “de baixo e equívoco”. Abatendo e aviltando o Estado, o parlamentarismo, parasita, usurpa-lhe as funções essenciais. Ai do Estado contemporâneo, “flanqueado por esse antagonista” parasitário! Se, ao menos, o parlamentarismo fosse verdadeiramente como se apresenta aos ingênuos, “o paladino da liberdade”! Permita-se a Maurras rir e desacreditar nesse capítulo, evocando os excessos políticos do Dezesesseis de Maio conservador, tanto os parlamentares de direita quanto os de esquerda. Não, sem dúvida alguma, o parlamentarismo não é o paladino da liberdade. Mesmo corrigido por um príncipe, continuaria a ser o regime da opressão das minorias como da competição dos partidos, um regime estigmatizado pela guerra civil. “Na próxima Restauração, todo o mundo implorará do governo a união, a paz, o desaparecimento dessas discórdias. A feliz impopu-

laridade do parlamentarismo permitirá ao Príncipe proceder a essa tarefa com extrema facilidade.”

O quê! Nada mais de eleições políticas, de poder absurdo da maioria, de assembleias parlamentares, de partidos — nem mesmo de partido realista: “O Rei de França não pode ser o rei de um partido; é inimigo das facções” — nada mais de agitação em torno do Estado, numa palavra, nada mais de democracia! Que retrocesso, que *reação*!

Sem dúvida! *Reação antes de tudo*, proclama Lur-Saluces, retomando o título agressivo do primeiro número, publicado a 1º de agosto de 1899, de uma revistinha entusiasta, dirigida por Henri Vaugois: *Boletim de Ação Francesa* (revista nacionalista republicana, em que Maurras era o único realista!). “Sim, reação antes de tudo, isto é, retorno à bifurcação onde houve engano de caminho, mas para retomar a verdadeira estrada do progresso contínuo e dos desenvolvimentos normais, não para voltar atrás nem para retornar ao passado.” Como não voltar atrás? Como substituir tudo quanto acaba de ser brutal e alegremente afastado? Como seria exatamente a monarquia antiparlamentar, desinfectada de todo vestígio de regime eletivo? Uma monarquia *autoritária*, singularmente evocadora do velho Bodin: o rei reina e governa “em seus Conselhos”, que por ele vigiam as administrações, sendo constituídos pelos homens competentes que designou. Eis o “governo”. Eis o que Maurras chama, numa linguagem que não é a do direito constitucional clássico, a “representação”. O povo “em seus Estados”, que resumem todos os seus interesses locais, profissionais, morais, religiosos, indica, a título consultivo, o que convém ou o que não convém: aos Conselhos do rei cabe trabalhar, em seguida, para conformar “a soberania do bem geral” a tais desejos.

Em outras palavras, a monarquia antiparlamentar e autoritária poderá ser *representativa* no sentido maurrasiano porque — eis a tradução moderna da antiga expressão: o povo “em seus Estados” — será precisamente *descentralizada*. Estreito, indissolúvel, revela-se o vínculo entre este último caráter, “last not least”, da monarquia e o caráter que se acabou de estudar.

\* \* \*

## Descentralizada

“Enfim, a Monarquia deve ser descentralizadora: um poderoso movimento descentralizador se esboça e cresce dia a dia no país.”

Esse “poderoso” movimento (nada exageremos), no qual destacavam-se sobretudo as harmonias provençais do “renascimento mistraliano” e as músicas barresianas sobre a Lorena, possuía fontes múltiplas e contraditórias. Espíritos de convicções por vezes bem diversas, de Benjamin Constant e Tocqueville a Taine, passando por Proudhon (inimigo da autoridade e pai do anarquismo), haviam expressado igualmente a sua hostilidade, o seu horror mesmo, ante “o desmedido crescimento” do monstro Estado. Com o desenvolvimento do socialismo estatal (até em países conservadores como a Prússia), o fenômeno ameaçava assumir proporções imprevisíveis. Não iria o apetite do Leviatã, afinal tão sóbrio no tempo de Hobbes, alcançar a bulimia? Essas preocupações punham em moda a descentralização, até nos meios republicanos de bom tom (mas não jacobinos) na França. No fundo, moda e nada mais. Músicas ainda, mas bastante medíocres. A realidade prática, levada em conta a lei municipal de 1884, era o poderio crescente do Estado.

Esse contraste entre o ideal reconhecido, as necessidades admitidas e o curso real dos acontecimentos, que belo tema para os neomonarquistas! Maurras desenvolve-o com particular mestria, em quatro pontos, sem se deixar impressionar por objeções assaz perturbadoras.

Primeiro ponto. *A França sufoca sob o espartilho napoleônico.* “Quando uma mulher sufoca, o primeiro cuidado dos médicos é tirar-lhe o espartilho: rigorosamente espartilhada pelas instituições consulares, a França precisa de ar” (Lur-Saluces). “Descentralizar. Isto é tão importante quanto foi, no século XII, auxiliar a constituição das Comunas; no século XIII, regulamentar a vida corporativa; no século XVII, destituir a casa d’Áustria; ou, em nossos dias, retomar o nosso Mosela e o nosso Reno. — Descentralizar = refazer uma França” (A. Buffet).

Segundo ponto. *A República não pode descentralizar.* Ainda que o quisesse! Comissões parlamentares, encarregadas de estudar a questão, fracassaram lastimavelmente. Os republicanos

não podem descentralizar, porque só existem, só se conservam, só governam pela centralização. De fato, todo poder republicano provém da eleição. Se quiser manter-se na eleição seguinte, o eleito, ministro ou deputado, precisa conservar consigo o eleitor. Quem conserva o eleitor? O funcionário. Quem conserva o funcionário? O eleito, ministro ou deputado, por meio da corrente administrativa. Descentralizar a administração é, pois, quebrar em dois ou três lugares essa corrente de segurança: é devolver ao funcionário uma parte de independência; ao eleitor, a liberdade correspondente. O ministro ou o deputado perde seus meios eleitorais. Persuadi-vos de que só constringido e obrigado renunciará a tais meios. Por sua vontade, jamais se privará do funcionário-doméstico. Esses senhores não têm a mínima disposição para o suicídio (A. Buffet).

Terceiro ponto. *Aliás, a descentralização, na República apresentaria perigos mortais.*

Quem não vê que numa República, isto é, sem chefe permanente, a prudência patriótica julgará um dever descentralizar muito mais sobriamente do que se ousaria fazer sob um regime monárquico?... Uma República, sendo menos flexível e também menos forte, é obrigada a tomar em tempo de paz as mesmas precauções que em tempo de guerra européia: os cidadãos vivem num perpétuo estado de sítio. Por conseguinte, é-se condenado a uma descentralização parcimoniosa, mais verbal do que real. Mas bastará essa descentralização fictícia a esse país, por demais concentrado, por demais arregimentado, por demais regulamentado, que por isso definha dia a dia? — Não creio. É preciso descentralizar amplamente.

Quarto ponto. *Só a Monarquia pode, sem perigo, descentralizar e descentralizar amplamente, completamente.* Poder estável, hereditário, fiador, por essência e por destino, da unidade francesa, ela não tem dificuldade alguma em conciliar o que, para a República, é inextricável. Em primeiro lugar, “livre do jugo da eleição”, não precisa do funcionário-doméstico. E, além disso, não corre perigo nenhum “ao dar liberdade às variedades nacionais”. Tem suficiente poder, e só ela o tem, para salvar essas variedades de seus próprios abusos. Concedidas de cima, e não de baixo como na República, as liberdades ou franquias que exprimem essas variedades nacionais “supõem, da parte de seus beneficiários, o constante reconhecimento do poder unitário, pessoal e real que as outorga, defende e garante”. Em caso de perigo nacional, elas abdicam muito naturalmente ante a necessidade suprema de salvar a nação.

Assim a França, libertada do espartilho consular pela Restauração, começará de novo a respirar. Aliás, uma descentralização *profissional* ou corporativa, moral e religiosa, completará a descentralização *territorial*. Não especificara o Conde de Chambord, em instruções de 1865, que a “constituição voluntária e regrada das corporações livres se tornaria um dos mais poderosos elementos da ordem e da harmonia social”? Clero, Universidade, assistência pública, sociedades judiciárias, grupos profissionais, confessionais, recuperarão ou obterão sua autonomia, assim como as cidades, regiões e províncias. Tudo isso coordenado de muito alto pelo poder central. E tudo isso *representado* — eis a representação no sentido maurrasiano — em *Estados*, ou seja, em conselhos eleitos, como tantos a antiga França conheceu. Sem dúvida, trata-se de eleições cujo caráter é inteiramente técnico, profissional, corporativo, nada político.

Ao mesmo tempo cai, como fruto maduro, a objeção segundo a qual haveria contradição entre o caráter anti-parlamentar, autoritário, e o caráter descentralizador da monarquia sonhada. “Imaginais — replicaram a Maurras — uma monarquia com um chefe absoluto, sem o controle efetivo de uma câmara, uma monarquia apunhaladora,<sup>1</sup> servida por amigos apunhaladores, e ao mesmo tempo descentralizada? Não é o cúmulo do impossível? Quem é apunhalador, com pessoa alguma reparte o poder e mostra-se fatalmente unitário.” Perdão (responde Maurras ao contraditor Eugène Ledrain), o parlamentarismo impede o Estado de desempenhar convenientemente as suas únicas funções verdadeiras: diplomacia, exército, finanças. Tanto é assim que,

não podendo gerir livre e continuamente os seus grandes interesses, o Estado contemporâneo aplica-se a mil tarefas extraordinárias: é, por exemplo, fabricante de fósforos ou negociante de fumo... mestre-escola e previdência..., sempre repellido de sua especialidade, de sua esfera profissional, usurpa infatigavelmente a iniciativa dos cidadãos e dos grupos de cidadãos; por conseguinte, inventa diariamente alguma nova ocasião de estorvá-los ou molestá-los.

<sup>1</sup> *Poignarde*, termo que remete a *poign* (punho) e *poignard* (punhal) (N.T.).

Mas suprimi o parlamentarismo, e o Estado recuperará automaticamente a livre gestão desses elevados problemas, os únicos que verdadeiramente lhe competem; e os negócios do Estado, “voltando assim ao Estado, os negócios particulares tenderão também, por necessidade inversa, a recair nas mãos dos particulares”. O cidadão, de vago administrado que era, assumirá uma realidade política, enfim concreta e verdadeira: será alguém em sua cidade, em sua província, em sua corporação, em seu ofício. Não só estará livre dos obstáculos presentes, mas, graças a essa monarquia ao mesmo tempo antiparlamentar e descentralizadora, verá seu poder individual ampliado pela importância das corporações e companhias em que tomará parte. Não é o espírito de corporação a mais firme e a mais invencível das defesas cívicas?

Admira-se, em tudo isso, um rejuvenescimento da antiga política das *corporações intermediárias*. Rejuvenescimento bem diverso, malgrado certas aparências, da transposição recomendada por Tocqueville, segundo o exemplo da América. Rejuvenescimento que produz, em suma, o sistema preconizado por Bonald sob o nome de monarquia *temperada* (“liberdades”, não a Liberdade jacobina!)

Surge, porém, nova objeção. E é o mesmo contraditor obstinado, Eugène Ledrain, quem irá formulá-la:

A realeza tradicional, que o príncipe Felipe de Orleans deveria continuar, foi essencialmente unitária... Em vão, meu caro Maurras, buscareis à direita e à esquerda, com o vosso espírito maleável e sutil; não fugireis à lei histórica. Não podereis fazer com que a realeza retome o caminho para a sua fonte, para as fragmentações do início. Não impedireis que esse tempo esteja consumado.

Temível objeção, que a demonstração de Tocqueville em *O Antigo Regime e a Revolução* tornava quase irrefutável! A Revolução não fizera mais do que rematar a obra unitária, centralizadora, fatal às “liberdades”, a obra de Richelieu e de Luís XIV.

Maurras só dará resposta à temível objeção em uma nota da edição de 1909 (acrescentada em comentário da resposta dada ao *Inquérito* pelo “felibre” realista Amouretti). Sim. Na verdade, Luís XIV centralizou. Mas, pelo menos, não criou inteiramente, e em virtude de uma doutrina pre-



concebida, um novo sistema. Pelo menos subsistiam as corporações, embora privadas, quase sempre, de uma representação regular; por conseguinte, não era impossível restituir-lhes o vigor. Ao passo que a Revolução! Que massacre premeditado operou! Muito mais do que a própria idéia de corporação, foram as próprias corporações que ela atacou...

\* \* \*

Maurras conclui o Segundo livro do *Inquérito* em tom de matemático triunfante:

Ousamos pronunciar o nome da Monarquia científica..., não nos bastou dizer ou escrever, *provamos*... A França está *obrigada*, eis a palavra, à Monarquia. Isto não depende, efetivamente, de suas vontades, mas de suas necessidades... *Ou a França e o rei... Ou ausência de rei mas também de França.*

Pobres republicanos que, tendo anunciado um contra-inquérito, revelaram-se incapazes de opor razões à Razão realista! Admirável e justa reversão dos fatos: aqueles que só tinham nos lábios Razão e Ciência, aqueles a quem cabia o papel da instrução primária gratuita, laica e obrigatória, assegurando-lhe a difusão por toda parte, vêem-se condenados pelas autoridades “menos religiosas”, do ponto de vista mais estritamente científico e positivista! Criaram “o fetichismo da ciência” com o apoio do fetichismo republicano e, assim procedendo, ofereceram aos realistas da nova escola “os açoites gratuitos, laicos, obrigatórios” que fustigarão até o sangue sua República. É da ordem natural. “Sendo a contradição e o mal, a República democrática preparou, dessa maneira, com as próprias mãos, o meio seguro de sua destruição... Tanto quanto os seus crimes e desperdício, a miséria lógica dos republicanos contribui para a monarquia.”

\* \* \*

Thibaudet focalizou bem, em *As Idéias de Charles Maurras*, a influência intelectual que haveria de exercer o *Inquérito*. “Alguns princípios singelos”, mas fecundos, esclarecidos com

vigor e sutileza, não sem sofisma quando oportuno, apresentavam-se aos espíritos em busca de uma doutrina política, merecedora de tal nome. Em 1900, à exceção do socialismo, nada existia a esse respeito. Mas o ano de 1900 era justamente aquele em que a influência do socialismo, segundo o testemunho autorizadíssimo de Thibaudet, atingia na França o ponto culminante: três quartos da Escola Normal o seguiam, “*l’Humanité* principiava com uma redação de professores.” Dez anos depois, graças aos dons de oratória e de habilidade de Jaurès, o mesmo socialismo alcançara considerável número eleitoral e parlamentar, mas perdera intelectualmente, entre a juventude culta, não menos considerável terreno. E era o neomonarquismo o primeiro beneficiado por essa queda.

Deve dizer-se que o foi, não só por obra das idéias do *Inquérito* em si mesmas, mas também de sua hábil, de sua virulenta orquestração e adaptação em *L’Action Française*. O boletim bimestral de 1899, de Henri Vaugois, nacionalista republicano, aderira desde 1901, com seu fundador, ao neomonarquismo. A 21 de março de 1908, transformava-se em jornal cotidiano, animado pela fogosa personalidade de Léon Daudet, que não tomara parte no *Inquérito*, mas viera “exclusivamente pela verdade política”, segundo nos diz Maurras. No mesmo dia, no primeiro número do novo diário, Jules Lemaître punha termo a suas longas hesitações, proclamando adesão à monarquia.

Entretanto, houvera uma fraqueza estratégica na posição inicial dos neomonarquistas. Realistas católicos e católicos simplesmente poderiam sentir-se chocados com o seu positivismo ou cientificismo agressivo, com o seu livre pensamento, com a sua preocupação em se distinguirem das “pessoas morais”, com o seu racionalismo que demonstrava a monarquia, afastando todo direito divino (assim como os realistas, defensores dos Stuarts, haviam-se escandalizado com o materialismo, o naturalismo político de Hobbes). Mas o combismo, por volta de 1900, irritando os católicos franceses, bodes expiatórios da República anticlerical, viera arranjar tudo. Sim, Maurras — o jornalista *ateu e no entanto católico*, conforme um verso sarcástico — Maurras tem de confessar em 1909: o vocabulário do *Inquérito* testemunhava disposições preocupantes para a Igreja. “Não era mais assim que se tornaria

a falar do catolicismo em *L'Action Française*. A perseguição republicana de uma parte, a idéia real, de outra, executaram sua obra." Hábil conversão, no sentido não religioso, mas tático da palavra!

Maurras remediara também, após os dois livros do *Inquérito*, outro ponto fraco. Dera, em 1900, uma resposta à pergunta: *Que fazer?* Fazer a Monarquia tradicional, etc. Restava a pergunta complementar: *Como fazer a Monarquia?* Em 1903, precisamente por ocasião das hesitações de Jules Lemaitre, dava-se a resposta sobre esse ponto, num Terceiro livro do *Inquérito*. Assim, a pura doutrina prolongava-se em plano de ação imediata em favor da Monarquia.

*Como fazê-la?* "Como se fazem todos os governos do mundo, desde que o mundo é mundo: pela força." O emprego da força, perante a impotência legal, é legitimado simultaneamente pelas exigências da salvação pública e pelas aspirações inconscientes da França à monarquia necessária. Diálogo de Maurras com os patriotas: "Que fazer então? — A Monarquia. — Como fazê-la? — Pela força. — Como ser forte? — Pela união. — Como unir-se? — Na verdade política. — Qual é ela? — A Monarquia." A esperança no triunfo é uma necessidade "positiva". Não havia um governador francês em Berlim quando Fichte ali proclamava "... o gênio universal do sangue e do espírito germânicos"? As nações são imortais; mesmo despedaçadas, repartidas, elas revivem; a França durará mais do que "o partido estrangeiro que a domina".

Por conseguinte, apelo ao golpe de força, preparado por um movimento de opinião bem intenso, a fim de "suscitar, chegado o dia, homens de investida" — confirmava, em 1907, Henri Vaugois. *Sobre a possibilidade do golpe de força*: Maurras e Dutrait-Crozon, propondo essa questão no princípio de 1908 em *L'Action Française*, ainda bimestral, respondiam afirmativamente. Consideravam um "golpe número um", um "golpe número dois". Pulverizavam as objeções. Solidez do regime republicano, instalado em 1877, confirmado por sete eleições gerais sucessivas? Bah! Pura ironia! E a antiga monarquia? Não se achava desde séculos em posse do poder? E o Segundo Império, aprovado em

maio de 1870 por milhões de maioria? "Mas então calculai más notícias! Contais com os prussianos, como ao dia seguinte de Sedan!" Tolices! Não é dever dos patriotas esclarecidos calcular, sem desejá-las, as calamidades, a invasão estrangeira, a revolução, que fatalmente haverá de trazer um regime mal construído, mal dirigido? "*Será proibido dizer que o inimigo do interior poderá um dia ser esmagado pelas conseqüências de suas faltas ou crimes, e que poderemos aproveitar-nos de um instante de pânico para nos desembaraçarmos dele?*" (Problema sugestivo, inquietador, que estranha e antecipadamente esclarece a atitude de Maurras em 1940-1944: ver-se-ia então, como é sabido, prevalecer finalmente no chefe nacionalista, sobre o sentido nacional, o ódio ao regime provisoriamente vencido.)

Assim, o neomonarquismo, doutrinariamente armado da cabeça aos pés, para tudo apresentando resposta, fazia incontestáveis progressos nos jovens espíritos, enquanto a evolução política acentuava-se em sentido contrário e as "possibilidades" do golpe de força retrocediam praticamente, em vez de aumentarem. Vem a guerra de 1914, durante a qual *L'Action Française* tem o mérito de auxiliar o velho republicano Clemenceau, por quem sempre tivera aversão, a tornar-se o "Pai da Vitória". As conseqüências dessa guerra não se mostram favoráveis à idéia monárquica na Europa e, portanto, na França. Um quê de melancolia emana das frases iniciais do extensíssimo *Discurso Preliminar* à segunda e definitiva edição do *Inquérito* em 1924:

Reimprime-se este velho livro no mesmo ano em que completa um quarto de século, e sua longevidade me surpreende, mas não me encanta. Com efeito, ela acusa a duração da crise e o desconhecimento ou ignorância do único tópico apropriado. Passaram duas ou três gerações e os seus últimos representantes acham-se reduzidos a estudar críticas, publicadas em 1900.

Esse *Discurso*, todavia, que contém muitas páginas notáveis devido à arte maurrasiana de "pensar por idéias encadeadas", de modo algum é obra de um desanimado. Maurras não compreendia o desespero político, era-lhe inacessível. O *Discurso* respira o orgulho do chefe da escola, fortalecido por um quarto de século de jornalismo político, de análise

política cristalizada em numerosos volumes (entre os quais *Kiel e Tanger*, *O Futuro da Inteligência*, *O Dilema de Marc Sangnier*) além do *Inquérito*.

Chefe de escola, mas de que escola? Da escola neomonarquista sem dúvida, mas, muito autenticamente, da escola contra-revolucionária, doravante nacionalista. Ora, se a idéia monárquica propriamente dita se achava destinada a minguar como uma chama não mais nutrida por seu alimento natural, e irracional, não mais sustentada pelas “potências sentimentais”, de que Barrès, permanecendo irredutivelmente republicano, falava tão bem — em compensação a paixão contra-revolucionária, conjugada com a paixão nacionalista, ganhava terreno, em 1924, como um incêndio...

No *Discurso*, Maurras saudava com entusiasmo “a magnífica explosão de juventude” da Itália: o fascismo. E de fato, constituíra uma data na história das idéias contra-revolucionárias o dia 21 de junho de 1921, em que Benito Mussolini, antigo socialista que se tornara chefe dos fascistas, eleito deputado, estreara como orador parlamentar na Câmara italiana. No livro *A Lição de Mussolini*, Henri Massoul descreveu a cena e mostrou o homem de trinta e oito anos, baixo e gordo, glabro, de maxilares quadrados, de crânio vigoroso e calva de imperador romano, que descia dos bancos da extrema direita para pronunciar com fria violência as seguintes palavras: “Declaro imediatamente que o meu discurso será da direita. Será um discurso — direi uma palavra horrível — *reacionário*, porque será antiparlamentar, antidemocrático, anti-socialista...” (aplausos irônicos dos socialistas).

Mussolini, o brilhante e inconfesso aluno de Maurras, discípulo que do mestre guardara o essencial, a saber, “o avesso do formulário liberal”, o antiparlamentarismo, e que ali aplicava todo o acervo de hereditariedade, de tradição, de descentralização em proveito da “revolução nacional” fascista!

Mas aluno também, e proclamando-o bem alto, do outro escritor político francês, de extrema esquerda a princípio, Georges Sorel, curioso homem, autor — entre outras obras — do curioso livro de curioso destino: *Reflexões sobre a Violência*.

### CAPÍTULO III

#### AS “REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA”, DE GEORGES SOREL (1908)

“A sabotagem é um processo do *Ancien Régime* e, de modo algum, tende a orientar o trabalhador no caminho da emancipação.”

G. Sorel.

Em *Nosso Caro Péguy*, com grande talento os Tharaud nos apresentam o freqüentador da lojinha empoeirada dos *Cahiers de la Quinzaine*, que toda quinta-feira vinha tomar posse da única cadeira desse reino peguyista, e que se chama Georges Sorel (primo de Albert Sorel, o ilustre historiador).

Era um velho robusto, de tez rósea como de criança, cabelos brancos, barba curta e branca, olhos admiráveis, cor violeta de Parma... Seu ofício de engenheiro das Pontes retivera-o toda a vida na província onde se distraía lendo e anotando todos os livros que lhe caíam nas mãos... Inesgotavelmente lhe fugiam dos lábios, como água represada, as idéias acumuladas desde sessenta anos por detrás da represa. Tudo isso sem ordem alguma. Uma riqueza a granel... Era, porém, verdadeiramente maravilhoso quando, com a sua voz suave, a cabeça ligeiramente inclinada para diante, marcando as palavras com batidinhas de régua, lançava desordenadamente as idéias um dia publicadas nas *Reflexões sobre a Violência*, um desses livros completamente ignorados do grande público, mas de raro poder explosivo, que sem dúvida permanecerá como um dos grandes livros da época, pois teve o singular destino de inspirar simultaneamente o bolchevismo de Lenin e o fascismo de Mussolini.

Como situar o pensamento de Sorel? Misturai Marx, — uma forte razão de materialismo histórico, — Proudhon em alta dose, Bergson fluido e Nietzsche explosivo e obtereis aproximadamente esse pensamento rico e confuso, a um tempo atraente e irritante. É neste termos que um amante do pitoresco na história das idéias poderia ser tentado a responder, em face da questão proposta. Imagina-se facilmente a variedade dos temas que pôde oferecer à perspicácia, ao engenho, ao brilho de seus comentadores, esse Sorel, autor (sem contar inúmeros artigos e relatórios) de uma quinzena de volumes, desde uma *Contribuição ao Estudo Profano da Bíblia* (1889) até os *Materiais para uma Teoria do Proletariado* (1919-1921), passando por *A Decomposição do Marxismo*, *As Ilusões do Progresso*, *as Reflexões*, etc. Não menos facilmente se suspeita para quantos lados ao mesmo tempo seus comentadores puderam ser tentados a atrair pensamento tão heterogêneo (ao menos em aparência). Tanto mais que a sucessão das atitudes práticas de nosso autor oferece um espetáculo não menos desconcertante. Ele foi a princípio, socialista democrata ou parlamentar à Jaurès, no tempo do Caso Dreyfus. Tornou-se sindicalista revolucionário e o pior inimigo do socialismo político por volta de 1905: as *Reflexões* correspondem a esta segunda fase. Por volta de 1910, ei-lo afeiçoado a Maurras, a *L'Action Française* e ao nacionalismo integral. Em 1914 renascia nele um fervor tÍbio pelo proletariado, que haveria de estimular-se e exaltar-se em 1917 com o inesperado triunfo do bolchevismo na Rússia. Sorel, então, não deixaria mais de admirar Lenin, de advogar por ele, não sem testemunhar ao mesmo tempo, nas mesmas palestras por vezes, vivo apreço por Mussolini, cuja ascensão política se iniciava (a morte de Sorel ocorreu em agosto de 1922; a marcha sobre Roma data de outubro seguinte).

Tudo isso explica que muito se tenha escrito — demais — sobre Sorel. Tanta literatura não deixou de obscurecer ainda mais o seu caso. Felizmente, algumas páginas, cerca de cinqüenta, desse príncipe da clareza intelectual que foi o economista G. Pirou, souberam esclarecer, com autoridade decisiva, a dupla raiz do desconcertante pensamento soreliano, explicando, ao mesmo tempo, as fases contraditórias de sua rota política.

Sorel é, por um lado, um engenheiro, um técnico, por conseguinte “um filósofo da técnica”. Por outro, e mais ainda, é um moralista, “áspero e severo”, um moralista “apaixonado”.

Politécnico, durante um quarto de século engenheiro das Pontes (demitira-se em 1891, aos quarenta e cinco anos, para consagrar-se ao estudo das questões sociais), conserva o cunho do *homo faber*, do homem que age sobre a matéria. Crê na produção, no progresso da produção (nesse domínio pelos menos, não há para ele “ilusões do progresso”). Essa disposição de espírito leva-o, expressivamente até, a descobrir “sob as construções ideológicas... o embasamento tecnológico que recobrem” (Pirou). Exemplo: o trabalho dos corpos duros é que teria dado aos gregos o espírito geométrico. Daí ao materialismo histórico de Marx, só havia um passo.

Mas, acima da técnica, está a moral. Sorel, moralista rigoroso, defensor intransigente da moral tradicional haurida no cristianismo materno, Sorel, que escreve “que o mundo só se tornará mais justo na medida em que se tornar mais casto”, prende-se, por essas preocupações, a Proudhon.<sup>1</sup> Não só tem horror a qualquer relaxamento dos costumes, mas exige mais do que a moral comum das boas criaturas, a que chama “pequena moral católica”, julgando-a “bastante chã”. Exige o sublime, a tensão de alma que leva à realização das grandes coisas, das nobres ações.

É que, segundo a tradição dos mais profundos moralistas, Sorel é um *pessimista* (eis o que o afasta infinitamente do século XVIII). Sabe que a felicidade não se produzirá por si só, para todo o mundo, num futuro muito próximo. Tem arraigada convicção da fraqueza natural do homem, da força dos obstáculos que se opõem à satisfação de suas imaginações. Considera as condições sociais como “formando um sistema encadeado por uma lei de bronze, cuja necessidade se deve sofrer tal qual se apresenta em conjunto, sistema que só poderia desaparecer com uma *catástrofe* que o arrebataria inteiro”. Crê que é o destino da humanidade, simbolizada desse ponto de vista pelo judeu errante, estar condenada a caminhar sempre sem conhecer repouso, a esforçar-se continuamente, tendendo à grandeza, à altura — ao que é, pro-

<sup>1</sup> Cf. “Sorel e Proudhon”, em *Proudhon*, Ed. Dolléans.

priamente, o sublime. Professa que, fora do pessimismo assim compreendido, “nada de elevado se fez no mundo”! Esse pai Sorel (como o chamavam em casa de Péguy) acha-se também invadido pela preocupação da qualidade humana, que atormentara Tocqueville ante a maré igualitária, e que Nietzsche experimentara até o frenesi de um aristocratismo desumano.

E tal preocupação, tal exigência, Sorel, desiludido com a classe a que pertencia, a burguesia (não mais no sentido marxista, mas no sentido comum do termo), transporta-as ao proletariado, à massa dos produtores manuais. Comportamento intelectual e afetivo perfeitamente explicável pela natureza da experiência profissional de Sorel, pela feição “produtivista” ou “tecnológica” de seu espírito, e enfim, pelo acontecimento essencial de sua vida pessoal: o matrimônio. Sorel desposara uma mulher do povo, que perdeu em 1897, cuja lembrança jamais o abandonou e à qual são dedicadas as *Reflexões* nos comoventes termos: “À memória da companheira de minha juventude.. este livro todo inspirado por seu espírito.”

Quando esse socialista, esse dreyfusista, abandona ruidosamente o socialismo democrático, após o Caso, é por ter sofrido violento abalo — como Péguy — no sentimento moral, devido à passagem, tão repugnante quanto fatal, da *mística à política*. Mística dos que estão prontos a morrer, e que morrem, pelas idéias. Política dos que com elas vivem, e vivem bem. Insuficientemente historiador para saber, ou insuficientemente cético para admitir, que as grandes crises morais da vida coletiva são inevitavelmente seguidas por ambições imoralíssimas, Sorel não perdoará aos socialistas parlamentares o que chama de cinismo. JAURÈS será para ele um objeto de aversão e seu alvo constante.

Além de tudo, a Segunda Internacional, social-democrata, fundada em 1889 como se sabe, passava nos últimos anos do século por uma grave crise doutrinal. Marx e Engels estavam mortos. A interpretação do marxismo achava-se entregue ao capricho dos discípulos, autênticos ou não. Na Alemanha, Bernstein lançava, como uma bomba, o revisionismo: um “neomarxismo reformista”, que ameaçava subtrair à doutrina do *Manifesto* a sua substância revolucionária. Estava aberto o caminho do “oportunismo”: não era o da

“decomposição do marxismo”? Decididamente, — era levado a pensar um Sorel já moralmente magoado após o Caso, — decididamente a coordenação do socialismo e da democracia parlamentar terminava numa dolorosa falência. Não era esse triste espetáculo o que Marx desejara. Socialismo e democracia deviam dissociar-se, se se pretendesse impedir o socialismo de submergir no lodaçal burguês, se se quisesse, segundo as próprias expressões de Sorel, “conservar a ideologia revolucionária à altura que deveria ter para que o proletariado pudesse cumprir a sua missão histórica”. O futuro moral do socialismo não podia encontrar-se nos baixos compromissos dos partidos políticos.

Então, onde iria buscá-lo Sorel? No “desenvolvimento autônomo dos sindicatos operários”. Autônomo, quer dizer, em total independência dos partidos políticos. O verdadeiro *sindicalismo*, sob tal aspecto herdeiro de Proudhon e do anarquismo, achava-se dominado pela mais viva desconfiança, não só para os políticos, como também para o poder estatal em si mesmo, para “o aparelho de Estado”, no dizer dos teóricos alemães. Daí ao *sindicalismo revolucionário*, realizando a transformação violenta da sociedade, a revolução social, por meio da ação-tipo dos sindicatos operários: a greve, não mais parcial, porém, *geral* — não era tão grande a distância. Sorel percorreu-a, sob a influência, para ele decisiva, de Fernand Pelloutier, militante operário do *sindicalismo revolucionário*, apóstolo (falecido prematuramente em 1901, aos trinta e quatro anos de idade) que também insistia na educação moral do proletariado. Eis, portanto, Sorel — na segunda fase — chefe da *nova escola*, que se proclama marxista, sindicalista e revolucionária, animada por ardentes preocupações morais, e que prega a idéia da greve geral. É o “neomarxismo sindicalista”, totalmente oposto ao “neomarxismo reformista” de Bernstein. Entre os discípulos de Sorel, contava-se em primeiro plano Édouard Berth, transbordante de talento, em seguida o diretor da revista *O Movimento Socialista* Hubert Lagardelle, com quem Sorel e Berth romperam em 1908.

As *Reflexões sobre a Violência*, série de artigos publicados em 1906 em *O Movimento Socialista*, depois revistos e publicados em volume em 1908, com uma Introdução sob

forma de longa carta a Daniel Halévy, são de certo modo o manifesto da “nova escola”. Manifesto agressivo, mal organizado, confuso, cheio de imbricações entre os capítulos e de repetições ociosas, permitindo a insinuação de mexericos pouco dignos de um sociólogo com as mais penetrantes concepções sobre a natureza humana e a transformação social.

Sorel não ignorava, aliás, que os defeitos de sua apresentação o condenavam a “jamais ter acesso junto ao grande público”. Explica, na carta a D. Halévy, que tais defeitos deviam-se à sua maneira de trabalhar, a de um autodidata que, durante vinte anos, lutava para “libertar-se” do que guardara da própria educação. Os livros que devorava, sobre toda espécie de temas, inspiravam-lhe “reflexões” que anotava em cadernos à medida que surgiam, voltando diversas vezes à mesma questão, “com redações que se prolongam, chegando mesmo a se transformarem completamente”. E eram esses cadernos, utilizados para sua própria instrução, que ele apresentava aos leitores. Para justificar seu proceder, invocava a famosa teoria de Bergson — cujas aulas acompanhara apaixonadamente — sobre a concepção intuitiva, viva e pessoal, dos objetos, oposta ao impessoal, ao socializado, ao *todo feito*.

As *Reflexões* mostram-se dominadas, senão construídas, por duas idéias (se é permitido, sem crime de lesa-Sorel, reduzir sua confusão pseudobergsoniana a termos de clareza cartesiana). Uma idéia negativa, que é como a sombra. Uma idéia positiva, que é como a luz. A idéia negativa é a rejeição violenta, irritada, amarga, do compromisso democrático e do socialismo parlamentar, sua forma mais odiosa. A idéia positiva é a apologia da violência proletária (no sentido soreliano da palavra violência: ideológica antes de tudo, senão exclusivamente). Só essa violência, guiada pela idéia ou, mais exatamente, pelo *mito* da greve geral, se revelará capaz de suscitar a nova moral que salvará o socialismo da submersão e que conservará a ideologia revolucionária à altura necessária: trata-se da “moral dos produtores” (título do último capítulo da obra).

\* \* \*

No compromisso democrático e parlamentar, Sorel ridiculariza e condena tudo, sem circunstâncias atenuantes e sem sursis: a filosofia subjacente assim como os mecanismos e os procedimentos, assim como a tática em relação às organizações proletárias.

A filosofia: é a do século XVIII, uma filosofia otimista e idealista, que se deixa levar pelo direito natural, pelos “direitos primordiais dos homens”. Nada mais falso, nada menos adequado à política. “O otimista é, em política, um homem inconstante ou mesmo perigoso.” Imagina que as transformações sociais são fáceis de realizar e que, à custa de algumas reformas na Constituição e sobretudo no pessoal do governo, facilmente se poderia atenuar o que o mundo atual apresenta de detestável na opinião das almas sensíveis. Por pouco que seus amigos participem do poder, declara que “é necessário deixar se sucederem os acontecimentos, não se apressar demais e saber contentar-se com o que lhes sugere sua boa vontade”. Eis aonde levam as ilusões de uma filosofia chã, auxiliadas pelo amor-próprio e talvez pelo interesse: “ao mais ridículo pacifismo social”. Mas, com notável facilidade, o mesmo personagem pode passar à mais sanguinária cólera revolucionária. Se é de temperamento exaltado e por infelicidade revestido de grande poder, basta que se irrite ante os obstáculos que lhe opõem as necessidades históricas. Então, em vez de se queixar destas, queixa-se dos contemporâneos: sua má vontade impede a felicidade de todos; sejam eliminados! Exemplo: o Terror. “Os homens que mais sangue derramaram foram os que possuíam o mais ardente desejo de que seus semelhantes gozassem a idade de ouro com que sonhavam.”

Quanto ao direito natural, oriundo da mesma fonte otimista, como conciliá-lo com o fato experimental: “um sistema social bem coordenado é destruído por uma revolução, cedendo lugar a outro sistema, que também se julga perfeitamente razoável; e o que outrora era justo tornou-se injusto”? Questão de força — Pascal bem o compreendera — da qual, desprezando os fatos, se quer fazer um triunfo do Direito. E vêm provar-nos que, durante as revoluções, colocou-se a força a serviço da justiça! Ridículos sofismas!

Os mecanismos e os processos ditos democráticos não são menos mentirosos que essa filosofia. Consideremos as eleições. “Desde que se admitam eleições, é forçoso sofrer certas condições gerais que se impõem de maneira inelutável a todos os partidos, em todos os países e em todos os tempos.” Prospectos eleitorais, compromissos entre as pessoas de influência; vendas de favores; compra do concurso da grande imprensa; “auxílio do acaso” por meio de uma infinidade de artifícios; especulação sobre a ingenuidade das massas: como a democracia eleitoral assemelha-se ao mundo da Bolsa! Como o político, prometendo a seus concidadãos uma infinidade de reformas e ignorando a maneira de levá-las a termo, assemelha-se ao financista, que introduz no mercado negócios retumbantes, destinados a soçobrar em poucos anos! E, em tal atmosfera, quem pode conservar a preocupação “das obrigações morais que impediriam o homem de procurar a manifestação de seu mais evidente interesse”? Como se preocupariam os socialistas com o estudo dos problemas étnicos, se estabelecem como principal fim de ação a conquista das cadeiras nas assembleias políticas?

Assim, suas campanhas eleitorais são pouco edificantes. Imagina-se que são dirigidas pelo princípio da luta de classes, porque eles baseiam seus triunfos eleitorais “nas hostilidades de interesses que existem no estado agudo entre certos grupos, encarregando-se, se necessário, de torná-las mais agudas”. Sim, os demagogos das cidades gregas agiam da mesma maneira, atacando continuamente os ricos, como diz Aristóteles, e dividindo assim a cidade em dois campos. “O termo *proletário* acabou por tornar-se sinônimo de oprimido; e há oprimidos em todas as classes.” Mas, sem dúvida, não era desse modo que Marx entendia a sua luta das classes. É muito simplesmente nas mais puras doutrinas demagógicas que se inspira a literatura eleitoral dos pseudomarxistas atuais.

O socialismo parlamentar fala tantas linguagens quantas são as espécies de clientelas que possui. Dirige-se aos operários, aos pequenos patrões, aos camponeses..., ora é patriota, ora declama contra o exército. Nenhuma contradição o detém — tendo a experiência demonstrado que é possível, no decurso de uma campanha eleitoral, reunir forças que deveriam ser normalmente antagonistas segundo as concepções marxistas.

Consideremos agora o próprio jogo parlamentar: interpelações aos ministros prestigiados, voto das leis, relação dos eleitos com os eleitores, representação dos partidos. Ali se desdobra o político, homem avisado, que nada faz sem compensação, que não outorga um favor senão em troca de um adepto, mas cujos “apetites vorazes aguçam singularmente a perspicácia, enquanto a caça aos bons lugares desenvolve-lhe a astúcia dos apaches.”. Será para admirar que, onde ele intervém, haja “quase necessariamente... um decréscimo de moralidade”? Quanto estamos “longe do caminho do sublime”! Ah! Os nossos socialistas parlamentares estão muito longe de tal caminho! Mas considerai como, sob a direção de um Jaurès, desenvolvem bem, com todas as suas mesquinhas sutilezas, esse jogo parlamentar, introduzindo-lhe a justa medida da violência necessária para condimentá-lo:

Jaurès passou por mestre na arte de utilizar as cóleras populares. Uma agitação sabiamente canalizada é extremamente útil aos socialistas parlamentares, que se vangloriam, junto ao governo e à rica burguesia, de saber moderar a revolução... É preciso... que haja sempre um pouco de movimento e que se possa amedrontar os burgueses... Fazer com que os operários acreditem que carregamos o estandarte da revolução, com que a burguesia julgue que se detém o perigo que a ameaça, com que o país imagine que se representa uma irresistível corrente de opinião..., tal diplomacia se desenvolve em todos os graus; com o governo, com os chefes de grupos no Parlamento, com os eleitores influentes...

Quanto à tática política em relação às organizações proletárias, faz parte exatamente dessa “astúcia de apache”, cara aos homens políticos. “Eles têm horror às organizações puramente proletárias, desacreditam-nas tanto quanto possível; muitas vezes, negam-lhes até a eficácia, na esperança de desviar os operários de associações que, segundo dizem, não teriam futuro. Mas, quando percebem que seu ódio é impotente, que as objurgações não impedem o funcionamento dos detestados organismos e que estes se tornaram fortes, procuram então voltar em seu proveito as forças que se manifestaram no proletariado.” Com essas linhas, nada amenas, principia o capítulo V das *Reflexões*, intitulado “A greve geral *política*”. Greve política que, por preço algum, deve ser confundida com a greve geral *proletária*, pois que é apenas uma forma da detestável tendência dos políticos a interditar os sindicatos

operários. Eles sonham em sublevar, sob forma de greve geral, o proletariado perfeitamente enquadrado em sindicatos bem oficiais, bem gentilmente dóceis ao impulso das comissões políticas. Rebelião popular que não tem outro fim nem outro resultado senão o de transferir o poder de um grupo de políticos a outro grupo de políticos, sem que o Estado sofra a mínima perda de força, “continuando o povo a ser sempre o bom animal que leva a carga”.

Sente-se a tentação de dizer que esse processo da democracia é de som surpreendentemente maurrasiano e que a expressão de Sorel, antidemocrata da esquerda, lembra singularmente a dos antidemocratas da direita. A analogia, no entanto, é apenas superficial. Há uma diferença radical. Os antidemocratas de direita, tradicionalistas, contra-revolucionários e nacionalistas, apavoraram-se com a lenta destruição de certos valores, pátria, propriedade, hierarquia, autoridade, e com a degradação da sã concepção do Estado. Eram descentralizadores a fim de aliviar o Estado ao mesmo tempo que o indivíduo, a fim de aperfeiçoar seu funcionamento. Ao contrário, os antidemocratas de esquerda, sindicalistas revolucionários estilo Sorel e Berth, em sua crítica corrosiva da democracia, visavam em última análise ao Estado, produto nefasto da ideologia burguesa, e o seu “aparelho” opressor. O que não perdoavam ao socialismo político era, sob atitudes pseudo-revolucionárias, servirem-se do proletariado em vez de servi-lo; era a sua cumplicidade prática com o patronato, os financistas e os burgueses de toda espécie. eles também, os socialistas, trabalhavam no fortalecimento do Estado, da “grande máquina” odiosa, porque bem esperavam serem um dia o Estado. Que escárnio: mudar o conteúdo do Estado, substituir um pessoal governamental por outro, colocar uma “minoría governante”, como dizia Marx, em lugar de outra minoría, quando era preciso, segundo a expressão de Engels, transportar toda a máquina do Estado “ao museu das antiguidades, ao lado da roda e do machado de bronze”. Não se deve reformar o Estado, mas destruí-lo! Desembaraçar a sociedade econômica de sua “carapaça” política!

Mas essa ruptura radical, em espírito, com a ideologia do Estado; essa vontade intransigente de cisão, de revolta pronta a passar aos atos: eis precisamente a *violência*, que

o proletariado tem de assumir por missão histórica e cuja apologia nos será feita por Sorel.

\* \* \*

*Apologia da Violência*: foi o título provocante dado por Sorel ao artigo do *Matin*, a 18 de maio de 1908, no qual resumia as suas *Reflexões* para uso do grande público. Ali destacava-se a seguinte frase: “Hoje, não hesito em declarar que o socialismo não poderia subsistir sem uma apologia da violência.”

*Violência* deve distinguir-se cuidadosamente de *força*, como de *brutalidade*. Numa boa terminologia, segundo Sorel, deveria reservar-se — o que não haviam feito Marx nem Engels — o termo “força” aos atos da autoridade, e o termo “violência” aos atos de revolta. “Diríamos, pois, que a força tem por objeto impor a organização de certa ordem em que governa uma minoría, enquanto a violência tende à destruição dessa ordem. A burguesia tem empregado a força desde o início dos tempos modernos, enquanto o proletariado reage agora contra o Estado pela violência.” Tal violência é, por outro lado, inteiramente diversa da brutalidade, inteiramente estranha, por exemplo, aos atos de selvageria, tais como “a superstição do Estado” inspirou aos revolucionários de 1793. Ainda que — assim traduz G. Pirou, *cum grano salis*, o pensamento de Sorel — “seja bom moer efetivamente o adversário, mas à maneira de símbolo e sem ódio algum”. É questão de limite a não ser ultrapassado. Sorel mesmo pretende assegurar-nos que a realização do futuro por ele almejado não necessita, em absoluto, “de que haja grande desenvolvimento da brutalidade, de que se derrame sangue em torrentes”. Ele não esclarece sobre o volume de sangue adequado e suficiente. Ó doce intelectual, que pessoalmente não faria mal a uma mosca!

A violência assim compreendida “tornou-se fator essencial do marxismo”; é uma necessidade. E, por outro lado, é antes de tudo moral.

“A teoria marxista da revolução supõe que o capitalismo será fuminado ainda em plena vitalidade, quando acaba de cumprir sua missão histórica com sua plena capacidade in-



dustrial, quando a economia se acha ainda em vias de progresso.” Que aconteceria, porém, no caso de uma economia em vias de decadência, de um capitalismo, a duvidar de si mesmo? Não falharia ao mesmo tempo a revolução social? Sorel, baseando-se em Gaston Boissier e Fustel de Coulanges, invoca “uma pavorosa experiência histórica”: a da conquista cristã e da subsequente queda do Império Romano. Essa grande transformação, essa revolução, por ter sobrevivido em tempo de decadência econômica, “obrigou o mundo a atravessar novamente um período de civilização quase primitiva e sustou qualquer progresso durante vários séculos”. O mesmo e terrível perigo ameaçaria a revolução de amanhã se esta houvesse de ser obra dos socialistas parlamentares, reformistas e pacificadores sociais de todo tipo (solidaristas, católicos sociais, etc.). Felizmente o sindicalismo revolucionário lá está, para reeducar no sadio caminho da violência os proletários enganados!

Poderá afastar-se o perigo que ameaça o futuro do mundo se o proletariado se apegar obstinadamente às idéias revolucionárias de modo a realizar, tanto quanto possível, a concepção de Marx. Tudo poderá ser salvo se, pela violência, conseguir consolidar de novo a divisão em classes e restituir à burguesia algo de sua energia... Não só a violência proletária pode assegurar a futura revolução, mas parece ainda o único meio de que dispõem as nações européias, embrutecidas pelo humanitarismo, para recuperar a antiga energia. Essa violência... tende a restituir ao capitalismo as qualidades belicosas que outrora possuía. *Uma classe operária crescente e solidariamente organizada pode obrigar a classe capitalista a conservar-se ardorosa na luta industrial; erguendo-se, em face de uma burguesia rica e sequiosa de conquistas, um proletariado unido e revolucionário, a sociedade capitalista atingirá a sua perfeição histórica...* Saudemos os revolucionários como os gregos saudaram os heróis espartanos que defenderam as Termópilas, contribuindo para a conservação da luz no mundo antigo.

*Moralidade da Violência:* é o título do capítulo VI. Sorel é de opinião que se deve lutar contra os “preconceitos” (título de um capítulo anterior) hostis à violência, em nome de um enganoso ideal de paz e mansidão. Sorel vê certa ingenuidade na admiração contemporânea pela mansidão. Contra a idéia, agora instintiva, de que todo ato de violência é “manifestação de regressão á barbárie”, nem mesmo invoca Nietzsche (“sejamos rigorosos”), mas católicos fervorosos,

preocupados com a moral, um Pe. Bureau, um Pe. de Rousiers. O primeiro, a propósito dos habitantes dos fiordes noruegueses, concluía que a facada, desferida por um homem reto, “mas violento”, era um mal social menos grave e mais fácil de curar que “os excessos da luxúria em jovens que se consideram mais civilizados”. O segundo, falando sobre os Estados Unidos, justificava a lei de Lynch, que nos países novos permitia aos homens honestos uma defesa eficaz contra os bandidos: na França, considerava-se esta lei “um sintoma de barbárie”, o que era falso.

O que viria substituir a implacabilidade dos tempos antigos, ou de certos países atuais, nas nações que se dizem evoluídas? A astúcia — astúcia, arma do negociante e sua desforra sobre a coragem do guerreiro. Será um progresso, indaga Sorel, do ponto de vista da moral? Em política especialmente, representarão progresso sobre a franca violência essas associações “político-criminais” que, alternadamente, clericais como a sociedade de São Vicente de Paulo, ou anticlericais como a Maçonaria (alusão ao caso das fichas no exército sob o ministério Combes), exercem dissimulada vigilância sobre as opiniões dos funcionários? Será progresso terem alcançado tais associações, “que funcionam pela astúcia”, um lugar reconhecido numa democracia evoluída? Será progresso a passagem da violência à astúcia, a uma tática “digna de Escobar”, que se manifesta nas greves, dirigidas na Inglaterra pelas *trade-unions*? Existirá algo mais imoral do que tudo quanto se acaba de denunciar, algo mais distante do caminho do sublime do que toda essa hipocrisia? “Nos países onde existe a noção de greve geral (proletária, não política) os golpes trocados durante as greves entre operários e representantes da burguesia têm alcance inteiramente diverso: suas conseqüências são remotas e podem gerar o sublime.”

Essa última frase é de natureza a desconcertar mais de um leitor. Todavia, traduz exatamente um aspecto básico da tese positiva de Sorel, a saber, que a violência proletária, cuja apologia faz, é orientada e sustentada pela idéia, ou melhor, pelo *mito* da greve geral.

\* \* \*

O capítulo IV do livro, intitulado “A Greve Proletária”, começa assim: “Sempre que se procura fazer uma investigação exata das idéias que se prendem à violência proletária, verifica-se a necessidade de reportar-se à noção de greve geral.” O autor acrescenta logo que a mesma noção pode ter muitos outros préstimos e oferecer inesperados esclarecimentos sobre todas as partes “obscuras” do socialismo.

Que é um mito? Não é uma *utopia*, invenção intelectual de instituições imaginárias, constituindo um ideal, um modelo social que permite, por comparação, julgar a sociedade existente. Tampouco é uma predição, mais ou menos aproximada, do futuro. “Não há processo algum que permita prever o futuro de maneira científica”; eis por que os mais célebres homens, a começar por Marx, cometeram prodigiosos erros, “querendo, assim, tornar-se senhores dos tempos futuros, mesmo dos mais próximos”. Entretanto, o homem não pode agir sem sair do presente, sem refletir sobre o futuro que parece fugir sempre à sua razão. Como resolver o problema? Precisamente pelo *mito*, isto é (conforme a filosofia anti-intelectualista de Bergson), um conjunto unido não de idéias, mas de *imagens* motoras, capazes de evocar “em bloco e pela intuição apenas, antes de qualquer análise refletida”, todos os sentimentos correspondentes a uma ação projetada. O mito não se detalha, não se discute racionalmente. “É só o conjunto do mito que importa.” Temos aqui, a julgar por Sorel, todas as vantagens que, segundo Bergson, o “conhecimento total” apresenta sobre a análise.

Ora, o sindicalismo revolucionário, que entrou francamente em guerra contra a sociedade moderna, precisa de um mito, de uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente, nos proletários, todos os sentimentos correspondentes às diversas manifestações dessa guerra. É a greve geral esse mito: Sorel compara-a à “batalha napoleônica” que esmagava definitivamente o adversário, “desfecho catastrófico dos conflitos internacionais”. Todos os sentimentos que as greves parciais puderem gerar no proletariado, — “os mais nobres, os mais profundos e os mais motores que ele possui”, — a greve geral os agrupa num quadro de conjunto e, devido à sua aproximação recíproca, dá a cada um o máximo de intensidade. Reunindo lembranças “muito can-

dentos” de conflitos particulares, “dá intensa vida a todos os detalhes da composição que se apresenta à consciência”. Assim é obtida a intuição do socialismo, que a linguagem por si só é impotente para revelar com clareza; e é obtida “num conjunto instantaneamente percebido”.

Todos os elementos da luta de classes, reconhecidos pelo socialismo moderno — trata-se da autêntica doutrina, não de sua caricatura jauresiana — encontram-se no quadro oferecido pelo mito da greve geral. Entre esse quadro, verdadeiramente completo, e as teses capitais do marxismo, haveria, segundo Sorel, uma identidade fundamental.

“Marx fala da sociedade como se estivesse dividida em dois grupos radicalmente antagonistas..., tese dicotômica muitas vezes combatida em nome da observação.” Ora, desde que se suponham os conflitos ampliados até o ponto da greve geral, então tem-se a sociedade bem dividida em dois setores, “e somente em dois”, num campo de batalha. — É a idéia mítica da greve geral que mantém sempre jovem, vivaz e acionador o ardente sentimento de revolta que deve habitar incessantemente a alma operária para que desapareça o comando capitalista. “Graças a tal idéia, o socialismo permanece sempre jovem, as tentativas feitas para realizar a paz social parecem infantis, as deserções de camaradas que se aburguesam, longe de desanimar as massas, excitam-nas mais ainda à revolta; *em suma, a cisão jamais corre o perigo de desaparecer.*” Marx, no *Capital*, descreveu a classe operária que sente sobre si o peso de um regime no qual “se desenvolvem a miséria, a opressão, a escravidão, a degradação, a exploração”, e que, contra esse regime, organiza uma resistência sempre crescente, até que desmorone toda a estrutura social. Com razão objetou-se que essa descrição, verdadeira ao tempo do *Manifesto*, não mais o era ao tempo do *Capital* (1871). A objeção, porém, cai ao se interpretar o trecho em termos de mito: em vez de procurar nele “verificações materiais, diretas e determinadas no tempo”, guardamos *o conjunto*, perfeitamente claro. “Marx quer mostrar-nos que toda a preparação do proletariado depende exclusivamente da organização de uma resistência obstinada, crescente e apaixonada contra a ordem de coisas existente.” Por outras palavras, não há outros caminhos além do sindi-

calismo revolucionário. Nada de insidiosa “ampliação” do socialismo estilo Jaurès, bom apóstolo. Essa ampliação é contrária “à teoria marxista, assim como à concepção da greve geral”. E assim por diante.

Em suma, eis Marx salvo, justificado por Bergson, pelos mitos, por todo o complexo aparato intelectual da *nova escola*.

Não há talvez, conclui Sorel, melhor prova para demonstrar o gênio de Marx, do que a notável concordância que se verifica entre as suas concepções e a doutrina que o sindicalismo revolucionário hoje constrói lentamente, com dificuldade, conservando-se sempre no terreno da prática das greves.

\* \* \*

Enfim, só a violência, esclarecida pela idéia-mito da greve geral, é capaz de suscitar a nova moral necessária, a *moral dos produtores*.

Sorel lembra que, cinquenta anos antes, Proudhon assinalava a necessidade de dar ao povo uma moral conforme às novas exigências, escrevendo a temível frase: “A França perdeu os seus costumes.” Proudhon tinha razão quanto à necessidade assinalada, mas julgava mal, segundo Sorel, já que nada é mais difícil do que a criação de uma moral absolutamente desembaraçada de toda crença religiosa. Uma moral abstrata, tal como a dos grandes pedagogos laicos da Terceira República, os Ferdinand Buisson, os Paul Bert, só podia ser prodigiosamente ineficaz: “Lembro-me de ter lido outrora, num manual de Paul Bert, que o princípio fundamental da morte apóia-se nos ensinamentos de Zoroastro e na Constituição do ano III; não vejo nisso razão séria para um homem agir.” Sem dúvida, os marxistas tinham razão para zombar de uma “Justiça fantástica oriunda da imaginação dos utopistas”, “velho cavalo de brinquedo — dizia Rosa de Luxemburgo — montado há séculos por todos os renovadores do mundo”; tinham razão para sustentar que não se cria uma moral “com ternas pregações, engenhosas produções de ideologia ou de belos gestos”. E no entanto é preciso, afirma Sorel, aperfeiçoar os costumes.

O progresso moral do proletariado é tão necessário quanto o progresso material do aparelhamento, a fim de conduzir a indústria moderna ao nível, cada vez mais elevado, que a ciência tecnológica permite atingir... E, se o mundo contemporâneo não encerra *raízes para uma nova moral*, que será dele? Não o salvarão os gemidos de uma burguesia lamuriosa, se verdadeiramente perdeu para sempre os seus costumes.

Mas, felizmente, existem essas raízes: para preparar o trabalho do futuro, o mundo contemporâneo encerra essa grande força educativa: o sindicalismo revolucionário. Porque, neste último, combinam-se a *moral do bom trabalho* e as forças entusiastas, desencadeadas pelo mito da greve geral.

O produtor livre, colocado em condições de desenvolver seu individualismo apaixonado — comparável ao de um soldado das guerras da Liberdade — em uma oficina de elevado progresso, obedece instintivamente a uma moral do trabalho. Trabalho sempre mais bem feito, sempre melhorado em qualidade e em quantidade. Esse esforço para o melhor, que se acompanha de uma preocupação cada vez maior “da exatidão”, da probidade na execução, é desinteressado: pelo fato de manifestar-se — como a bravura do soldado das guerras da Liberdade, batendo-se pela glória exclusiva de trabalhar para uma epopéia eterna — de manifestar-se “a despeito da ausência de toda recompensa pessoal, imediata e proporcional”. Ora, o desinteresse no esforço é a *virtude* secreta que assegura o progresso contínuo no mundo.

Por outro lado, sem uma camada subterrânea de entusiasmo capaz “de vencer todos os obstáculos opostos pela rotina, pelos preconceitos e pela exigência de prazeres imediatos”, não existe moral eficaz, tendo-se apenas uma coleção de preceitos mortos. Entretanto, é certo que não se encontrará tal força subterrânea e soberana na imitação do passado, no apelo a fantasmas de instituições “idílicas, cristãs e burguesas”, reflexos de “estruturas sociais abolidas”, “de economias da produção”, com as quais a economia que evolui estará em contradição cada vez maior. Impõe-se a conclusão: só uma força pode, hoje em dia, produzir esse entusiasmo, sem o qual não existe moral possível; é a que resulta da propaganda em favor da greve geral.

Temos, pois, o direito de sustentar que o mundo moderno possui o motor primário que *pode* assegurar a moral dos produtores... Na ruína

total das instituições e dos costumes, resta algo de poderoso, de novo e de intacto, eis o que constitui, propriamente falando, a alma do proletariado revolucionário; e eis o que não será arrastado na falência geral dos valores morais, se os trabalhadores tiverem bastante energia para barrar o caminho dos corruptores burgueses, respondendo a seus assaltos com a mais inteligível brutalidade.

\* \* \*

Um duplo paradoxo caracteriza a acolhida que teve a obra ao ser publicada. À esquerda, fracassou completamente e, se conseguiu ainda assim “penetrar antes de 1914, foi devido à extrema direita maurrasiana.

Sem dúvida, aqueles a quem acima chamamos pessoas sérias do socialismo, como os tenores do partido no Parlamento, como um Jaurès, cumulado de poder e honras temporais, não podiam deixar de dar de ombros em face de tal livro, zombando dos impotentes sarcasmos que lhes dirigia. Mas bem melhor, ou bem pior, os militantes do sindicalismo revolucionário, os verdadeiros operários, agastaram-se com essas incompreensíveis *Reflexões* ou ignoraram-nas. Segundo um bom testemunho, não é certo se achasse entre eles “uma meia dúzia” de leitores. É preciso notar que mais de um aspecto da doutrina soreliana chocava de face as mais ardentes aspirações dos meios militantes, seriamente imbuídos de anarquismo libertário. Seria talvez um absurdo pregar o “bom trabalho” àqueles que preconizavam a sabotagem; a moral tradicional em matéria de vida privada — tal como “um pároco” — àqueles que faziam aberta propaganda da liberdade sexual, dos processos neomaltusianos e da “greve dos ventres”; a cultura do heroísmo pela greve geral àqueles que antes de tudo esperavam da greve, como é natural, a melhora das condições de vida, resultados em primeiro lugar “materiais e tangíveis”. A influência de Sorel sobre o sindicalismo operário na França foi “nula”, como justamente se escreveu na *Vida Operária*, após a morte do autor das *Reflexões*; bem mais apreciável foi na Itália, onde era muito mais lido.

Em compensação, os meios de *L'Action Française*, sempre à espreita de incorporações intelectuais, acolheram com entusiasmo o livro de Sorel, tão encarniçado contra a filosofia como também contra a realidade prática da democracia. Um

discípulo de Sorel, G. Valois, unira-se desde 1906 a *L'Action Française*, que mais tarde abandonará ruidosamente. Procurava dar à monarquia sonhada sérias bases operárias, que faltavam inteiramente no *Inquérito*, infantil nesse domínio. Estava bem qualificado para servir de agente de união. De fato, por volta de 1910, diversos sinais — entre eles a publicação de duas revistas, *A Independência*, fundada por Sorel e Variot, e os *Cadernos do Círculo Proudhon* — manifestam aproximação assaz notável entre antidemocratas de direita e antidemocratas de esquerda (Sorel, Berth). Nessa época, Sorel confiava a Variot que Maurras era para a monarquia, por sua envergadura doutrinal, o que fora Marx para o socialismo. Nessa época ainda, Paul Bourget fazia representar *A Barricada*, dramatização tendenciosa — no sentido burguês — das *Reflexões*. Sorel mostrou-se evidentemente lisonjeado com a homenagem do célebre escritor. O “ouriço”, como o chamou Barrès, não exibiu seus espinhos. Desiludido, nessa terceira fase de sua vida, com os militantes do proletariado, que fora o seu primeiro amor e haveria de ser o último, esperava confusamente que a burguesia, sob o duplo açoite maurrasiano e neomarxista, repudiasse a sua longa “covardia”, refazendo-se e recuperando o antigo ardor belicoso dos inescrupulosos. O *imperialismo* (segundo a expressão de P. Lasserre num livro consagrado a Sorel em 1928), isto é, a vontade de poder da classe operária, ressuscitaria, por reação, a antiga vontade de poder, o antigo *imperialismo* da burguesia.

Seria muito arriscado, porém, dizer que Sorel, mesmo nessa época de sua vida, tenha admitido e desejado a vitória da burguesia como resultado desse choque dialético. A verdade é que, nessa passageira aproximação dos maurrasianos e sorelianos, muito havia de falaz e de equívoco. Em todo caso, essa estranha, superficial e efêmera conjunção de um sindicalismo revolucionário todo intelectual e de um neomonarquismo não menos intelectual impedira as *Reflexões* de soçobrar na indiferença.

Em 1914, a guerra. Sorel obstinava-se — acabava ele de escrever — “em continuar, como Proudhon, desinteressado servidor do proletariado”. R. Johannet no-lo apresenta, nessa nova fase, como pensador novamente solitário e “mais uma

vez desgostoso”. A guerra, movida pelos Aliados em nome dos princípios democráticos que detesta, parece-lhe de repugnante hipocrisia.

Maio de 1917: o desmoronamento da Rússia czarista, o triunfo de Lenin e da ditadura do proletariado. De 1919 a 1922: o pós-guerra e seus espasmos; a coalizão dos Aliados contra o bolchevismo; o aparecimento dos fascistas na Itália, com o impulso do antigo socialista Mussolini, que Sorel conhecera antes da guerra; em agosto de 1922, a morte de Sorel. A *violência* não só ideológica, porém material até a selvageria, a *ação direta*, acham-se agora na ordem do dia. A moda política e político-intelectual é o antiparlamentarismo. Mas é também a questão proletária, iluminada pela rubra luz da Revolução russa. Por conseguinte, acham-se maduros os tempos para uma descoberta retrospectiva, para uma exumação algo declamatória de Sorel, profeta das novas épocas devido às *Reflexões*. Atribuem-lhe as saborosas características de Sócrates moderno mesclado de Diógenes, despertando os espíritos, à procura senão de um Homem, de um Herói, ao menos de uma Classe heroica. E surge o lugar comum literário a respeito do belo ancião de rósea tez de criança, do “pai Sorel”: nele saudarão o pai, “ao mesmo tempo”, de Lenin e de Mussolini. Que sedutor, que atraente retrato! Que pensar dele?

O laço de “filiação direta” com Mussolini, esclarece G. Pirou, é incontestável. Com Lenin é duvidoso: grandes afinidades de pensamento, sem dúvida (ditadura do proletariado, exaltação do “produtor”, ódio à democracia “burguesa”), mas filiação, não.

São bem conhecidas as profissões de fé sorelianas de Mussolini. “É a Sorel que mais eu devo.” “Para mim, a violência é moral..., mais do que os compromissos e transações.” “O fascismo será soreliano.” Em geral julga-se que Sorel, caso tivesse vivido bastante, teria dado “sua bênção” ao fascismo triunfante, como a dera ao bolchevismo vencedor. Entretanto, que se conhece a tal respeito? Nada mais distante do Sorel das *Reflexões*, pelo menos, do que o culto fascista pelo Estado, do que a “estatolatria” fascista!

Quanto a Lenin, Sorel teve ocasião de recusar a lisonjeira ou temível paternidade que alguns lhe atribuíam. No *Por*

*Lenin*, escrito como apêndice à quarta edição das *Reflexões*, em setembro de 1919, lemos: “Não tenho razão alguma para supor que Lenin haja colhido idéias nos meus livros.” Mas, se assim fora, prossegue Sorel, que orgulho sentiria! E proclama Lenin “o maior teórico do socialismo depois de Marx, um chefe de Estado cujo gênio lembra o de Pedro o Grande”. E, com apaixonada expressão, maldiz “as democracias plutocráticas”, isto é, os Aliados, que “reduziam à fome” a Rússia: “Não sou mais do que um velho cuja existência se acha à mercê de mínimas circunstâncias; mas pudesse eu, antes de descer ao túmulo, ver humilhadas as orgulhosas democracias burguesas, hoje cinicamente triunfantes!”

Seriam essas as últimas palavras de Sorel? Talvez que ele — como julgava R. Johannet — não tenha dito a ninguém a última palavra de seus sonhos, deixando “à ação o cuidado de fazer brotar o sentido oculto de sua doutrina”. Quanto às últimas palavras de Lenin sobre Sorel, provavelmente foram as seguintes, extraídas do *Materialismo e Empiriocriticismo*, publicado em 1909: “o famoso espírito confuso, G. Sorel”. É evidente que, para Lenin, o espírito menos confuso que existiu — como se poderá verificar — só de um cérebro apto exclusivamente a “imaginar o absurdo” e o confuso podia emanar a pretensão soreliana de fazer a síntese, mais ou menos hegeliana, do marxismo e do proudhonismo!

mesmos criaram..., enquanto nós, com essa legalidade, enrijecemos os músculos, tornamo-nos corados e respiramos a juventude eterna.

#### CAPÍTULO IV

### “O ESTADO E A REVOLUÇÃO”, DE LENIN (1917)

“Todos os revolucionários proclamam sucessivamente que as revoluções passadas só tiveram por resultado iludir o povo, e que só será verdadeira revolução a que têm em vista.”

*Vilfredo Pareto.*

Crise do marxismo, é o que se acaba de ver a propósito de G. Sorel, por volta de 1900. Ameaça de decomposição doutrinal. No próprio seio da Segunda Internacional, enfrentam-se o evolucionismo, ou reformismo, ou “oportunismo”, e o revolucionismo. Tese da utilização paciente dos meios legais, sincronizada com o ritmo da evolução progressiva inevitável, contra a tese da conquista violenta do poder por meio da ação direta. Em 1848, no *Manifesto*, Marx e Engels haviam pregado a revolução aberta. Mas desde então, à luz dos acontecimentos, ante o aparecimento de um novo fator tão importante quanto o sufrágio universal, não tinham eles mudado de opinião? Seus discípulos, ou que se julgavam tais, discutiam, sempre prontos à injúria, sobre os textos sagrados. Os evolucionistas pretendiam extrair um argumento, pesado argumento, de uma frase com que Engels prefaciava em 1895 o livro de Marx, *As Lutas de Classes na França*:

Nós, os revolucionários, os devastadores, prosperamos muito mais com os meios legais do que com os ilegais e a devastação. Os partidos da ordem, como se denominam, definham com o estado legal que eles

Em vão os revolucionistas replicavam, não sem fundamento, que essa frase, situada no contexto, nada provava; o fato é que os adversários ganhavam terreno, gozando pessoalmente das vantagens do socialismo parlamentar. E eles, os revolucionistas, eles que, “firmes como rocha”, haviam escolhido o caminho mais difícil, tornavam-se cada vez mais, entre 1900 e 1914, uma minoria isolada de extrema esquerda.

Rompe a guerra de 1914, cristalizando de maneira dramática as divergências. É um desastre para a Internacional. Em todos os países beligerantes, o grosso dos partidos se declara pela defesa da pátria. O kautskismo, do nome do alemão Kautsky, que antes da guerra representava o marxismo ortodoxo e que condenava o oportunismo em teoria, mas sem romper praticamente com ele, conserva-se, em face dessa situação, na mesma política prudente: uma política de centro. Refugia-se, ante a questão do voto dos créditos de guerra, nas reservas e nos *distinguos*. Política de Pôncio Pilatos, clamam indignados os revolucionistas, hipócrita cumplicidade com os “social-chauvinistas”, os “social-traidores”!

A 1<sup>o</sup> de novembro de 1914, o órgão central do partido marxista russo mais avançado (ou partido *bolchevik*), aparecendo em Genebra e intitulado *O Social-Democrata*, publica virulento artigo. Seu autor passa em revista a atitude dos diversos partidos marxistas no ocidente e na Rússia, para em seguida explodir com as seguintes palavras:

É evidente a falência da Internacional... Os esforços de Kaustky para dissimular tal falência constituem apenas covarde escapatória. E tal falência é precisamente a do oportunismo, prisioneiro da burguesia... A questão da pátria... não pode ser apresentada na ignorância do caráter concreto da guerra atual. Trata-se de uma guerra imperialista, isto é, da época do apogeu do capitalismo, da época do fim do capitalismo... Ora, dessa última época, diz clara e francamente Karl Marx: Os operários não têm pátria... O socialismo não pode vencer na antiga moldura da pátria... A burguesia ilude os povos, lançando sobre a pilhagem imperialista o véu da antiga ideologia da guerra nacional. O proletariado desmascara essa mentira, proclamando a *transformação da guerra imperialista em guerra civil*... Levantemos o estandarte da guerra civil!... A Segunda Internacional está morta, vencida pelo oportunismo. Abaixo o oportunismo e viva a Internacional depurada..., a *Terceira Internacional*.

Eis o nome do autor: Wladimir Iliitch Oulianov, Lenin. Nas linhas que se acabam de ler, bem se revela a sua maneira própria, a sua inflexão própria, bem se exprime o essencial de suas “teses de guerra”.

\* \* \*

“Eis o meu destino. Uma campanha de lutas sucessivas contra as inépcias e as baixezas políticas, contra o oportunismo, etc. E desde 1893.” Lenin escrevia essas linhas em 1916. Desde 1893..., isto é, desde os vinte e três anos de idade, quando de certo modo desposara o marxismo. Criar na Rússia autocrática um partido marxista, vanguarda da classe operária, determinar-lhe um programa preciso e uma tática eficaz, eliminar impiedosamente qualquer “desvio” em relação ao marxismo “autêntico”, tal foi, do princípio ao fim, a tarefa que se impôs Lenin. Infatigável sinalheiro recolocava obstinadamente, sem poupar ninguém, o trem marxista no bom caminho, isto é, no caminho de Lenin. Jamais houve homem de ação de uma intransigência doutrinal mais completa; homem mais seguro de ter razão e “de ser o único a ter razão”. É assim que se levam a termo, sem considerar os desperdícios, — inevitáveis despesas gerais, — as grandes revoluções.

Para ele, de conformidade ao espírito íntimo do marxismo, teoria e ação eram inseparáveis. “Sem teoria revolucionária, não há ação revolucionária.” A teoria tornava possível a ação, mas esta fazia com que a teoria progredisse, transformando-a. Porque a teoria jamais deveria achar-se atrasada em relação à vida. Lenin gostava de citar a sentença que Goethe põe nos lábios de Mefistófeles: “A teoria é cinzenta; o que é verde, é a árvore eterna da vida.” A teoria de Marx (e do inseparável Engels) não era algo de acabado, de imutável: o próprio espírito do materialismo dialético opunha-se a isso. Marx estabelecera simplesmente — mas isso era enorme e genial — as “pedras angulares” da ciência das sociedades: cabia aos marxistas prolongar, em todas as direções, levando em conta o tempo e o lugar, os dados fundamentais revelados pelo Mestre. Mas a “pureza” de tais dados deveria ser preservada a todo preço, mesmo no seio do necessário trabalho de adaptação dialética. Até o fim,

Lenin declarou-se “apaixonado por Marx e Engels”, incapaz de “suportar tranqüilamente a mínima censura a seu respeito”. Exclamava: “Ah! estes são homens! É preciso entrar na sua escola. Não devemos abandonar esse terreno.”

E, contra todos quantos abandonavam, a seu ver, esse terreno, erguia-se Lenin, armado de inflexível lógica e de sarcasmo. Jamais pensou ele em edificar, como um Plekhanov, o teórico autorizado do marxismo russo, uma obra intelectual por ela mesma. Lenin teórico e Lenin militante eram exatamente o mesmo homem. Dirigia-se ao mais urgente. Desde que percebia, em qualquer parte, um atentado ao marxismo “autêntico”, atacava. E sua pena ágil, sua palavra premente e áspera acoassavam, derrubavam o culpado. Impedir a Segunda Internacional de adular o marxismo pelo oportunismo, ressuscitar as palavras marxistas voluntariamente “esquecidas”, era o essencial de seu esforço doutrinário. Se lhe acontece escrever um volumoso estudo filosófico tal como o *Materialismo e Empiriocriticismo*, é porque se impôs, diz ele, “a tarefa de investigar a causa de divagarem as pessoas que nos oferecem, sob aspecto de marxismo, algo de incredulamente incoerente, confuso e reacionário”.

Em 1914, quando rompeu a guerra, consumara-se definitivamente a cisão entre as duas frações, *menchevik* e *bolchevik*, do partido social-democrata russo, fundado em 1898. Esta cisão tivera início no congresso de Bruxelas-Londres de 1903, sobre o problema da organização do partido. Lenin e os seus, partidários de uma disciplina rigorosa, tinham alcançado a maioria, donde o nome de *bolcheviks* (da palavra *bolchinstvo*, maioria), enquanto os adversários recebiam o de *mencheviks* ou minoritários. Assim, essa designação destinada a tornar-se tão famosa dependeu, na sua origem, de um fato “puramente acidental”, como diz Lenin. A ruptura só fez acentuar-se entre 1903 e 1912: foi nessa última data que os bolcheviks, na conferência de Praga, conseguiram expulsar os mencheviks do partido social-democrata russo. Foi constituída uma nova Comissão central, em que dominava Lenin (Stalin, então deportado na Sibéria, dela participava). Fundou-se um jornal cotidiano, *Pravda*, ou “Verdade”. Em consequência dessa depuração em grande estilo, o partido poderia afrontar, sólido e coerente, a temível prova da guerra de 1914.

Guerra imperialista: tal é o qualificativo que lhe dá Lenin, como se viu, no memorável artigo do *Social-Democrata*, datado de 1º de novembro de 1914. O epíteto “imperialista” tem aqui um sentido especificamente leninista. Uma das mais célebres obras de Lenin (que ele haveria de escrever em Zurich, na primavera de 1916) intitula-se: *O Imperialismo, Estágio Supremo do Capitalismo*. Segundo o autor, o capitalismo florescente e “progressivo” da época de Marx transformara-se em imperialismo, devido à substituição da livre concorrência pelo monopólio. O monopólio (tratados, *trusts*, concentração bancária, acarretando dominação do capital financeiro) levava efetivamente os grupos monopolistas a conquistar após o mercado interno, os externos. E, em virtude do paralelismo, afirmado pelo marxismo, entre a economia e a política, a partilha do mundo — colônias, esferas de influência — entre as grandes potências acompanhara necessariamente a partilha do mundo entre os grupos monopolistas. Eis o imperialismo, nascido dos flancos do capitalismo. O monopólio, porém, engendrava infalivelmente uma tendência à estagnação e à “putrefação”; agradava todas as contradições do capitalismo. Nesse sentido, era a transição do regime capitalista parasitário, agonizante, em putrefação, a uma ordem econômica e social superior; era o “estágio supremo do capitalismo” e a “vigília da revolução socialista”.

A guerra de 1914 era, de ambos os lados, uma guerra “imperialista”, ou seja, “uma guerra de conquista, de pilhagem, de extorsão, uma guerra tendo em vista a partilha do mundo, a distribuição e a redistribuição das colônias, das zonas de influência, do capital financeiro, etc.” Por conseguinte, o social-chauvinismo, “socialismo de palavras, chauvinismo de fato”, da Segunda Internacional era apenas uma abjeta traição “burguesa”. E a missão dos partidos de vanguarda da classe operária e da revolução proletária, tais como o partido bolchevik, era a de transformar essa guerra imperialista de nações em guerra civil, a exemplo da Comuna de Paris. Seria esta a obra da Internacional depurada, da futura III Internacional “comunista” (“comunista”: palavra-mestra do marxismo autêntico, que se achava esquecida e que Lenin ressuscita).

É sabido: o que Lenin escrevia nos primeiros meses da guerra, mais tarde o fez. Por importante que possa ter sido o papel desempenhado pelos outros chefes bolcheviks, jamais alguém contestou que a parte preponderante e decisiva no triunfo final do bolchevismo na Rússia coube a Lenin.

A 16 de abril de 1917, após um longo exílio, Lenin entra de novo na Rússia, proveniente da Suíça, através da Alemanha complacente. Imediatamente, com as suas famosas *teses de abril*, dita o caminho a seguir. Caminho tão revolucionário que apavora o grosso do partido bolchevik. Lenin está “mais à esquerda que a esquerda”. “É delírio.” Lenin julga que a revolução democrática-parlamentar ou burguesa (a do Governo provisório, de Miliukov, de Kerenski) está terminada, devendo imediatamente transformar-se em revolução socialista, proletária. Ora, há pouco mais de um mês que foi abatido o czarismo.

Lenin conserva-se na vanguarda, à sua maneira sarcástica. Escreve no *Pravda*: “Sem dúvida, é infinitamente mais fácil clamar, injuriar, dar altos gritos, do que procurar narrar, explicar e lembrar como raciocinaram Marx e Engels... a propósito da Comuna de Paris e da espécie de Estado necessária ao proletariado.” Lenin baseia sua argumentação no fato de que o poder, embrionário, mas crescente, dos *Soviets*, isto é, das comissões revolucionárias de deputados operários e soldados, “é do mesmo tipo que a Comuna de Paris, de 1871”. A todos quantos resistem às teses de abril, acusa de não quererem “refletir no que são os Soviets”, de não quererem ver a evidente verdade de que, na medida em que os Soviets existem, *na medida em que* eles são o poder, existe na Rússia “um Estado do tipo da Comuna de Paris”.

O que era a Comuna de Paris; como Marx e Engels haviam raciocinado a seu respeito; qual era a espécie de Estado necessária ao proletariado: e, mais amplamente, qual era a posição doutrinal do marxismo radical, isto é, revolucionista, ou seja, “autêntico”, em face do problema fundamental do Estado, — eis o que Lenin, alguns meses após as teses de abril, iria “narrar, explicar e lembrar” em *O Estado e a Revolução*.

\* \* \*



Lenin reunira num caderno de capa azul, conhecido sob o nome de "O Marxismo e o Estado", tudo quanto Marx e Engels haviam escrito sobre o Estado. Ele serviu como documentação de sua obra, composta em agosto e setembro de 1917, durante o retiro forçado na Finlândia. O autor dava grande apreço à documentação do caderno azul, como ao manuscrito da própria obra. Tomara medidas para que, se fosse detido pelo governo de Kerensky, pudesse o partido entrar na posse desses preciosos papéis. Depois de ter resuscitado a doutrina, esquecida ou desnaturada pelo oportunismo, de Marx e Engels sobre o Estado; depois de injuriar especialmente Kautsky, "principal fator dessas deformações", desse "aviltamento do marxismo", — a obra deveria, num sétimo e último capítulo, estudar os ensinamentos a colher da experiência das revoluções russas de 1905 e, sobretudo, de fevereiro de 1917. Já estava feito o plano desse último capítulo, mas a crise política decisiva que teve por resultado a revolução de outubro de 1917 não deu a Lenin oportunidade para escrever uma linha sequer. Lenin inclusive disse que não podia deixar de rejubilar-se com um "impedimento" de tal espécie, sendo "mais agradável e mais útil fazer a experiência de uma revolução do que escrever a respeito".

No prefácio da primeira edição, datada de agosto de 1917, o autor explica como a guerra imperialista torna "cada vez mais monstruosa a opressão das massas trabalhadoras pelo Estado, confundindo-se este, cada vez mais, com os grupos capitalistas onipotentes"; como, desse fato, irrompe manifestamente a revolução proletária internacional; e como a questão de sua atitude para com o Estado assume ao mesmo tempo uma significação de política prática e um caráter de candente atualidade: "pois trata-se, na ocasião, de explicar às massas o que deverão fazer num futuro próximo a fim de se libertarem do jugo do Capital".

Releiamos, sobre essa questão do Estado, o *Manifesto Comunista*. Oferece-nos apenas um esboço bem reduzido. O Estado, o poder político, segundo nos afirma, não é senão o poder organizado de uma classe em vista da opressão de outra. A classe opressora e exploradora é atualmente a burguesia. O proletariado, porém, derrubará a burguesia pela

violência, — será o movimento de uma imensa maioria contra uma minoria em proveito da imensa maioria: o proletariado constituir-se-á em classe dominante, conquistará a democracia. A ele pertencerá doravante o Estado. O poder político será ele. Aproveitá-lo-á para suprimir "despoticamente" as antigas condições de produção. Mas suprimir estas é suprimir ao mesmo tempo as condições de existência do antagonismo das classes, baseado na apropriação privada dos meios de produção; é suprimir as classes, e por conseguinte o próprio proletariado, enquanto derradeiro titular do poder político, enquanto Estado. Portanto, a *ditadura do proletariado* (segundo a expressão que Marx só empregará em 1852) deve ser apenas uma fase, uma *transição* para esse objetivo final: a sociedade sem classes e sem Estado. Ao termo do processo dialético, o antigo Estado burguês, transitoriamente transformado em proletário, terá desaparecido para dar lugar a uma *associação* "em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos".

Marx e Engels, porém, não se haviam detido, no *Manifesto*, sobre a questão do Estado. Aprofundaram-na concretamente nas obras ulteriores. Aos acontecimentos de sua época, — revolução de 1848 e golpe de Estado de dezembro de 1851; Comuna de Paris: constituição da Segunda Internacional com a poderosa seção alemã, — haviam aplicado a análise marxista, que é mais "um guia para a ação" do que um dogma. É nessas obras ulteriores de Marx e Engels que se apóia Lenin. Delas tira, a cada passo de sua própria exposição, amplas citações que a tornam consideravelmente pesada. Tais citações, porém, parecem-lhe absolutamente necessárias para que o leitor se ache em condições de apreciar a extensão dos esquecimentos e falsificações cometidos pelos oportunistas.

Todos os trechos decisivos das obras de Marx e Engels sobre o Estado, escreve Lenin, devem ser absolutamente reproduzidos, tão integralmente quanto possível, a fim de que possa o leitor fazer, por si mesmo, uma idéia do conjunto das concepções dos fundadores do socialismo científico, do desenvolvimento dessas concepções, e também, a fim de se provar por documentos, a fim de se evidenciar a sua deformação, devida ao kautskismo hoje dominante.

A verdade é que, para extrair desses trechos esparsos em Marx e Engels (e combinados com o *Manifesto*, base

fundamental) um corpo de doutrina bem unido, capaz de servir como guia eficaz à ação revolucionária imediata, requeria-se o vigor de um espírito tão lúcido quanto o de Lenin.

Vejamos esse corpo de doutrina progressivamente tomando forma em *O Estado e a Revolução*, obra de combate, pesada, carregada de exegese.

\* \* \*

*Que é o Estado, o aparelho do Estado, a máquina do Estado?*

O Estado não existiu “sempre” (Engels); não está acima e fora da sociedade como árbitro imparcial. Nasceu da sociedade, é um produto desta em certa fase de seu desenvolvimento econômico, à qual correspondeu a cisão em classes distintas, “irreconciliavelmente hostis”. A sociedade privativa ou patriarcal, a da *gens*, da tribo ou do clã, não dividida em classes, ignorava o Estado. O Estado, segundo Engels, constitui “a confissão” de que a sociedade se empenhou numa insolúvel contradição consigo mesma, de que se acha cindida em irredutíveis antagonismos, sendo impotente para livrar-se deles. Efetivamente, para que as classes não se devorem entre si e não devorem a sociedade numa luta estéril, é preciso que uma força as contenha e conserve nos limites da ordem. É o Estado essa força, nascida — diz Engels — da sociedade, “mas afastando-se dela cada vez mais”. Se ele modera o conflito das classes, é legalizando o domínio de uma classe sobre as outras. Ele é a organização *especial* da força, da violência para reprimir as classes dominadas e exploradas. A ordem por ele criada consiste, de um lado, em subtrair a estas os meios que lhes permitiriam derrubar seus opressores e, de outro, em acumular, para os opressores, os meios de impor e manter sua vontade de classe. Esse acúmulo constitui *o aparelho do poder de Estado ou máquina de Estado*, “instrumento de domínio de classe”. Vê-se, portanto, pode dizer Lenin, a que ponto é falso, pequeno-burguês e menchevik, pretender que o Estado concilie as classes. Pelo contrário, ele só aparece em consequência da inconciliabilidade dos antagonismos sociais.

Em que consiste exatamente esse aparelho ou máquina de Estado, instrumento *especial* de repressão de uma ou várias classes por outra e, ainda por cima, da maioria pela minoria?

*Exército permanente, burocracia*, eis aí, com os seus acessórios materiais diversos (prisões e instituições coercitivas de toda espécie), as duas engrenagens centrais do aparelho de Estado.

O exército permanente e a polícia compõem-se de destacamentos *especiais* de homens armados. *Especiais*, por oposição à organização *geral* e espontânea da população em força armada, organização que era possível antes da cisão da sociedade em classes, mas que se tornou impossível depois de tal cisão (porque o armamento espontâneo acarretaria luta armada entre as classes hostis).

Burocracia, isto é, o conjunto dos funcionários isolados das massas, situados acima da sociedade de que são os órgãos, gozando de situação privilegiada, protegidos por leis *especiais*. Porque o respeito livre, voluntário, com que, a julgar por Engels, rodeavam-se os órgãos da sociedade de *gens* “não lhes bastaria mesmo que pudessem adquiri-lo”. É o que Lenin assim comenta: “O mais miserável agente de polícia tem mais autoridade que os representantes do clã; mas até o chefe do poder militar de um Estado civilizado poderia invejar o chefe do clã, que a sociedade patriarcal cercava de um respeito voluntário e não imposto pela violência.” Acrescentemos que, para conservar esse poder público *especial*, colocado acima da sociedade, que se designa com o nome de Estado, precisa-se de impostos e de uma dívida pública. Os funcionários, devido ao recebimento dos impostos, acham-se de posse dos meios de conservar o poder público e, por conseguinte, senhores do próprio poder público.

No Brumário de Luís Bonaparte, Marx falou a propósito da França de 1851, do poder executivo, com a sua enorme organização burocrática e militar, com a sua máquina de Estado, complicada e artificial, com o exército de meio milhão de funcionários, ao lado de um exército que conta ainda meio milhão de homens, o espantoso organismo parasitário que envolve como rede o corpo da sociedade francesa, fechando-lhe todos os poros.

Lenin insiste, após Marx e Engels, no fato de que a máquina de Estado é máquina de opressão de uma classe por outra (praticamente, do proletariado pela burguesia), *tanto numa república democrática quanto numa monarquia*. Pois, “numa república democrática, o Estado continua a ser o Estado, isto é, conserva o seu principal caráter distintivo: transformar os funcionários, servidores da sociedade, seus órgãos, em *senhores* da mesma”. O que não significa, tenhamos cuidado, que a forma de opressão deva ser indiferente ao proletariado, “como ensinam certos anarquistas”. Com efeito, existe uma idéia fundamental que assinala, com um traço vermelho, segundo Lenin, todas as obras de Marx: é que *“a república democrática é o caminho mais curto para a ditadura do proletariado”*. Porque a república democrática representa uma forma “mais ampla, mais livre, mais franca de luta de classe e de opressão de classe”; dá ao processo histórico tal impulso que surge enfim a possibilidade de satisfazer os interesses essenciais das massas oprimidas, e essa possibilidade, como se sabe, “realiza-se inevitável e exclusivamente na ditadura do proletariado, na direção das massas pelo proletariado”. E, desse mesmo ponto de vista da revolução proletária, a melhor forma de república democrática é a forma *centralizada*, una e indivisível: “república unitária democrática centralizada”. Centralismo democrático, observa Lenin após Engels, que não se deve entender no sentido burocrático, porque “de modo algum exclui uma ampla autonomia administrativa local”.

\* \* \*

*Quais são, em face da máquina de Estado assim definida, as tarefas do proletariado?*

O proletariado deve começar por apoderar-se dessa máquina, por meio da revolução violenta e “inelutável”. A violência, Marx o disse e Engels o lembra,<sup>1</sup> é “que traz à luz a nova sociedade oculta no seio da antiga, é o instrumento que permite ao movimento social abrir caminho e quebrar com as formas políticas mortas e fixas”. Lenin insiste:

<sup>1</sup> A despeito de Sorel, Lenin não faz maior distinção entre *violência e força*, do que Marx e Engels.

A necessidade de educar, de maneira sistemática, as massas nessa *idéia...* da revolução violenta encontra-se na base de toda a doutrina de Marx e de Engels. A traição à sua doutrina pelas tendências social-chauvinista e kautskysta, hoje dominantes, assinala-se com singular realce no esquecimento dessa propaganda...

A educação sistemática, preconizada por Lenin, consiste em formar primeiro um partido operário, vanguarda do proletariado, “capaz de tomar o poder e de *levar o povo inteiro* ao socialismo, de dirigir e de organizar um novo regime, de ser o educador, o guia e o chefe de todos os trabalhadores e explorados com vistas à organização de sua vida social, sem a burguesia e contra a burguesia”. Eis-nos longe do oportunismo, em que se vê educar no partido operário

os representantes dos trabalhadores mais recompensados, que se separam da massa, arranjam lugar conveniente no regime capitalista e vendem por um prato de lentilhas o seu direito de primogenitura, isto é, renunciam a seu papel de chefes revolucionários do povo na luta contra a burguesia.

O proletariado, depois de se apoderar da máquina do Estado, transforma-se em classe dominante; estabelece a sua *ditadura*, ou seja, um poder que não partilha com pessoa alguma. O Estado, força *especial* de repressão, organização *especial* da violência, torna-se proletário em vez de burguês. À repressão de milhões de trabalhadores por um punhado de ricos, sucede a repressão, pelo proletariado, desse punhado de ricos, cuja resistência, “inevitável, desesperada”, deve ser esmagada sem remissão. É bom para a falsa ingenuidade dos oportunistas, dos democratas pequenos-burgueses, sonhar com “a submissão pacífica da minoria à maioria consciente de suas tarefas”! A mesma ditadura permitirá ao proletário transformar todos os meios de produção em propriedade do Estado, e organizar todas as massas trabalhadoras e exploradas em vista do novo regime econômico.

Contra a utopia anarquista, que pretende dispensar, para a revolução, o Estado, encarnação da autoridade e da coerção, que pretende abolir imediatamente o Estado, “da noite para o dia”, Lenin relembra o ensinamento de Marx e, sobretudo, de Engels.

O proletariado, diz Lenin, só precisa do Estado por algum tempo. De maneira nenhuma estamos em desacordo com os anarquistas quanto à abolição do Estado, como *objeto*. Afirmamos que, para atingir esse objetivo, é necessário utilizar *provisoriamente* os instrumentos... do poder do Estado contra os exploradores, assim como, para a supressão das classes, é indispensável a ditadura *provisória* da classe oprimida.

Lenin cita longamente Engels ridicularizando a confusão de idéias dos “antiautoritários” que eram os proudhonistas, que seriam os anarquistas: negadores de toda autoridade, de toda subordinação, de todo poder. O que dará movimento a uma máquina técnica algo complicada, a uma usina, a uma estrada de ferro, a um navio em alto mar, sem certa subordinação, certa autoridade? Loucos antiautoritários, que reclamam o Estado político seja suprimido de um só golpe, “antes mesmo de suprimir-se as condições sociais que o criaram”! Engels despreza-os:

Acaso já viram tais senhores uma revolução? Uma revolução é, sem dúvida alguma, o fato mais autoritário que existe, um ato pelo qual parte da população impõe à outra sua vontade, a golpes de fuzis, baionetas e canhões, meios dos mais autoritários. É forçoso ao partido triunfante conservar seu domínio pelo temor que suas armas inspiram aos reacionários... Assim, pois, de duas uma: ou os antiautoritários não sabem o que dizem e, neste caso, criam apenas confusão, ou sabem e, então, estão traindo a causa do proletariado. Em ambos os casos, servem exclusivamente à reação.

Impõe-se todavia uma questão capital, que em 1848 escapara aos autores do *Manifesto*. Pode a organização da ditadura do proletariado, isto é, da violência autoritária, no duplo desígnio de reprimir a resistência dos exploradores e de guiar as massas na regularização da economia socialista, — pode tal organização ser criada *sem primeiro se destruir, aniquilar a máquina de Estado que a burguesia construíra para si mesma?* Lenin responde categoricamente que não.

Então surge nova questão, gêmea da precedente: *O que irá substituir essa máquina de Estado burguesa?*

\* \* \*

Quebrar primeiro a antiga máquina... Se o *Manifesto* era mudo a tal respeito, Marx desde 1852, em seu *Dezoito*

*Brumário*, tomara partido. Verificava que o desenvolvimento, o aperfeiçoamento, o fortalecimento do aparelho burocrático e militar haviam prosseguido através de todas as revoluções burguesas que a Europa conhecera desde a queda do feudalismo. Julgava, como Tocqueville, que a centralização francesa era filha da monarquia absoluta, e que a Revolução, em seguida Napoleão, tinha ampliado e completado a máquina centralizada do Estado. Escrevia: “Todas as subversões só fizeram tornar mais perfeita essa máquina, em vez de quebrá-la.” Frase que Lenin sublinha, que comenta complacente e enérgico.

Nesse notável ponto de vista, escreve ele, o marxismo dá enorme passo à frente em relação ao *Manifesto Comunista*. Lá, a questão do Estado apresenta-se ainda de maneira muito abstrata, em suas noções e termos mais gerais. Aqui, a questão apresenta-se de maneira concreta e a dedução é eminente precisa, definida, praticamente tangível: todas as revoluções anteriores aperfeiçoaram a máquina do Estado: ora, é preciso quebrá-la, demoli-la. Essa dedução é o principal, o essencial da doutrina marxista sobre o Estado. E é precisamente esse essencial que foi, não só inteiramente *esquecido* pelos partidos social-democratas oficiais dominantes, mas *francamente desnaturado*... pelo teórico mais notável da Segunda Internacional, K. Kautsky.

Para resolver definitivamente a questão, porém, precisava-se da experiência concreta de um dos mais interessantes movimentos de massa da história social, dos mais interessantes sob o ponto de vista do marxismo: a Comuna de Paris, em 1871. Então, pela primeira vez, o proletariado teve “nas mãos o poder político, durante dois meses”. A Comuna — escrevem Marx e Engels em seu prefácio de 1872 a uma nova edição alemã do *Manifesto* — “a Comuna demonstrou que a classe operária não pode simplesmente apoderar-se da máquina do Estado *toda pronta* e pô-la em funcionamento para servir a seus próprios fins”. Eis um dos pontos, entre outros, em que o *Manifesto* deveria ser ultrapassado. E eis aí, exclama Lenin (que dá a essa frase “*gigantesca*” significação, indo além, segundo parece, das intenções de seus autores), eis aí, contudo, o ponto em que a má fé dos falsários oportunistas ousou intempestivamente. Segundo dizem, “Marx teria acentuado, nessa passagem, a idéia da evolução lenta em oposição à tomada do poder”. É demasiado

fácil *esquecer* a luminosa carta de Marx a Kügelmann, a 12 de abril de 1871, justamente durante a Comuna:

Se releres o último capítulo do meu *Dezoito Brumário*, ver-me-ás afirmar que a revolução na França deve tentar, antes de tudo, não passar a máquina burocrática e militar a outras mãos, — é o que tem acontecido até agora, — mas quebrá-la (sublinhado por Marx; no original *Zerbrechen*). Aí está precisamente a condição prévia de toda revolução verdadeiramente *popular*... É também o que tentam os nossos heróicos camaradas de partido em Paris.

É isto evolucionismo, ó bons apóstolos kautskystas? E a palavra “popular” não vos faz estremecer, ó mencheviks russos que “deformastes o marxismo, tomando-o doutrina tão mesquinamente liberal”? Empregando essa palavra, Marx justificou antecipadamente as teses de abril de 1917, de Lenin; verificou que “a demolição da máquina do Estado é ditada pelos interesses dos operários e dos camponeses e que ela os une, apresentando-lhes uma tarefa comum, que é a de suprimir esse *parasita*, substituindo-o por algo de novo”.

“E o que virá, precisamente?”

Pois bem! não se podia sabê-lo em 1848, na época do *Manifesto*, e não se tratava de inventar (o verdadeiro marxista nada inventa, porque nada há a inventar): eis por que o *Manifesto* se limitava a falar abstratamente de organização do proletariado como classe dominante, de “conquista da democracia”. Em 1852, tampouco se sabia qual a substituição a fazer, e não se tratava de inventar. “Sem cair na utopia, Marx esperava, da experiência de um movimento de massa, a resposta...” A Comuna constitui a experiência aguardada: profundamente instrutiva, por breve que tenha sido. Pela vez primeira operou-se

a passagem da democracia burguesa à democracia proletária, da democracia dos opressores à democracia das classes oprimidas, do Estado como *força especial*, destinada a oprimir determinada classe, à opressão dos opressores pela *força geral* da maioria do povo, dos operários e dos camponeses.

Supressão do exército permanente, substituído pelo povo armado. Supressão da burocracia pela eleição do sufrágio universal e revogabilidade, a qualquer instante, de todos os

funcionários sem exceção, inclusive os magistrados (perdendo estes últimos sua independência “aparente”). Redução de todos os emolumentos, desde os membros da Comuna até o grau inferior da escala, ao salário normal de um operário. Desaparecimento de “todos os privilégios e despesas de representação dos grandes dignitários do Estado... com os próprios dignitários”. Volta da polícia à categoria das outras administrações (isto é, “despojá-la imediatamente de suas atribuições políticas”, tornando-a “instrumento responsável, e revogável a qualquer momento, da Comuna”). Supressão do parlamentarismo, mas não das instituições representativas: “A Comuna devia ser uma assembléia não parlamentar, mas *operante*, tendo ao mesmo tempo o poder legislativo e o poder executivo.” Tais são os principais traços que revela, segundo Marx em *A Guerra Civil na França*, a análise dessa notável experiência concreta de 1871.

Sob todos esses pontos de vista, a Comuna não era mais, segundo uma expressão de Engels, “um Estado no sentido próprio”. Ou, em termos mais precisos, igualmente tomados de Engels, era um Estado que já constituía um início de *depercimento* do Estado.

*Depercimento*: Lenin insiste, com a força de demonstração e de repetição despreocupada de toda arte literária, nessa noção. É para ele a necessária tendência da ditadura transitória do proletariado. Lenin interpreta infatigavelmente, de maneira mais criadora que liberal, a célebre página do *Anti-Dühring* em que Engels mostra como — após o proletariado ter tomado posse dos meios de produção, em nome da sociedade — a intervenção do Estado “torna-se supérflua num domínio após o outro”, por falta de antagonismo de classes, por falta de classes a oprimir e a reprimir; e como tal intervenção “debilita-se por si mesma”: “O governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e pela direção do processo de produção. O Estado não é *abolido*. *Deperce*.” É aqui que nos convém, Lenin nos adverte, distinguir bem o que os oportunistas de toda casta têm confundido grosseiramente, a saber, a fase da *substituição do Estado burguês pelo Estado proletário*, “impossível sem revolução violenta”, e a *fase da supressão do Estado pro-*

letário, “isto é, a supressão de todo Estado, (que) só é possível por via de depercimento”.

Sobre esse ponto, Lenin, apoiando-se incessantemente em Marx e Engels, mas completando-os ou superando-os, julga-se no dever de mostrar como deve prosseguir o processo político de depercimento, de amortecimento do Estado — em certo grau em função do qual o Estado em depercimento já pode ser chamado um Estado “não político”. Lenin faz questão de esclarecer a estreita correlação que existirá entre o desenvolvimento econômico do comunismo e o depercimento progressivo do Estado. *Bases econômicas do depercimento do Estado*, esse é o título do capítulo V, célebre pela distinção entre a primeira fase, ou fase inferior da sociedade comunista, e a segunda fase, ou fase superior desta sociedade.

\* \* \*

A primeira fase, ou fase inferior, é aquela ao longo da qual a sociedade comunista, acabando de sair dos flancos do capitalismo, “após longo e doloroso parto”, traz ainda, em todos os domínios, econômico, moral, intelectual, “os estigmas da velha sociedade” (Marx). Durante essa primeira fase, nesse primeiro grau, o comunismo que, conforme a dialética, é “algo que evolui do capitalismo”, não pode ainda achar-se completamente liberado das tradições ou vestígios do dito capitalismo. Por outras palavras, não pode estar completamente maduro, do ponto de vista econômico. Sem dúvida, os meios de produção pertencem agora à sociedade inteira, tendo sido todos os capitalistas expropriados, e todos os cidadãos transformados em trabalhadores e empregados de uma grande organização única, a saber, o Estado inteiro, “o Estado dos operários armados”. Dessa forma, acha-se terminada a injustiça burguesa que é a apropriação privada dos meios de produção. Subsiste, porém, outra injustiça, de essência, de essência não menos burguesa: a que consiste em repartir os objetos de consumo *segundo o trabalho fornecido* (“para igual quantidade de trabalho, igual quantidade de produtos”) e não *segundo as necessidades*.

Injustiça, porque os homens não são iguais: um é mais forte e outro mais fraco, um é casado e outro não, um tem

mais filhos do que outro, etc. Por conseguinte, pela regra precedente, um é mais favorecido que o outro. Todo direito, aliás, “pressupõe desigualdade”, porque todo direito consiste na aplicação de uma regra única a indivíduos diferentes. Eis por que o direito ao produto deveria ser, diz Marx, “não igual, mas desigual”. Isto, porém, é impossível durante a primeira fase (por esta razão, inferior) do comunismo: “jamais pode o direito ser mais elevado que a ordem econômica e o grau de civilização que lhe corresponde”.

Segue-se daí, em primeiro lugar, que o direito burguês, que o Estado burguês sem burguesia, por outras palavras o aparelho de coerção — mas democratizado, simplificado, começando a depercer — subsistem durante algum tempo. Durante esse tempo, não se poderia, pois, falar em liberdade: visto que a conjugação das palavras “liberdade” e “Estado” é perfeitamente absurda. “Enquanto o proletariado precisar do Estado — escrevia Engels a Bebel — não será para a liberdade, mas para reprimir os adversários; e, no dia em que se puder falar em liberdade, não mais haverá Estado.”

Segue-se daí, em segundo lugar, que durante a primeira fase, deverá ser exercido um controle extremamente rigoroso sobre a produção e a distribuição, sobre a medida de trabalho e a medida de consumo. Controle acompanhado por um estrito recenseamento do trabalho e dos produtos.

Recenseamento e controle, eis o essencial para a organização, para o funcionamento regular da sociedade comunista em sua primeira fase. Aí, todos os cidadãos transformam-se em empregados assalariados do Estado, constituído pelos operários armados... Tudo está em conseguir que eles trabalhem na mesma medida, observem exatamente a mesma medida de trabalho, e recebam na mesma medida. O recenseamento e o controle em todos os domínios foram extremamente simplificados pelo capitalismo que os reduziu às mais singelas operações de vigilância e de registro, à quitação dos recibos correspondentes, achando-se tudo isso ao alcance de quem quer que saiba ler e escrever, que conheça as quatro regras aritméticas. Quando a maioria do povo proceder por si mesma, e por toda parte, a esse recenseamento, a esse controle dos capitalistas (transformados então em empregados) e dos senhores intelectuais que ainda tiverem conservado hábitos capitalistas, tal controle tornar-se-á verdadeiramente universal, geral, nacional e ninguém mais se lhe poderá subtrair. Toda a sociedade não será mais do que um grande escritório e uma grande oficina, com igualdade de trabalho e igualdade de salário.

Lenin, admirando depois de Marx a Comuna de Paris, por haver assimilado os funcionários aos “operários, fiscais e contadores” de uma empresa particular, e lembrando-se de um dito espirituoso sobre o correio, “modelo de instituição socialista”, escrevera num capítulo anterior:

Organizar toda a economia nacional como o correio, os técnicos, os fiscais, os contadores, *todos* os funcionários recebendo um ordenado não superior ao salário de um operário, sob o controle e direção do proletariado armado: esse é o nosso objetivo imediato. Eis o Estado, eis a base econômica do Estado que nos é necessário...

Pensando bem, é pouco encantador o quadro. Mas também só corresponde à fase “inferior”. E o próprio Lenin apressa-se a especificar que essa disciplina de grande repartição e de grande oficina, estendida pelo proletariado à sociedade inteira, “não é, de modo algum, o nosso ideal nem o nosso objetivo final”. É apenas uma transição. Mas transição necessária a fim de poder desembaraçar radicalmente a sociedade “das vilezas e ignomínias da exploração capitalista e de assegurar a ulterior marcha avante”. Avante para as belezas da fase “superior”! Avante para o deprecimento acelerado do Estado, até o seu desaparecimento total!

De fato, o exercício da gestão do Estado, do recenseamento e do controle por todos os membros da sociedade ou, ao menos, pela imensa maioria deles, preparará muito naturalmente o caminho para o desaparecimento de toda administração ou repartição em geral. “Quanto mais completa a democracia, mais próximo está o momento em que se tornará supérflua. Quanto mais democrático é o Estado constituído pelos operários armados, Estado que deixou de ser um Estado no sentido próprio da palavra, mais rapidamente começa a deperecer *todo* o Estado”. Porque, ao se tornar inacreditavelmente difícil subtrair-se ao recenseamento e ao controle exercido pelo povo inteiro, serão tão raras as tentativas nesse sentido, serão punidas de maneira tão pronta e tão grave (“os operários armados... não são intelectuaizinhos sentimentais e não permitirão que se graceje com eles”) — que a *necessidade* de observar as regras simples e essenciais de toda sociedade humana “logo se tornará um *hábito*”. Sim, o hábito, o costume trarão certamente a obediência “sem violência, sem

constrangimento, sem submissão, sem o aparelho *especial* de coerção que se chama: Estado”. Não observamos constantemente a nosso redor, indaga Lenin, como os homens habituam-se a observar as regras que lhes são indispensáveis para a vida em sociedade “quando não existe exploração, quando nada há que excite a indignação, que provoque o protesto e a revolta, que necessite de repressão”? Vê-se, portanto, como a formação gradual e segura da obediência espontânea, habitual e como que reflexa, às regras necessárias, permitirá abrir “de todo” a porta pela qual se passará da primeira fase à fase superior e ao desaparecimento completo do Estado.

Tal fase superior, assim Marx a vira, numa página da *Crítica dos programas de Gotha e de Erfurt*:

Quando houver desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o antagonismo entre o trabalho intelectual e o trabalho manual..., quando, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, aumentarem as forças produtivas e jorrarem com abundância todas as fontes da riqueza coletiva, só então poderá ser completamente superado o mesquinho horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em seus estandartes: *De cada um segundo as próprias capacidades, a cada um segundo as próprias necessidades*.

Comentário familiar de Lenin: chegará um momento em que os homens se acharão tão habituados a observar as regras fundamentais da vida em sociedade, em que o seu trabalho se tornará tão produtivo que, por si mesmos, “voluntariamente”, trabalharão de acordo com suas capacidades. Em vez de calcular severamente, à Shylock, no estreito horizonte do direito burguês, não se preocuparão mais em trabalhar ou não “meia hora mais do que outros”; pois cada um disporá livremente, segundo as próprias necessidades, da massa dos produtos. E então o Estado, *todo* Estado, que se tornou inútil, desaparecerá.

Guardemo-nos de objetar que isso é o mesmo que nadar em plena utopia, abandonando todo terreno científico. Lenin nos censuraria severamente. Assimilar-nos-ia a esses críticos burgueses e ignorantes, defensores interessados do capitalismo, que zombam dos socialistas por prometerem a cada cidadão o direito de receber da sociedade, sem controle algum de seu trabalho, “quantas trufas, automóveis e pianos quiser”.

Ora, jamais um socialista sério prometeu “o advento” da fase superior do comunismo. Jamais um socialista sério, isto é, dialético no sentido marxista, falou em “introduzir” o socialismo, no sentido da fase superior em que desaparece o Estado, “pois, de maneira geral, é impossível introduzi-lo”. É a dialética materialista da história que, fazendo *amadurecer* economicamente o comunismo, desembocará nessa fase superior, inscrita no devir da fase inferior — que por sua vez se acha inscrita no devir capitalista. O marxista-leninista limita-se a afirmar, “com absoluta certeza”, que haverá, após o inevitável desaparecimento do capitalismo, gigantesco desenvolvimento das forças produtivas, e que tal desenvolvimento terá as conseqüências que se acabam de examinar. Mas qual será a rapidez do dito desenvolvimento, quando desembocará ele em cada série das ditas conseqüências?

Quanto a isso, não sabemos *nem podemos* saber. Assim, achamo-nos no direito de falar apenas do depercimento inevitável do Estado, acentuando a duração desse processo, a sua dependência da rapidez do desenvolvimento da fase superior do comunismo, deixando completamente em suspenso a questão dos prazos ou das formas concretas desse depercimento. Porque *não possuímos dados* que nos permitam solucionar estas questões.

\* \* \*

Vê-se como, nessa brochura que haveria de celebrar-se, a *Revolução* (marxista-leninista) lançava ao *Estado* o mais radical dos desafios, anunciando-lhe a morte inelutável, por inanição, ao termo do processo histórico. Sabe-se também que, apenas escrita a obra, não se achando sequer concluída (faltava-lhe um capítulo), rompia a revolução efetiva, a revolução bolchevista de outubro contra Kerensky, sob a direção de Lenin. E o desenvolvimento dessa revolução, desde 1917 até nossos dias, forneceria aos observadores ou aos teóricos da vida social uma “experiência concreta”, mais extensa e apaixonante que todas as precedentes.

Ora, aplicando-se a essa experiência a fria lucidez da análise marxista, da qual deu Lenin tantos exemplos, é forçoso reconhecer que os ensinamentos da breve Comuna de 1871 se acham não confirmados, mas infirmados. Muito depressa

a Rússia revolucionária se viu na necessidade vital de reconstituir “o aparelho militar e burocrático” tão odiado. As mais ambiciosas doutrinas acabam sempre por capitular ante a natureza das coisas, para não ter de confessar a própria derrota e de camuflá-la com engenhosos ornatos ideológicos.

Já por volta de 1922, Lenin — que, prematuramente envelhecido por uma seqüência de esforços sobre-humanos, haveria de falecer a 21 de janeiro de 1924, aos cinquenta e três anos — expressava sua inquietude sobre a “deformação burocrática”. A evolução, porém, devia acentuar-se de maneira irresistível com Stalin, sucessor de Lenin para grande desgosto de Trotsky, o mais brilhante dos revolucionários de outubro. Stalin, o homem “de aço”, nove anos mais moço que Lenin, soube eliminar, com a força que lhe dava seu domínio total sobre a burocracia do Partido Comunista ou bolchevik, todas as frações contraditórias. A teoria stalinista do *socialismo num só país*, a Rússia, “com os camponeses, sob a direção da classe operária”, varreu a teoria trotskysta da *revolução permanente*. Segundo Trotsky, a revolução proletária só provisoriamente poderia manter-se num quadro nacional, sendo por essência internacional e achando salvação “exclusivamente na vitória do proletariado dos países adiantados”. Por outro lado, a onipotência do instrumento, aliás criado por Lenin, o *Partido*, motor do Estado, reduziu cada vez mais os Soviets — comissões revolucionárias “do povo armado” — a serem apenas, em todos os graus, um ornato verbal que mal encobria tal onipotência do Partido. O aparelho do Estado, com todas as suas engrenagens *especiais*: exército permanente, polícia política, prisões, funcionários gozando de privilégios acima da massa, continuou a fortalecer-se cada vez mais.

Com amargura e cólera, os trotskystas da Rússia e de outros países (a Quarta Internacional), os socialistas e os sindicalistas anarquizantes, os intelectuais idealistas da extrema esquerda denunciaram com vigor essa “traição” ao ideal primeiro. E muitas vezes invocaram, em apoio de sua indignação, *O Estado e a Revolução*, de Lenin.

Em 1936, em seu livro *A Revolução Traída*, Trotsky fulmina “o monolitismo policial do partido..., a impunidade burocrática”, o funcionário que acabará “por devorar o Estado operário”. Onde está, pergunta ele, o depercimento do Estado,



condição do desenvolvimento da civilização socialista? Não ensinara Lenin que o grau da “reabsorção” do Estado na sociedade socialista era o melhor índice da profundidade e eficácia da edificação socialista? Se verdadeiramente se “pusera termo, e para sempre, à exploração do homem pelo homem” (como orgulhosamente afirmava o *Pravda* de 4 de abril de 1936), se por conseguinte se ingressara realmente na fase inferior do comunismo, transição à superior, que mais se esperava para derrubar enfim “a camisa de força” do Estado? “Em vez disso — e tratava-se de um contraste apenas concebível — o Estado soviético toma um aspecto burocrático e totalitário.” Que era o stalinismo, senão uma variedade do bonapartismo, “forma burguesa” do cesarismo: “uma variedade, mas nas bases do Estado operário despedaçado pelo antagonismo entre a burocracia soviética organizada e armada, e as massas laboriosas desarmadas”?

Em 1937, o trotskysta Victor Serge, em *Destino de uma Revolução*, descreve “o Estado-Prisão” que, a seu ver, substituiu “o Estado-Comuna”, caro a Lenin. Crê verificar que em Moscou, como em Leningrado, como em todos os centros da U.R.S.S., o edifício mais imponente é sempre o da polícia política ou *G.P.U.*<sup>1</sup> Questão de salvação pública, dir-se-á. Victor Serge indigna-se: “Teórica e praticamente, o Estado-Prisão nada tem de comum com as medidas de salvação pública do Estado-Comuna no período dos combates; é a obra dos burocratas triunfantes, constrangidos a romper com os princípios essenciais do socialismo a fim de impor sua usurpação.”

No entanto, André Gide, de “volta” — decepcionado — da U.R.S.S., declarava que todas as regras do jogo socialista eram violadas pela Rússia stalinista, idólatra “do Chefe” e que ele, Gide, abandonara tal jogo. Prefaciando em 1938 *A U.R.S.S. tal qual é*, de Yvon, militante comunista francês, tragicamente desiludido (“De longe, pode parecer grandioso, ... de perto, é hereticamente doloroso”), André Gide evoca nostálgicamente *O Estado e a Revolução*, “o pequeno livro inacabado de Lenin... tão importante, tão denso”. E

<sup>1</sup> Iniciais de Gosudarstvennoïe Polititcheskoïe Upravlenie (Administração Política de Estado) (N.T.).

reflete na “pequena frase” de Marx sobre as revoluções, que aperfeiçoam a máquina do Estado, “em vez de quebrá-la. E suspira: há vinte anos que, graças a Lenin, a Revolução triunfou, “e agora, onde está a Rússia? Nunca foi mais forte a burocracia administrativa, essa temida mecânica;... a pequena frase continua verdadeira, e Lenin poderia tornar a escrever agora o que escrevia em 1917”.

Não cabe aqui suspirar, nem indignar-se, nem tomar partido, do ponto de vista da autenticidade marxista, pela teoria stalinista ou pela teoria trotskysta. Uma coisa é certa: a pequena frase de Marx “continua verdadeira”; o *Estado* rebateu vitoriosamente o desafio da *Revolução* marxista-leninista, como rebatera os desafios, menos radicais, das revoluções anteriores; mais uma vez, a Revolução aperfeiçoara — e em que proporções! — a máquina do Estado, em vez de quebrá-la. Recorde-se o espetáculo, outrora oferecido pela França do Antigo Regime. De maneira análoga, a velha Rússia passou finalmente, de mãos débeis, as do último czar, a mãos de ferro, ou melhor, “de aço”. Ao mesmo tempo, foi rejuvenescida, animada de um novo, ardente e poderoso ímpeto pela Revolução. Pela Revolução interpretada no sentido stalinista: “o socialismo num só país”. Depois de 1917, como depois de 1789 (e com melhores razões ainda), o gigante Leviatã pode conservar nos lábios seu estranho sorriso...

Entretanto, em conformidade com a mais ortodoxa dialética hegel-marxista, o bolchevismo ou comunismo — a *tese* — gerou seu irmão inimigo, sua *antítese*: o nacional-socialismo. Como? É o que Hitler vai nos dizer.

## CAPÍTULO V

### “MEIN KAMPF” (MINHA LUTA), DE ADOLF HITLER (1925-1927)

“A tentativa de divinização de um grupo humano por si próprio”

*François Perroux.*

Uma feliz sentença do destino me fez nascer em Braunau, à margem do Inn. Essa cidadezinha acha-se na fronteira desses dois Estados alemães cuja reunião nos parece, a nós que pertencemos à nova geração, a obra que devemos realizar por todos os meios possíveis. A Áustria alemã deve tornar à grande mãe-pátria alemã... *Os homens de um mesmo sangue devem pertencer ao mesmo Reich...* Eis por que a cidadezinha fronteiriça de Braunau me aparece como o símbolo de uma grande missão.

São as primeiras linhas da compacta obra em dois volumes, intitulada *Mein Kampf*, à qual se dedica, na fortaleza de Landsberg, à margem do Lech, na Baviera, Adolf Hitler, — chefe do partido operário alemão nacional-socialista, — condenado a cinco anos de prisão após o fracasso de uma tentativa de golpe de Estado em Munique, a 9 de novembro de 1923. Essas primeiras linhas vão diretamente ao fato. O autor decide principiar com sua autobiografia, por considerá-la eminentemente representativa. A missão de toda a sua vida já se achava inscrita no próprio lugar do nascimento. E essa missão é a de fazer triunfar, contra todas as leis falsas e artificiais, uma lei natural e sagrada: a da *comunidade do sangue*.

Por esse viés biográfico, o autor nos mostra sua própria formação, “na medida em que é necessária à compreensão

do livro e na medida em que pode ser útil à destruição da lenda forjada sobre a minha pessoa pela imprensa judaica” (Prefácio). Também dá melhor a entender o movimento (*Bewegung*) nacional-socialista, expondo-lhe a gênese, a história, ao mesmo tempo que os objetivos. Portanto, não é para admirar que o primeiro volume, intitulado *Balanço (Abrechnung)*, seja essencialmente autobiográfico e histórico, embora entremeado de vastas digressões doutrinárias; e que o segundo, intitulado *O movimento*, seja essencialmente doutrinal, embora consagre muitas páginas à “luta contra a frente vermelha” de 1920 a 1922, à reorganização e ampliação do movimento durante o mesmo período, à ocupação do Ruhr pela França em 1923.

## A AUTOBIOGRAFIA

É em 1889 que nasce, na simbólica cidadezinha fronteiriça de Braunau à margem do Inn, o homem que se diz “escolhido pelo Céu” para proclamar a vontade racista do Criador. Faz, segundo confessa, medíocres estudos técnicos na *Realschule* de Linz, capital da Alta Áustria. Só o desenho o atrai e, recusando-se a ser funcionário austríaco como o pai, sonha com uma carreira de pintor. Um velho professor de história, pangermanista, ensina ao menino de treze anos o ódio ao Estado Habsburgo, traidor do germanismo. E eis que a audição de *Lohengrin*, no teatro de Linz, faz do jovem Adolf um devoto de Richard Wagner, príncipe da música germânica.

Morte do pai. Morte da mãe, dois anos depois: Hitler conta então quinze anos. Parte logo para Viena, com uma mala de roupa e tendo no coração, conforme nos diz, “uma vontade inabalável”, a de ser “alguém”.

Acumulam-se as decepções. O jovem, que a Escola de Belas-Artes não quis receber como aluno de pintura, resolveu tornar-se arquiteto, para ganhar a vida, enquanto esperava e estudava como auxiliar de pedreiro, sob pena de passar fome. Gira “pelas ruas da grande cidade”, dessa Viena “cada vez menos alemã”, onde ombreia a cada passo com eslavos (poloneses, tchecos, croatas), não alemães que tomam o lugar e o pão dos alemães. Além disso, “essa grande cidade cruel,

que só atraía os homens para melhor esmagá-los”, aparecia-lhe como a capital da iniquidade social, onde avizinham-se, sem transição, a riqueza e a miséria. Para isso, qual o remédio? A filantropia, as obras de assistência e de previdência social? Tolices ridículas e ineficazes; zomba Hitler: o que se precisa atacar são “os vícios profundos e orgânicos” da sociedade. E o socialismo? Viena é um grande feudo da social-democracia marxista. “No canteiro de obras” mesmo, Hitler entra em contato, narra ele, com os operários social-democratas; querem obrigá-lo a aderir ao sindicato. Recusa-se. E conserva-se à parte, “bebendo sua garrafa de leite e comendo seu pedaço de pão em qualquer lugar”, mas ouvindo, à sua revelia, as conversações dos outros. Infamam tudo, rejeitam tudo quanto o jovem Hitler, pequeno burguês alemão, respeitador das autoridades (à exceção dos Habsburgos), aprendera a reverenciar. Tudo:

A Nação, invenção das classes “capitalistas”, — quantas vezes não teria eu de ouvir essa palavra; a Pátria, instrumento da burguesia para a exploração da classe operária; a autoridade das leis, meio de oprimir o proletariado; a escola, instituição destinada a produzir um material humano de escravos, e também de vigias; a religião, meio de enfraquecer o povo para em seguida explorá-lo melhor; a moral, princípio de tola paciência para uso dos carneiros, etc. Nada havia de puro que não se arrastasse à lama.

Em breve, Hitler não consegue mais se calar; discute; ameaçam-no atirá-lo do alto do andaime onde trabalha; deve mudar de emprego. Moralidade: o triunfo na política só pertence a quem é brutal e intolerante; a massa, à semelhança de uma mulher, tem horror aos fracos, aos tíbios; submete-se ao homem forte, inflexível, fanático, que causa medo, que aterroriza.

O terror alcançará sempre pleno êxito no estaleiro, na fábrica, nos lugares de reunião e por ocasião dos comícios, enquanto terror igual não lhe barrar o caminho... Se à social-democracia se opuser uma doutrina com melhores fundamentos, esta vencerá, ainda que seja áspera a luta, *sob a condição, no entanto, de agir com idêntica brutalidade.*

Mas — indagava, a julgar pelo que diz, o jovem Hitler — qual poderia ser o segredo dessa falsa doutrina de pro-

cedimentos terroristas? Em vão o procura na literatura oficial do partido. Os termos marxistas, “obscuros e incompreensíveis”, causam-lhe repugnância. A despeito de sua pretensão de encerrarem “pensamentos profundos”, não contêm nenhum. Falsas são as conclusões econômicas dos social-democratas! Desprovidos de toda sinceridade, os objetivos políticos que proclamam. Sem dúvida, existe algo além do materialismo e da dialética. Há um objetivo oculto. Qual? Os primeiros clarões da revelação que para sempre o haverá de iluminar insinuam-se no cérebro de autodidata do jovem deslocado de vinte anos: “Então, escreve ele, inquietadores pressentimentos e em penoso temor apoderaram-se de mim. Achava-me em presença de uma doutrina inspirada pelo egoísmo e pelo ódio, calculada para alcançar matematicamente a vitória, mas cujo triunfo deveria desfechar na humanidade um golpe mortal.” Quem poderia ter interesse em pregar essa ideologia de destruição? O pensamento febril de Hitler trabalha nesse ponto. Colhe indícios, impressões obsessivas dominadas pelo encontro, nas ruas de Viena (“será também um alemão?”), de um jovem judeu de cabelos negros, vestido com um longo cáftan. E eis que Hitler descobre, indício decisivo, que “o chefe da social-democracia” é “o judeu”.

São judeus todos os autores das brochuras social-democratas que o jovem pode encontrar: “Austerlitz, David, Adler, Ellenbogen, etc.”, judeus como Karl Marx! “Enfim” Hitler conhecia o “gênio ruim” de seu povo. Pouco a pouco, caíam-lhe dos olhos “as escamas”. Os operários de Viena não eram culpados; eram extraviados. Todo o mal era proveniente do marxismo, doutrina de um judeu, forjada para estabelecer o domínio dos judeus sobre todos os povos. Eis com que desígnio o marxismo rejeitava o princípio aristocrático, único conforme à natureza; com que desígnio opunha o número, o peso inerte da massa ao direito eternamente superior dos fortes, com que desígnio negava o valor da personalidade humana e, sobretudo, a importância dos fatores étnicos, da Raça ou do Sangue, subraindo assim ao homem a condição primeira de sua existência e de sua civilização. Viesse o judeu a triunfar, graças à sua profissão de fé marxista, e seria a morte da humanidade. A terra voltaria a ser um planeta girando sem homens no éter. Porque “a

natureza eterna vingava-se impiedosamente quando se transgriam os seus mandamentos. — Eis por que creio agir segundo o espírito do Onipotente, nosso Criador, pois: *Defendendo-me contra o judeu, luto para defender a obra do Senhor.*”

Hitler pretende que, até essa revelação, havia sido, a respeito da questão judaica, um “cosmopolita sem energia”, vendo no judeu apenas um homem de religião diferente. O tom da imprensa anti-semita repugnava-lhe, porque ele condenava toda intolerância inspirada em razões religiosas. Para tornar-se “um anti-semita fanático”, foi-lhe necessário, diz ele, passar pela mais profunda e mais penosa de todas as revoluções interiores. Agora, saindo dessa dura crise, ele tinha, graças a Viena, cidade envenenada mas tão instrutiva, os olhos definitivamente abertos sobre os dois perigos — dupla face do mesmo gênio diabólico — que ameaçavam a própria existência do povo alemão: *marxismo e judaísmo.*

Viena revela-lhe ainda um terceiro perigo: o *parlamentarismo.*

Diz-nos Hitler que, muito jovem, tivera uma “real admiração” pelo Parlamento inglês: “Poderia haver mais elevada forma do governo de um povo por si mesmo?” Mas, por curiosidade, entra no Reichsrat<sup>1</sup> de Viena. Então, sente-se tomado do mais vivo sentimento de repulsa. Espetáculo lamentável e ridículo: “Uma inquieta massa de pessoas a gesticular em todos os timbres e, dominando tudo, um lamentável velho bonacheirão, suando em bicas, agitando violentamente a campainha e esforçando-se, ora por apelos à calma, ora por exortações, para restituir ao tom algo da dignidade parlamentar.” Alguns desses senhores não falavam sequer o alemão, mas uma língua eslava ou um dialeto. Tal era a forma grotesca que o parlamentarismo assumira na Áustria!

O jovem, porém, continuou a refletir e chegou à conclusão de que o mal não estava apenas no fato de não existir maioria alemã no Parlamento austríaco. O mal é mais profundo. Está na própria forma e natureza da instituição. É a democracia parlamentar em si radicalmente viciosa. A regra

<sup>1</sup> Palavra alemã que significa *Conselho do Império.* Na República Alemã tal como constituída em 1919, Câmara alta onde sentavam-se os representantes diretos dos diversos Estados que dela faziam parte. (N.T.)

da “decisão da maioria” suprime toda noção de responsabilidade. Contraria “o princípio aristocrático da natureza” — tal qual o marxismo; aliás, a democracia preparava fatalmente o caminho ao marxismo: “Ela é para essa peste mundial o terreno de cultura em que se pode propagar a epidemia.” Idéia absurda, a de que o gênio poderia ser fruto do sufrágio universal!

Em primeiro lugar, uma nação só produz um verdadeiro estadista nos dias abençoados, e não cem ou mais de uma só vez; em seguida, a massa é instintivamente hostil a todo gênio eminente. Têm-se mais possibilidades de ver um camelo passar pelo buraco de uma agulha, do que “descobrir” um grande homem por meio de uma eleição. Tudo quanto se realizou de extraordinário desde que o mundo é mundo foi por ações individuais.

Em Viena, contudo, Hitler observou com simpatia — e proveito — dois chefes de partido, Schönerer, chefe do partido nacional-alemão ou pangermanista, e Lueger, chefe do partido cristão-social (e também burgomestre da capital). Hitler louvava o partido cristão-social por bem apreciar a importância da questão operária; censurava-lhe, porém, por menosprezar o poder da idéia nacionalista. Quanto ao partido pangermanista, se tinha o mérito de ser nacionalista, não era bastante social para conquistar as massas, arrancando-as ao marxismo e, precisamente, *nacionalizando-as.* O leitor desse trecho, sem dúvida premeditado, é muito naturalmente induzido a pensar que Hitler foi colocado no caminho da solução política pela verificação da insuficiência respectiva de cada um desses apreciáveis partidos austríacos. A solução estava na junção do nacionalismo e do socialismo, um socialismo à alemã, sem luta de classes. A solução estava no *nacional-socialismo.*

Compreende-se que sobre essa temporada de cinco anos, tão penosa mas tão formadora, na capital austríaca, Hitler escreva:

Viena foi e continuou para mim a escola mais rude, mas também a mais frutuosa de minha vida. Cheguei àquela cidade meio criança ainda e, ao deixá-la, era um homem taciturno e sério. Ali recebi os fundamentos de minha concepção geral da vida e, em particular, um método de análise política; mais tarde completei-os sob certos pontos de vista, mas nunca mais os abandonei.

Entretanto, sentia pressa de deixar aquela *Babilônia de raças* e aquele Estado Habsburgo condenado, cuja bem-aventurada dissolução seria “o início da libertação da nação alemã”. Na primavera de 1912 — com vinte e três anos — instala-se, cheio de íntima alegria, em Munique. “Eis uma cidade alemã!” Ali ganha a vida melhor que em Viena, mas mediocrementemente ainda, pintando e vendendo aquarelas, segundo se diz, enquanto prosseguia no sonho de ser um dia arquiteto. Pouco importa a dificuldade! Munique proporciona-lhe gozos simultaneamente patrióticos e artísticos.

Rompe a guerra de 1914. Essa não foi, exclama Hitler, “Deus é testemunha, de modo algum imposta às massas, mas, pelo contrário, desejada por todo o povo”. Para o jovem, foi uma alegria ver os operários alemães despertarem patriotas (o que, como se recorda, enraivece Lenin), escaparem às malhas do internacionalismo marxista, abandonarem “a malta de dirigentes judeus” para se unirem de novo à pátria alemã. Para Hitler, não se trata de combater a serviço do Estado Habsburgo: pelo “seu povo” e pelo Império Alemão no núcleo prussiano que o personifica, está pronto “a morrer em qualquer momento”. Alista-se como voluntário no 16º regimento de infantaria bávara. O soldado de segunda classe Adolf Hitler torna-se cabo e ganha a Cruz de Ferro.

Outubro de 1918. A derrota e a revolução. “Conselhos de Soldados”, *soviets* alemães. A abdicação de Guilherme II. A República, que será chamada de Weimar. O armistício. O cabo Hitler, de olhos queimados pelos gases e recolhido a um hospital da retaguarda, toma conhecimento, a 10 de novembro, de que a Alemanha se rendeu, de que não há mais Império: é preciso, diz o velho pastor que faz aos doentes a dolorosa revelação, é preciso “rogar ao Onipotente que conceda ao novo regime a Sua bênção”, é preciso prever rudes repressões e nada esperar senão da “generosidade do inimigo”. Então Hitler não mais se contém, busca o leito às apalpadelas, mergulha a cabeça sob a coberta e chora, chora amargamente pela primeira vez desde a morte da mãe.

Seguiram-se dias horríveis e noites piores ainda... Naquelas noites, nasceu em mim o ódio, o ódio contra os autores de tal acontecimento... — *Enfim, vi claramente que acontecera o que tantas vezes tinha receado, mas que jamais pudera admitir de sangue-frio.* O imperador Guilherme

II era o primeiro imperador da Alemanha que estendera a mão aos chefes do marxismo, pedindo reconciliação, sem suspeitar que os patifes não tinham honra. Enquanto seguravam ainda a mão do imperador na sua, com a outra buscavam o punhal. — *Com o judeu não há que pactuar, mas somente que decidir: tudo ou nada.* Quanto a mim, resolvi tornar-me homem político.

E narra como, nomeado pela Reichswehr<sup>1</sup> “oficial educador”, encarregado de levantar o moral dos soldados, entra em contato, por ordem de seus chefes militares, com o ridículo “Partido Operário Alemão” de Munique; torna-se seu membro (o membro número 7); toma consciência do próprio poder oratório; reorganiza o partido, substituindo-lhe o nome pelo de Partido Operário Alemão Nacional-Socialista: *Nationalsozialistische Deutscharbeiterpartei*; narra como atrai ao novo movimento auditórios que passam de cento e onze pessoas a vários milhares; fixa-lhe um programa em vinte e cinco pontos; dota-o com o estandarte da cruz gamada; constitui seções de assalto; multiplica as demonstrações de desafio aos marxistas bávaros, tal como a de Coburgo, em outubro de 1922. “Pouco a pouco, uma após outra, caíram as cidadelas vermelhas da Baviera ante a propaganda nacional-socialista.”

Hitler evita explicar as intrigas, de bases complexas, entre elementos “nacionais” da Baviera, que o levaram a tentar, com a cumplicidade do general Ludendorff, o *putsch* prematuro de Munique, a 9 de novembro de 1923, fracassando.

Não haveria, escreve ele, interesse algum em reabrir feridas que hoje parecem apenas cicatrizadas; além disso, é inútil acusar homens que, no íntimo do coração, talvez tenham tanto amor a seu povo quanto eu, e cujo erro foi o de não seguir o mesmo caminho que eu ou o de não saber segui-lo.

Sabe-se que, a 9 de novembro de 1923 (data escolhida por ser aniversário da revolução e da capitulação de 1918), a marcha nacional-socialista sobre a *Feldherrnhalle*, ou Colunata dos Marechais, de Munique, paródia da marcha sobre

<sup>1</sup> Palavra alemã que significa *defesa do Império*. Nome dado ao exército alemão autorizado pelo tratado de 1919: A Reichswehr não devia ultrapassar 100.000 homens (N.T.).

Roma fracassou lastimavelmente. Terminou com a morte de dezesseis membros do partido, com a prisão de Hitler, ferido, e a condenação. Na proclamação do governo de Weimar à nação alemã, no dia do *putsch*, pudera-se ler a frase: “Um bando de insurretos armados... confiou o destino da Alemanha ao Sr. Hitler que só há pouco obteve a qualidade de súdito alemão.”

O partido é dissolvido, proibido em todo o Reich, confiscando-se-lhe os bens (subiam já, segundo Hitler, a mais de cento e setenta mil marcos ouro). Estava terminada a aventura. Hitler não seria o Mussolini da Alemanha.

A aventura, na verdade, começava bem. O partido tinha os seus mártires; o seu chefe, uma auréola de heói infeliz e traído; o processo popularizara-lhe o nome em toda a Alemanha e além das fronteiras alemãs. Hitler — cuja pena foi reduzida de cinco anos para treze meses — podia aproveitar a permanência, muito suave e até confortável, na fortaleza de Landsberg, para ralizar um antigo projeto: o de escrever um livro narrando a formação de seu pensamento e expondo sua doutrina. Segundo nos dizem, havia começado esse trabalho em 1919, numa tranqüila hospedaria de Berchtesgaden, junto ao Obersalzberg, nos Alpes bávaros. Logo ocupado com a ação política, tivera de interrompê-lo. Agora, na fortaleza, dispõe de todo o tempo necessário. Tem um benévolo secretário, o jovem Rudolf Hess, militante nacional-socialista detido com ele, o qual lhe é fanaticamente devotado. As visitas são autorizadas. Uma senhora Bechstein aparece diariamente, nunca se retirando sem levar, para a imprensa do partido, algumas folhas manuscritas da obra que se chamará *Mein Kampf* — e que, em primeiro lugar, ao menos pela metade, é uma autobiografia, simbólica e representativa, para fins de propaganda, do *Chefe*.

Naturalmente, seria arriscado tomar por verdade histórica a narrativa que se acaba de resumir. Aliás, só de maneira insuficiente se conhece ainda a gênese exata do nacional-socialismo. Que Hitler tenha sido antes de tudo o agente, aliás de segunda ordem, da Reichswehr, força tutelar da Alemanha, através de suas vicissitudes; que tenha sido “inventado” pela Reichswehr, é certo e *Mein Kampf* o confirma. Que a ascensão de Hitler e de seu partido tenha sido auxiliada, subvencionada

pelos barões, pelos grandes industriais, por todos os clãs “reacionários” encarniçados em preparar, por todos os meios, a ruína da detestada República de Weimar, filha da derrota, socializante, amparada por todas as Internacionais — é provável. Mas em que medida e até que momento foi e continuou Hitler o prisioneiro ou, como escreve Edmond Vermeil, “o encarregado de negócios da casta dirigente, bem resolvida a dirigir as massas por seu intermédio”, — eis o que não se sabe com certeza.

Nem por isso deixa de ser muito preciosa a narrativa de *Mein Kampf*, uma vez que nos mostra Hitler, decerto que não tal qual foi exatamente, mas tal qual deseja ser visto pelo povo alemão. Como é bem calculada essa narrativa para edificar os crentes do nacional-socialismo, para comover os outros, se possuem no coração o amor da pátria vencida, mutilada, humilhada! Eis como um bom alemão, de boa fé, sensato, dotado de visão, chegou, por uma tendência natural, senão fatal, a uma fórmula bem alemã que une indissolvelmente nacionalismo e socialismo verdadeiro. Eis como ele, esclarecido pelos anos de Viena, depois pela traição de 1918 (a “punhalada pelas costas”, desferida na Alemanha pelos vermelhos), apreendeu e ensinou ao partido, por ele renovado, a necessidade e a maneira de opor ao marxismo — máscara do judeu nefasto — violência contra violência, propaganda contra propaganda, ideologia contra ideologia.

## A DOCTRINA: UMA CONCEPÇÃO DO MUNDO

Após a autobiografia, após a narrativa, a doutrina: outra metade de *Mein Kampf*.

A 25 de fevereiro de 1920, por ocasião da primeira e grande reunião popular, na Hofbrauhaus de Munique do Partido Nacional-Socialista “ainda desconhecido”, Hitler expusera à multidão, ponto por ponto, o programa, em *Vinte e Cinco Pontos*, do Movimento. Tal programa era o primeiro manifesto do racismo, repleto, como outrora o *Manifesto Comunista*, de “germes”.

Nele se encontrava, no plano nacionalista, como matéria interior: a regeneração racial (distinção entre os homens de sangue alemão, únicos cidadãos do Reich, únicos a serem

admitidos às funções públicas, e os não alemães, entre os quais os judeus, não cidadãos, sujeitos à expulsão eventual; proteção da mãe e da criança, obrigação da educação física e esportiva); — a reforma profunda de todo o sistema de ensino, num sentido mais prático e com a idéia do Estado inculcada na base; — a denúncia da corrupção parlamentar, do espírito judeu-materialista, da mentira política voluntária na imprensa (a ser substituída por uma imprensa verdadeiramente alemã); — a substituição, também, do direito romano universal e materialista por um direito comum alemão; — a proclamação da necessidade de uma vigorosa centralização do Reich; — a afirmação, enfim, de um “cristianismo positivo”, independente de toda confissão particular: liberdade, no mais, de todas as confissões religiosas no Estado, “desde que não lhe ameacem a existência ou que não se oponham ao sentimento de decoro e de moralidade da raça germânica”.

No mesmo plano nacionalista, mas como matéria exterior, achavam-se os três objetivos fundamentais: reunião de todos os alemães (da Áustria, etc.) numa Grande Alemanha, na base do direito dos povos a disporem de si mesmos; igualdade dos direitos para a nação alemã, por conseguinte supressão dos grilhões de Versalhes. (Hitler chamava sempre à República de Weimar “o governo de Versalhes”); restituição das colônias alemãs, nos seguintes termos: “o território necessário à alimentação de nosso povo e ao escoamento, por via de colonização, do excedente de nossa população”.

No plano social (socialista ou anticapitalista), pronunciava-se o programa pela criação e proteção de uma classe média sadia, contrariamente ao marxismo, que estabelecia como fatalidade histórica o desaparecimento dessa classe; em conseqüência, por medidas hostis aos grandes armazéns e favoráveis aos pequenos artífices; pela reforma agrária, pela expropriação gratuita do solo no interesse geral e proibição de toda especulação imobiliária; pela supressão de todos os lucros adquiridos sem trabalho, pela abolição da escravidão das partes proporcionais e dos juros, pela estatização dos *trusts*. Nessas últimas sugestões, reconhecemos as idéias de Feder, o economista do Partido, inimigo oficial da alta finança; ele distinguia o capital financeiro “para empréstimo”, capital “açambarcador”, judeu natu-

ralmente, e o capital industrial “criador”, benfazejo, puramente alemão ou *ariano* como convinha.

Programa absurdo, miscelânea demagógica, coletânea de idéias contraditórias: como ficariam bem os adversários, segundo parece! Mas a lógica da ação, sobretudo política, não é a do pensamento: “Quão falso, exclama E. Verneil, é dizer que esse programa nada significa!” Como conciliar mais habilmente as aspirações contraditórias das classes média? Como minar, de maneira melhor e simultânea, o prestígio do Centro Católico e da Social-Democracia, cuja estranha coalizão permitia à República de Weimar uma vida sem raízes? Na realidade, esses *Vinte e Cinco Pontos* de 1920, “primeiro catecismo nazista”, ofereciam aos futuros ornamentos ideológicos um admirável “esboço”. A começar por aqueles, abundantes e muitas vezes violentamente coloridos, de Hitler em *Mein Kampf*.

*Mein Kampf* é, como convém, quanto às ambições do ponto de vista da doutrina, da ideologia, inteiramente diverso do programa de publicidade imediata, de 1920. O chefe nacional-socialista, ao contrário dos chefes de partidos weimarianos, decide oferecer, não uma nova palavra de ordem eleitoral, mas uma “nova concepção filosófica de importância fundamental”, uma nova *Weltanschauung* ou concepção do mundo. *Weltanschauung* formulada, como uma verdadeira religião, em *dogmas* precisos, — nada havendo de tão inútil, e mesmo de tão pernicioso, quanto uma “religiosidade de formas mal definidas”, — em dogmas de partido, destinados a se tornarem, para o povo, “as leis básicas de sua comunidade”. *Weltanschauung* que o novo Estado, simples instrumento, deverá servir, tanto no interior quanto no exterior, sendo esta a única razão de sua existência.

Em que consiste essa concepção do mundo? É o que Hitler expõe sistematicamente no famoso capítulo XI do primeiro volume, intitulado “O Povo e a Raça” (*Volk und Rasse*), uma das abundantes digressões doutrinárias que cortam a narração autobiográfica. Essa concepção, acha-se, porém, ao longo de toda a obra, emboscada sob cada linha, sopra como pestífero vento sobre as sugestões aparentemente mais íntimas.

Nada mais simples, — afirma o autor nas primeiras linhas desse capítulo XI, — bastava pensar no caso: é como

o ovo de Colombo, “mas, precisamente, os homens do gênio de Colombo é que se encontram mui raras vezes”. Eis, portanto, o “ovo” de Adolf Hitler:

A mais superficial observação é suficiente para mostrar como as inúmeras formas que assume a vontade de viver da natureza acham-se sujeitas a uma lei fundamental e quase inviolável, que lhes é imposta pelo processo estreitamente limitado da reprodução e da multiplicação. *Qualquer animal só se ajunta a um congênera da mesma espécie*: o melharuco com o melharuco, o tentilhão com o tentilhão, a cegonha com a cegonha, o arganaz com o arganaz, o rato com a rata, o lobo com a loba, etc. Só circunstâncias extraordinárias podem trazer derrogações a esse princípio: em primeiro lugar, o constrangimento imposto pelo cativeiro, ou então qualquer obstáculo que se oponha ao ajuntamento de indivíduos pertencentes à mesma espécie. *Mas nesse caso a natureza emprega todos os meios para lutar contra tais derrogações*, e seu protesto se apresenta de maneira mais evidente, seja pelo fato de recusar às espécies abastardadas a faculdade de se reproduzirem por sua vez, seja por limitar estreitamente a fecundidade dos descendentes: na maioria dos casos, priva-os da faculdade de resistir às doenças ou aos ataques dos inimigos. — E isto é muito natural. — Todo cruzamento de dois seres de valor desigual dá como produto um meio-termo entre os valores dos pais... Tal ajuntamento está em contradição com a vontade da natureza, que tende a elevar o nível dos seres. Este objetivo não pode ser atingido pela união de indivíduos de valor diferente, mas só pela *vitória completa e definitiva dos que representam o mais alto valor. O papel do mais forte é o de dominar e não o de fundir-se com o mais fraco, sacrificando assim a sua própria grandeza*. Só o fraco de nascimento pode achar cruel esta lei, mas é por ser apenas um homem fraco e limitado...

Ora, há uma espécie superior da humanidade, a raça *ariana*. Hitler não a define, nem sequer leva em conta as discussões sobre sua existência. Ela *existe*. Sua existência é o indemonstrado e indemonstrável postulado em que se baseia toda a construção nazista. Sua superioridade está incluída em seu próprio ser. Ela é a “depositária do desenvolvimento da civilização humana”, a portadora do fogo dessa civilização. Escutemos o elogio, verdadeiras litâneas, do ariano. O ariano, “Prometeu da humanidade”, cuja fronte luminosa reflete a centelha do gênio, o fogo do conhecimento que ilumina a noite, mostrando ao homem o caminho a vencer para tornar-se senhor dos outros seres. O ariano, povo de senhores que, pela conquista dos homens de raça inferior, deles fez “o primeiro instrumento técnico” a serviço da civilização nascente. O ariano, que forneceu “as poderosas pedras de corte

e o plano de todos os edifícios do progresso humano”. O ariano, cuja grandeza não se acha tanto na riqueza de seus dons intelectuais quanto em seu *idealismo*, isto é, em sua faculdade altamente desenvolvida “de sacrificar-se pela comunidade, pelos semelhantes”. E eis justamente o ponto em que o judeu oferece, em relação ao ariano, o mais notável contraste. O judeu “não possui idealismo”; ora, civilização alguma pode ser criada sem idealismo. A inteligência do judeu nunca lhe servirá “para edificar, mas para destruir”. Destruir para dominar, lede os *Protocolos dos sábios de Sião*,<sup>1</sup> inesperadas revelações feitas pelos próprios judeus acerca de seus sombrios desígnios.

Apliquem-se agora ao ariano, raça superior, as regras fundamentais da natureza, anteriormente definidas. Ver-se-á, como afirma a história “com espantosa evidência, que, ao misturar o ariano seu sangue com o de povos inferiores, o resultado dessa mestiçagem foi a ruína do povo civilizador”.

Na Europa, infelizmente, essa contaminação ameaça o ariano, devido ao judeu que — tão próximo lhe parece o dia de sua vitória — agora se comporta, em relação aos descendentes dos outros povos, com “assustador desembaraço”. Vede antes

o jovem judeu de cabelos negros espreitar durante horas, de rosto iluminado por alegria satânica, a jovem inconsciente do perigo, a qual macula com o seu sangue, arrebatando-a assim ao povo de que descende... Da mesma maneira que corrompe sistematicamente as mulheres e as jovens, não receia demolir... as barreiras que o sangue estabelece entre os outros povos. Foram, e são ainda judeus os que têm trazido o negro (das tropas francesas de ocupação), ao Reno, sempre com o mesmo pensamento secreto e o evidente objetivo: destruir, pelo abastardamento resultante da mestiçagem, a raça branca que odeiam, derrubá-la de seu alto nível de civilização e de organização política, para dela se asse-horearem.

A *mestiçagem*, eis o pecado supremo contra a vontade do Criador, que Hitler identifica à natureza. Insultada, vingam-se a natureza. Esquecer e desprezar as leis do sangue e da raça, é opor um obstáculo à marcha vitoriosa da raça superior e, portanto, ao progresso humano, é cair ao nível do animal

<sup>1</sup> Na realidade apócrifos (Ver adiante, pág. 421).



incapaz de elevar-se na escala dos seres. A não ser isto, nada há de irremediável neste mundo.

Tudo neste mundo pode tornar-se melhor. Toda derrota pode ser mãe de uma futura vitória. Toda guerra perdida pode ser causa de ulterior reedificação. Toda miséria pode tornar fecunda a energia humana e toda opressão pode suscitar as forças que produzem um renascimento moral, *enquanto se conservou puro o sangue. Mas a perda da pureza do sangue destrói para sempre a felicidade interior, rebaixa o homem para sempre, tendo indelévels conseqüências corporais e morais...* É no sangue, exclusivamente, que reside a força ou a fraqueza do homem. Os povos que não reconhecem e não apreciam a importância de seus fundamentos racistas assemelham-se a pessoas que quisessem conferir aos perdigueiros as qualidades dos galgos, sem compreender que a rapidez do galgo e a docilidade do perdigueiro não são qualidades adquiridas pelo adestramento, mas *inerentes à própria raça. Os povos que renunciam a conservar a pureza de sua raça renunciam simultaneamente à unidade de sua alma...* O deslocamento de seu ser é a conseqüência natural e inelutável da alteração do sangue.

Assim, a questão do sangue e da raça é “a chave da história do mundo”, a chave também da civilização humana. Contra a interpretação materialista da história pelo antagonismo das classes, invenção “judaica”, Hitler ostenta a verdade idealista “ariana”, a visão ou iluminação racista. Proclama essa lei da natureza, mais antiga do que qualquer interpretação da história, lei que promulga a desigualdade das raças, que exige que as espécies superiores suplantem as inferiores, e que reservou à raça ariana o papel de civilizar o mundo e de dominá-lo. A violação dessa lei primeira e sagrada, aí está — e não a cisão da sociedade em classes — o verdadeiro pecado original da humanidade.

E, desse ponto de vista, as Igrejas cristãs ofenderam gravemente a obra de Deus. Não somente se vê a crença religiosa ser anexada por partidos — o Centro Católico — que dela fazem instrumento de seus interesses pessoais; vê-se que as próprias Igrejas, protestante e católica, atentas a suas divisões, negligenciaram o dever fundamental: velar pela salvação do homem ariano. Discorreram sobre a vontade de Deus em vez de cumpri-la efetivamente, impedindo a profanação da obra divina. (“Falamos sempre do Espírito e deixamos decair até o nível de proletário degenerado o receptáculo do Espírito.”) Mais ainda, tolerando os matrimônios mistos,

vendo no judaísmo apenas uma religião que se pode abandonar, não uma raça indelével, auxiliaram essa profanação. Enfim, perderam tempo e esforços preciosos importunando negros “que não desejam nem podem compreender (o seu) ensino”. E, durante esse tempo, os nossos povos da Europa, “*para maior louvor e glória de Deus, são minados por uma lepra moral e física*”.

## A MISSÃO DO ESTADO

Qual é, pois nessa perspectiva racista, nessa imperiosa e nova *Weltanschauung*, a missão do Estado — do futuro Estado, forjado pelo Partido Nacional-Socialista senhor do poder?

O Estado, segundo *Mein Kampf*, não é evidentemente o Estado liberal, “vazio” de conteúdo moral, desprovido de todo imperativo, de todo Absoluto, entregue aos apetites de múltiplos partidos, que por sua vez encobrem interesses particulares. É um Estado que possui uma missão, um Estado “ético”, que depende de um Absoluto. É um Estado antiliberal, antiparlamentar, antipartidos; um Estado fundado sobre o princípio e a mística do Chefe, do Condutor (*Führer*) e cujo motor é um *Partido único*, intermediário entre as massas e o Chefe. É um Estado radicalmente antimarxista (embora afirmando-se antiburguês), antiigualitário, hierárquico e corporativo, obstinado, enfim, em “nacionalizar”, em tornar não grosseiramente “nacionais”, mas agressivamente “nacionalistas”, as massas que o marxismo judeu queria desnacionalizar, internacionalizar.

Mas não encontramos reunidas aqui todas as características do Estado fascista de Mussolini? Não aparece o nazismo — tendo, por acréscimo, as camisas pardas, a saudação de braço estendido, os desfiles — não aparece como um *ersatz* do jovem fascismo italiano? É o *führer* Adolf Hitler mais do que um bom aluno germânico do *duce*, que ultrapassa, com uma espécie de compacto frenesi, o ensinamento do mestre latino (que, por sua vez — antigo socialista — haurira no leninismo certas armas, entre as quais o Partido único, para combatê-lo)? Hitler não oculta, em seu livro, a profunda

admiração que tem “pelo grande homem que, ao sul dos Alpes, inspirado pelo ardente amor de seu povo, longe de pactuar com os inimigos internos da Itália, procurava aniquilá-los por todos os meios”. Proclama: “O que há de colocar Mussolini entre os grandes homens deste mundo é sua resolução de não partilhar a Itália com o marxismo, mas, pelo contrário, votando-o à destruição, de preservar sua pátria do internacionalismo.”

No entanto, seria contra-senso assimilar fascismo e nazismo. Na realidade, é grande a diferença entre o Estado nazista e o fascista. Este último é, no fundo, o Estado-Nação clássico, contraído em Estado autoritário onde o cesarismo atinge o paroxismo: *tudo* no Estado, nada fora do Estado (donde o novo epíteto: *totalitário*). O Estado do fascismo — que Maquiavel invoca — é um fim em si; um prestígio místico o aureola; é um ídolo, representa o verdadeiro Deus daqueles que não O têm. O fascismo é uma “estatalatria”. Nele, reconhecemos formas de pensamento romano e inteiramente ocidental; manejadas com uma brutalidade de *condottiere* e ornamentadas — assaz artificialmente, em suma — com motivos hegelianos e sorelianos. Nenhuma nova *Weltanschauung*, com os prolongamentos metafísicos que o termo implica, nele se exprime.

O Estado segundo Hitler, pelo contrário, não é um fim em si, mas simples instrumento; simples “continente”; e o que importa é o “conteúdo”. O Estado em si não se acha dotado de nenhum prestígio especial. Magia alguma o transfigura. Magia, prestígio, idolatria acham-se reservados ao *Volk*, ao *Volkstum*; o que a palavra “Povo” traduz insuficientemente, porque deve-se entender, de maneira especificamente germânica: *Unidade racial baseada na comunidade de sangue*. Eis a realidade básica, eis o “conteúdo”, sendo o Estado apenas o seu continente. É um continente só tem razão de ser, enquanto capaz de conservar e de proteger o seu conteúdo. O Estado, para Hitler como para Lenin (e para Marx e Engels), é somente um aparelho, — expressão aliás cara aos juristas alemães; — aparelho administrativo de governantes, de repartições, de meios de coerção. Aparelho, mecanismo ou organização estritamente técnica a serviço de um fim, que é a manutenção e o desenvolvimento de uma

comunidade de seres humanos da mesma espécie, tanto física quanto moral. As considerações desenvolvidas no capítulo fundamental sobre o Povo e a Raça, *Volk und Rasse*, são, segundo Hitler, “a base granítica sobre a qual se poderá elevar um dia um Estado, um Estado que não seja mecanismo estranho ao nosso povo, a serviço de necessidades e de interesses econômicos, mas um organismo nascido do povo (*völkisch*), um Estado germânico de Nação alemã”.

Assim, a *O Estado e a Revolução* de Lenin corresponde um “O Estado e a Raça” de Hitler, através de *Mein Kampf*.

Dupla se revela a missão do Estado instrumento racial: no interior, conservar e melhorar a raça, senão refazê-la; no exterior, conquistar o espaço necessário à vida e à dominação natural dessa raça.

#### MISSÃO DO ESTADO NO INTERIOR

“Infelizmente”, confessa Hitler, o povo alemão não tem mais por base uma raça homogênea. Contaminações sucessivas, em especial depois da guerra dos Trinta Anos, decomporam-lhe o sangue e a alma, privando-o assim do poderoso instinto gregário, fruto da identidade de sangue, que permite a um povo, nas horas graves, opor ao inimigo comum “a frente unida de um rebanho homogêneo”. Em suma, tal carência custou ao povo alemão “o domínio do mundo”. Tivesse possuído tal unidade gregária e dele seria o globo de hoje. Graças a ele, talvez se houvesse atingido o fim

a que hoje esperam chegar, com seus gritos e lamúrias, tantos pacifistas cegos: *uma paz assegurada, não pelos ramos de oliveira, agitados pelas carpideiras pacifistas, mas garantida pela espada vitoriosa de um povo de senhores, que põe o mundo inteiro a serviço de uma civilização superior.*

Por felicidade, ao menos uma parte do que há de melhor no sangue alemão permaneceu intacta. As “grandes reservas” de homens de pura raça norte-ariana ou *nórdica*, elementos inalterados que são os mais nobres não só do povo alemão, mas de toda a humanidade — o Estado deve ter por fim supremo reuni-las, conservá-las, protegê-las, fazê-las chegar,

enfim, lenta mas seguramente, a uma situação dominante. O Estado deverá, pois, velar para que *cesse absolutamente qualquer nova mestiçagem*. Que os tolos lancem altos brados, que protestem, gemendo, contra a ofensa aos sacrossantos direitos do homem! “Não, o homem só tem um direito sagrado, que é ao mesmo tempo o mais santo dos deveres, o de velar para que seu sangue permaneça puro, para que a conservação do que há de melhor na humanidade torne possível um desenvolvimento mais perfeito desses seres privilegiados.” O matrimônio, mergulhado na decadência por uma adulteração contínua da raça, recuperará, graças ao Estado racista, “a santidade de uma instituição destinada a criar seres à imagem do Senhor, e não monstros intermediários entre o homem e o macaco”.

O Estado racista procederá de modo que só o indivíduo são possa procriar. Dos outros, suprimirá materialmente (esterilização) a faculdade de se reproduzir. “Se durante seiscentos anos se houvessem excluído da possibilidade de geração os indivíduos fisicamente degenerados ou atingidos por doenças mentais, a humanidade... gozaria uma saúde que hoje dificilmente se poderia imaginar.” Inversamente, o Estado racista professará que é ato repreensível recusar à nação filhos bem constituídos. Assim, obter-se-á o bem supremo: uma raça oriunda dos elementos mais robustos do povo, segundo todas as regras da eugenia, da fecundidade, consciente e sistematicamente favorecida. Ter-se-á feito, enfim, para a raça humana o que atualmente se reserva às espécies “caninas, eqüinas e felinas”, ter-se-á procedido à sua melhora pela criação. Ter-se-á, enfim, dado termo ao verdadeiro pecado original. Terá surgido uma época melhor.

Sem dúvida, o lastimável rebanho dos pequenos burgueses de hoje jamais poderá compreender isto. Rirão ou encolherão seus ombros mal feitos, e repetirão, suspirando, a desculpa que sempre dão: seria muito bom um princípio, mas é impossível. Com eles, de fato, é impossível; o seu mundo não é feito para isto. Eles só têm uma preocupação: a sua própria vida, e um só Deus: o seu dinheiro. Mas não é a eles que nos dirigimos, e sim ao grande exército dos que são demasiado pobres para que sua própria vida lhes pareça a maior felicidade que existe no mundo, aos que não consideram o ouro como senhor que lhes regula a existência, mas que crêem em outros deuses. *Dirigimo-nos, antes de tudo, ao poderoso exército de nossa juventude alemã*. Ela cresce numa época que é uma grande curva da história, e a preguiça,

a indiferença de seus pais obrigam-na a combater... *Os jovens alemães serão um dia os arquitetos de um novo Estado racista, ou então, as últimas testemunhas de um completo desmoronamento, da morte do mundo burguês*.

Para desempenhar, no interior, a sua missão racista, o Estado possui dois meios: a propaganda, que se dirige às massas; a educação, que visa os indivíduos.

*Propaganda*. — A questão da propaganda sempre apaixonara Hitler. Muito o impressionara a consumada habilidade dos marxistas de Viena. Além disso, em seus diversos escritos e discursos, não levava Lenin à perfeição a propaganda relativa às massas? Mas a propaganda de guerra inglesa, de 1914 a 1918, tão metódica, psicologicamente tão segura, em comparação com a propaganda alemã — infantil e inábil, a julgar por Hitler — foi para este uma revelação. A propaganda política de estilo fascista ofereceu-lhe certamente sugestões suplementares. O fato é que as páginas de *Mein Kampf*, consagradas, no primeiro volume, à guerra de 1914, em seguida à conquista das massas pelo partido nazista, à propaganda em geral, são das mais conhecidas do livro; e o autor, conforme declaração de um de seus inimigos mortais, tê-las-ia tirado verdadeiramente do próprio íntimo. Ei-las, em resumo:

Em primeiro lugar, a propaganda de um povo que luta por sua existência não deve perturbar-se com nenhuma consideração de humanidade, nem de boa fé intelectual. Se a primeira questão relativa à propaganda é a de saber se é “um meio ou um fim”, não há dúvida quanto à resposta: estamos em presença de um meio, que deve ser julgado em função do fim. Se o fim é o combate pela existência, “as mais cruéis” armas tornam-se “as mais humanas”, por serem condição de uma vitória mais rápida, auxiliando para assegurar à nação “a dignidade da liberdade”. O respeito à verdade? “A mais poderosa alavanca das revoluções sempre foi um fanatismo que fustiga a alma da multidão, impelindo-a adiante, ainda que com uma *violência histérica*; nunca o conhecimento objetivo de verdades científicas.”

— A quem — segunda questão — deve-se dirigir a propaganda? Às massas, como é sabido: ao “homem-massa”, ao “homem-multidão”, para forjar em sua consciência obscura

convicções inabaláveis — não ao “homem-indivíduo”. Por conseguinte, toda propaganda deve ser popular e adaptar seus argumentos aos mais simples dentre os que compõem o público. Para tocar o maior número de indivíduos, mais baixo deverá ser o seu nível intelectual. O que ela procura é a eficácia, não a satisfação de um punhado de estetas ou de eruditos. Assim, não se dirige tanto ao cérebro mas aos sentimentos da multidão. Tais sentimentos são simples: ela é *pró*, ou ela é *contra*; toda solução média lhe escapa; a seus olhos, a objetividade, a imparcialidade são fraqueza. São “a vontade e a força” as chaves que abrem as portas do seu coração. A grande massa, como a natureza da qual é apenas um “fragmento”, quer a vitória do mais forte e a derrota do mais fraco, ou pelo menos sua “submissão absoluta”.

Qual deve ser — última questão — o conteúdo da propaganda? Francamente unilateral e sem diversidade alguma. É vão pretender tocar meios diferentes; é arriscar-se a ser incompreendido por todos; só é eficaz a propaganda que se exerce “numa direção única”. A força de expansão do marxismo baseava-se, sobretudo, “na unidade e, por conseguinte, na maneira de ser uniforme do público a que se dirige”. Se triunfou a propaganda nazista, foi por se concentrar sobre a mesma clientela do marxismo, sobre os “antinacionais”. Se escolheu a cor vermelha para seus cartazes, para o fundo do estandarte, para seus ornatos, foi de propósito: o vermelho é exatamente a cor do inimigo e, além disso, tem consideráveis efeitos sensoriais sobre as multidões e as mulheres. Qual não foi o terror dos burgueses, o pânico “desses estúpidos burgueses em pele de coelho” ao verem esses “nacionais”, que já se intitulavam “socialistas”, adotando o vermelho dos bolcheviques! Eis a propaganda centrada, como convinha!

Que as massas trabalhadas, repisadas por tal propaganda, se achem novamente nacionalizadas, restituídas ao sentido do *Volk*, do Povo racial, não é bastante! O Estado racista entende que deve agir também em profundidade nos indivíduos, forjando e situando convenientemente as “personalidades”.

Aqui, intervém a *educação*.

O Estado racista pouco se preocupa em “bombear” a ciência nos cérebros. Em primeiro lugar, corpos perfeitamente

sadios por um adestramento apropriado. Em seguida a formação do caráter: desenvolvimento da força de vontade e da capacidade de decisão, do gosto pela responsabilidade e pelo risco. Só em último lugar a instrução propriamente dita, isto é, a cultura das faculdades intelectuais. É de “combatentes” que precisará o novo Reich, não de intelectuais. Uma só idéia — mas a Idéia por excelência, a Idéia-mãe de tudo o mais, o núcleo central do “idealismo” nazista — deverá ser infatigavelmente implantada nos jovens cérebros: a da Raça. “É preciso que nenhum rapaz, ou nenhuma jovem, deixe a escola sem ter chegado ao perfeito conhecimento do que são a pureza do sangue e a sua necessidade”. A própria alma da Raça deverá palpitar em cada alma individual.

Nessa educação, tudo será sistematicamente organizado para que, ao deixar a escola, o jovem seja “um alemão integral”, convencido da superioridade absoluta dos alemães sobre os outros povos e, ao mesmo tempo, da necessidade da “justiça social” no interior da comunidade nacional. Então, além das diferenças das classes.

surgirá um dia um povo de cidadãos, unido e amalgamado por um amor comum e orgulho comum, inabalável e invencível para sempre. O temor que o chauvinismo inspira à nossa época é o sinal de sua impotência. Falta-lhe qualquer energia transbordante; é-lhe mesmo importuna. O destino não a chamará mais à realização de grandes coisas. Porque as maiores revoluções que se produziram nesta terra seriam inconcebíveis se tivessem por mola, em vez de paixões fanáticas e mesmo histéricas, as virtudes burguesas que apreciam a calma e a boa ordem. *É certo que o nosso mundo caminha para uma revolução radical. Toda a questão se acha em saber se esta se fará para a salvação da humanidade ariana ou para proveito do eterno judeu.* O Estado racista deverá, por uma educação apropriada da juventude, velar para a conservação da raça, que deverá estar madura para suportar essa prova decisiva e suprema. *Mas ao povo que primeiro se empenhar nesse caminho é que caberá a vitória.*

A consagração dessa educação estará na entrega, ao jovem alemão de boa saúde e de boa educação, de um diploma de *cidadão* do Reich, quando tiver cumprido o serviço militar. Porque não se *nasce* cidadão do Reich, mas simples *descendente*. Chega-se a cidadão por merecimento. Tal diploma será o documento mais importante para toda a existência; constituirá um vínculo de união entre todos os membros da comunidade,

vínculo que preencherá o abismo entre as classes. “*Um varredor de ruas deve sentir-se mais honrado por ser cidadão desse Reich do que se fora rei de um país estrangeiro.*”

Mas reconhecer a importância da raça, da desigualdade das raças, conduz também, logicamente, a levar em conta o valor próprio do indivíduo, da personalidade e da desigualdade dos indivíduos. No próprio interior de uma comunidade racial, uma cabeça não é idêntica a outra: “os elementos constitutivos pertencem ao mesmo sangue, mas oferecem, no detalhe, mil diferenças sutis”. Dizer que *um homem vale tanto quanto outro* é um ponto de vista marxista, judeu. “Não é a massa que cria, nem a maioria que organiza ou reflete, mas sempre e por toda parte o indivíduo isolado”, o indivíduo superior. Por conseguinte, é necessário favorecer na comunidade, quanto ao comando e à influência, os elementos reconhecidamente superiores, e procurar particularmente o aumento de seu número. Não se trata mais de basear-se na idéia da *maioria*, mas na da *personalidade*.

#### MISSÃO DO ESTADO NO EXTERIOR

A missão do Estado racista *no exterior*, por outras palavras, os fins de sua política estrangeira são apenas a projeção da *Weltanschauung*, da qual o Estado é servidor e cuja tarefa interior foi definida como se acaba de ver.

O gládio, espiritual e material, capaz de desferir golpes vitoriosos para a conquista do espaço necessário, é forjado pela política interna: A política estrangeira tem, paralelamente, por tarefa “permitir ao ferreiro trabalhar em segurança e recrutar companheiros de armas”.

Que companheiros de armas? E onde vibrará ele, chegado o momento, esse gládio?

Uma fria análise à maneira de Maquiavel só revela dois possíveis companheiros de armas: a Inglaterra e a Itália. Pois, entre outros motivos, esses dois países preocupam-se com a hegemonia política e militar da França na Europa. Ora, a França é, e continua a ser, o inimigo que a Alemanha mais tem a recear. Hitler, aliás, não se escandaliza com o encarniçamento de ódio que atribui à França contra a Alemanha: nada mais natural do que esse encarniçamento, que exprime tão-somente

o instinto de conservação da nação francesa. Esta, morrendo lentamente, menos pelo fato do despovoamento do que “pelo desaparecimento progressivo dos melhores elementos da raça”, não pode continuar a contar no mundo, senão abatendo a Alemanha. “*Se eu fosse francês, escreve Hitler, e, se, por conseguinte, a grandeza da França me fosse cara quanto me é sagrada a da Alemanha, não poderia nem querer agir de maneira diversa da que emprega, afinal, um Clemenceau.*” Portanto, é inútil contar com uma modificação dos projetos de destruição, que a França alimenta em relação à Alemanha. Tanto mais que o ódio raivoso desse “inimigo mortal” é sistematicamente guiado pelos judeus. Há na França, e exclusivamente na França, um acordo secreto e antinatural entre a finança internacional judaica, que pretende arruinar a Alemanha, e o chauvinismo nacional francês. É aí, nessa insólita identidade de visões, que se acha o imenso perigo para a Alemanha. Ó França perversa; ó povo traidor à raça branca e que “desce, cada vez mais, ao nível dos negros”; ó nação cúmplice dos judeus ou fantoche em suas mãos!

É preciso isolar a França, inimiga mortal; é preciso retirar-lhe a iniciativa política, organizar uma coalizão de todos os países que ela inquieta. Devem relegar-se ao segundo plano todas as razões sentimentais (por exemplo, a anexação do Tirol meridional pela Itália) que se oponham a tal necessidade.

É hoje nossa aliada natural toda potência que considere, conosco, insuportável a paixão de hegemonia da França sobre o continente. Nenhum passo em relação a essas potências deve parecer-nos demasiado rude, nenhuma renúncia deve aparecer-nos impossível, desde que tenhamos finalmente a possibilidade de abater o inimigo que nos odeia tão encarniçadamente. E podemos deixar que o tempo nos cure tranqüilamente as feridas leves, quando estiverem cauterizadas e fechadas as mais graves.

A Inglaterra, a Itália, “a maior potência mundial e um jovem Estado nacional florescente”, eis recursos bem diversos, para uma guerra européia, dos “cadáveres de Estados apodrecidos”, a Áustria-Hungria, a Turquia, com as quais se aliara a Alemanha em 1914-1918! “A nova aliança européia anglo-germano-italiana é que teria nas mãos a iniciativa política, e não mais a França.” De um só golpe, a Alemanha se libertaria de sua desfavorável situação estratégica: “de um lado, o mais poderoso dos apoios; de outro, a completa

segurança de nosso reabastecimento de víveres e de matérias-primas”. E a possibilidade de tomar, “com toda a tranquilidade, as medidas preparatórias necessárias, no quadro de tal coalizão, a um ajuste de contas com a França”. São esses, portanto, e compreendem-se os motivos, os companheiros de armas que *Mein Kampf* indica à Alemanha sequiosa de desforra. Eis, por conseguinte, onde, ou sobre quem, deverá ser vibrado o gládio alemão, *ao menos para começar*: sobre a França enegrecida, judaicizada.

(Quando Hitler escreve, os franceses ocupam o Ruhr a título de sanção, malgrado a desaprovação da Inglaterra: não explica isso tanta paixão francófoba? Mais tarde, porém, quando chanceler do Reich, Hitler sempre se furtará às sugestões a ele apresentadas, “repetidas vezes”, pelo embaixador da França, A. François-Poncet, a fim de atenuar, com uma nota referente ao Ruhr, os trechos precedentes.)

Sobre a França, *ao menos para começar*, nós dissemos. Porque é preciso ter compreensão. Não é de uma vulgar desforra de 1914, invocando uma derrota em que a França, por seu lado, via uma desforra de 1870, que se trata, em última análise. Feche-se a boca imbecil daqueles que pretendem apenas restabelecer as fronteiras políticas alemãs anteriores a 1918! Pura insanidade. Tais fronteiras não só eram más do ponto de vista militar, mas não englobavam no Estado todos os homens do *Volk* (austriacos, etc.). Ora, não estabeleceu Hitler, desde as primeiras linhas do seu livro, que todos os homens “de um mesmo sangue devem pertencer ao mesmo Reich”? Essas fronteiras não constituíam nem a salvaguarda do passado nem uma força para o futuro; não é o seu restabelecimento que poderia diminuir seriamente a distância que separa a Alemanha das *verdadeiras potências mundiais*. Não se pregue tampouco a recuperação da política colonial e comercial anterior a 1914, que só serviu para inquietar, para exasperar a Inglaterra. Trata-se de fato bem diverso. O tema que Hitler, com sua brutalidade e paixão ordinárias, vai orquestrar para a massa ofegante, é o tema, familiar aos pangermanistas, do povo sem espaço. Escutemos.

Se o movimento nacional-socialista quiser obter realmente, perante a história, a consagração de uma grande missão em favor do nosso povo... deverá, sem atender a “tradições” e “preconceitos”, ter a coragem

de reunir o nosso povo e o seu poder, a fim de lançá-lo no caminho que o fará sair de seu estreito *habitat* atual e o conduzirá a novos territórios... O movimento nacional-socialista deve esforçar-se por suprimir a desarmonia existente entre a cifra da nossa população e a superfície do nosso território — sendo esta considerada tanto como fonte de subsistência quanto como ponto de apoio do poder político, — por suprimir também a desarmonia existente entre nosso passado histórico e nossa impotência atual, para a qual não há saída. Deve ter consciência de que, sendo nós *os guardiães da mais elevada humanidade nesta terra*, temos também as mais elevadas obrigações; e tanto melhor satisfará a essas exigências quanto maior for a sua preocupação de *fazer com que o povo alemão tome consciência de sua raça*.

Conclusão prática: olhar para o leste, deter “a eterna marcha dos germanos” para o sul (Itália, Balcãs) e para oeste da Europa. Mas a oeste, acha-se a França, o mortal inimigo. Oh! sim, é necessário o ajuste de contas, como já se viu, e deve pôr-se termo a essa luta “interminável”, mas “estéril”. Todavia, “o aniquilamento da França” é apenas um prefácio, um início, uma “proteção de nossa retaguarda para estender na Europa o nosso *habitat*”, um meio “de dar enfim a nosso povo, em outro teatro, toda a extensão de que é capaz”. E esse outro teatro acha-se a leste; é a Rússia de imensas planícies.

O próprio destino parece indicá-la ao alemão sem espaço. De fato, qual o sentido do êxito do bolchevismo na Rússia, senão o seguinte: o aniquilamento do “núcleo germânico” das classes superiores dirigentes, às custas do qual vivia a Rússia, incapaz por si mesma de criar um Estado — e a substituição desse núcleo “da raça criadora de Estado” pelo judeu? O judeu, porém, é um fermento de decomposição, não um elemento organizador. Portanto, “o gigantesco Estado do leste acha-se maduro para o desmoronamento. E o fim da dominação judaica na Rússia será também o fim da Rússia enquanto Estado. Fomos eleitos pelo destino para assistirmos a uma catástrofe, que será a prova mais sólida da exatidão das teorias racistas.”

*Testamento político* — o que possui a Inglaterra, o que possui a França,<sup>1</sup> o que jamais possuiu a Alemanha — *testamento político da nação alemã para sua atitude no exterior*:

<sup>1</sup> Desde Richelieu: Hitler, como tantos alemães, pensava, muito injustamente, que o *Testamento* do grande Cardeal tratava de política exterior.

Nunca permitam que se formem na Europa duas potências continentais. Em toda tentativa de organizar nas fronteiras da Alemanha uma segunda potência militar, vejamos um ataque contra a Alemanha... Vigiai para que a fonte do poder de nosso país não esteja em colônias, mas na Europa, no solo da nossa pátria. Nunca considerem garantido o Reich enquanto não estiver em condições de oferecer por séculos, a cada rebento de nosso povo, a sua parcela de solo...

Com uma clareza — para quem sabe ler — que pouco deixa a desejar, Hitler, o Messias da Redenção alemã, mediador entre o Deus ariano e o seu povo escolhido, determinou o duplo objetivo da ação do Estado: “o território, fim de nossa política exterior, e uma nova doutrina filosófica, fim de nossa política interior”. Na verdade, repitamos, a nova doutrina filosófica ou *Weltanschauung* da Raça dirige igualmente a política exterior. Trata-se de conquistar, de assegurar à Raça dos Senhores seu lugar ao sol, seu espaço “vital” — espaço mortal para as raças inferiores, fadadas à escravidão. Porque, como proclama Hitler nas últimas linhas de sua *Conclusão*, — escrita em novembro de 1926, quando ele, após sua libertação, reorganizara e regenerara o partido nazista, adaptando sua tática à ação parlamentar:

*Um Estado que, numa época de contaminação das raças, vela cuidadosamente pela conservação dos melhores elementos da sua, deve tornar-se um dia o senhor da terra. — Que os adeptos de nosso movimento jamais o esqueçam...*

## O DESTINO DA OBRA

A julgar por Otto Strasser, em *Hitler e Eu*, a obra em seu estado primitivo, “no estado bruto”, era um verdadeiro caos de lugares comuns, de reminiscências escolares, de leituras políticas mal dirigidas e de rancores pessoais. Nela se achava também o eco das conversas de um Julius Streicher, animal desnordeado, obsedado de anti-semitismo e de sexualidade, e de um Rosenberg, o báltico racista que deveria publicar, em 1930, *O mito do século XX*. Tudo isso “redigido no estilo de um aluno de sexta série”. A obra só se teria tornado apresentável graças a um eclesiástico de grande erudição, o Padre Staempfle, que nela haveria trabalhado vários meses, ordenando-lhe e coordenando-lhe

o pensamento, eliminando-lhe “os erros flagrantes e as sensaborias demasiado infantis”.

Otto Strasser, cujo irmão, Gregor, Hitler mandou assassinar por ocasião da carnificina, maquiavelmente meditada, de 30 de junho de 1934, pode ser suspeito. O certo é que, no estado definitivo, *Mein Kampf*, corrigida ou não pelo Padre Staempfle (“liquidado” também a 30 de junho), não denota mestria intelectual alguma. Achemo-nos verdadeiramente em presença de um caso-limite, em que uma prodigiosa oportunidade histórica proporcionou uma força de penetração e uma celebridade extraordinárias a uma obra intrinsecamente medíocre — mesmo sem levar em conta o fato de que revolta, sob tantos pontos de vista, o espírito humano.

“Em nosso juízo de francês, obra indigesta, convencional, sem vida” (A. Rivaud). Nada mais exato, no conjunto. Acontece todavia — testemunham-no os trechos citados — que os pesados e extensos desenvolvimentos, cheios de repetições, desastrosos, muitas vezes intermináveis, são improvavelmente atravessados por uma incendiária e devoradora paixão. Então, na verdade, para retomar uma frase do livro, “acendeu-se um braseiro”, em cuja chama devia forjar-se “o gládio que restituirá ao Siegfried germânico a liberdade e à nação alemã a vida” — para afinal ser a nação alemã mergulhada sob as cinzas da pior catástrofe de sua história. Tal impressão de fogo, de ardor à leitura de tais trechos — mesmo na tradução francesa — é mais de ordem física e carnal do que intelectual. Assim, A. François-Poncet, escutando Hitler falar em público num 1º de Maio, sentia-se impressionado, acima de tudo, com “a paixão que o arrebatava, com o sopro que o animava e que literalmente lhe dilatava as narinas”. Era justamente o lutador político, o carniceiro perfeito da selva política, aquele que professava em *Mein Kampf* que só se dirige bem a luta, levando-a a termo, na paixão e pela paixão.

Quanto ao próprio fundo da obra, e às suas fontes, guardemos ainda o juízo do embaixador da França: “Fantasia de arlequim, miscelânea”. Achem-se, ao lado de elementos tomados do leninismo russo e do fascismo italiano, todos os temas, radicalmente contra-revolucionários e nacionalistas, que os germanistas se habituaram a ver em circulação através

do pensamento alemão, desde Fichte. Temas que a guerra, a derrota e a revolução levaram ao máximo da intensidade.

*Pangermanismo, racismo, anti-semitismo*, são os temas de maior repercussão. Expressam uma concepção do mundo aristocrática, hierárquica, antiigualitária, antidemocrática e, em sua origem profunda, anticristã. Sente-se a tentação de evocar, algo apressadamente, o pensamento de Nietzsche. Ora, estranho caso, não foi na Alemanha, mas na França, e antes de Nietzsche, que nasceu a turva torrente racista para engrossar, no fim do século XIX, o largo rio do pangermanismo. O livro do conde de Gobineau, *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* (1853-1855), inspirado no "arianismo" que a ideologia pusera em moda, foi o livro fundamental.

Segundo Gobineau, a questão étnica oferecia a chave de toda a história humana. A desigualdade étnica era original e permanente. A preeminência cabia à raça branca e, no próprio seio desta, aos *arianos*, filhos de Jafé, e, entre estes, ao ramo *germânico*, que permanecera por muito tempo sem mistura, enquanto os ramos celta e eslavo se haviam mestiçado de amarelo. Os germanos, raça nobre por excelência, depositários autênticos da superioridade branca, tinham conquistado o Império Romano. Mas, por sua vez, tinham degenerado pela mistura dos sangues, pela mestiçagem. Os alemães atuais eram "muito pouco germânicos". Assim, a humanidade, pelo fato de se esgotar inexoravelmente a parte do sangue ariano, marchava sem remissão para a decadência.

Entretanto, algum tempo depois, outro francês, Vacher de Lapouge, fundador da antro-po-sociologia, autor, entre outros livros, de *O ariano e seu Papel Social* (1899), corrigia o pessimismo de Gobineau. Professava que processos sistemáticos de seleção, como os que se aplicavam às plantas e aos animais, podiam regenerar a espécie humana, utilizando o que subsistia de arianos autênticos — e assim retardar, pelo menos, a decadência anunciada por Gobineau. "A chave está lançada no campo cerrado. Quem saberá apoderar-se dela, utilizá-la?"

Enfim, um inglês, Houston Stewart Chamberlain, genro de Richard Wagner e autor das *Sessões do Século XIX* (1899), era mais animador ainda. A seu ver, os caracteres físicos

(cabelo louro, olhos azuis, forma alongada do crânio ou dolicocefalia, cara a Lapouge) não eram tudo. O essencial era "possuir a raça na própria consciência". Além disso, a nação, enquanto edifício político, tinha que desempenhar um papel decisivo, criando "as condições necessárias à vida das raças". Assim, Chamberlain separava-se altivamente de Gobineau, que recusara aos alemães modernos o título de herdeiros dos arianos-germanos.

Pouco importa que Hitler tenha conhecido de primeira, segunda ou terceira mão as obras desses três estrangeiros prostrados diante do ariano e, por esse motivo, bem mais célebres na Alemanha do que nas respectivas pátrias. Com a substância de tais obras compôs o seu acre mel racista. Lendo-o, encontram-se palavra por palavra, às vezes, afirmações de Gobineau. Foi ele quem se apoderou da "chave", lançada por Lapouge. Tornou seu, enfim, o otimismo de Chamberlain, sua a fé que este possuía na consciência da raça e no esforço racial consciente da organização política. A doutrina nacional-socialista da raça, qual a expõe *Mein Kampf* (Rosenberg irá esclarecê-la; Günther, teórico do "nordismo", aperfeiçoá-la), resulta de um amálgama de idéias puramente empíricas e utilitárias, cozinha propagandista de consumada habilidade.

Quanto ao anti-semitismo alemão, — bem anterior a Hitler mas que o racismo ariano deveria exacerbar até à histeria assassina, — apresenta-se como um aspecto da luta do pensamento germânico, radicalmente nacionalista desde Fichte, contra todas as Internacionais: Internacional católica, Internacional burguesa, capitalista e liberal, Internacional socialista ou marxista. "Como o judeu é declarado presente e ativo no seio de todas essas Internacionais, o antisemitismo assume aqui o aspecto de doutrina fundamental, embora negativa" (Vermeil).

Desde 1917, em plena guerra, antes da derrota e das humilhações, antes da revolução e da República, manifestara-se uma ofensiva anti-semita, sob forma de uma impostura literária. Trata-se da publicação dos *Protocolos dos sábios de Sião*, inteiramente forjados por um barão alemão, os quais Hitler invoca expressamente em seu livro. Neles, acusavam-se a si mesmos os judeus de buscarem secretamente um objetivo



de hegemonia mundial pela destruição dos Estados cristãos, quer por meio da democracia, seguida do socialismo, depois do comunismo e da anarquia, quer por meio da guerra. Assim, eles é que tinham provocado, para esgotar os povos e assegurar o reino do dinheiro judeu, a guerra de 1914! — Por conseguinte, antes mesmo da pregação nacional-socialista, já esses *Protocolos* tinham servido de “cano coletor”, segundo a expressão de E. Vermeil, para toda espécie de acusações que a credulidade alemã aceitava como válidas. Que faz Hitler em *Mein Kampf*, como em seus discursos, senão vulgarizar com “violência histórica” (para utilizar sua própria linguagem) a tese principal desse documento impostor?

Aliás, quer se trate de anti-semitismo como de arianismo, como de qualquer outro “lugar-comum” caro à massa alemã, é nisso — na vulgarização — que consiste o gênio demagógico do autor. Após a derrota, elevados espíritos alemães, da raça de Nietzsche, aristocratas do pensamento, haviam expresso em livros severos e altivos (como Oswald Spengler em *O declínio do Ocidente*, Moeller van den Bruck em *O terceiro Reich*) a tensão interior, o desespero, a paixão nacional e os sonhos míticos. Em outras palavras, houvera outros *Doutrinadores da Revolução Alemã* (título de um livro de E. Vermeil), e de nível intelectual inteiramente diverso, comparados ao chefe do nacional-socialismo e seus auxiliares. Mas o autor de *Mein Kampf*, para só falar nele, soube extrair admiravelmente, de pensamentos difíceis e tensos, inacessíveis aos simples, um alimento intelectual assimilável por inteligências “elementares”.

Elementares ou, o que dá no mesmo, obscurecidas, cegas pelo orgulho ferido, pela raiva patriótica, pelo ódio cívico, pela sede de vingança ou de transformação, pelo desespero e vácuo moral, pela necessidade furiosa de uma miragem. Tais sentimentos que geram o ativismo obstinado, — a ação por ela mesma, — a cega disparada avante, a “revolução do niilismo”, são correntes que se produzem após os grandes abalos sociais, após as grandes guerras. Desaparecem quando a própria sociedade se cura, quando o Estado se estabiliza na força (não na violência).

Assim, do próprio rumo que tomaria, a partir de 1925-1927, a história alemã, é que deveria depender o destino de *Mein Kampf*. Se a história “levasse”, como o mar leva um navio, o Partido Nacional-Socialista e o seu chefe fanático, levaria ao mesmo tempo a sua Bíblia vibrante de ódios, o seu Corão frenético: *Mein Kampf*. Se a história, pelo contrário, rejeitasse o partido e seu chefe, então ninguém no futuro, a não ser alguns especialistas da erudição histórica — que aliás o julgariam ilegível — abriria esse livro de um agitador obstinado.

Em *Esclarecimentos sobre Mein Kampf...*, “o livro que alterou a face do mundo”, Benoist-Méchin traça a curva do sucesso da obra.

A princípio, passa quase despercebida. Recebe apenas a saudação entusiástica de um pequeno grupo de iniciados, que a consideram o “novo evangelho” político. O inglês germanizado, grande mestre em racismo, Houston Stewart Chamberlain, escreve ao autor (que anteriormente encontra em Bayreuth, na casa de Siegfried Wagner, filho do músico):

Há uma violência que começa e termina no caos, mas há também uma violência que cria os novos mundos. Creio que a história vos incluirá um dia entre os grandes construtores, não entre os destruidores. Que a Alemanha vos tenha feito surgir, na hora de sua maior angústia, que outra prova se pode exigir de sua vitalidade! Dir-se-ia que vossos olhos são dotados de mãos: prendem os homens e não os deixam mais...

Depois, lentamente, a obra vai se espalhando, qual “mancha de óleo”. Na imprensa burguesa e socialista, provoca indignação e gargalhadas: elucubrações de um “megalomaniaco”, histérico, saído do “hospício”. A Alemanha governada um dia por esse homem: quem poderia conceber tal sonho burlesco? 1925 a 1929, época em que parece firme a República de Weimar: então, era corrente que um pacífico burguês alemão dissera, com uma gargalhada, ao francês de passagem: “Minha senhora e eu iremos esta noite ouvir o louco.”

Mas, de 1929 a 1933, devido à pavorosa crise marcada pelo “desemprego, proletarização e miséria”, o Partido Nacional-Socialista progride a passos gigantescos e, com ele, a difusão de sua Bíblia. Difusão aliás metodicamente organizada pelo *Eher-Verlag* de Munique, que gozava de um monopólio

e de meios comerciais poderosos. Em 1933, quando Hitler torna-se chanceler do Reich, haviam-se vendido oitocentos mil exemplares. Hitler, que acreditava pouco na virtude do escrito e infinitamente na da palavra apaixonada, infatigavelmente sustentara ele próprio o seu livro “por meio da ação pessoal, retomando e ampliando os seus temas em milhares de discursos”, — assim como ouvira os marxistas fazer com os textos de Marx, Engels e Lenin. Colocara, a serviço da propagação da doutrina desenvolvida na obra, todo o aparelho, cada vez mais formidável, do partido. “Os estandartes de cruz gramada das milícias negras e pardas arrastaram consigo o livro, na subida do poder.”

As incertezas alemãs, psicanalisadas por Pierre Viénot em fins de 1930 com tão perspicaz inteligência, haviam cedido lugar, ao menos entre a juventude fanatizada, a uma selvagem certeza coletiva, que se cristalizou à leitura desse livro medíocre, mas ardente. No entanto, a chegada do autor ao poder ameaçava quebrar esse ímpeto apaixonado, se Hitler agisse — como ingenuamente esperavam certos meios franceses e anglo-saxônicos — à maneira dos chefes políticos dos países liberais, que esquecem no poder, por felicidade, os arroubos que empregavam na oposição. Para Hitler, porém, a chancelaria do Reich era apenas o meio de passar metodicamente da teoria à prática de realizar, por estágios progressivos e seguros, a doutrina, o programa interior e exterior expostos em *Mein Kampf*.

Assim, o livro torna-se obrigatoriamente o livro de cabeceira de todo alemão, de bom ou mau grado. Mesmo os particulares não nazistas ou antinazistas acham prudente possuí-lo, ainda que sem o ler. Nenhuma biblioteca pública ou semipública pode deixar de ter a obra, em vários exemplares. Cada novo casal recebe “oficial e solenemente”, no dia do matrimônio, um exemplar, o que obriga as comunas a fazer, com antecedência, ampla provisão da obra. Trechos da mesma são “regularmente explicados e comentados” em cada célula (*Zelle*) nacional-socialista. Inúmeros missionários do partido, armados de inúmeras brochuras, auxiliados pela imprensa, pelo rádio e pelo filme, difundem por toda parte a substância desse evangelho número Um, ao mesmo tempo, aliás, que a do evangelho número Dois (o *Mito do século*

XX, de Rosenberg). Trata-se de penetrar com essa dupla substância “toda a vida alemã, de criar no espírito de todo alemão e também de toda alemã uma psicose, uma verdadeira obsessão, de reduzir a inteligência alemã a uma obediência passiva, cega, de certo modo mecânica às leis, aos *Diktat* do Führer”.

Em consequência, as cifras de venda da obra ascendem prodigiosamente. Um milhão e quinhentos mil exemplares em 1934; dois milhões e quinhentos mil em 1936: três milhões e duzentos mil em 1927; mais de quatro milhões às vésperas da guerra; mais de seis milhões em abril de 1940; “o mais formidável sucesso de livraria conhecido no mundo”. Os direitos autorais teriam atingido, em 1938, trinta milhões de francos. Hitler — escreve em 1939 Benoist-Méchin — “não toca num marco sequer do Estado alemão, vive exclusivamente do que lhe rende o livro”...

Acima viu-se o juízo de A. François-Poncet, germanista qualificado, sobre *Mein Kampf*. Nas mesmas *Recordações de uma embaixada em Berlim*, que constantemente se abrem para a grande história, leiamos ainda, antes de deixarmos a Bíblia nacional-socialista, as seguintes linhas que traçam de seu autor um inesquecível retrato:

Achava-se unido a seu povo como que por antenas que o informavam do que a multidão desejava ou temia, aprovava ou censurava, acreditava ou não acreditava. Podia assim dirigir a sua propaganda com tanta segurança quanto cinismo e com desprezo aberto pelas massas. À violência e à brutalidade, acrescentava uma aptidão para a astúcia, para a hipocrisia, para a mentira, aguçada pelas rivalidades e discórdias que incessantemente grassavam em seu seu partido. Sabia adormecer o adversário até o momento de poder desembaraçar-se dele e, assinando tratados, refletir na maneira pela qual se lhes furtaria.

Nessa pintura, não vemos reunidos todos os traços do “novo príncipe” segundo Maquiavel? Novo *príncipe* adaptado ao século XX; ao século das Massas e dos Mitos sociais ou nacionais desencadeados; ao século também da insensível ferocidade científica.

## CONCLUSÃO

### O ESPÍRITO CONTRA O LEVIATÃ

“Nosso século, em face do século XIX, parece um renascimento da Fatalidade.”

*André Malraux.*

Determinismo selvagem da Raça, flor suprema e envenenada do Nacionalismo; determinismo pouco humano da *Classe*, quintessência do Socialismo, nascido no entanto do mais humano dos protestos: assim se reconstitui a antiga Fatalidade. Os mitos campeiam, e neles combinam-se certeza pseudocientífica e certeza pseudo-religiosa, baseada em uma pseudo-revelação ou iluminação. Contra essas novas mitologias, que lhe esmagam a individualidade e a personalidade, o homem moderno debate-se como pode, quando pode. A menos que entorpecido pelas propagandas, ópio das massas onde se acha mergulhado, não consiga mais debater-se. É a espécie de morte flácida que Tocqueville, diante da maré montante da civilização, entrevira com horror. E, em face de tal perspectiva, seu espírito lúcido e altaneiro revoltava-se, mas queria esperar.

Ao longo dos vinte últimos anos, entre as duas guerras gigantes, a mesma revolta do espírito tem se expressado em certo número de obras de qualidade, candidatas à consagração — caprichosa, como se sabe — da história. Está vago no século XX, idade de ferro que suscita pouco a esperança, o lugar de Tocqueville, Montesquieu do século XIX.

Revolta do espírito contra o materialismo histórico de Marx e contra toda a filosofia que ele supõe.

*Au delà du marxisme* (Além do marxismo) é o título estrondoso, de eco poderoso, escolhido pelo belga Henri de Man para a tradução francesa (1927) do livro que escrevera em alemão sobre a “psicologia do socialismo”. O próprio autor qualifica sua obra de “fragmento de autobiografia espiritual”. Por muito tempo marxista até a medula, sentiu-se obrigado após um rude debate, diz ele, a romper com Marx a fim de entrar em acordo consigo mesmo.

Romper com Marx, a seu ver, não é renegá-lo. É “superar” uma doutrina que, no seu tempo, não era um “erro”, mas que veio a ser. Racionalismo, determinismo de Marx, o autor igualmente os rejeita como prescritos, como correspondentes a uma mentalidade cientificista, própria do século XIX e superada no século XX, “século da psicologia”. Não se acredita mais, diz ele, que o conhecimento humano possa resumir-se no pensamento lógico (Bergson, entre outros, passou por aí). São os *móveis* que valem. Ora, muitos desses móveis, na classe operária, são de ordem não econômica, mas ética, moral, intelectual. Alguns chegam a orientar a própria evolução econômica, ao invés de serem simplesmente um reflexo da mesma. O marxismo oferece apenas uma “caricatura” da mentalidade real dos operários. H. de Man, ao contato cotidiano da realidade da vida operária, foi obrigado, quase à sua revelia, a render-se à evidência, e a restituir aos sentimentos e emoções a sua primazia. É pura superstição racionalista colocar o conhecimento antes do sentimento. A vontade de classe brota, segundo Marx, da consciência de classe. Dá-se, porém, o contrário: o sentimento de classe, estado emotivo, precede a consciência de classe, estado de conhecimento. A chave essencial da mentalidade da classe operária está em seu *complexo de inferioridade social* — questão de dignidade, portanto — complexo gerado por um vasto conjunto de causas. Bem vãs, sob esse aspecto, são as mais sagazes especulações marxistas acerca do valor e da mais-valia. É “em seu meio de vida real e historicamente variável” que os operários devem ser considerados — seres vivos, nos quais o marxismo só sabe ver os heróis abstratos de um drama histórico, de uma missão histórica revolucionária.

Ao determinismo de Marx, à sua “necessidade histórica”, H. de Man opõe Schiller: “O homem quer... As coisas *devem*.” Marx realmente admite que o homem “queira” e que sua vontade tenha influência no ritmo da evolução histórica; mas afirma que tal vontade é predeterminada pela evolução econômica. Sistemáticamente dá preferência, na formação dessa vontade, aos móveis de interesse, ao “instinto aquisitivo”, sobre os móveis éticos. Tese inteiramente gratuita. Confusão, em suma, e confusão paralela à que Darwin cometeu, em biologia, quanto à influência do meio sobre a transformação das espécies animais, confusão entre as causas e as condições.

O homem quer — corrige H. de Man — e é o *seu querer que transforma a sociedade*; tão-somente, as únicas modificações desejadas que são suscetíveis de triunfar e de conservar-se são as compatíveis com as condições materiais que constituem o meio. Tais condições decorrem, por um lado, da natureza humana; por outro, da situação social do momento.

No fundo, de acordo com nosso autor, o marxismo transpõe a idéia de Deus conforme as exigências de uma época atéia e cientificista. As gerações crentes chamavam “Deus” à lei misteriosa que dominava os destinos humanos. Agora, são as chamadas “leis naturais” da evolução social, cientificamente deduzidas, que desempenham esse papel atribuído a Deus. Executam a função de um Deus particularmente severo, violento e cruel: mais “o Jeová do Antigo Testamento e o Deus dos calvinistas” que o de São Francisco de Assis! Que temos aí, senão a criação artificial de uma “ilusão mágica”, a invocação de uma “Força sobrenatural”, a Necessidade histórica? Nada mais próprio, sem dúvida, para amedrontar os adversários e para animar, para exaltar os partidários: mas, nestes últimos, à custa de que deformações do espírito e do sentido moral! Com uma frase penetrante, H. de Man invoca as idéias de Marx contra os próprios móveis de Marx, que “*só apresentou o socialismo como necessário porque o considerava, em consequência de um juízo moral tacitamente pressuposto, como desejável*”.

Severa conclusão: um socialismo científico, no sentido marxista, isto é, baseado no conhecimento do passado e no

do futuro necessário, é uma impossibilidade e um absurdo. É o mesmo que falar do “amor científico”. O autor denuncia aí um aspecto da “idolatria”, tão pouco científico, da ciência, que tornou a fazer do homem o bárbaro revelado pela guerra de 1914 (à espera de melhor!). Rejeitem-se, exige ele, esses erros assassinos; transfira-se o socialismo do plano da *ciência* para o da *consciência*.

Só existe *uma* ciência que pode ter a pretensão de dirigir o nosso dever: é a ciência do bem e do mal, a *consciência*. O mais elevado fim que o socialismo científico pode esperar atingir é o de ser uma ciência social a serviço da *consciência* social... Deixei de ser marxista, não porque me pareça falsa tal ou qual afirmação do marxismo, mas porque, desde que me emancipei da maneira marxista de pensar, sinto-me mais perto da compreensão do socialismo, enquanto manifestação, variável segundo as épocas, de uma aspiração eterna a uma ordem social conforme o nosso sentido moral.

\* \* \*

Revolta do espírito contra o novo maquiavelismo, recorra este à Classe, à Raça ou ao Estado-Nação.

Em seus *Princípios de uma política humanista* (1944), o filósofo Jacques Maritain apresenta um curioso eco — um eco católico — a uma sugestiva frase de *Além do marxismo*, sobre a unidade básica que uniria cristianismo, democracia e socialismo, “três formas de uma só idéia”. Um ideal de justiça e de liberdade, ideal democrático, ideal socialista, precisa para manter-se, mais do que qualquer outro, — afirma Maritain. — de poderosos fundamentos metafísicos e religiosos. Se a democracia é um humanismo, não poderá proclamar-se atéia, rejeitar toda transcendência, sem alimentar nos flancos a própria ruína. Exigindo do cidadão um severo controle de si mesmo, um constante aperfeiçoamento de sua pessoa, a democracia depende, no fundo, de uma inspiração “heróica”, inteiramente contrária à epicurista. Precisa, pois, das energias do fermento cristão. Só a força divina pode operar o que Joseph de Maistre (em *O papa*) chama a espécie de “enxerto espiritual” necessário para destruir “a precipitação natural” das vontades individuais em ação no Estado e para colocá-las em condições de agirem conjuntamente sem se prejudicarem.

Fica muito claro que o maquiavelismo, — do qual o hitlerismo desencadeado na guerra oferece, ao escrever Maritain, uma variedade ignorada pelo próprio Maquiavel, — fica muito claro que esse maquiavelismo foge a todo problema de aperfeiçoamento próprio, de fermento cristão, de enxerto espiritual e de democracia de inspiração “heróica”, ou (como diz Bergson) “de essência evangélica”! O homem, para Maquiavel e seus discípulos, não é mais do que matéria-prima do poder. O Príncipe maneja tal matéria humana, “como faz o escultor com o barro ou o mármore”. A ética do Estado varre o que o cristão chama ética da “pessoa”. Longe de ter por fim “o bem comum de um povo unido”, a política só poderia visar a conquista do Poder por todos os meios, e a conservação, por todos os meios, do mesmo Poder. Aliás, para todos quantos se têm lançado na política, ainda que democrática, que tentação a do maquiavelismo! Será mesmo possível escapar a essa tentação sem a fé “na existência de um governo supremo e *propriamente divino* do universo e da história”? J. Maritain não acredita em tal possibilidade.

Pois uma moral política puramente natural não é suficiente para oferecer-nos os meios de pôr em prática as suas próprias regras. A consciência moral não basta se não é, ao mesmo tempo, uma consciência religiosa. O que é capaz de enfrentar o maquiavelismo... não é uma política puramente natural, ainda que se pretenda justa; é uma política cristã.

Política ciente de que a justiça não basta sem o amor. Política que considera central o fim da “pessoa” e não o do *Estado*: só o primeiro é um fim eterno. “O Estado não tem alma imortal, nem a nação” (salvo na medida de sua sobrevivência espiritual “pela sua herança moral na memória dos homens”); nem a Classe, nem a Raça, nem forma alguma de coletividade possui alma imortal — e poderíamos acrescentar, sem trair o pensamento do filósofo católico, confirmando-o até, a citação de uma palavra pontifical: “Só o homem, só a pessoa humana, e não a coletividade em si, está dotado de razão e de vontade moralmente livre” (Pio XI).

\* \* \*

Revolta do espírito para falar curto e grosso, contra o Poder invasor.

Afinal, que fazem todos esses Mitos devoradores, Classe, Raça, Estado-Nação, senão trazer água nova ao moinho do Poder, para que este melhor possa moer o homem? Poder, *Leviatã*, moderno *Minotauro*, aí está, em última análise, o verdadeiro objeto da recente revolta do espírito.

Em certo número de seus famosos *Conceitos (Elementos de uma doutrina radical, 1925; O cidadão contra os poderes, 1926; Conceito de política, 1934)*, o filósofo Alain exercitou seu pensamento maravilhosamente aguçado e ágil em erguer barreiras contra “os poderes”. Barreiras eficazes, que no entanto não prejudiquem a obediência devida aos ditos poderes: essa dupla e contraditória condição faz toda a beleza, e toda a dificuldade, do jogo intelectual de Alain.

A grandeza de Alain — escreve R. Capitant — “é o individualismo. Alain é profundamente, integralmente, exclusivamente individualista”. Individualismo, é bom frisar, especificamente francês: o do indivíduo que *pensa*: de forma alguma (como o individualismo anglo-saxônico) o do indivíduo que age. Para Alain, o pensamento é estritamente individual, e é por ele que se faz o progresso; não pela sociedade à qual se abandonaria o “cidadão infeliz”. Essa sociedade, à qual alguns opõem o indivíduo, não possui realidade alguma. Nada mais retrógrado, nada mais perigoso do que divinizá-la. “Querer que a sociedade seja o Deus é uma idéia de selvagem. A sociedade é apenas um meio. Mas também é verdade que ela se apresenta como um fim, desde que lho permitam. Isso é tirania.”

Anarquismo? De maneira alguma. É necessário, prega Alain, obedecer aos poderes, sem restrições e da melhor maneira possível, “obedecer às leis em primeiro lugar, mas também executar prontamente as ordens recebidas”. Ordem e liberdade são inseparáveis. Porque “o jogo das forças”, sem controle, “não encerra liberdade alguma”. Alain admite, sem repugnância, a intervenção do Estado por meio de técnicas “sociais e mesmo socialistas”, desde que estas sejam apenas meios em vista do fim individualista. Individualismo menos “liberal”, em suma, que “jacobino”.

Mas se a obediência, condição da ordem, é exigida do cidadão, na realidade só o seu corpo obedece, enquanto o

espírito reserva-se sempre o direito de *resistir*. Obedecer “sem amar”, obedecer “sem crer”. Obedecer ao chefe, como bom “soldado”, sem aprová-lo em espírito e, sobretudo, sem aclamá-lo. Essas reservas de *resistência* intelectual, que nada tem a ver com a anarquia, é puro Alain. Escreve ele: “mais resistência aos poderes do que ação reformadora”. A monarquia — símbolo do poder descontrolado — está sempre pronta a renascer, e o cidadão deve vigiar sempre, controlar sempre. “Nada aceitar sem controle.” “Não temos de louvar ou de honrar os nossos chefes; temos de obedecer-lhes na hora da obediência, e de *controlá-los* na hora do controle.” A Democracia, para Alain, é “um perpétuo esforço dos governados contra os abusos do poder”, é o controle, a faculdade de depor no momento reis e especialistas “se não dirigem os negócios conforme o interesse da maioria”. Essa faculdade, que por muito tempo se exerceu com revoluções e barricadas, hoje se exerce mediante a interpelação.

Discriminemos aqui uma paixão, um ânimo de suspeição contra os governantes — cuja astúcia é tão “velha quanto o mundo”, enquanto a dos governados é tão jovem — oriunda de Rousseau. Rousseau, escreve Alain, “o primeiro e talvez o único que raspou o poder até o osso”, de modo que não existe “um só ambicioso que não (o) amaldiçoe três vezes ao dia”.

Contra esse governo suspeito por essência, reacionário por essência, Alain conta com o deputado de distrito, isolado em sua circunscrição como o feudal em seu feudo, conservando os poderes sob vigilância. Eis o delegado para a resistência individualista, para o controle vigilante, para a interpelação contra os ministros que cedem às sereias do Poder. O escrutínio de distrito, majoritário, é, à exclusão de qualquer representação proporcional (máquina de “plebiscito sobre os partidos”, de sujeição do deputado aos partidos), o único escrutínio individualista, democrático, republicano. Porque só ele aproxima suficientemente do eleitor o eleito, permitindo-lhe desempenhar bem o seu papel de defensor dos indivíduos, dos pequenos, contra os poderes, contra todos os “grandes animais”. E um dos mais perigosos desses animais é o *partido* disciplinado, organizado à moda anglo-saxônica ou à alemã, enquadrando massas de indivíduos. “Que é um *partido*, senão

uma máquina de pensar em comum, em grupo, por ordem, desde que se prestou juramento ao chefe; por conseguinte, a morte do pensamento? O indivíduo só pensa livre e sozinho” (R. Capitant).

Salta aos olhos a estreita simetria entre o grande jogo intelectual de Alain e o jogo político, muitas vezes mesquinho, mas seguríssimo, do partido radical sob a Terceira República francesa; Alain foi, efetivamente, o filósofo do partido radical.

Voto por um radical... Esta espécie é muito desprezada; mas dá lastro à política. E que vem a ser um radical? É, principalmente, um incrédulo... Poderes do alto, poderes de baixo, todos são julgados como poderes... Não se pode se fiar senão numa cotidiana política de desconfiança, de resistência, de vigilância... É que o adversário não se fatiga... o nosso senhor, embora o mais suave, conserva-se exatamente com o cutelo em nossa garganta... — O radical traz em si mesmo o inimigo, que é um cidadão obediente. O radical bem sabe que obedecerá à lei... Quer ser uma unidade indistinta na massa dos infelizes executantes... Essa inércia exaspera os generosos dos dois campos extremos: Servir tão friamente a pátria!, diz o coronel. E o outro: Trair tão covardemente os irmãos!

Sim, é uma posição bem difícil de manter. Porque as paixões democráticas, nacionais, sociais conspiram todas para desalojar de tal posição o radical tão caro ao coração de Alain. Varrem, qual verdadeira tempestade, todas as prudências radicais, prudências que exigem “privar-se” de heroísmo, de aclamação, de fidelidade, “deliciosa por si mesma”. Tanto assim que Leviatã, com seu enorme corpo e sua cabeça, “temível cabecinha” da qual todos os homens deveriam desconfiar; Leviatã, “o grande animal de minúscula cabeça, (que) não consegue mais se mover sem esmagar alguma coisa”; Leviatã, ao qual tanto se precisaria “refrear, dividir o grande corpo”, — Leviatã continua a sorrir.

\* \* \*

Nenhuma revolta do espírito, na aparência, inspira a vigorosa obra que B. de Jouvenel consagrou ao Poder em 1945. O título completo: *Do Poder. História natural de seu crescimento*, indica suficientemente uma vontade de fria análise científica.

Fascinado — como outrora Tocqueville pelo desenvolvimento da igualdade democrática — fascinado pelo crescimento ininterrupto do Poder, por esse “inchamento do Estado” que foi o que tornou possível a guerra total desfechada por Hitler e devolvida pelos adversários, B. de Jouvenel dedicou-se à tarefa de estudar esse crescimento, esse inchamento. Mostra as “metafísicas do Poder” (teorias da soberania, que justificam o Poder por sua origem; teorias orgânicas, que o justificam pelo fim social) terminando sempre, todas elas, por se voltarem em proveito do Poder, mesmo quando concebidas para lhes serem obstáculo. Faz com que se observe o “caráter expansionista” do Poder e a razão por que este toma na sociedade um lugar cada vez mais amplo, graças a seu egoísmo essencial que o leva a desenvolver-se cada vez mais, e simultaneamente, à máscara idealista de que oportunamente se reveste. Porque “a virtude conquistadora se acha tão unida ao Poder quanto a virulência ao bacilo... tem suas fases de entorpecimento, mas para reaparecer com maior vigor”.

Contrariamente às idéias recebidas, o Poder, muito ao invés de ser o protetor da ordem social, é o seu “agressor”. O autor mostra-o “naturalmente votado a derrubar, a despojar as autoridades sociais”, as autoridades ou aristocracias naturais que são todavia aquelas que o assistem. É que ele não pode crescer, nem aumentar os próprios meios, senão à custa das mesmas, substituindo-as por “sua própria estatocracia”. Isto, porém, assegura-lhe ao mesmo tempo a aliança da plebe igualitária. “A paixão do absolutismo deve necessariamente conspirar com a paixão da igualdade” (é a própria expressão de Tocqueville). Em virtude da mesma dialética interna, o Poder é impelido a destruir os costumes e as crenças que os sustentam — embora costumes e crenças lhe sejam preciosos apoios — para substituir sua influência pela própria autoridade “e, sobre sua ruínas, constituir-se em teocracia”.

Eis que o Direito mesmo perde seu caráter transcendente, necessário, imutável, logo deixando de ser muralha quase intransponível ao Poder, para descer à categoria de produto contingente e sempre substituível da Sociedade, produto elaborado pelo próprio Poder. “Direito variável, joquete e instrumento das paixões.” De modo que o Poder, já desembra-

raçado dos poderes sociais concretos que lhe opunham obstáculo, liberta-se agora do poder abstrato do Direito. Sob o império das mesmas paixões, sob o disfarce das mesmas idéias que tinham destruído os poderes sociais, o Direito é despojado da sua autonomia.

Pode-se dizer que as Revoluções sabem realmente derrubar esse temível Poder? Que ilusão de ótica! A verdade — considerai a primeira Revolução da Inglaterra; a Revolução francesa; a Revolução russa, confrontada em seus resultados com o ensino de Marx, Engels e Lenin sobre o Estado — a verdade é que as Revoluções principiam “com o abalo de um Poder insuficiente para se encerrarem com o fortalecimento de um Poder mais absoluto”. São os Cromwell, os Bonaparte, os Stalin, conseqüências puramente fortuitas, simples acidentes no curso da tempestade social? De modo algum: “mas justamente o termo fatal a que se encaminhava, de maneira necessária, toda a subversão”. *As Revoluções liquidam a fraqueza e geram a força.* Pouco importa a sua linguagem libertadora: é pelo Poder, e não pela liberdade nem pelo homem, que elas trabalham.

Mas não se concebeu a Democracia, precisamente, como defesa segura contra o Poder, contra sua arbitrariedade, contra seus abusos? Sem dúvida! “O sopro social”, porém, inverteu o sistema. Uma vez mais, viu-se o Poder mudar de aspecto sem mudar de natureza. A herança do rei soberano passou às mãos dos representantes do povo, eis tudo. A *soberania da lei*, sonho democrático, fatalmente resultou em *soberania parlamentar*, e esta em *soberania popular*. O Poder apenas lucrou: chamou-se de Povo, continuando “sempre e exclusivamente o Poder”; como ter a audácia de opor freios ao Povo, a seu poder, bons por essência?

E, pelo jogo dos Partidos organizados, cada vez mais monolíticos (ó Alain!), que se apoderam simultaneamente dos eleitores e dos eleitos, as eleições tornam-se “um plebiscito pelo qual um povo inteiro se entrega nas mãos de um conjunto de homens” Que um desses conjuntos, chamados “Partidos”, chegue, à custa de organização, propaganda, má fé e brutalidade, a assenhorear-se firmemente da “presa cobiçada”, o Poder; que em seguida recuse restituí-la — eis instalada a democracia totalitária de *partido único!*

Assim é que em nossos dias, em todas as sinuosidades do caminho político, o Poder acha-se à espreita. Quer se oculte sob o anonimato da Democracia eletiva, quer se proclame ditador sem disfarce, “o Minotauro” — *Leviatã*, dizia Hobbes, e repete Alain — acha-se por toda parte, “indefinidamente protetor”, mas, em contrapartida, “indefinidamente autoritário”. Ao termo de uma obra, cuja importância, riqueza e penetração mal traduz esta breve análise, escrever o autor:

Uma só e mesma corrente, embora de rapidez desigual, arrasta hoje todos os Povos para o Protetorado social. Os interesses amedrontados pela incerteza, a razão chocada pela desordem, o sentimento revoltado pela miséria, a imaginação excitada pela visão dos possíveis acontecimentos, tudo reclama um ordenador e um justiceiro. O impulso das necessidades, dos desejos, das paixões e dos sonhos auxilia a derrubar todos os obstáculos constitucionais, jurídicos ou morais, já minados pela dissolução dos absolutos, pelo ódio aos direitos adquiridos, pelo espírito guerreiro e bárbaro dos partidos. Para tudo fazer, é necessário que o poder tudo possa. Os povos julgam que ele permanecerá dócil a seus impulsos, produzindo ao mesmo tempo efeitos concretos que só se podem obter com a seqüência contínua de planos sistemáticos. Os entendidos esperam que ele regule todos os mecanismos sociais segundo a razão objetiva, quando ele é exclusivamente um centro de turbilhões ou então um foco de vontades subjetivas. Tudo convida os homens do Poder às mais vastas ambições. As mais nobres não são as menos perigosas; eles querem ser os artífices da felicidade pública e do progresso histórico.

Como não perceber, sob essas linhas densas, um surdo estremecimento — que aliás percorre, com maior ou menor ênfase, toda a obra? Como não reconhecer aí, além da vocação de naturalista frio (de “patologista”, na opinião de alguns) que anima o autor, o próprio estremecimento da revolta do espírito? Na verdade, é menos a revolta de Rousseau ou Alain, que a de Montesquieu, Benjamin Constant, Tocqueville, Taine, contra todas as formas, declaradas ou insidiosas, de despotismo centralizador. Essa revolta, discretamente subentendida em *Do Poder*, irrompe livremente nas últimas linhas de um livro ulterior do mesmo autor (*Que Europa*, 1947). Nessas linhas, ele denuncia “o Minotauro dos tempos modernos” — que ainda espera o “Teseu dos novos tempos” — ou seja,

o Estado nacional-unitário, monstruosa concentração de poderes, ligando a uma só engrenagem e submetendo a uma só impulso todas as forças

e toda a vida da sociedade..., *monstro concebido no Renascimento, trazido à luz por Frederico e Robespierre, evoluído em napoleonismo, congestionado em hitlerismo...*

Vãos sobressaltos todos estes, pensar-se-á talvez, em face da pressão econômica e tecnológica, que age em sentido inverso, em face do ímpeto igualitário que varre todos os Notáveis, que subverte todas as formas de aristocracia sociais! Vãos sobressaltos do homem individual, da “pessoa” definitivamente presa na armadilha! O monstro, *Leviatã*, pode acentuar o sarcasmo de seu sorriso. Nenhum novo Teseu exterminará o novo Minotauro.

Quem sabe? Não se pretende, aqui, conhecer o segredo da história; não se tem a certeza, sequer, de que haja um segredo da história. Registra-se apenas a luta do espírito contra o *Leviatã*, luta sempre reiniciada, como a do mar. Diz-se tão-somente: se um dia esta luta não mais devesse recomeçar, sob o peso das propagandas embrutecedoras, sob o açoitamento dos terrores larvados ou sangrentos, se um dia tivesse de esgotar-se o ímpeto espiritual transmitido de idade em idade, só então seria permitido entregar-se. E dar aquiescência ao amargo veredito de Taine, em que se comprazia Barrès, o Barrès de *A morte de Veneza*: “Nenhum homem sensato pode ter esperanças.”



## NOTA BIBLIOGRÁFICA

Não seria possível fornecer aqui uma bibliografia detalhada. Iremos apenas indicar o essencial e a proclamar o reconhecimento de nossas dívidas mais clamorosas.

O leitor encontrará o nome das obras já traduzidas para o português, bem como o de algumas traduções em espanhol, o que lhe facilitará a procura de material de pesquisa.

### O PRÍNCIPE

- Œuvres politiques de Machiavel: Le Prince et Les Discours*, tradução Peries, Paris, 1827 (as citações no texto foram extraídas dessa tradução, exceto a *Carta a Vettori* e a exortação do cap. XXVI do *Príncipe*, citadas de acordo com A. Renaudet).
- Œuvres complètes de Machiavel*, texto apresentado por A. Barincou, La Pleiade, Paris, 1952.
- Toutes les lettres officiels et familières de Machiavel, celles de ses seigneurs, de ses amis et des siens*, anotadas por E. Barincou e prefaciadas por J. Giono, 2 vol., Paris, 1955.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. Texto completo (com notas de Napoleão e Cristina da Suécia). Trad. direta e pref. de Mario Celestino da Silva. Rio de Janeiro, Vecchi, 1943.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*, trad. de Elias Davidovich. Rio de Janeiro, Calvino Filho, 1933.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. Trad. pref. e notas de Lívio Xavier, em apêndice uma carta de Niccollo Machiavelli a Francesco Vettori. 4ª ed. São Paulo, Atena ed. 1955.
- E. BARINCOU, *Machiavel pour lui-même*, Paris, 1957.
- CH. BENOIST, *Le Machiavélisme, avant, pendant et après Machiavel*, 3 vol., Paris, 1907, 1934, 1936.
- F. CHABOD, *Del Principe di N.M.*, Milan, 1926; *Scritti sul Machiavelli*, Turim, 1964.
- A. CHÉREL, *La Pensée de Machiavel en France*, Paris, 1935.
- F.-J. CONDE, *El saber político en Maquiavelo*, Madri, 1948.
- ESCOREL, L., *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*, Rio de Janeiro, Ed. Simões, 1958.
- L. GAUTIER-VIGNAL, *Machiavel*, Paris, 1930.

- P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1936.
- G. MOUNIN, *Machiavel*, Paris, 1958.
- E. NAMER, *Machiavel*, Paris, 1963.
- A. RENAUDET, *Machiavel, étude sur l'histoire des idées politiques*, Paris, 1956.
- R. RIDOLFI, *Machiavel*, trad. fr. Paris, 1960.
- G. SASSO, *Studi sul Machiavelli*, Nápoles, 1967.
- VEDIA Y MITRE, "M. Maquiavelo", estudos monográficos feitos no Seminário de direito político por P. Zaballa e outros... sob a direção de Mariano Vedia y Mitre, Buenos Aires, Faculdade de direito e ciências sociais, 1927.
- P. VILLARI *N.M e i suoi tempi*, 3ª ed., Milão, 1912.

### A REPÚBLICA

- Les Six Livres de la République*, ed. Jacques du Poys, Paris, 1576; ed. fr., J. de Tournes, Lyon, 1579; Paris, 1583.
- J. BODIN., *Los seis libros de la République*; trad. Gaspar de Anastro Isvnza. Turim, 1909.
- Œuvres philosophiques de J. Bodin* (contendo o *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem*, trad. P. Mesnard), vol. 1, ed. por P. Messnard em Corpus des Philosophes français, Paris, 1951.
- La Réponse à M. de Malestroit*, introdução por M. Hauser, Paris, 1932.
- H. BAUDRILLART, *Jean Bodin et sons temps*, Paris, 1853.
- R. CHAUVIRÉ, *Jean Bodin, auteur de La République*, Paris, 1914.
- W.-F. CHURCH, *Constitutional Thought in sixteenth-Century France*, Cambridge (Mass) 1941.
- E. FEIST, *Welbild und Staatsidee bei J. Bodin*, Halle, 1930.
- E. FOURNOL, *Bodin, prédécesseur de Montesquieu*, Paris, 1896.
- C.-H. MCCLWAIN, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Cornelle U.P., 1940.
- P. MESNARD, *L'Essor...*, op. cit.
- J. MOREAU-REIBEL, *Jean Bodin et le droit public comparé*, Paris, 1933.
- G.-H. SABINE, *A History of Political Theory*, Londres, 1937, 3ª éd. 1951.

### LEVIATÁ

- The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, editado por Sir William Molesworth, 11 vol. Londres, 1829-1945.
- HOBBS, T., *Leviatan, o la materia, forma y poder de una republica eclesiastica y civil*; trad. pref. de Manuel Saches Sar. México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Léviathan*, Introd. por M. Oakeshott, Oxford, 1946.
- De cive*, trad. Sorbière, Paris, 1649.
- Opere politiche*, org. N. Bobbio, Turim, 1948.
- N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, 1655.
- R. CAPITANT, *Hobbes et L'État totalitaire*, em Archives Philosophie Droit, Paris, 1938.

- B. LANDRY, *Hobbes*, Paris, 1930.  
 C.-B., MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.  
 J. MOURGEON, "La Science du pouvoir totalitaire dans le Léviathan", *Annales Faculté, Droit Toulouse*, Tomo XI, fasc. 2, 1963.  
 R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.  
 G.-H. SABINE, *A History...*, *op. cit.*  
 C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938.  
 L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936.  
 J. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes, théorie de l'Etat totalitaire*, Lyon, 1935.  
 H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: his theory of obligation*, Oxford, 1957.

#### A POLÍTICA EXTRAÍDA DA SAGRADA ESCRITURA

- La Politique tirée des propres paroles de L'Écriture Sainte*, ed. 1821, Librairie monarchique N. Pichard.  
*Discours sur l'Histoire Universelle*, 1681, ver ed. Garnier-Flammarion, prefácio J. Truchet, Paris, 1966.  
 BOSSUET, J. B. bispo de Meaux. *Discurso sobre a Historia Universal ao monsenhor, o delfim, para explicar a série da religião e as transformações dos impérios*, Rio de Janeiro, Garnier, S/d.  
*Politiques de Bossuet*, textos apresentados por J. Truchet, Col. U. Paris, 1966.  
 J. CALVET, *Bossuet, l'homme et l'Œuvre*, Paris, 1941.  
 A. FLOQUET, *Bossuet, précepteur du Dauphin*, Paris, 1864.  
 V. GIRARD, *Bossuet*, Paris, 1930.  
 G. LACOUR-GAYET, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris, 1898.  
 LOUIS XIV, *Mémoires pour l'instruction du Dauphin*, éd. Dreyss, 2 vol., Paris, 1860.  
 A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, 1953.  
 A. REBELLIU, *Bossuet*, Paris, 1900.

#### ENSAIO SOBRE O GOVERNO CIVIL

- Two treatises of Government*, edição crítica com instrução e notas por Peter Laslett, Cambridge, 1960, 1963.  
 LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*. Trad. e pref. de José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1941.  
*The Second Treatise of Civil Government and a Letter concerning Toleration*, introduction de J.-W. Gough, Oxford, 1946.  
 LOCKE, J., *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo, Instituto Brasileiro de Difusão Cultural, 1963.  
*Essai sur le pouvoir civil de John Locke*, trad. fr. por J.-L. Fyot, Paris, 1953.  
*Deuxième Traité du gouvernement civil* (com as Constituições fundamentais da Carolina e um resumo do Primeiro tratado), trad. introd. e notas de B. Gilson, Paris, 1967. A primeira tradução francesa do Segundo

*tratado ou Ensaio...* foi feita em 1691 por D. Mazel e publicada em Amsterdã; foi retomada particularmente por Servièrre em 1783; é esta que seguimos no texto.

- R.-J. AARON, *John Locke*, Oxford, 1955.  
 CH. BASTIDE, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1907.  
 J.W. GOUGH, *John Locke's political philosophy*, Oxford, 1950.  
 P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, 1939, 1961.  
 H. J. LASKI, *Political thought in England from Locke to Bentham*, Nova York, 1920.  
 R. POLIN *La Politique morale de John Locke*, Paris, 1960.  
 C.-E. VAUGHAN, *Studies in history of political philosophy before and after Rousseau*, 2 vol., Manchester, 1939.

#### O ESPÍRITO DAS LEIS

- Œuvres complètes de Montesquieu*, prefáce G. Vedel, Le Seuil, Paris, 1964.  
*(Œuvres complètes, notes R. Caillois, La Pléiade, Paris, 1949-1951.*  
*L'Esprit des Lois*, texto estabelecido e apresentado por J. Brèthe de la Gressay, 4 vol. Les Belles Lettres, Paris, 1950-1961.  
 MONTESQUIEU, C. L. S. BARÃO DE LA BRODE et de. *Do espírito das Leis*. Texto org. com introd. e notas de Gonzaque Tresc. Trad. de Fernando Henrique Cardoso e Leoncio Martins Rodrigues. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.  
*Cahiers (1716-1755)*, apresentados por B. Grasset, Paris, 1941.  
 L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, 1959.  
 E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1927.  
 S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Turin, 1953.  
 J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France: les sources anglaises de l'Esprit des Lois*, Paris, 1909; *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1943.  
 J. EHRARD, *Politique de Montesquieu*, Col. U., Paris, 1965.  
 E. FAGUET, *Dix-huitième siècle*, Paris, 1890; *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902.  
 P. HAZARD, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1946, 1963.  
 G. LANSON *Montesquieu*, Paris, 1932.  
 FR. MEINECKE, *Die entstehung des Historismus*, Munique, 1959.  
*Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, bicentenário das leis (sob a direção de B. Mirkin-Guetzévitch e H. Puget), Paris, 1952.  
 R. SHACKLETON, *Montesquieu, a critical biography*, Oxford, 1961.  
 A. SOREL, *Montesquieu*, Paris, 1887.  
 C. E. VAUGHAN, *Studies...*, *op. cit.*

#### DO CONTRATO SOCIAL

- Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, La Pléiade, Paris, 3 vol., 1959-1964.

- Du Contrat social*, introdução e notas M. Halbwachs, Paris, 1943.  
*Du contrat social, précédé d'un Essai sur la politique de Rousseau*, por B. de Jouvenel, Genebra, 1947.  
 ROUSSEAU, J.-J., *Do contrato social*. Trad. de Rolando Roque da Silva, São Paulo, Cultrix, 1971.  
 J.-J. CHEVALLIER "J.-J. Rousseau, essai de synthèse" em *Revue française de science politique*, janeiro, 1953.  
 A. COBBAN, *Rousseau and the Modern State*, Londres, 1934.  
 R. DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1950.  
 J.-M. GOUGH, *The Social Contract*, Oxford, 1957.  
 B. GROETHUYSEN, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1949.  
 S. HOFFMANN, "Du Contrat social ou le mirage de la volonté générale" em *Revue Internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, outubro de 1954.  
 R. DE LACHARRÈRE, *Études sur la théorie démocratique*, Paris, 1963.  
 G. LANSON, "L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau" em *Annales J.-J. Rousseau*, 1912.  
 P.-M. MASSON, *La Religion de J.-J. Rousseau*, Paris, 1916.  
 G.-H. SABINE *A history...*, op. cit.  
 A. SCHINZ, *La Pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, 1929.  
 J.-L. TALMON, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, trad. Paris, 1955.  
 C.E. VAUGHAN, *Studies...*, op. cit. (o mesmo autor publicou: *The Political writings of J.-J. Rousseau*, 2 vol., Cambridge, 1915.)  
 G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Rome, 1956.  
 E. H. WRIGHT, *The Meaning of Rousseau*, Londres, 1929.  
*Études sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau* comemoração em Dijon do 200º aniversário de *Contrato Social* em 3, 4, 5 e 6 maio 1962 (publicações da Universidade de Dijon, Les Belles Lettres, Paris, 1964).

### O QUE É O TERCEIRO ESTADO?

- Qu'est-ce que le tiers État?* precedido do *Essai sur les privilèges*, edição crítica por Edme Champion, Paris, 1888.  
 P. BASTID, *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1939.  
 J.-H. CLAPHAM, *The abbé Sieyès, an essay on the politics of the French Revolution*, Londres, 1912.  
 B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, "L'abbé Sieyès" em *La Révolution française*, 1936.  
 NÉTON, *Sieyès*, Paris, 1900.  
 SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, Tome V, Paris, 1852.

### REFLEXÕES SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA

- Reflections on the Revolution in France*, Oxford, 1912, et *The Liberal Art Press*, Nova York, 1955, notas por T.H.D. Mahoney et O. Piest.  
*Réflexions...*, trad. fr. 1791, sobre a 3ª edição inglesa editada por Laurent fils, rue de la Harpe (tradução seguida ao texto): trad. J. d'Anglejan, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1912.

- A. COBBAN, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londres, 1929 et 1960.  
 R. KIRK, *The Conservative Mind*, Chicago, 1853, Londres, 1954.  
 H. LASKI, *Political Thought...* cit.  
 J. MORLEY, *Burke*, Londres, 1879.  
 A.-M. OSBORN, *Rousseau and Burke*, New York, 1940.  
 G.-H. SABINE, *A History...*, op. cit.  
 A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française*, Paris, 1887 e seg.  
 C.E. VAUGHAN, *Studies...*, op. cit.

### OS DISCURSOS À NAÇÃO ALEMÃ

- Reden an die deutsche Nation*, Hambourg, 1955.  
*Discours...*, traduction L. Philippe 1892, prefácio Picavet, Paris, 1942; trad. J. Molitor (seguida ao texto), prefácio Chabot, Paris, 1923.  
 J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949.  
 X. LÉON, *Fichte et son temps*, 3 vol., Paris, 1922-1927.  
 L. LÉVY-BRUHL, *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, 1890.  
 F. MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Munique, 1963.  
 J. E. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, 2ª ed., Paris, 1969.  
 G. VLACHOS, *Fédéralisme et raison d'État dans la pensée internationale de Fichte*, prefácio G. Scelle, Paris, 1948.

### A DEMOCRACIA NA AMÉRICA

- Œuvres complètes de Tocqueville* (diretor: J.-P. Mayer), Tomo I: *De la Démocratie etc...*, introdução por H. Laski, 2 vol., Paris, 1951; Tomo VI, *Correspondance anglaise*, 1954. Tomo IX, *Correspondance Tocqueville et Gobineau*, Introdução J.-J. Chevallier, 1959. Tomo XII, *Souvenirs*, apresentação Luc Monnier, Paris, 1964.  
 TOCQUEVILLE, A. C. H. H. *A democracia na América*. Trad. de Eg. Higgins. Rio de Janeiro, Saga, 1967.  
 RAYMOND ARON, *Les Étapes...*, op. cit.  
 E. D'EICHTAL, *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, Paris, 1897.  
 H. GÖRING, *Tocqueville und die Demokratie*, Munique, 1928.  
 J. LAMBERTI, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, PUF, Paris, 1970.  
 J. LIVELY, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* Oxford, 1962.  
 R. MARCEL, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, 1910.  
 J. P. MAYER, *Alexis de Tocqueville*, Paris, 1948.  
 G.-W. PIERSON, *Tocqueville and Beaumont in America*, Nova York, 1938.  
 R. RÉMON, *Les États-Unis devant l'opinion française (1815-1852)*, 2 vol. Cahiers Fondation nationale Sc. Po. n° 116 e 117, Paris, A Colin, 1962.  
*Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859-1969*, C.N.R.S., Paris, 1960.

## O MANIFESTO COMUNISTA

- Œuvres complètes de Karl Marx*, trad. J. Molitor (seguida ao texto), ed. Costes, Paris, 1953 — éd. La Pléiade, estabelecida por M. Rubel, prefácio F. Perroux, Paris, 1963.
- K. MARX, *O capital, crítica da economia política*, trad. de Reginaldo Sant'Ana. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.
- Manifesto do Partido Comunista por K. Marx e F. Engels*, Introdução de D. Riazanova [pseud.] com apêndice de numerosos documentos inéditos, trad. de Eneida, Rio de Janeiro, ed. Calvino, 1945.
- Marx-Engels e o marxismo* [por Lenin, Marx e Engels] trad. de J. de Sá Carvalho. Rio de Janeiro. Ed. Calvino, 1945.
- CH. ANDLER, *Le Manifeste Communiste...*, introdução histórica e comentário, Paris, 1925.
- RAYMOND ARON, *Les Étapes...*, op. cit.
- I. BERLIN, *Karl Marx, sa vie, son œuvre*, trad. do inglês, Co. Idées, Paris, 1962.
- Y. CALVEZ, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
- H. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique, idéologie et institutions*, Paris, 1955.
- M. COLLINET, *La Tragédie du marxisme*, Paris, 1948.
- E. DOLLÉANS, *Proudhon*, Paris, 1948.
- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, éd. Sociales, Paris, 1946; *L'Anti-Dühring*, trad. Bottigelli, Paris, 1950.
- J. HYPOLITE, *Étude sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.
- A. KESTLER, *Le zéro et l'infini*, trad. do inglês, Paris, 1945.
- ANTONIO LABRIOLA, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. do italiano, 2ª ed., 1928.
- H. LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, 1947.
- H. LEFEBVRE, *O marxismo*. trad. de Guinsburg. São Paulo, Difel, 1955.
- J. MARCHAL, *Deux essais sur le marxisme*, Paris, 1954.
- F. MERRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Berlin, 1960.
- A. PIETTRE, *Marx et marxisme*, Paris, 1957.
- J. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. fr., Paris, 1950.
- G. A. WETTER, *Le Matérialisme historique et le matérialisme dialectique l'idéologie soviétique contemporaine*, 3ª ed. Fribourg, 1956; trad. do alemão, Paris, 1965.

## INQUÉRITO SOBRE A MONARQUIA

- L'Enquête...* éd. definitiva, Paris, 1935.
- Mes idées politiques*, por Ch. Maurras, Paris, 1937; *Au signe de Flore*, por C. M., Paris, 1933.
- Dictionnaire politique et critique*, estabelecido por Pierre Chardon, 5 vol., Paris, 1932-1933.
- P. ARNAUD, *Pour connaître la pensée de Comte*, Paris, 1969; (e *Politique d'Auguste Comte*, Col. U. Paris, 1965).
- D. BAGGE, *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, 1952.

- L.A. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Col. 10-18, Paris, 1966.
- W. GURIAN, *Der integrale Nationalismus in Frankreich*, Charles Maurras und die Action Française, Frankfurt M, 1931.
- H. MASSIS, *Maurras et notre temps*, 2ª éd., Paris, 1961.
- M. MOURRE, *Charles Maurras*, Paris, 1958.
- R. RÉMOND, *La Droite en France*, Paris, 1954, 1963, 1968.
- A. THIBAUDET, *Les Idées de Ch. Maurras*, Paris, 1920 (du même auteur, *La Vie de Maurice Barrès*), Paris, 1921.
- J. TOUCHARD, artigo "Action Française" em *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1969.
- EUGEN WEBER, *L'Action Française*, trad. Paris, 1964.

## AS REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA

- Les réflexions...*, edição definitiva, seguida do *Plaidoyer pour Lénine*, Paris, 1946.
- P. ANDREU Notre maître, Monsieur Sorel, Paris, 1953.
- P. ANGEL, *Essais sur G. Sorel*, Paris, 1937.
- M. ASCOLI, *Georges Sorel*, Paris, 1921.
- H. BARTH, *Masse und Mythos. Die theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hambourg, 1959.
- G. GORIÉLY, *Le Pluralisme dramatique de G. Sorel*, Paris, 1962.
- H. S. HUGHES, *Consciousness and Society*, Nova York, 1958.
- R. HUMPHREY, *Georges Sorel, Prophet without Honor. A study in anti-intellectualism*, Cambridge, (Mass.), 1951.
- R. JOHANNET, *Itinéraires d'intellectuels*, Paris, 1921.
- ROGER LABROUSSE, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, 1959.
- P. LASSERRE, *Georges Sorel, théoricien de l'impérialisme*, Paris, 1928.
- J.-M. MEISEL, *The Genesis of Georges Sorel*, Ann Arbor, 1951.
- G. PIROU, *Georges Sorel*, Paris, 1927; *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, Paris, 1910.
- J. VARIOT, *Propos de G. Sorel*, Paris, 1935.
- J. WANNER, *Georges Sorel et la décadence. Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de G. Sorel*, Lausanne, 1943.

## O ESTADO E A REVOLUÇÃO

- Œuvres complètes de Lénine*, Éditions sociales: *L'État et la Révolution*, Paris, 1946, trad. seguida ao texto, inclusive para as citações de Marx e Engels (contém a Conferência sobre o Estado feita por Lenine em 11 de julho de 1919 na Universidade Sverdlov).
- LENINE, V. I., *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro, Ed. Vitória, 1900. 9 vol.
- N. BERDIAEV, *Les Sources et le Sens du communisme russe*, 3ª ed., Paris, 1938.
- ISAAC DEUTSCHER, *Staline*, traduzido do inglês, Paris, 1953; *Stalin, a história de uma tirania*, trad. de José Laurenio de Melo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- A. GIDE, *Retour de l'URSS*, Paris, 1936.
- J. LALOY, *Le Socialisme de Lénine*, Paris, 1967.
- H. LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, 1957.

- KLAUS MEHNERT, *La jeunesse en Russie soviétique*, Paris, 1933.  
 ALFRED G. MEYER, *Leninism*, Cambridge. (Mass.), 1957; trad. fr., *Lénine et le léninisme*, Paris, 1966.  
 V. SERGE, *Destin d'une Révolution, URSS, 1917-1936*, Paris, 1937  
 B. SOUVARINE, *Staline*, Paris, 1935.  
 J. STALINE, *Questions du léninisme*, Éd. Sociales, 2 vol., 1946-1947.  
 STALIN, J., *Sobre os fundamentos do leninismo...*, Rio de Janeiro, Ed. Calvino, 1945.  
 TROTSKY, L., *A história da revolução russa*. Trad. de E. Higgins, Rio de Janeiro, Saga, 1967.  
 L. TROTSKY, *De la Révolution* introd. por A. Rosmer, Col. Arguments, Paris, 1963.  
 G. WALTER, *Lénine*, Paris, 1950.  
 G. A. WETTER, *op. cit.* sobre o materialismo dialético...

#### MEIN KAMPF

- Mein Kampf*, 1ª ed. 1925, edição popular, 1939; trad. fr. *Mon Combat*, por J. Gaudefroy-Demombynes e A. Calmettes, Paris, 1934. *Hitlers Zweites Buch*, documento do ano de 1928, Stuttgart 1961; *Libres propos sur la guerre et la paix*, recolhidos sob a ordem de Martin Bormann, Paris, 1952-1954, versão francesa F. Genoud; *Hitlers Tischgesprache im Führerhauptquartier* recolhidos pelo Dr. Henry Picker, apresentados e comentados por P. E. Schramm em 1963 e recentemente publicados em tradução francesa de P. Jouan sob o título *Hitler, cet inconnu*, Presses de la Cité, Paris, 1969.  
 HITLER, A., *Minha luta*. trad. integral e direito do alemão por J. de Matos Ibiapina. Porto Alegre, Globo, 1934.  
 J. BENOIST-MECHIN, *Eclaircissements sur Mein Kampf*, Paris, 1939.  
 ALLAN BULLOCK, *Hitler ou les mécanismes de la tyrannie*, trad. fr. Verviers, 1963.  
 A. FRANÇOIS-PONCET, *Souvenirs d'une ambassade à Berlin*, Paris, 1946.  
 W. MASER, *Mein Kampf de Adolf Hitler*, trad. fr., Paris, 1968.  
 FRANÇOIS PERROUX, *Les Mythes hitlériens*, Paris, 1935.  
 H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit*, trad. fr., Paris, 1939; *La Révolution du nihilisme*, Paris, 1939; *O que Hitler me disse*, trad. rev. por Jaime Cortesão, Rio de Janeiro, E. Dois Mundos, 1945.  
 A. RIVAUD, *Le Relevement de l'Allemagne 1918-1939*.  
 OTTO STRASSER, *Hitler et moi*, trad. fr., Paris, 1940.  
 E. VERMEIL, *Doctrinaires de la Révolution allemande*, Paris, 1939; *L'Allemagne, essai d'explication*, Paris, 1945; *L'Allemagne contemporaine 1890-1950*. Paris, 1953.

Este livro foi impresso pela  
Sermograf Artes Gráficas e Editora Ltda. para a  
AGIR Editora Ltda.  
em setembro de 1999.

Para obter notícias sobre a editora AGIR,  
consulte nossa **home page** no endereço  
<http://www.agireditora.com.br>  
e nosso **e-mail**: [info@agireditora.com.br](mailto:info@agireditora.com.br).  
Teremos o maior prazer em incluí-lo em nosso cadastro  
e mantê-lo informado a respeito de nossas publicações.