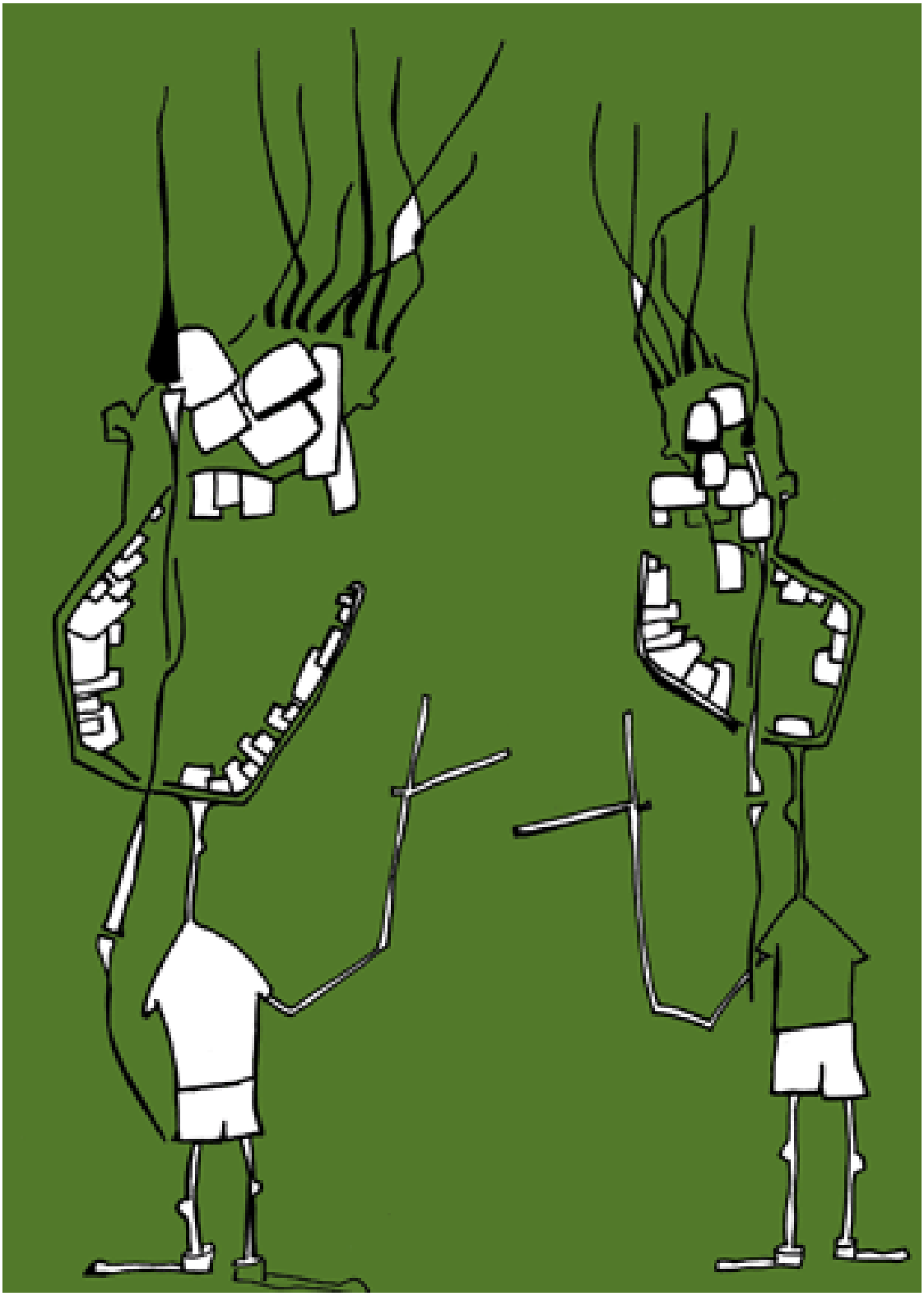
Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA

ISSN 2236-2037



ilustracão: Rafael Moralez

Revista Fevereiro Número 3 junho 2011

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

apresentação pág. 4

política internacional

a primavera incessante
Sebastião NASCIMENTO
ilustração de Zé VICENTE pág.5

ecologia

o grande embaraço da rio - 2012
José Eli da VEIGA pág.15

política

esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas (1ª parte)
Ruy FAUSTO pág.36

política nacional

a política externa lulista e as esquerdas
Daniel Golovaty CURSINO pág.57

política, história

em torno da insurreição de 1917 e dos seis primeiros meses do poder bolchevista (2ª parte)
Ruy FAUSTO pág.65

filosofia. filosofia da psicanálise

visões da expressão filosófica em merleau-ponty
José Luiz NEVES pág.79

a arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao movimento do pensamento de luiz roberto monzani
Richard SIMANKE pág.94

cinema

je vous salue, godard
Alexandre CARRASCO
ilustração de Rafael MORALEZ pág.115

conto

isaac bábel - apresentação do autor
Cecília ROSAS pág.121

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

di grasso
isaac BÁBEL
tradução de Cecília ROSAS pág.122

poema

em torno do crânio: uma leitura para o poema
‘ó crânio’ de georges bataille
Eduardo JORGE & Marcela VIEIRA pág.127

‘ó crânio’
Georges BATAILLE
tradução de Eduardo JORGE & Marcela VIEIRA
ilustração de Daniel NASSER pág.129

seção em língua estrangeira

interview de claude lefort, 2004 (en français)
Ruy FAUSTO
ilustração de Rafael MORALEZ pág.130

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Apresentação

Este terceiro número de *Fevereiro* continua a acolher novas pautas e novos colaboradores, além de retomar suas preocupações editorais fundamentais. Desta vez, a questão ecológica ganha destaque, com um artigo que problematiza a relação entre economia, desenvolvimento e meio ambiente. Assunto editorial do primeiro número da revista, a política externa do governo Lula retorna agora através de um artigo abrangente e contundente. Mas o número abre-se também para o debate filosófico, com artigos sobre os fundamentos da psicanálise e sobre o pensamento de Merleau-Ponty. E mais: um ensaio sobre o cinema de Godard – uma análise de seu último filme –, e as traduções de um conto de Isaac Bábel e de um poema de Georges Bataille.

O principal tema da conjuntura mundial é, sem dúvida, as revoltas árabes. Embora ainda vá merecer maiores análises e discussões nos próximos números, a presente edição enfrentou o desafio de colocá-lo na pauta. Assim, para iniciar a reflexão, o leitor encontrará um artigo que procura sintetizar a evolução dos acontecimentos e dar uma interpretação de seus possíveis significados.

Mais uma vez, o mundo árabe surpreende a todos. E desconcerta profundamente, em particular aqueles que, no chamado Ocidente, gostam de compreender a vida política e social através de estereótipos e fórmulas dogmáticas. Mas o terremoto dos fatos embaralha o jogo dos poderes estabelecidos e subverte todas as expectativas. Ditaduras e autoritarismos das mais diversas qualificações ideológicas são abaladas até seus alicerces. Regimes opressivos e seus aliados de longa data, sejam eles “pró-imperialistas” ou “anti-imperialistas”, “tradicionais” ou “modernos”, vêem-se acuados diante de movimentos de protesto massivos e públicos. Estes demonstram uma coragem e uma determinação que há muito não se via em qualquer parte do mundo.

Estamos nos valendo aqui do termo “revolta”, por falta de algo melhor, mas no fundo ainda pouco sabemos do que se trata. Nem mesmo conhecemos ao certo as palavras que os protagonistas desse evento maior empregam para dar sentido ao que fazem! Com base em nossas próprias tradições discursivas – aquelas que aprendemos a reivindicar para entender um mundo familiar – somos muito tentados a falar de uma “revolução”, item carregadíssimo do vocabulário político, mas que não deixa de ser provocativo. Pois não é verdade que muitos o consideravam letra bem morta da história mundial?

Eis aí um motivo a mais para continuarmos o acerto de contas com as grandes idéias, as grandes visões que nortearam e ainda norteiam a política que nos é próxima. Neste número, o leitor voltará a encontrar, portanto, indagações teóricas sobre direita e esquerda, revolução, violência e democracia. E, para fechar, dando sequência à homenagem deste filósofo recém-falecido, publicamos no original francês a entrevista de Claude Lefort traduzida na edição anterior.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

política internacional

Sebastião **NASCIMENTO**

a primavera incessante

entre o longo inverno do descontentamento censurado e reprimido e o glorioso verão da liberdade vivida com dignidade, jamais deixa de florescer a luta por sempre mais democracia

Movam-se na direção que forem as análises sobre as inúmeras variáveis e perspectivas que seguirão sendo invocadas para a avaliar e apresentar; a história a ser contada sobre as revoluções árabes do início do século XXI não pode ser outra senão mais uma das abrangentes histórias de reafirmação da autodeterminação como referencial convergente para os pontos de virada histórica no mundo moderno, em que as tribulações e os desafios na luta por mais legitimidade, participação e garantias democráticas em um país inspiram outras mobilizações e demandas similares em países que sofrem o mesmo descompasso entre as expectativas populares e a estrutura política e jurídica de representação e controle institucional. E da mesma forma que em outros episódios históricos de adensamento de mudanças na configuração e na morfologia das sociedades em busca de formas viáveis e sustentáveis de autogoverno – que, na falta de outras metáforas, tendem a ser chamadas de "primaveras populares", como inicialmente em 1848 na Europa e, nos 150 anos seguintes, em sucessivas ondas de revoltas e revoluções populares em todos os continentes –, a mobilização revolucionária tende a denunciar e a reverter uma distância insustentável existente entre as formas institucionais assumidas pelos sistemas político e jurídico e as expectativas dos cidadãos mobilizados em torno de pedidos por demandas de transformação das instituições e dos mecanismos de preservação de sua legitimação.

Do Marrocos ao Irã, do Gabão a Myanmar, de Cuba à China, governos autoritários, corruptos ou ilegítimos desdobram-se em fúteis exercícios de antecipação para conter ou limitar a tempo o efeito catalisador que as conquistas democráticas no Oriente Médio podem ter, ao mesmo tempo em que reivindicações democráticas ganham uma dimensão inteiramente nova de eficácia e universalidade, e em que toda uma década de luta contra o terrorismo, conduzida com base em plataformas xenofóbicas e políticas reacionárias, não pôde anular, mas conseguiu manter fora dos radares dos grandes veículos de comunicação. O espectro de países nos quais a mobilização popular procura, a partir desta longa primavera de 2011, denunciar a ilegitimidade dos arranjos institucionais de governo é tão amplo e diverso quanto são variadas as configurações sociais, políticas e estruturais que os caracterizam.

Os modelos de mobilização dos revolucionários tunisianos e egípcios já haviam sido bem-sucedidos na mobilização no Líbano a partir de fevereiro de 2005 e, incensada como Revolução de Cedro por americanos e europeus e celebrada como Levante Independentista pelos próprios libaneses, culminou na retirada total das tropas sírias do território libanês. Não são poucos os analistas que apontam essa mobilização como o marco inicial das mobilizações antiditatoriais que sucessivamente alcançariam grande

visibilidade no Irã em 2008, na Tunísia em 2010 e no Egito em 2011. Porém, somente uma ênfase injustificada no elemento culturalista homogeneizante que se esconde por trás de expressões correntes como o mundo árabe ou os países árabes, reminiscentes de generalizações orientalistas que ofuscam a diversidade demográfica da região, opta pelo recorte étnico que descola as revoltas democráticas mais recentes na Tunísia e no Egito não somente de episódios anteriores de mobilização popular nestes próprios países, como também de um contínuo de levantes populares contra regimes ditatoriais, políticas espoliatórias ou manipulações eleitorais que vêm ocorrendo incessantemente pelo menos desde o fim da Guerra Fria.

Foram inúmeros os levantes populares que marcaram esse caminho que conduziu da própria reunificação do Iêmen em 1990 até a ocupação da Porta do Sol madrilenha em 2011, alguns mais outros menos bem-sucedidos: ferrenhas mobilizações nacionalistas nas ex-repúblicas iugoslavas e na dissolução da República Sérvia, o fim do apartheid na África do Sul e a independência da Namíbia, os levantes pós-eleitorais nas ex-repúblicas soviéticas (Ucrânia, Quirguistão, Uzbequistão) e nas independências unilaterais da Ossétia do Sul e da Abecásia, o fim da hegemonia do Kuomintang em Taiwan, os confrontos que instituíram o bipartidarismo na Tailândia, o fim da monarquia nepalesa, a independência timorense, a dissolução do Sudão e da Somália, são todos eventos e processos que não podem ser explicados sem o concurso de uma ampla e sólida mobilização popular que obrigou as forças políticas estabelecidas a abrir mão de suas posições institucionais, alterando muitas vezes não somente equilíbrios de poder internos, mas arranjos inteiros e alianças regionais e internacionais. Outras mobilizações em torno de demandas igualmente legítimas não chegaram a produzir resultados tão claros ou duradouros: os levantes suprimidos no interior da China (por autonomia nacional e garantias fundamentais de proteção de minorias, como no Tibete, Xinjiang e Mongólia Interior), demandas de autogoverno suprimidas violentamente em Tamil Eelam, na Tchetchênia, no Saara Ocidental, em Darfur, em Ogaden, em Gaza, no Baluquistão, na Caxemira, no Curdistão e em inúmeros outros casos no Norte da África, no Oriente Médio ou em regiões adjacentes.

Para muitos dos governos que se viram confrontados por essas reivindicações de autonomia, a supressão foi enormemente facilitada pela caracterização das forças populares de resistência e oposição como grupos terroristas ou irredentistas a serviço de potências estrangeiras. E tampouco foram escassas as tentativas de caracterizar dessa mesma forma a mobilização antiditatorial em todos os países que atualmente abrigam levantes democráticos. A partir da visibilidade e da mobilização de apoio internacional obtidas pelos movimentos revolucionários do Líbano, do Irã, da Tunísia e do Egito, o recurso à ameaça terrorista como pretexto para a supressão da oposição democrática poderá continuar a ser articulada para propaganda interna, mas dificilmente voltará a ser absorvida com a mesma leniência pela opinião pública internacional ou a ser utilizada como excludente de culpabilidade na perpetração de crimes de guerra e contra a humanidade.

O efeito viral do apelo que as conquistas de libaneses, tunisianos e egípcios, além da tenacidade da oposição iraniana, provocam no mundo devem-se sobretudo ao sentido aberto das mudanças de longo prazo que se desenham, desnudando a inevitabilidade de encontrar um arranjo democrático secular para gerir a pluralidade de sociedades que se tornaram complexas demais para serem governadas com mão de ferro ou a partir do púlpito da religião. Um tal apelo prenuncia cenários do que os movimentos democráticos de outros países tentarão viabilizar a partir das conquistas já obtidas no maior dos

países de maioria árabe. Efeitos igualmente irreversíveis podem ser prenunciados onde quer que plataformas similares de demanda de garantias constitucionais e regulação de processos eleitorais implementadas por um governo legítimo procurem apoiar seus esforços de democratização em amplas alianças que intentem abarcar e absorver num processo político infinitamente mais poroso todos aqueles grupos convencionalmente alijados pelos regimes ditatoriais. Assim como ocorreu na Tunísia e no Egito, o apelo (senão o sucesso) desses chamados será irresistível.

De todos os países com populações árabes predominantes, somente o Qatar não registrou protestos expressivos dirigidos contra o governo, mas seu governo já anunciou reformas constitucionais e está firmemente engajado na mobilização de esforços diplomáticos para promover uma ampla reforma da Liga Árabe, além do reconhecimento dos novos governos da Tunísia, do Egito e da Líbia. Para além dos casos em que os manifestantes tiveram grande parte de suas demandas atendidas, como na Tunísia e no Egito, ou em que segue havendo confrontos brutais com as forças de segurança, como no Bahrein, na Líbia, no Iêmen e na Síria, conflagrações abertas e amplas mobilizações ocorreram também no Sudão, Omã, Kuwait, Arábia Saudita, Jordânia, Palestina, Líbano, Iraque, Marrocos, Emirados Árabes e Djibuti. Mas o efeito desse apelo para muito além da região, abarcando movimentos populares no Paquistão e no Afeganistão, na Etiópia, em Uganda, nos Camarões, na Costa do Marfim, na Suazilândia, em Moçambique, na Geórgia, na Armênia, no Azerbaidjão, além da inspiração instilada em amplos movimentos suprapartidários na Espanha, na Itália, na Grécia e na Bélgica e do temor instilado nos governos ditatoriais da Rússia e da China e manifestado na histeria repressiva destes governos contra qualquer indício de mobilização democrática ou de tentativa de contornar mecanismos de censura.

Tudo isso indica precisamente que pouco haverá de inusitado na mobilização antiditatorial dos últimos meses, nem seu surgimento, nem seu alcance, nem seu sucesso ou fracasso. Existem suficientes exemplos de conflagrações recentes bastante similares, tanto nos próprios países onde vêm ocorrendo, quanto em outros que eventualmente subjugaram o autoritarismo ou foram por ele suprimidas. Diante dos eventos recentes no Irã, nas repúblicas e monarquias de maioria árabe, nas repúblicas do Cáucaso ou na Costa do Marfim, em Uganda e na Suazilândia, somente se sustenta uma sensação afetada de surpresa se esta for construída a partir de uma inversão completamente ilegítima, que naturalizasse a soberania nacional incontrastada dos regimes vigentes e condenasse toda ação infra- ou paraestatal internacionalmente relevante apenas como desvio da norma, como excrescência ou ilegalidade. Ou então por meio da postulação de um vínculo privilegiado entre a demanda por democracia e uma afiliação territorial ou cultural específica: como se, numa inversão legitimadora da autoimagem das sociedades ocidentais modernas, as vítimas da tirania fora da Europa ou da América a merecessem, desejassem ou de outra forma de governo não fossem capazes.

Sob esses termos, nada mais natural que denunciar e combater como terroristas ou criminosos todos os grupos que contestem ou desafiem a legitimidade dos regimes que controlem o território em que se situem. Por essa lógica – curiosa e casuisticamente revisitada pelas delegações alemã, indiana e brasileira no pronunciamento de sua abstenção na votação que aprovou a resolução 1973 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que instituiu o mandato internacional para o emprego de todos os meios necessário para a proteção de civis na Líbia – a ideia de soberania popular, que funda o pensamento democrático moderno e o arcabouço institucional das organizações

internacionais do século XX, é abandonada em favor de uma noção estadocentrista de soberania nacional e de zonas de influência, que justifica o emprego de medidas coercitivas mesmo contra a própria população, sob o manto de uma não intervenção seletiva, que abriria espaço pra que as potências regionais interviessem em seus respectivos continentes, mas que afastaria qualquer jurisdição transcontinental ou supraestatal na proteção de civis ameaçados pelo próprio governo ou com sua anuência.

Se quiserem sustentar pretensões de relevância política regional e internacional em meio a um processo radical e acelerado de constitucionalização e consolidação de princípios democráticos e a uma clara mudança dos discursos de fundamentação da atuação das organizações internacionais, tanto americanos como europeus, turcos e iranianos, assim como chineses, russos, indianos e brasileiros ainda têm muito a discutir e analisar para absorver as decisivas transformações que já ocorreram e que ainda se anunciam, e para ajustar seus discursos e posturas de modo correspondente. Outros países, menos inerciais, parecem já haver compreendido o que está em curso e têm assumido um papel de destaque na condução das ações internacionais em favor das revoluções em curso, sobretudo os países nórdicos, o Qatar, Portugal e Austrália. A insistência numa abordagem estratégica ou puramente comercial isolará antes as grandes potências que os governos emergentes dos processos revolucionários.

Uma das novidades genuínas, porém, naquilo que vem ocorrendo em praticamente todos os focos revolucionários na região, é que, de modo radicalmente diferente de outros períodos de agitação popular por reformas institucionais e mudanças de regime, muito antes que as potências internacionais e os abrangentes alinhamentos ideológicos pudessem compor ou favorecer – para o consumo das massas desinformadas mundo afora – uma interpretação dos eventos e das forças por trás deles como um retrato modelar de um conflito dual entre, de um lado, os aliados do mundo livre e, do outro, as forças da sujeição política ou da nacionalização e centralização na gestão dos recursos econômicos, antes que o roteiro fosse montado com mocinhos enfrentando vilões, milícias cívicas eliminando a ameaça de broncos e brutos insurgentes, as próprias ferramentas de mobilização permitiram aos manifestantes assumir o controle integral da articulação e da direta e imediata difusão a todos aqueles minimamente interessados de sua própria versão dos eventos e de sua própria caracterização de si mesmos, oferecendo uma forma mais aguda de objetividade e imediação para um público exausto com as construções teleguiadas de amigos e inimigos distantes e que já não se satisfaria com a retórica do risco ou com a reticência do quietismo.

Para cada uma das iniciativas atávicas de analistas e pânditas afeitos a retratos convencionais pintados a largas pinceladas no sentido de reavivar generalizações orientalistas sobre as inclinações de certos povos ao despotismo, sobre os riscos de que instituições democráticas não seriam utilizadas adequadamente e os candidatos errados acabariam sendo eleitos e sobre os riscos terríveis de que as mudanças pudessem acabar por fazer que o rumo das coisas de fato mudassem, havia uma série de blogueiros, tuiteiros, cinegrafistas amadores e cidadãos jornalistas para oferecer não somente uma outra versão para os eventos, mas diversas versões, cada uma delas infinitamente mais bem documentada, coerente e articulada que os borrões em preto e branco dos opinadores profissionais.

Nesse cenário, as escusas da pacificação regional e da estabilização interna de aliados estratégicos para justificar a neutralização de forças hostis através do patrocínio do

despotismo travestido de moderação já não teriam condições de se sustentar. É a partir daí que todos aqueles massacres que eram cometidos longe das praças públicas sob o manto da inacessibilidade, da indiferença ou da conivência da opinião pública mundial passaram a ocorrer a céu aberto, ao longo de linhas de força que avançavam de modo irresistível na direção dos centros de poder político e simbólico e com intensidade, meticulosidade e crueza que surpreenderam somente aqueles que insistiam em acreditar que a retórica da moderação e da estabilidade produzia aquilo que preconizava, como se pela primeira vez a repressão ditatorial assumisse tons de brutalidade insana.

Qualquer acompanhamento minimamente interessado da história recente dos movimentos oposicionistas nos países árabes, no entanto, daria conta de décadas ininterruptas de corrupção entranhada na estrutura administrativa, manipulações de processos e resultados eleitorais, brutalidade policial e casuísmo judicial, perseguição étnica e religiosa, supressão do pluralismo das expressões linguísticas e culturais, tortura desenfreada, desaparecimentos sistemáticos, massacres periódicos, além da sustentação de ameaças artificiais à segurança nacional e regional convenientes para a manutenção de aparatos militares taticamente inertes, mas intensivos na absorção de capitais e mão-de-obra. Nada de novo na escala e intensidade da repressão, a novidade era que, desta vez, tanto intimidação como cooptação pareciam não mais funcionar e os manifestantes em lugar de rarear, multiplicavam-se com cada marcha para enterrar os mortos dos confrontos anteriores.

Nos embates ainda por travar, o tempo joga ao lado dos manifestantes, na medida em que, a cada novo chamado às ruas, a despeito dos enormes sacrifícios enfrentados pelos manifestantes, dezenas de milhares de pessoas enfrentam todos os riscos da repressão para sustentar as demandas por mudança. Em lugar do desgaste, mais solidariedade dentro e fora do país; em lugar do silenciamento, mais visibilidade para a brutalidade e a corrupção de um regime em colapso; em lugar da fadiga, um ímpeto que se renova a cada conquista de uma plataforma democrática que já começa a se espraiar por toda a região, produzindo concessões inimagináveis da parte de outros regimes ditatoriais, na tentativa de se antecipar ou esvaziar de propósito mobilizações e plataformas que já tomaram corpo em todos os países da região, e em muitos outros para além deles.

Não somente Iêmen, Síria, Líbia e Bahrein terão seu futuro político definido em torno dessas novas plataformas, mas também a Jordânia, a Argélia, o Sudão, a Costa do Marfim, o Marrocos, a Mauritânia, a Palestina, o Irã e até mesmo os emirados e reinos da Península Arábica: demandas pela constitucionalização e secularização do sistema político e jurídico, pelo reconhecimento de liberdades civis, pela equiparação de direitos, pelo fim de legislações discriminatórias e por limitações legais ao poder executivo, monárquico ou clerical começam a ganhar força ao ecoar as demandas e conquistas da Tunísia e do Egito e, com os olhos de todo o mundo voltados ao nascimento de novas repúblicas democráticas na região, não serão mais tão facilmente silenciadas. E tanto mais exigentes serão as demandas por mudança de regime político quanto mais resistentes forem as autoridades efetivas na implementação de parâmetros constitucionais claramente definidos para a sucessão política ou para a limitação e o controle legal do poder dinástico nas monarquias e a abolição total da transferência de poder sem legitimação eleitoral nas repúblicas.

A configuração dessas plataformas de demandas indicam, porém, não somente o que se abre para o desenvolvimento institucional futuro de países libertados de regimes ditatoriais, mas revelam também algo sobre as transformações sociais e demográficas que já ocorreram e que oferecem a base de sustentação para os movimentos reivindicatórios: a politização e a visibilidade das demandas de equiparação econômica e social das mulheres, a mobilização da massa jovem educada (mas desempregada) através de canais abrangentes de comunicação que contornam a censura e se apoiam nos altos níveis de alfabetização e no domínio de outras línguas, a demanda pelo fim dos regimes discriminatórios de base étnica, sectária, linguística ou estatutária (como no caso dos refugiados de segunda ou terceira geração, das revogações punitivas de cidadania ou dos extensos períodos probatórios para a cidadania plenas nos emirados e reinos da Península Arábica), demandas por investigações imparciais e pelo reconhecimento de demandas históricas de grupos minoritários alijados dos serviços mais básicos e marginalizados pela institucionalidade estatal.

Se algo aproxima as revoluções de 2011 ao Irã, a semelhança deve ser buscada em 2008 e não em 1979. Somente a ignorância histórica, a obsessão expiatória ou a cegueira seletiva é que fazem com que se busque na Revolução Islâmica um modelo para interpretar os eventos revolucionários nos países árabes, quando há pelo menos uma dezena de outros casos recentes de levantes populares que resultaram na consolidação de regimes democráticos em todos os continentes, na África do Sul, na Índia, nas Filipinas, em Portugal, na República Tcheca, na Polônia, entre tantos outros países onde a democracia pode bem estar longe de haver cumprido todo o seu potencial de transformação social e desenvolvimento econômico – existe, afinal, alguma instância final e plena da democracia? –, mas revezam na administração governos que sustentam alianças estratégicas inestimáveis para os outros governos democráticos, oferecem garantias fundamentais à configuração plural de suas sociedades e mostram-se sempre permeáveis às demandas e reivindicações de seus cidadãos.

O exílio, a renúncia ou a deposição dos ditadores, apesar de representar, ali onde já aconteceu, a vitória simbólica mais retumbante dos revolucionários até o momento e, onde ainda não aconteceu, o amálgama mais coesivo com que podem contar, não constitui mais do que uma das demandas dos manifestantes, a mais importante, sem dúvida, e a condição fundamental para que qualquer negociação crível possa ser travada em torno da reforma constitucional e da convocação de eleições livres e justas. Mas enquanto os regimes de exceção apoiados em estados permanentes de emergência ou em decretos presidenciais arbitrários, qualquer conquista obtida contra a ditadura será apenas uma circunstância passageira e insustentavelmente precária, como têm demonstrado as prisões arbitrárias de manifestantes no Egito e na Tunísia pós-revolucionários, onde a ditadura foi derrubada, mas nada ainda foi erguido em seu lugar. Enquanto a reforma constitucional não ocorrer e um governo legítimo não for democraticamente eleito, a grande conquista revolucionária continuará tendo meramente o caráter de um sacrifício de vidas civis em protestos não violentos para apressar e facilitar a realização de mais um golpe militar (e, possivelmente, não o último).

A despeito de toda a insistência de jornalistas e comentadores sobre a falta de clareza das demandas, algo que revela mais a ansiedade e o desconforto dos observadores do que qualquer fator que reflita desorganização ou dispersão na base dos protestos, as demandas dos movimentos democráticos tanto no Irã e no Líbano, como na Tunísia, como no Egito, como na Líbia e no Iêmen, são bastante claras – e tornam-se cada vez

mais claras e articuladas também no Bahrein, na Síria e na Palestina –, e continuam estipulando as condições mínimas para que um processo sustentável de negociação e reforma institucional tenha início e possa ser conduzido sem receios de uma ulterior campanha de perseguição e intimidação por parte das forças de segurança dos respectivos estados, na tentativa de sustentar privilégios ilegais ou promover indevidamente elites política que porventura favoreçam.

Com a exceção do Irã teocrático, que demandará uma reforma institucional mais ampla, e do Bahrein monárquico, cuja oposição não se voltou ainda contra a coroa, em todos os casos, o afastamento do chefe de estado se coloca como condição primordial e incontornável para que qualquer tipo de negociação pudesse ser conduzida sobre a implementação de todas as outras demandas, que exigem não mais do que a suspensão do estado de emergência, a dissolução dos parlamentos e gabinetes eleitos ou apontados de forma fraudulenta e um processo eleitoral legítimo a ser convocado por um governo provisório de unidade nacional, capaz de afastar os bloqueios políticos ao julgamento dos responsáveis pela corrupção e pela brutalidade dos regimes ditatoriais.

Esse foi o denominador comum que se revelou capaz, tanto na Tunísia e no Egito como nos outros casos, não só de mobilizar politicamente grupos sociais alijados historicamente dos sistemas políticos nacionais, mas de consolidar uma ampla aliança entre as forças políticas emergentes em torno de toda a plataforma de demandas que se viabiliza com a renúncia ou a deposição do ditador, e não se esgotando em sua remoção. Essa radicalização da plataforma democrática não somente se anuncia, mas já se configurava na própria organização dos protestos, na mobilização da resistência aos ataques do aparelho repressivo do governo e na configuração dos conselhos populares de autodefesa e de discussão sobre as reivindicações e as ações a serem tomadas.

Diante dessa reivindicação agregadora, não foram apenas jovens que responderam ao chamado de mobilização: mulheres e homens das mais diversas idades, estudantes e desempregados, donas de casa, trabalhadores e aposentados, cristãos, muçulmanos e ateus, agricultores, operários e prestadores de serviços, socialistas e liberais, líderes religiosos e sindicais, advogados e juízes, artistas, intelectuais e jornalistas, ativistas de todas as causas e até mesmo amplos setores das forças de segurança se juntaram às manifestações, que acabaram se espalhando por todas as regiões dos países afetados, levando milhares de pessoas às ruas das capitais e mesmo das cidades de menor porte.

O apelo inicial dos protestos encontrou eco numa base tão ampla quanto plural, que aumentou enormemente em número, mas cuja diversidade já estava configurada desde o início. A inércia dos sistemas políticos ditatoriais os torna incapazes de dar voz ou vazão à diversidade e complexidade crescentes das sociedades da região. E, aferrando-se aos mecanismos inerciais de supressão da diversidade, em lugar de sua canalização, foram tomados de surpresa e assalto quando as figuras mais dinâmicas dessas complexas sociedades resolveram assumir as rédeas do processo político.

A mesma aliança ampla que, unindo jovens ativistas, desempregados e aposentados, classes médias urbanas, associações de trabalhadores rurais e a oposição sindical das grandes cidades, permitiu aos manifestantes criar os focos dispersos de mobilização que confundiram as forças de segurança tunisianas e egípcias e permitiram a realização dos primeiros grandes protestos que produziram a galvanização inicial das forças de

oposição, a sustentação dessa mesma aliança – com múltiplas lideranças, plural, diversa, descentralizada – foi o que garantiu condições para que as mobilizações de dezenas de milhares de manifestantes inicialmente circunscritos às grandes cidades se espraiasse por praticamente todas as regiões dos respectivos países.

Mesmo diante das reações violentas dos regimes desafiados pela população, grupos das mais diversas orientações políticas e religiosas, classes sociais e categorias profissionais cerraram fileiras e fincaram pé nos territórios liberados em Túnis, no Cairo, Suez e Alexandria, em Bengahzi e Misurata, em Sanaa, em Daraa e Homs, onde absorveram o impacto fatal de diversas táticas infames de repressão que os regimes ditatoriais de Ben Ali e Mubarak, de Gaddafi, Saleh e Asad insistem em mobilizar, mesmo diante do opróbrio interno e internacional que anula qualquer resquício de apoio ou legitimidade que ainda pudessem pretender angariar em meio a seus antigos aliados estratégicos.

A crueldade, a imprevisibilidade e a excentricidade não são a matéria de que são feitos os tiranos. É sobretudo nosso mapa político que, diante de um renovado impulso por reajuste, revela haver estado algo descentrado por um longo tempo. Não é plausível e nem recomendável esperar que uma reação ponderada acabe por emergir de um sistema político estabelecido sobre o fundamento da condução caprichosa de um só líder, partido ou grupo, condução orientada no mais das vezes pela manipulação violenta de divisões internas nas sociedades sob seu controle. Mas não há qualquer irracionalidade no poder incontrastado: poder exercido politicamente de modo dispendioso, caprichoso e insanamente destrutivo ainda assim é poder. Se recorrermos a uma medida exterior de racionalidade para julgar ditadores que se aferram ao poder pela simples razão de o deter, sem qualquer outro objetivo que utilizar o poder político para se manter no poder, estaremos na verdade utilizando uma metáfora psicológica para substituir a divisão claramente estabelecida em termos políticos e jurídicos entre governo democrático e não democrático.

Contrariamente a uma percepção amplamente sustentada e lamentada em tons diversos praticamente por toda a parte, aquilo que é específico aos ditadores que, desafiados, optam pelo massacre de seus próprios concidadãos, não é a crueldade, a excentricidade, a vulgaridade ou a brutalidade, mas a longevidade no poder, como prova incontrastável de que o recurso anterior ao mesmo tipo de reação insana na verdade funcionou o bastante para sustentar seus respectivos regimes. Mesmo os episódios de estridência delirante de um ditador famigerado como Muammar Gaddafi não deve ser tratada como apenas a mais recente gafe na longa carreira de uma figura inepta e insana, mas faz parte integral de um leque de esforços comuns de sustentação ao largo de compromissos institucionais compartilhados por outros regimes antidemocráticos em momentos de crise e contestação. O mesmo poderia ser dito do aparente desapego e contrariedade de um Bashar al Asad, da temperamental teimosia de um Ali Abdullah Saleh, da empáfia miliciana de um Hosni Mubarak ou da bufoneria canhestra de um Mahmmood Ahmedinejad. Diante do confronto com a resistência popular ou com a explicitação de profundas divisões internas, os regimes autoritários tendem a recorrer à encenação farsesca da centralidade do poder em torno da personalidade cultuada de um líder incontrastado ao ponto de se permitir os caprichos da inépcia e da crueldade, para além de outras táticas e ferramentas repressivas similares.

Não é a primeira e nem será a última vez que cidadãos destemidos confrontam mercenários e avançam contra artilharia pesada e bombardeios aéreos. Tais recursos

foram amplamente utilizados historicamente por governos belicosos contra suas próprias populações, em esforços para a obtenção ou manutenção de uma ordem política ou jurídica contestada através da supressão de dissidentes que se convencionou chamar de estabilização ou pacificação, seja sob o manto de guerras travadas contra o terrorismo, contra o comércio de determinadas mercadorias, substâncias ou pessoas, contra a secessão ou rebelião. Sem qualquer pretensão exaustiva, basta mencionar algumas das instâncias em que isso ocorreu durante o tempo em que o mais longevo dos atuais ditadores, Muammar Gaddafi, deteve o poder na Líbia: Iêmen do Norte, e posteriormente no Iêmen reunificado, no Paquistão, no Afeganistão, na Colômbia, no Iraque, na Jordânia, no Sri Lanka, na Geórgia, na Armênia, no Azerbaidjão, na Iugoslávia, e posteriormente na Sérvia, na Federação Russa, no Cambodja, no Nepal, nas Filipinas, em Uganda, no Sudão, no Congo, no Vietnã, na Coreia do Norte, na Tunísia, no Líbano, no Marrocos, na Argélia, na África do Sul, em Moçambique, em Angola, nas Maldivas, na Indonésia, no Níger, no Chade, na Etiópia, na Somália e na Nigéria.

O recurso ao bombardeio esporádico ou sistemático de populações civis no próprio território indica, nos casos em que ocorreu historicamente, antes um indício de debilidade do regime que de exercício de um poder incontrastado. Sua ocorrência renitente nesta segunda fase dos movimentos democráticos no Oriente Médio e na África do Norte, marcada pela crueza dos enfrentamentos armados e dos massacres de civis na Líbia, na Síria, no Iêmen e no Bahrein, deve ser interpretadas antes como indicação da situação desesperada em que se encontram as estruturas de repressão profundamente debilitadas pela deserção e por divisões internas, sobretudo se considerarmos que as forças armadas mobilizadas pelos regimes contestados nesses países são compostas em sua maioria por forças especiais alheias à hierarquia militar convencional dos exércitos nacionais, por elementos mercenários ou por tropas estrangeiras mais ou menos disfarçadas.

Tanto mais encenam a impiedade e a brutalidade os tiranos combalidos, acuados e isolados. Por mais que um ditador tão sanguinário como Gaddafi procure renovar suas ameaças de dizimar os opositores, não devemos perder de vista o fato de que, mesmo utilizando sua força aérea para bombardear posições ocupadas por manifestantes e a infraestrutura do Leste da Líbia, em menos de uma semana de protestos no país, o recuo de seu poder efetivo fez com que passasse de rei dos reis africanos a prefeito de Trípoli – circulando de bunker em bunker e incapaz de controlar mais do que uma parte dos distritos da cidade –, de comandante da Legião Africana a tesoureiro de um exército mercenário pago para proteger sua família e massacrar seu povo. Suas forças mercenárias chegaram a circular com certa desenvoltura pela estrada de Ajdabiya, mas depois de semanas de sitiamento e bombardeio das cidades controladas pelos oposicionistas, foram incapazes de retomar ou assegurar o controle de uma delas sequer, mesmo antes da implementação da zona de exclusão aérea. Em menos de dez dias de protestos na Líbia, seu recurso às armas mercenárias, a despeito de seu colapso político, conseguiu produzir algo que 42 anos de governo ditatorial na Líbia e 62 de esforços diplomáticos no quadro das Nações Unidas não haviam conseguido: a unidade de todas as forças políticas do país por trás de um governo de unidade nacional, mobilizado em torno da busca de reconhecimento internacional e da elaboração de uma constituição inédita para o país, e simultaneamente a unanimidade das potências mundiais e das organizações internacionais em apoio ao princípio de jurisdição universal para a investigação e a punição de crimes contra a humanidade.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Pouco mais de seis meses antes do início dos protestos na Tunísia, o mundo todo celebra com admiração a resistência e as enormes conquistas dos povos da região, prenunciando os desafios que as populações oprimidas pelos outros regimes ditatoriais da região enfrentarão em suas lutas por mais liberdade e dignidade. Os efeitos de cada conquista revolucionária e democrática sobre os países vizinhos serão tão diversos quanto são diversas as forças que a vêm motivando ali onde tem ocorrido, na medida em que as condições locais de organização dos aparatos repressivos, além de inúmeros outros fatores, como a composição etária, urbanização, alfabetização, ou até mesmo o nível de distribuição de banda larga de internet, podem modificar as condições específicas de repetir o exemplo de reformas avançadas pelos levantes populares da Tunísia, do Egito e da Líbia. Mas, certamente, a consolidação de uma aliança de países republicanos e democráticos na região, com parlamentos funcionais e governantes selecionados em escrutínios livres e justos, legitimados pela implementação de garantias fundamentais, pelo fim de leis emergenciais de segurança nacional e pela consolidação de instituições representativas plurais e dinâmicas, com todas as oscilações na composição de maiorias parlamentares que isso pressupõe, criará pressões irresistíveis sobre os sistemas políticos repressivos de seu entorno.

Longe de qualquer caracterização de ingenuidade política ou manipulação externa, as pessoas que se dispõem aos enormes sacrifícios de se lançar à luta por mais e maiores garantias democráticas contra sistemas opressivos são, em geral, suficientemente cientes das dificuldades inerentes a processos democráticos de discussão, negociação e formação de maiorias em meio a comunidades plurais. Na Tunísia, no Egito e na Líbia, elas já demonstraram ser plenamente conscientes do caráter cumulativo das conquistas democráticas, no sentido de suprimir bloqueios à participação de um número cada vez mais amplo de cidadãos e de assegurar expedientes de proteção e promoção da igualdade civil, assim como a disciplina e as decisões já tomadas no seio dos grupos revolucionários no Irã, na Síria, no Bahrein, e no Iêmen, no sentido de fazer avançar projetos de reforma institucional e legislativa, anunciam as mesmas predisposições. Nada mais e nada menos. Esse é o apelo da ideia de impor, com toda a força irresistível da legitimidade popular, constituições democráticas a governos nacionais depurados do ranço ditatorial. Esta é uma revolução democrática e transnacional e, apesar de já haver provocado mudanças históricas muito além dos limites regionais, mal começou.

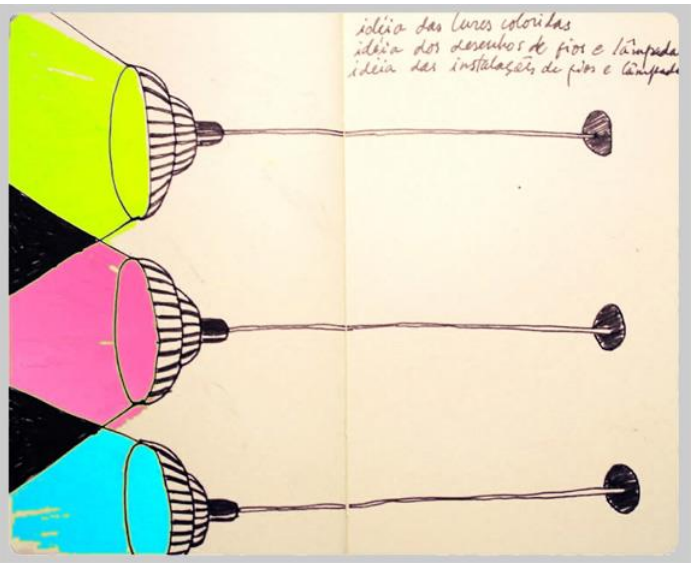


ilustração: Zé VICENTE

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

ecologia

José Eli da VEIGA [i]

o grande embaraço da rio - 2012

1. Introdução

A Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável ("UNCSD-2012" ou "Earth Summit 2012")[ii] foi convocada para estabelecer um compromisso político global que inclua "desafios novos e emergentes". Principalmente sobre a "economia verde". Decorrência da "Green Economy Initiative" (GEI)[iii], lançada em 2008 pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (UNEP), com o objetivo de apoiar governos na formulação de políticas de incentivo à adoção de tecnologias limpas, energias renováveis, manejo de recursos naturais e de resíduos, novas práticas agrícolas, etc. Iniciativa que logo fez emergir a "Green Economy Coalition" (GEC)[iv], uma frente de treze organizações internacionais de consumidores, trabalhadores, empresários, ambientalistas e pesquisadores.

GEI e GEC entendem que "economia verde" será aquela que, além de se tornar justa e resiliente, também consiga melhorar a qualidade de vida de todos dentro dos limites ecológicos deste planeta. O grande embaraço é saber se tão nobre objetivo poderia ser atingido pelo que tem sido chamado de "crescimento verde" ou, se, ao contrário, exigirá "decrescimento" (com ou sem transição pela "condição estável").

Essa é a contradição abordada neste texto, que termina por se alinhar a uma das principais teses da mais recente obra de Edgar Morin, *La Voie - Pour l'avenir de l'humanité* (2011): será preciso simultaneamente crescer e decrescer.

A exposição começa com uma breve síntese dos avanços mais recentes do processo de superação do PIB como medida de desempenho econômico, e de sua relação com esse novo valor que é a sustentabilidade, cujo principal desafio é a mitigação do aquecimento global (2). Em seguida realça a importância de duas noções que não têm merecido a devida atenção, tanto dos quadros governamentais, quanto dos intelectuais que os inspiram: a da "qualidade do crescimento" e a dos "estilos de desenvolvimento" (3). Depois discute três inerentes características típicas do crescimento moderno: "intensivo", "em marcha forçada" e "como dilema" (4, 5 e 6). E acrescenta considerações sobre a importância da "ecoeficiência" (7) – principal pressuposto do "crescimento verde" – antes

de entrar na questão crucial da "lógica interna da macroeconomia" (8), que precede a conclusão sobre a inevitabilidade de simultaneamente crescer e decrescer (9).

2. Sustentabilidade: clima e superação do PIB

A ideia de que o desenvolvimento sustentável exigirá "crescimento verde" já havia sido adotada em 2005, na 5ª Conferência Ministerial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento na Ásia e no Pacífico, realizada em Seoul (MCED 2005).[v] Todavia, tal tese ganhou muito mais força a partir de 2009, quando começou a ser patrocinada pela OCDE[vi], que elaborou uma "estratégia", aprovada em Paris no mês de maio de 2011, e que será apresentada à cúpula da Terra de 2012.

É bem anterior a ideia oposta: de que a sustentabilidade do desenvolvimento é incompatível com a obsessão pela manutenção do crescimento. Surgiu em 1966 em publicações praticamente simultâneas de Kenneth Boulding (1910-1913) e de Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994). Em 1973 foi reformulada por Herman Daly (1938 -) na proposta de condição estável ("steady state").[vii] Uma tese que até os anos 2008-2010 só interessava um pequeno grupo de economistas ecológicos, mas que nesse período passou a ter audiência muito maior devido a dois ótimos livros – *Managing without growth* (Victor, 2008) e *Prosperity without growth* (Jackson, 2009) – e a um circunstanciado relatório sobre a cegueira da macroeconomia sobre a sustentabilidade: *A scoping study on the macroeconomic view of sustainability* (SERI & CE, 2010).

O que mostram essas três contribuições é a profunda incompatibilidade entre a lógica das teorias e modelos macroeconômicos disponíveis e aquela que poderá abrir alguma via para a sustentabilidade do desenvolvimento. Simultaneamente, também deixam bem claro que ainda não existe alguma macroeconomia que seja desvinculada de um aumento incessante do consumo. Fato que, evidentemente, só contribui para que se tente apresentar a vetusta macroeconomia nessa nova embalagem que é o "crescimento verde".

Um bom ponto de partida é justamente o caso do Brasil. O desenvolvimento da sociedade brasileira foi muito mais intenso nos últimos trinta anos do que em qualquer período anterior. O inverso ocorreu com o crescimento de sua economia, medido pelo aumento do PIB *per capita*. Por mais de um século (1870-1980) essa economia foi campeã de crescimento entre as dez maiores do mundo. Ultimamente só não foi a lanterninha por causa da persistente estagnação japonesa. Ou seja, nos últimos trinta anos houve muito mais desenvolvimento com muito menos crescimento.

Tal contraste merece a atenção de quem continua a supor que o desenvolvimento seja diretamente proporcional ao aumento do PIB *per capita*, para nem mencionar a terrível crença de que desenvolvimento seja mero sinônimo de crescimento econômico. Se assim fosse, teria sido forçosamente pífio o desenvolvimento da sociedade brasileira nos últimos três decênios.

No entanto, isso nada tem de paradoxal para quem sabe que o desenvolvimento de uma sociedade depende é de como ela aproveita os benefícios de seu desempenho econômico para expandir e distribuir oportunidades de acesso a bens como: liberdades cívicas, saúde, educação, emprego decente, etc. Ainda mais para quem já entendeu também que o desenvolvimento terá pernas curtas se a natureza for demasiadamente agredida pela expansão da economia, que é um subsistema altamente dependente da conservação da biosfera. Daí porque qualquer avaliação razoável da prosperidade tenderá a exigir não somente uma medida de desempenho econômico que supere as anacrônicas e obsoletas medidas de produto bruto (seja ele interno ou nacional, PIB ou PNB). Exigirá também a utilização simultânea de mais dois indicadores: um sobre a qualidade de vida autorizada pelo desempenho econômico, e outro sobre a sustentabilidade ambiental desse processo.

A medida de desempenho econômico que tenderá a substituir o PIB será a da "renda real líquida disponível por domicílio", algo que ainda nem pode ser bem calculado pelas mais sofisticadas agências de estatísticas dos países centrais. Essa foi uma das principais recomendações do relatório produzido pela Comissão Stiglitz-Sen-Fitoussi (2009).

Além de apontar a necessidade de se medir o desempenho econômico olhando para renda e consumo, em vez de olhar para a produção, também se tornarão imprescindíveis novas medidas de qualidade de vida e de sustentabilidade ambiental. Medidas subjetivas de bem-estar fornecem informações-chave sobre a qualidade de vida das pessoas. Por isso, as agências de estatística precisarão pesquisar as avaliações que as pessoas fazem de suas vidas, suas experiências hedônicas e as suas prioridades. Além disso, qualidade de vida também depende, é claro, das condições objetivas e das oportunidades. Terão de melhorar as mensurações de oito dimensões cruciais: saúde, educação, atividades pessoais, voz política, conexões sociais, condições ambientais e insegurança (pessoal e econômica).

As desigualdades também precisarão ser avaliadas de forma bem abrangente para todas essas oito dimensões. E levantamentos deverão ser concebidos de forma a avaliar ligações entre várias dimensões da qualidade de vida de cada pessoa, sobretudo para elaboração de políticas em cada área. Enfim, as agências de estatística terão que prover as informações necessárias para que as diversas dimensões da qualidade de vida

possam ser agregadas, permitindo a construção de diferentes índices compostos ou sintéticos.

Já a avaliação da sustentabilidade requer um pequeno conjunto bem escolhido de indicadores, diferente dos que podem avaliar qualidade de vida e desempenho econômico. Característica fundamental dos componentes desse conjunto deve ser a possibilidade de interpretá-los como variações de estoques e não de fluxos. Algum índice monetário de sustentabilidade até poderá fazer parte, mas deverá permanecer exclusivamente focado na dimensão estritamente econômica da sustentabilidade. Os aspectos ambientais da sustentabilidade exigem acompanhamento específico por indicadores físicos. E é particularmente necessário um claro indicador da aproximação de níveis perigosos de danos ambientais (como os que estão associados à mudança climática, p.ex.).

Seja qual for a preferência que se tenha por algum dos inúmeros sentidos que possa ser atribuído ao vocábulo “sustentabilidade”, é inevitável que ele evoque o futuro. A responsabilidade de não fazer hoje o que possa prejudicar ou inviabilizar o amanhã. Em sua versão mais popularizada, esse dilema (ou desafio) é focado no atendimento das necessidades do presente sem que ele comprometa a capacidade das futuras gerações de fazerem o mesmo.

Entretanto, as sociedades humanas, atuais ou futuras, continuarão atribuindo muito valor a coisas que não podem ser consideradas “necessidades”. E também é difícil imaginar que possa se manifestar com facilidade esse tipo de solidariedade inter-geracional, se no presente ela não se manifesta sequer em favor dos seres humanos que estão sofrendo as atrocidades das guerras, da miséria, da fome, ou da falta de acesso à água potável. Por isso, o mais fácil é rejeitar qualquer discurso sobre sustentabilidade, taxando-o de ilusionismo retórico.

Todavia, há exemplos históricos de manifestações sociais de altruísmo, mesmo que sejam infinitamente mais escassos do que seu inverso. O exemplo mais próximo talvez seja o do processo que levou ao fim da escravidão. Por isso, não pode ser rechaçada a ideia de que aumente a preocupação moral dos atuais adultos com as condições de vida que poderão ter seus netos ou bisnetos. Mesmo que não cheguem a se comover com a parte mais séria da questão, pois é a própria existência de gerações pós-bisnetos que está sendo posta em dúvida pela ciência. O que está em jogo quando se fala de sustentabilidade é a capacidade adquirida pela espécie humana de encurtar seu prazo de validade ao acelerar o inevitável processo de sua própria extinção.

Não é outra coisa que impõe a obrigação de se conservar ecossistemas. Há uma dezena de problemas ambientais que precisarão ser enfrentados, e que costumam ser classificados ou hierarquizados de várias maneiras. No entanto, sempre ocuparão o topo

de qualquer lista três questões essenciais: clima, água, e biodiversidade. E há um simples critério que imediatamente os distingue. Alguns – como a poluição dos rios, por exemplo – podem ser revertidos, e suas consequências tendem a ser mitigadas com o enriquecimento das sociedades. Outros – como a ruptura climática – são de dificílimo manejo, mesmo na hipótese de que possa surgir prioritária e efetiva ação conjunta da comunidade internacional. Além disso, um sério aquecimento global terá forte impacto negativo sobre muitos ecossistemas, reduzindo, e até anulando, ganhos obtidos por práticas de conservação da biodiversidade, de gestão dos recursos hídricos, ou de adequada produção alimentar.

Sob o prisma histórico do processo de desenvolvimento, não é possível pensar em muitas reversões de danos ambientais se não for enfrentada concomitantemente a questão climática. Seja no âmbito dos vários tipos de poluição, das reciclagens, dos usos de produtos tóxicos, do manejo do lixo, do controle de espécies exóticas, ou da conservação dos solos e da proteção de habitats. Todas essas conquistas poderiam mostrar-se irrisórias caso não viessem acompanhadas de contenção da concentração de gases estufa na atmosfera, provocada principalmente pelo uso e abuso de fontes fósseis de energia. E de adaptação a uma talvez inevitável nova realidade climática.

Esta é a razão da primazia do aquecimento global. Não há rumo para o desenvolvimento sustentável que não comece pela transição energética que permitirá a superação da atual dependência das fontes fósseis. O oposto seria continuar a esbanjar recursos crescentemente escassos, desestimulando simultaneamente incipientes inovações no âmbito das energias ditas renováveis e imprescindíveis pesquisas de base sobre novas fontes.

3. Qualidade do crescimento e estilo de desenvolvimento

“Acelerar o crescimento” não é, portanto, aquela panaceia tão frequente nos discursos políticos de representantes do governo, da oposição, de sindicatos patronais e trabalhistas, diuturnamente reproduzidos pela mídia. Nenhum deles reconhece que o maior desafio para países como o Brasil passou a ser muito mais qualitativo que quantitativo. Não atinaram para a influência que exerce a “qualidade do crescimento”[viii] sobre o “estilo de desenvolvimento”.[ix] No fundo continuam mesmo a sonhar com uma economia em “marcha forçada”.[x]

O que há dez anos fez o Banco Mundial chamar a atenção para a qualidade do crescimento foi uma tripla constatação: a) nem tudo melhora com o aumento da *renda per capita*, b) as coisas que melhoram nunca o fazem na mesma proporção; c) e nem é inevitável que a qualidade de vida realmente melhore. A depender da sociedade, uma mesma velocidade de crescimento econômico costuma gerar diversos graus de avanços

em cerca de dez áreas cruciais: educação, saúde, lacuna de gênero, liberdades civis e políticas, redução da pobreza, redução das desigualdades, participação dos cidadãos nas decisões afetas às suas vidas, combate à corrupção, qualidade ambiental e sustentabilidade.

Como mostra o relatório sobre a qualidade do crescimento (Thomas et al., 2002), o Banco Mundial notou que quase todas essas dimensões melhoraram muito no estado indiano do Kerala, apesar de suas taxas de aumento da renda *per capita* terem sido muito inferiores às de outros estados e países. Se todos os estados indianos tivessem a elasticidade da redução da pobreza de Kerala, por exemplo, a Índia haveria triplicado a queda de sua população na pobreza. A experiência da Coreia do Sul ilustra a importância de se investir eficientemente em educação básica. Da mesma forma, o Chile ilumina a possibilidade de abertura equilibrada com gerenciamento de risco e proteção social. E a Costa Rica é um caso emblemático de proteção ambiental.

Os processos desses quatro países indicam que a ênfase na qualidade do crescimento é triplamente essencial. Primeiro, porque promove diretamente o bem-estar ao influenciar o acesso e a distribuição mais uniforme ao trio virtuoso formado pela educação, saúde, e qualidade ambiental. Segundo, porque o compasso do crescimento tende a ser menos volátil quando os aspectos qualitativos são priorizados. Onde as taxas de crescimento são muito instáveis, os impactos negativos são especialmente pronunciados para os pobres. Terceiro, porque é evitada a frequente tentação de subsidiar o capital físico, ou de super-explorar recursos humanos e naturais, na ânsia de se promover a aceleração do crescimento. Por isso, o relatório chega a evocar a existência de uma "economia política de quantidade *versus* qualidade" (Thomas et al., 2002:185).

Havia sido bem diferente a reflexão de economistas e sociólogos da Cepal que, trinta anos antes, propuseram a noção de "estilos de desenvolvimento". Por mais criativa que tenha sido essa imagem de que o processo de desenvolvimento tem necessariamente diversos "estilos", não foram realmente elucidativos os esforços cepalinos de caracterizá-los. Um bom exemplo está no simplório esboço de tipologia usado por Aníbal Pinto (1982:46), no qual os estilos resultam de combinações entre três dicotomias: desigual-igualitarista, consumista-desenvolvimentista, e dependente-autonomista.

Todavia, é fundamental a observação de Sunkel e Gligo (1980:62) de que a perspectiva ambiental nessa discussão levou inevitavelmente a que fosse posta em dúvida uma série de "crenças derivadas da ideologia do crescimento econômico que haviam prevalecido nos decênios anteriores". Tornaram-se assim problemáticas:

a) A confiança no crescimento econômico exponencial e ilimitado;

b) A possibilidade de sustentar no longo prazo um estilo de desenvolvimento baseado na exportação de recursos naturais;

c) A conduta orientada a acumular o máximo de bens materiais de consumo;

d) As vantagens da concentração urbana;

e) A fé indiscriminada no progresso da ciência e tecnologia e em sua capacidade de artificializar de forma irrestrita a natureza;

f) A possibilidade de compatibilizar os elevados níveis de consumo dos países industriais e dos grupos de alta renda dos países subdesenvolvidos, com a obtenção de níveis de consumo similares para as grandes maiorias.

Desnecessário ir mais longe para poder afirmar que essas duas abordagens – qualidade do crescimento e estilo de desenvolvimento – desaconselham qualquer voluntarismo na direção de uma economia em marcha forçada.

4. Crescimento intensivo

Quando se procura as origens mais remotas do crescimento econômico, dificilmente se pode encontrar uma explicação mais razoável do que o aumento da população. Sem necessidade de garantir a subsistência de mais e mais pessoas, não compensava fazer o esforço suplementar necessário ao aumento da produção alimentar. Essa é uma conclusão que se baseia tanto em evidências arqueológicas, quanto em observações antropológicas de comunidades que nunca experimentaram significativos incrementos da densidade demográfica. Durante a maior parte da história da humanidade, a adoção das técnicas necessárias ao aumento dos suprimentos alimentares sempre exigiam uma carga suplementar de trabalho que era proporcionalmente superior ao aumento do produto. Assim, havia mais estímulo para que a comunidade não sacrificasse o tempo consagrado às demais atividades (de não-trabalho, ou de lazer), o que exigiu a divisão dos agrupamentos humanos nos movimentos de migração que levaram à adaptação da espécie a uma imensa variedade de ecossistemas. Por isso, demorou muito para que surgissem os primeiros focos de vida sedentária, o que dependeu não somente da capacidade de domesticar plantas e animais, como da adoção de técnicas agrícolas e pecuárias que exigiam muito mais tempo de trabalho sem aumento proporcional do abastecimento alimentar.[xi]

Diz-se que é de caráter extensivo esse crescimento econômico baseado em aumento de produção alimentar que acompanha o aumento da população, pois nele não chega a haver aumento da produtividade do trabalho. Ou seja, tende a não haver aumento da razão entre o produto e o esforço exigido para obtê-lo. O contrário do crescimento econômico moderno, chamado de intensivo porque essencialmente baseado no aumento da produtividade. Isso não significa que o crescimento intensivo nunca tenha ocorrido nos muitos milênios que antecederam a era moderna, mas sim que era episódico. Os surtos de crescimento intensivo do longo período pré-moderno deram origem exatamente àquilo que se classifica e se estuda como as grandes civilizações da antiguidade e da época medieval.[xii]

Com a obtenção de firmes e constantes aumentos da produtividade do trabalho, a propensão das sociedades ao crescimento econômico passou a estar muito mais vinculada ao anseio por melhores condições de vida, do que à simples expansão demográfica. Um anseio que foi batizado de “progresso material” muito antes que tenham surgido as expressões crescimento econômico e desenvolvimento.

É muito interessante notar o lugar secundário que ocuparam essas duas expressões na evolução das ideias econômicas. Por incrível que pareça, foi somente no ano de 1950 que o crescimento econômico virou objetivo supremo das políticas governamentais. Nas décadas anteriores tudo estivera voltado para o “pleno emprego”. Mas ao longo dos anos 1940 alguns expoentes do keynesianismo haviam demonstrado de forma convincente que esse objetivo dependia do crescimento do produto nacional. Algo que mal começara a ser medido, pois o sistema de contas nacionais também foi fruto das circunstâncias da IIª Guerra Mundial.[xiii]

Por isso, não demorou o início do debate sobre a diferença entre a noção de desenvolvimento e desse crescimento do produto bruto (nacional ou apenas interno) que rapidamente foi se tornando a bússola de todas as nações. E se o PIB per capita acabou emergindo como o indicador preferido, foi apenas porque uma opção muito melhor, como o PNL (Produto Nacional Líquido), envolvia sérios obstáculos para os cálculos estimativos das amortizações, sem que apresentasse evolução discrepante. Para que complicar, se eram praticamente idênticas as variações do nacional líquido e do interno bruto?

Mais de uma centena de nações têm se mostrado incapazes de obter crescimento econômico, mesmo o de tipo extensivo, que ao menos atenda às necessidades básicas de populações que nas próximas décadas continuarão a aumentar a taxas bem elevadas. No extremo oposto, encolhem as populações das duas ou três dezenas de países que mais tiveram crescimento intensivo no século passado, e que hoje exibem PIB per capita de mais de 25 mil dólares-PPC, ou IDH superior a 0,930. E no meio há ainda um bloco intermediário formado por cinco ou seis dezenas de nações em ascensão, nas quais

inevitavelmente se reproduzem, ou são até exacerbados, os impactos negativos do crescimento intensivo. Basta seguir, por exemplo, as emissões totais de carbono da China, Índia, Brasil, Indonésia, África do Sul e outros grandes emergentes do segundo mundo.

5. Crescimento em marcha forçada

O grande problema é que estabelecer essas distinções esbarra imediatamente na forte convicção coletiva de que não há nada de errado com o crescimento econômico, de que ele sempre será benéfico, sejam quais forem as circunstâncias. E talvez não tenha surgido melhor ilustração do que o trabalho de uma comissão formada por 18 sumidades de 16 países, sob a liderança de Michael Spence, Robert Solow e Danny Leipziger: "*The Growth Report – Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development*", publicado em meados de 2008 pelo Banco Mundial, e que tem sido citado como "Relatório Spence".

Essa comissão propõe que o mundo se mire no exemplo de 13 países que, desde 1950, conseguiram que seus PIB crescessem a uma taxa média igual ou superior a 7% em período de ao menos 25 anos: Botsuana, Brasil, China, Hong Kong, Indonésia, Japão, Coréia, Malásia, Malta, Omã, Cingapura, Taiwan e Tailândia. Sem sequer discutir se poderia ser possível para o conjunto aquilo que foi possível para uma de suas partes – caindo assim na conhecida falácia da composição – esse relatório pretende que o PIB mundial possa mais do que quintuplicar (aumentar 5,4 vezes) em um quarto de século.

Isso não quer dizer que sejam liminarmente ignorados problemas como o do aquecimento global, ou do aumento relativo dos preços de alimentos e energéticos. Ao contrário, na quarta parte do documento eles são considerados, junto com as revoltas contra a globalização, tudo amalgamado como "novas tendências globais", mas que seriam inteiramente exógenas. Isto é, que nada teriam a ver com o próprio crescimento econômico. Nem mesmo a dificuldade de reduzir emissões de gases de efeito estufa chega a ser considerada nesse cenário de multiplicação do PIB mundial por 5,4 em um quarto de século.

Uma pergunta é aqui inevitável: o que faz com que essas 18 altas autoridades em ciência econômica imaginem que aumentos do PIB não tenham custos socioambientais? E a principal resposta resulta de um raciocínio muito comum, que também é dos mais falaciosos: o do descolamento relativo ("*decoupling*"). Como em um dólar de PIB é consistentemente declinante a participação relativa de recursos como petróleo e minérios, deduz-se que não existam limites naturais ao crescimento econômico.[xiv]

Um raciocínio que é duplamente inconsistente. Pois, por um lado, ignora que continua a aumentar o fluxo de recursos naturais que atravessa a economia, mesmo que diminua no PIB seu peso monetário relativo. E, por outro, ignora que o valor é sempre acrescentado pelos humanos, mediante sua força e meios que criam para produzir (trabalho e capital), o que inclui evidentemente conhecimento e inteligência. Raciocina-se como se fosse possível a criação de valor adicionado sem uma coisa à qual ele se adicione, em geral recursos naturais.

Como a prosperidade não é algo que possa ser reduzido à produção ou ao consumo, ela também não pode ser entendida como sinônimo de crescimento econômico.

Ao mesmo tempo, nada garante que prosperidade sem crescimento seja algo realmente possível. Seria necessário demonstrar que a ausência de crescimento econômico não diminuiria a capacidade de uma sociedade progredir. Por isso, levar a sério o custo ambiental do crescimento tende a gerar um inevitável embaraço, que costuma ser chamado de “dilema do crescimento”.

6. Crescimento como dilema

Os economistas mais convencionais negam a existência desse dilema, recorrendo justamente à noção de descolamento relativo. Afirmam que reconfigurações dos processos produtivos e mudanças na própria concepção de bens e serviços fazem com que eles exijam cada vez menos transformação de insumos materiais e energéticos. Isto é, que se tornem cada vez menos dependentes do que pode ser chamado de “transumo” material em tradução literal do termo inglês “throughput”.

O maior problema do raciocínio convencional está em supor que esse fenômeno relativo chamado de descolamento também alivie a pressão absoluta sobre os recursos naturais. E o que mais interessa em termos de sustentabilidade ambiental é a comparação do tamanho da economia à sua base ecossistêmica. Em outras palavras, saber se com desmaterialização e maior eficiência energética será resolvido o problema elementar da existência de limites naturais à expansão do subsistema econômico.

As evidências contrariam a tese convencional, mesmo em casos nos quais o descolamento tem se mostrado até espetacular. E talvez não haja melhor ilustração do que a própria “intensidade-energética” da economia global.[xv] Isto é, a quantidade de energia primária por unidade de produto.

Em queda contínua há décadas, ela é hoje um terço menor do que era em 1970. Fenômeno que foi três vezes mais rápido nos países da OCDE. Aliás, nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha a atual intensidade energética é 40% inferior à de 1980. Como consequência, essa maior eficiência no uso dos recursos energéticos também engendrou quedas de intensidade-carbono.

A "intensidade-carbono" de cada economia é a quantidade de emissões de dióxido de carbono (provenientes apenas do uso de energias fósseis)[xvi] por unidade de produto (inevitavelmente o PIB). Ela costuma ser medida pelo peso (em toneladas métricas), de CO2 de origem fóssil emitido para cada mil dólares de PIB de 2000, em paridade de poder de compra.[xvii] Por isso, as cifras costumam aparecer em tonCO2/mil US$. Mas fica muito mais simples dividir tudo por mil para poder expressá-las em gramas (ou quilos) por dólar.

No período 1980-2006, essa intensidade-carbono caiu mais do que um terço no clubinho dos países considerados desenvolvidos. De pouco mais de 600 gramas por dólar (g/$) para pouco menos de 400. Isso não vale para alguns sócios cuja decolagem foi muito tardia. Como Portugal, por exemplo, que em 1980 tinha baixíssima intensidade – 239 g/$ – e a aumentou para 323 em 2006. Ou Grécia, onde ela passou de 347 para 409 g/$. Mas com a notável exceção da Espanha, onde caiu de 417 para 357 g/$.

Os melhores desempenhos ocorreram em minúsculas e privilegiadíssimas nações. Como no Luxemburgo, onde a intensidade despencou de 1,3 kg/$ para apenas 424 gramas/$ (-67%). Ou na recordista Suíça, onde ela já era das mais baixas em 1980 – 289 g/$ – e ainda diminuiu muito, chegando a 183 g/$ em 2006 (-37%).

Todavia, houve excelentes desempenhos em economias maiores e mais complexas. Reino Unido e França tiveram cortes de 50%. De 631 para 313 g/$, e de 484 para 241 g/$, respectivamente. Seguidas, por reduções superiores a 40% na Dinamarca, Irlanda, Finlândia, EUA e Bélgica. Quedas menores, mas próximas da média do clube (um terço) ocorreram no Canadá, Noruega, Holanda e Japão.

Evidentemente, foram bem mais díspares as trajetórias dos países do segundo mundo, ditos emergentes. O principal destaque é a China, com queda de intensidade simplesmente espetacular. Ela era a lanterninha em 1980, mas teve a segunda maior descarbonização do mundo, só perdendo para a do anão Luxemburgo. Foi de 65%, caindo da terrível marca de 3,1 para 1,1 kg/$. Também houve quedas bem significativas, mesmo que inferiores, no Chile, México, Indonésia e até na Índia.

No extremo oposto, a pior evolução foi a da África do Sul, que já tinha uma das mais altas intensidades em 1980, e ela ainda subiu. Em 26 anos passou de 1,5 kg para 1,7 kg (+

13%). Trajetória seguida pelos exportadores de petróleo, como o Irã, com pulo de 115%: de 403 para 866 g/$. Ou o Iraque, com salto triplo de 213%: de 480 g/$ para 1,5 kg/$. No Brasil, a intensidade subiu tanto quanto na África do Sul (+ 13%), mas de um patamar inicial muitíssimo inferior: de 237 g/$ para 268 g/$.

7. Ecoeficiência

De qualquer forma, toda essa diversidade não deve encobrir o âmago da questão. Nesse período, o declínio global da intensidade-carbono foi da ordem de um quarto. O CO2 emitido por uso de energias fósseis por dólar de PIB caiu de pouco mais de um quilo para 770 gramas.[xviii]

O problema é que esse óbvio descolamento em relação ao crescimento das economias não quer dizer que tenha havido redução, ou mesmo estabilização, das emissões. Muito pelo contrário, a descarbonização foi apenas relativa, pois, como se sabe, não resultou em movimento ao baixo carbono em termos absolutos. As emissões globais oriundas do uso de energias fósseis são hoje 60% superiores às de 1980 e 80% às de 1970. Pior: são 40% superiores às de 1990, o ano base do Protocolo de Kyoto.

Esse é um problema gravíssimo, que está longe de se restringir à questão do aquecimento global. O descolamento relativo acompanhado de aumento da pressão absoluta pode ser constatado em muitos outros tipos de pressão sobre os recursos naturais. Essa é, portanto, a questão crucial - de desmaterialização sem alívio ecossistêmico.

Ora, se mesmo as economias mais ecoeficientes continuam a aumentar a pressão sobre os recursos naturais, só pode ser por causa de um aumento de seu tamanho que mais do que compensa os ganhos obtidos pelo descolamento relativo. Em termos mais diretos: por causa do crescimento dessas economias.

Vale repetir que as emissões de dióxido de carbono resultantes do uso de energias fósseis aumentaram 80% desde 1970. Em 2009 elas eram quase 40% superiores às de 1990, ano de referência do Protocolo de Kyoto. E a partir de 2000 voltou a aumentar muito o uso de carvão, o pior do trevo fóssil que ele forma com o petróleo e o gás.

Essa falta de correspondência entre as evoluções absolutas e relativas do uso de recursos naturais é ainda mais chocante para os metais. Nos casos do cobre e do níquel, nem é possível constatar descolamento. E recentemente ele também deixou de ocorrer com o ferro e com a bauxita. A extração desses quatro metais primários tem aumentado

mais que a produção global de mercadorias. E ainda pior é o panorama do lado dos minerais não-metálicos. A produção de cimento mais do que dobrou desde 1990, ultrapassando em 70% o crescimento econômico global medido pelo PIB.

A maior fraqueza da tese convencional sobre um descolamento relativo que engendraria harmonia entre crescimento econômico e meio ambiente decorre de sua exclusividade para as vantagens das inovações advindas de avanços tecnológicos baseados na ciência. Esquece que a tecnologia não deve ser isolada dos dois outros fatores que mais contribuem para o impacto ambiental das atividades humanas: o tamanho da população e seu nível de afluência. A inovação que gera o descolamento é incapaz de também reduzir a pressão absoluta sobre os recursos naturais sempre que seus efeitos se chocam ao contraponto do aumento populacional e de seus níveis de consumo. É “a questão da escala”, expressão com a qual se costuma caracterizar esse choque.

Muitos defensores da tese do descolamento acham que o crescimento não é apenas compatível com os limites ambientais. Pensam inclusive que ele é imprescindível para que ocorra essa compatibilização, já que induz a eficiência tecnológica. Quando a eficiência superar a questão da escala haverá sustentabilidade ambiental.

No entanto, em 1990 a intensidade carbono da economia global era de 860 gramas de dióxido por dólar de produto e a população atingira 5,3 bilhões, com uma renda média de 4.700 dólares. Isso fazia com que a emissões globais de dióxido de carbono fossem de 21,7 bilhões. Por que teriam saltado em 2007 para 30 bilhões, se a intensidade caíra para 760 gramas? Porque a população mundial subira para 6,6 bilhões e a renda per capita para 5.900 dólares.

Por outro lado, o descolamento também não se traduz em menor pressão absoluta sobre os recursos naturais por causa de um fenômeno que os pesquisadores chamam de “rebound effect”, e que pode ser traduzido por efeito “bumerangue”, ou “de ricochete”. Querem dizer com isto que a poupança obtida com aumento de eficiência energética tende a ser empregada no consumo de outros bens e serviços com custos energéticos que podem até provocar um jogo de soma zero, situação descrita como “tiro pela culatra” (“backfire”). Basta pensar, por exemplo, em uma economia feita com a aquisição de um carro flex que viabilize a compra de mais uma viagem aérea.[xix]

8. Lógica interna da macroeconomia

Por mais fascínio que possa exercer sobre os economistas convencionais a tese do descolamento, ela também é contrariada pela simples possibilidade de surgimento de produtos mais atraentes que não sejam tão ecoeficientes. A dinâmica inovadora que

constitui uma das principais forças motrizes da economia capitalista – tão bem descrita por Joseph Schumpeter como um processo de destruição criativa – não permite que as empresas garantam sua sobrevivência apenas pela busca de minimização dos custos. É vital para sua adaptação que procurem lançar novidades que sejam mais estimulantes para os consumidores, mesmo que mais caras e mais devoradoras de recursos naturais.

Em suma, o aumento de eficiência não tem superado a questão da escala. Por isso, não é possível negar a existência do "dilema do crescimento", como tentam fazer os que enfatizam o descolamento. Entre a manutenção da estabilidade social e a necessidade de reduzir o impacto das atividades humanas sobre os recursos naturais, não existe saída simplista como a que é defendida por quem endeusa essa suposição. O dilema se impõe porque a pressão sobre os ecossistemas aumenta com a expansão da economia: quanto mais produção, mais impacto ambiental.

Mas se o aumento da eficiência não tem superado a questão da escala, isso não quer dizer que não haja saída. Quer dizer sim que também é preciso que se leve a sério os outros dois fatores fundamentais que nunca deveriam ser separados da tecnologia: a população e seu nível de consumo. E não há como buscar outras maneiras de se combinar esses três fatores que não coloque na berlinda a própria lógica interna da macroeconomia.

Por último, mas não menos importante, o descolamento está sujeito a limites físicos, tema que mereceu desde 1966 a genial contribuição teórica de Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994). Foi quem mostrou que as teorias da ciência econômica simplesmente tentam fazer de conta que não existe a termodinâmica, porque seria muito incômodo aceitar a sua segunda lei, da entropia. Mas ignorá-la, acreditando num descolamento absoluto significaria crer numa economia tipo Jardim do Éden.

A única contribuição concreta na direção de uma nova macroeconomia foi dada pelo já mencionado modelo de Peter Victor, que simulou quatro cenários básicos em que a economia canadense reduziria gradualmente suas taxas de aumento do PIB para atingir, após dois decênios, uma situação sem crescimento (*no growth*). Situação semelhante àquela que os clássicos haviam chamado de "condição estacionária", e que Herman E. Daly preferiu chamar de "condição estável" (*steady state*), embora nenhum desses dois rótulos realmente corresponda à ideia de uma sociedade que prospera sem que sua economia aumente.

Nos quatro cenários caem pela metade os níveis de desemprego, de pobreza e da relação dívida/PIB. O que varia é o volume de emissões de gases estufa. Sem taxação do carbono, esse volume aumentaria 30% se houvesse mais ênfase em investimento do que em comércio internacional, e 14% na hipótese inversa, com mais comércio e menos

investimento. Com carbono tributado, essas elevações se transformariam em quedas de 22% e 31% respectivamente. O que permite inferir que a prosperidade sem crescimento poderia ser um objetivo de médio prazo para os vinte e poucos países centrais que já atingiram padrões de vida comparáveis ao do Canadá.

Mas é claro que não será uma única pesquisa que poderá reduzir a inércia de convicções macroeconômicas consolidadas ao longo dos últimos 70 anos.

9. Conclusão

As considerações acima sugerem que a prosperidade tenderá a exigir simultaneamente o crescimento e o decrescimento, principalmente devido à disparidade de situações concretas em que se encontram mais de 150 sociedades periféricas e emergentes (para as quais o desafio é a qualidade de seu crescimento), e algumas dezenas sociedades mais avançadas que já deveriam ter planos de transição à condição estável nos moldes do modelo de Peter Victor para o caso do Canadá.

Tal conclusão tanto confirma como reforça a tese de Edgar Morin (2011, p. 36) anunciada na abertura deste capítulo. Por um lado, será preciso fazer crescer os serviços, as energias renováveis, os transportes públicos, a economia plural (que inclui a economia social e a solidária), as obras de humanização das megalópoles, as agriculturas e pecuárias familiares e biológicas. Por outro, será necessário fazer decrescer as intoxicações consumistas, a alimentação industrializada, a produção de objetos descartáveis e/ou que não podem ser consertados, a dominação dos intermediários (principalmente cadeias de supermercados) sobre a produção e o consumo, o uso de automóveis particulares, e o transporte rodoviários de mercadorias (em favor do ferroviário).

Em suma, a contradição entre crescer e decrescer não deve ser entendida como uma disjuntiva sobre a qual se deva optar tão somente por um dos lados. Tanto quanto não se deve escolher apenas a conservação contra a transformação, a globalização contra a regionalização, ou o desenvolvimento contra o envolvimento.

O mais provável é que ao longo deste século a economia global continue a se expandir, mesmo que nações mais avançadas possam ir transitando para a condição estável, de prosperidade sem crescimento, ou até que algumas já se decidam pelo decrescimento. Por muito tempo, a resultante desse processo continuará a pressionar a biosfera, fazendo com que a pegada ecológica não encolha, apesar de avanços na transição ao baixo carbono.

Como não se sabe quais são os limites de um processo desse tipo, pois é impossível saber por quanto tempo a pegada ecológica poderá se manter tão alta quanto já está, é razoável argumentar que a comunidade internacional deveria adotar o chamado "princípio da precaução" e se livrar o quanto antes da "mania" ou "fetiche" do crescimento. Todavia, até aqui a experiência tem mostrado que mudanças na direção de decisões mais altruistas não ocorrem pela consciência de incertezas, e muito menos pelo conhecimento de riscos. Quase sempre dependem muito mais de que haja clara percepção de que se está no caminho de grave catástrofe.

Referências Bibliográficas

ARNDT, Heinz Wolfgang. *Economic Development: the history of an idea*. Chicago University Press, 1987.

BOSERUP, Ester. *Evolução Agrária e Pressão Demográfica*, Ed. Hucitec/Polis, 1987.

BOULDING, K. E. (1966). "The economics of the coming spaceship Earth", in: JARETT, H. (Ed.) *Environmental quality in a growing economy*. Resources for the Future/Johns Hopkins University Press, Baltimore,MD.

CASTRO, Antônio Barros de e Francisco Pires de Souza, *A economia brasileira em marcha forçada*, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1985.

CECHIN, Andrei (2010). *A Natureza como Limite da Economia: A contribuição de Nicholas Georgescu-Roegen.* São Paulo: Editora Senac São Paulo/Edusp.

CECHIN, Andrei & VEIGA, José Eli da (2010). "O fundamento central da economia ecológica". em Peter H. May, (org.), *Economia do meio ambiente: teoria e prática* (Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2ª edição, 2010).

COMISSÃO Stiglitz-Sen-Fitoussi – *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, September 2009, 291 p. Disponível em www.stiglitz-senfitoussi.fr.

DALY, Herman. (1973). *Towards a Steady State Economy.* San Francisco: W.H. Freeman & Co.

DALY, Herman. (1997). *Beyond Growth.* San Francisco: Freeman.

DALY, Herman (2000). "When Smart People Make Dumb Mistakes", em *Ecological Economics*, 34 (1): pp. 1-3.

DALY, Herman E & TOWNSEND, Kenneth (orgs). (1993). *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*. MIT Press.

DALY, Herman E., & FARLEY, Joshua. (2004). *Ecological Economics: Principles and Applications*. Washington, D.C.: Island Press.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. (1966) *Analytical Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (1969). "Process in Farming Versus Process in Manufacturing: A Problem of Balanced Development," in U. Papi and C. Nunn, (eds.) *Economic Problems of Agriculture in Industrial Societies*, London: MacMillan.

_____. (1970). "The economics of production", Richard T Ely lecture. *American Economic Review*, Papers and Proceedings, 60 (2): 1-9.

_____. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (1974). “Towards a Human Economics”, em *American Economic Review*, 64 (2), p. 449.

_____. (1976). *Energy and Economic Myths.* New York: Permagon Press.

_____. (1977) “The Steady State and Ecological Salvation: A Thermodynamic analysis”. *BioScience*, 27 (4): 266-270.

_____. (1979). “Comments on Stiglitz and Daly”, in: SMITH, Vincent Kerry, *Scarcity and Growth reconsidered*. John Hopkins University Press.

_____(1993). “Thermodynamics and We the Humans”, em Juan Martínez-Alier & Eberhard K. Seifert (orgs.), *Entropy and Bioeconomics*. Milão: Nagard, pp. 184-201.

_____(1993). “Looking Back”, em Juan Martínez-Alier & Eberhard K. Seifert (orgs.), *Entropy and Bioeconomics*. Milão: Nagard, pp.11-21.

_____. (1995). *La décroissance: Entropie, écologie, économie*. (tradução e apresentação de Jaques Grinevald e Ivo Rens) Paris: Éditions Sang de la terre.

JACKSON, Tim (2009). *Prosperity Without Growth?* London: Sustainable Develpment Commission.

JONES, Eric. *Growth Recurring ; Economic change in World History*. Clarendon Press, 1988.

_____. *The European Miracle*. Cambridge University Press, 1987

MAZOYER, Marcel & Laurence Roudart. *História das Agriculturas do Mundo*

– *Do Neolítico à Crise Contemporânea*. Ed. Instituto Piaget, 2001. MORIN, Edgar. *La Voie – Pour l'avenir de l'humanité*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 2011.

PINTO, Aníbal, "Estilos de desenvolvimento e realidade latino-americana", *Revista de Economia Política*, vol 2/1, nº 5, janeiro-março/1982, p. 29-88.

RIST, Gilbert. *The History of Development: from Western origins to global faith*. Ed. ZED Books, 1997.

SERI & CE – Sustainable European Research Institute & Cambrdge Economics, *A scoping study on the macroeconomic view of sustainability*, 2010.

SORRELL, Steve. *The Rebound Effect : an assessmanet of the evidence for economic-wide energy savings from improved energy efficiency*, A report by the Sussex Energy Group, London : UK-ERG, 2007.

SUNKEL, Osvaldo e Nicolo Gligo (eds.) *Estilos de desarrollo y médio ambiente en la América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980 (2 vols).

SUNKEL, Osvaldo. *La dimensión ambiental en los estilos de desarrollo de América Latina*, Santiago: Cepal/Pnuma, 1981.

THOMAS, Vinod et al. *A Qualidade do Crescimento*, São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

UNCTAD – United Nations Conference on Trade and Development – *Trade and environment review 2019-2010*; Promoting poles of clean growth to foster the transition to a more sustainable economy. NY & Genebra: United Nations, 2010.

Victor, Peter (2008). *Managing Without Growth: Slower by Design, Not Disaster*. Northampton, MA: Edward Elgar.

WORLD BANK. (2006). *Where is the wealth of Nations?* Measuring Capital for the 21st Century. Washington, DC, The World Bank.

_____. (2008) "*The Growth Report – Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development*". (orgs. Michael Spence, Robert Solow e Danny Leipziger).

Referências

[i]José Eli da Veiga é professor do programa de pós-graduação do Instituto de Relações Internacionais da USP (IRI/USP) e do mestrado profissional em sustentabilidade do Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ). Página web: www.zeeli.pro.br

[ii]www.uncsd2012.org/rio20/;
www.earthsummit2012.org/

[iii]www.unep.org/greeneconomy/

[iv]www.greeneconomycoalition.org/

[v]www.iisd.ca/sd/mced/

[vi]www.oecd.org/document/46/
0,3746,fr_2649_37465_4407
6206_1_1_1_37465,00.html

[vii]Ver Cechin (2010) e Cechin & Veiga (2010).

[viii]"A Qualidade do Crescimento" foi tema de relatório do Banco Mundial em 2000: ver Thomas et al. (2002).

[ix]Os "estilos de desenvolvimento" foram intensamente debatidos pela Cepal desde meados dos anos 1970: ver Pinto (1982), Sunkel e Gligo (1980), e Sunkel (1981).

[x]"Economia em marcha forçada" foi a expressão que caracterizou a dita "estratégia de 1974" do II PND: ver Castro e Souza (1985).

[xi]A melhor fonte sobre esta questão é a *História das Agriculturas do Mundo – Do Neolítico à Crise Contemporânea*, de Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, Ed. Instituto Piaget, 2001. Mas, sobre a relação entre aumento populacional e inovação agrícola é imprescindível a leitura do clássico: *Evolução Agrária e Pressão Demográfica*, de Ester Boserup, Ed. Hucitec/Polis, 1987.

[xii]Sobre a distinção entre crescimento extensivo e intensivo, ou moderno, a melhor referência é o historiador Eric Lionel Jones, autor de *Growth Recurring: Economic Change in World History*, Ed. Clarendon Press, 1988 e de *The European Miracle*, Ed. Cambridge University Press, 1987.

[xiii]Um excelente síntese histórica da idéia de crescimento econômico está no primeiro capitulo do livro *Managing Without Growth – Slower by Design Not Disaster*, de Peter Victor, Ed. Edward Elgar, 2008. Sobre a história da ideia de desenvolvimento há duas referências fundamentais. Uma conservadora: *Economic Development: the history of an idea*, de Heinz Wolfgang Arndt, Ed. University of Chicago Press, 1987. E outra radical: *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*, de Gilbert Rist, Ed. Zed Books, 1997.

[xiv]"Knowledge and ingenuity, not oil or minerals, account for much of the value that has been added to the global economy in recent years... If this pattern holds in the future, the amount of natural resources required to produce a dollar of GDP will continue to decline" (p.98).

[xv]Os dados estatísticos citados a seguir têm como fonte o capítulo 5 do relatório *Prosperity Without Growth*", publicado em Abril de 2009 pela Comissão de Desenvolvimento Sustentável do governo britânico: www.sd-commission.org.uk/pages/redefining-prosperity.html

[xvi]Excluindo as advindas das chamadas "mudanças de uso das terras" como os desmatamentos e queimadas, as emissões de metano da agropecuária, de arrozais, de hidrelétricas etc.

[xvii]S Energy Information Administration - International Energy Annual 2006 – Table H.1pco2 – World Carbon Intensity – World Carbon Dioxide Emissions from the Consumption and Flaring of Fossil Fuels per Thousand Dollars of Gross Domestic Product Using Purchasing Power Parities, 1980-2006 (Metric tons of Carbon Dioxide per Thousand (2000) U.S. Dollars. Table Posted: December 8, 2008.

[xviii]Conforme cálculo com base na mesma fonte que aparece na página 49 do relatório *Prosperity without growth?* preparado pelo professor Tim Jackson para a Comissão de Desenvolvimento Sustentável do governo britânico: www.sd-commission.org.uk/pages/redefining_prosperity.html

[xix]Esse é um dos tipos do efeito. Para uma idéia mais profunda e detalhada consultar o relatório elaborado por Steve Sorrell: *The Rebound Effect: na assessment of the evidence for economic-wide energy savings from improved energy efficiency*, A report by the Sussex Energy Group. London: UK-ERG, 2007 . Disponível em: www.ukerc.ac.uk/Downloads/PDF/07/0710ReboundEffect/0710ReboundEffectReport.pdf

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

política

Ruy FAUSTO

esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas

(1ª parte)

I - Esquerda. Igualdade

A noções de "esquerda" e de "direita" se impuseram, desde a Revolução Francesa, como denominações que dividem o campo das opções políticas. A distinção extravasou, no espaço, o cenário francês, e atravessou, no tempo, os séculos XIX e XX, chegando até os nossos dias. A presença da oposição, na forma esquerda/direita, não é, sem dúvida, universal. Quando ela não está presente, seria porque, simplesmente, se utiliza uma outra terminologia, ou a diferença é substancial? A resposta fica, às vezes, entre uma coisa e outra. De qualquer modo, a dualidade é bastante universal, no espaço, e permaneceu, no tempo, suficientemente viva. O seu uso permeia os discursos sobre a política e se inflaciona nas épocas de campanha eleitoral ou de crise política. Entretanto, e curiosamente, as tentativas de elucidação precisa dessa noções são relativamente limitadas. "É de se espantar?" – se pergunta Marcel Gauchet – "Quase não se interrogou sobre a história dessa dupla de palavras tão solidamente instalada no âmago do funcionamento intelectual e simbólico das sociedades contemporâneas. É que não nos dispomos a refletir sobre o que nos permite pensar".[i] O presente texto retoma o problema, mas com uma perspectiva mais ampla. Não se trata apenas de definir "esquerda" (e, por oposição, "direita"), mas de esboçar, em conexão com o problema da definição, um esquema crítico da história da esquerda.[ii]

Gauchet diz que "quase não se interrogou" sobre os fundamentos da dualidade, mas ele mesmo reconhece que a reflexão sobre o problema não está ausente em forma absoluta. Há uma literatura relativamente ampla sobre o tema, embora concentrada em certos países. Vou privilegiar o livro de Norberto Bobbio *Destra e Sinistra, ragioni e significati di una distinzione politica.*[iii]Ele será o meu ponto de partida, e algo mais do que isto, mas o leitor se dará conta das diferenças entre as duas abordagens. Basta dizer, como já foi indicado, que não me proponho apenas explicar o significado de "esquerda" e "direita".

Bobbio define a esquerda pela ideia de igualdade. É de esquerda quem privilegia a igualdade diante da desigualdade. De direita, quem vai na direção oposta. Há, na sua tese, dois aspectos. Um deles, como disse um crítico, remete a um juízo ontológico. Nesse sentido, escreve Bobbio: "... os homens são, entre si, tanto iguais como desiguais".[iv] Mas "de um lado há aqueles que consideram que os homens são mais iguais do que desiguais, de outro, aqueles que consideram que eles são mais desiguais do que iguais".[v] Esse aspecto é contestável, porque se trata de um juízo teórico, que não decide sem mais qual a opção prática. Afinal, um homem de esquerda poderia supor que os homens são muito desiguais, e por isso mesmo optar por uma política que reduza o mais possível, as desigualdades que existiriam entre eles.[vi] O importante é o outro aspecto: a esquerda corresponde à "tendência (...) a exaltar mais o que torna os homens

iguais do que o que os torna desiguais, [e] (...) no plano prático, a favorecer políticas que visam tornar mais iguais os desiguais".[vii] Este seria o melhor critério "para caracterizar os dois alinhamentos opostos que, já por uma longe tradição, costumamos chamar de esquerda e de direita".[viii] O autor precisa: "Não é que [a esquerda] prentend[a] eliminar todas as desigualdades, ou que a direita queira conservá-las todas, não [se trata de] mais do que isto (*tutt'al piú*), que a primeira é mais igualitária, e a segunda mais "desigualitária".[ix]

O critério de Bobbio parece válido, em geral, se se privilegiar o lado prático (a esquerda "exalta" a igualdade, e se dispõe a favorecer políticas que favorecem a igualdade etc), mais do que o teórico (a esquerda supõe que os homens são mais iguais do que desiguais etc). Há um outro critério que Bobbio menciona só *en passant*, e que talvez seja mais importante do que ele supõe: a ideia de que o que caracteriza a esquerda é a preocupação com os mais pobres, ou com os que tem menos poder – com os mais frágeis em suma.[x] Diante do critério da igualdade, poder-se-ia dizer que a preocupação em ajudar os mais frágeis aparece como um fim e a igualdade como um meio a serviço desse fim. Mas também se poderia dizer, ao inverso, privilegiando o lado objetivo, que o fim é a igualdade e que a melhoria da situação dos mais frágeis seria uma implicação dela, em termos de meios. Por outro lado, seria possível perguntar se o critério da igualdade conviria bem a todos aqueles que, pelo menos, se costuma incluir na tradição da esquerda.[xi] O outro critério talvez seja mais universal. Porém, ele é certamente mais vago e não permite os desenvolvimentos, lógicos ou históricos, que a ideia de igualdade oferece.[xii]

Mas, para os nossos objetivos, isto é apenas um ponto de partida. Com ele, os problemas não estão resolvidos, apenas postos. Falei das relações da igualdade com a hierarquia ou com a diferença etc, temas que Bobbio discute em seu livro. Porém a discussão só se torna realmente interessante, quando se tomam dois outros conceitos, para "atritá-los" com a igualdade. Esses conceitos estão também presentes em *Destra e Sinistra*. Mas a partir daqui vou abandonando progressivamente a referência a Bobbio, embora volte a encontrá-lo no final dessa primeira unidade (I); e o registro do texto vai mudar, essencialmente. Passo a uma análise em que a história terá um papel bem maior do que a que lhe concede Bobbio em seu livro.

II - Liberdade, Igualdade, Violência.

1. Liberdade, igualdade, violência. Conceitos. História. Revolução Francesa.

a) Conceitos – Os problemas começam a ficar interessantes, quando se tenta relacionar igualdade e liberdade. Mais precisamente: quando se tenta articular igualdade, liberdade e também violência. Digamos que é em torno dessas categorias que gira o problema da esquerda, do final da época moderna até os nossos dias. Igualdade, liberdade, violência: há aí três conceitos que convidam a uma análise que deve ser, ao mesmo tempo, lógica e histórica.

Em primeiro lugar, poderíamos perguntar se esses três conceitos estão "bem alinhados". No seguinte sentido: liberdade e, em boa medida, também igualdade, aparecem como conceitos que senão universalmente, pelo menos frequentemente, são conotados de forma positiva. Isto é, são axiologicamente positivos (mesmo se, para a igualdade, isso é, sem dúvida, mais questionável). Já a violência não se apresenta assim. Há, sem dúvida, divisões na opinião, mas pode-se dizer que o termo é, axiologicamente, mais

negativo do que positivo. A série axiologicamente positiva (pelo menos numa primeira aproximação) seria liberdade-igualdade-não violência. A negativa seria – mesmo se para o caso da desigualdade, o problema é sempre mais complicado – opressão, desigualdade, violência.

Igualdade e liberdade, como assinala Bobbio, são noções que têm um teor lógico distinto. A igualdade é imediatamente relacional. A liberdade não. Diz-se que alguém é (ou não é) igual a alguém (ou alguns são ou não são iguais a tais outros). Pode-se dizer que alguém é mais livre do que outro, mas, apesar das aparências, isso só confirma o caráter substancialmente não- relacional do termo (isso vale também para a não-violência, mesmo se as aparências vão de novo, e ainda mais, em sentido oposto). Já afirmar que alguém seja mais igual do que o outro – como observa também Bobbio – vale na "*boutade*" crítica contra a desigualdade, mas nunca em sentido não-irônico. A "igualdade" é imediatamente relacional, por isso mesmo, ela não comporta um uso relacional mediato.[xiii]

Num plano mais dialético, deve-se dizer que a liberdade, levada ao limite, implica interversão no seu contrário. A liberdade absoluta é negação da liberdade. Em primeiro lugar, da liberdade do outro (o que, na sua forma mais simples, as teoria clássicas liberais conhecem e reconhecem). A igualdade, levada ao limite, não implica imediatamente, como é o caso da liberdade, numa interversão no seu contrário. Logicamente, a igualdade absoluta é pensável sem interversão. Mas, mesmo fazendo abstração da questão de saber se a igualdade absoluta é um bem, a experiência histórica mostra que ela tende a desembocar em formas sociais opressivas. E estas, por sua vez, implicam desigualdade, pelo menos, desigualdade política. A não violência, em princípio, não se interverte. Mas, em determinadas condições, levada ao limite, ela se interverte: numa situação de violência "instituída", em que a contra-violência (que é uma forma, frequentemente legítima, de violência) é a única saída, a não violência implica violência, isto é, se interverte no seu contrário.

Foi o fenômeno totalitário (o totalitarismo de esquerda) que pôs na ordem do dia, no século XX, a questão das relações entre igualdade e liberdade e, em geral, a da atitude da esquerda diante da liberdade e da violência. Entretanto, não vou partir diretamente do totalitarismo. Como os objetivos desse texto são múltiplos, tentarei uma abordagem mais histórica. A rigor, deveria fazer uma apresentação lógico-histórica. De fato, a continuação "natural" desse artigo seria a que explorasse o destino dos conceitos de "igualdade" e de "liberdade", nas figuras da história da esquerda, de que vou me ocupar. De algum modo, farei isto, mas, pelo menos nessa unidade, o desenvolvimento terá, no essencial, um caráter muito mais histórico do que lógico. (Além da apresentação em forma mais rigorosamente lógico-histórica da passagem [ou do impasse] da liberdade à "igualdade real", a história lógica dos conceitos, mostraria, entre outras coisas, que, no início, pelo menos para a vertente que vou examinar, há posição da noção de "igualdade" [como também da noção de "liberdade"]. Mais tarde, essas noções estarão "lá", mas pressupostas, e não postas, por causa da dialética das noções postas que se invertem no seu contrário, como desenvolvi em outro lugar. Finalmente, haverá reposição delas, por causa da exigência, que hoje se impõe, de repensar os fundamentos). Mas, pelo menos por ora, seguirei um curso mais histórico. Antecipo o que farei na sequência. Como as contradições entre a igualdade (pelo menos como ideia geral), e a liberdade, e entre a igualdade e não-violência, têm o seu ponto de partida no Terror de 1793/94, e como o bolchevismo (que é ao menos pré-totalitário) reivindicará a herança robespierrista-terrorista, tentarei acompanhar a atitude que tiveram em relação

ao Terror e ao Robespierrismo certas figuras e movimentos da esquerda revolucionária dos séculos XIX e XX, até o bolchevismo. Com isto, teremos, por um caminho um pouco indireto, um esquema histórico das atitudes da esquerda (que, em princípio, encarna a igualdade) para com a violência e a opressão. Porém antes, algumas considerações e distinções.

b) História. Revolução Francesa – Uma análise histórica das relações entre igualdade, liberdade e violência (ou não-violência), é, em primeira abordagem, vasta demais, para ser tentada. Mas, limitando e balizando o objeto, ela não parece impossível, desde que não se pretenda fazer muito mais do que esboçar um esquema.[xiv]

Interessa esboçar o esquema dessas relações, no pensamento e na prática "de esquerda", a partir do final do século XVIII (Revolução Francesa). Mas aí, nos vemos diante de uma multiplicidade de figuras. Creio que estas poderiam ser organizadas em torno de dois eixos. Um é o da distinção entre revolucionários (entendendo por "revolução", uma ruptura com violência), e não-revolucionários (ou adeptos das transições pacíficas e graduais[xv]). O outro, que, em termos rigorosos, não se confunde com o primeiro, distingue não a partir dos meios, mas dos fins: e aí, há por um lado aqueles cujo objetivo é a "comunidade", isto é o comunismo. E há os que querem reformas, mas sem abolição de certas instituições fundamentais da sociedade existente, essencialmente a propriedade privada. Estes, são em geral chamados de "socialistas" (ou se auto-denominam assim). Cada uma das duas distinções tem um significado próprio, embora haja razoável convergência de fato, entre socialistas e adeptos das transições pacíficas. (Observe-se que se vê, por aí, a ambiguidade das noções de "revolucionário" e de – seu oposto usual – "reformista". Conforme se considere os meios ou os fins, "reformista" significa "adepto de transições graduais e pacíficas", ou "partidário" de apenas modificar mas não "revolucionar" a sociedade atual. "Revolucionário" é ou aquele que propõe ruptura violenta do processo histórico, ou aquele que quer transformar a fundo a sociedade atual. Uma coisa não implica a outra. Pode-se visar o comunismo através de transformações pacíficas, e objetivar reformas a partir de uma revolução violenta. Como acabo de indicar, é razoavelmente grande a convergência entre os dois sentidos (comunista/revolucionário violento e socialista/adepto de transições pacíficas). Mas não tão grande que se possa omitir a distinção de critérios. Quanto à terminologia: nesse texto, vou utilizar o termo "revolucionário" e, eventualmente, mas muito menos, também o termo "reformista", no primeiro sentido, o que se refere aos meios. E falarei em "comunistas" e "socialistas", ao me referir à diferença nos fins).

Parto da primeira dualidade, revolucionários (adeptos de revoluções violentas) e "partidários das transições pacíficas" e a privilegio, começando pelo primeiro termo (que é também privilegiado, por razões que se pode adivinhar[xvi]) a tradição revolucionária. Depois passarei ao segundo termo. A segunda distinção (comunistas/socialistas), aparecerá no contexto da apresentação das duas tradições, já que ela os atravessa. Para um julgamento crítico, ela interessa tanto quanto o problema dos meios.

Para estudar a tradição revolucionária (a primeira vertente) e em particular a forma pela qual essa vertente dos "igualitários" lida com a liberdade e a violência (ou não-violência),[xvii] o ponto de partida deve ser a Revolução Francesa.[xviii]

A Revolução Francesa que, sem pré-julgar sobre o sentido do que veio depois, pode ser considerada, com a tradição da esquerda, como "a primeira revolução", interessa por ser o grande momento da afirmação dos ideais modernos de liberdade e igualdade, mas

também pelo fato de ter tido uma trajetória trágica que culmina, em parte pelo menos, com a negação dos seus próprios valores. De fato, o caminho que vai de 89 a 93 (e a 94) é o "texto seminal" da história do tríptico igualdade/liberdade/violência, o que significa que é o núcleo original da história dos problemas e das contradições da esquerda moderna e contemporânea.

A história dos anos 89/94 na França, como itinerário que, da "revolução dos direitos do homem" nos conduz ao Terror tem, certamente, alguma coisa de enigmático, termo que pode ser encontrado entre os especialistas.[xix] De uma afirmação da liberdade e, em geral, dos direitos dos indivíduos, se passa a uma negação deles, e de uma violência relativamente limitada no seu objeto e nas suas formas, a uma violência, ilimitada sob um aspecto e outro, na forma do Terror. Isso se faz no contexto de um projeto que se radicaliza progressivamente, no sentido de incorporar reivindicações de tipo redistributivo,[xx] e ao mesmo tempo de impor uma verdadeira igualdade dos cidadãos em termos de direitos políticos (Há aí dois aspectos sobre cuja diferença voltarei: efetivação da revolução política e implementação da "revolução" (reforma) social). A explicação simplista do Terror é a de que a situação excepcional que representava a Revolução, e, em particular a situação a que foi conduzida pela guerra, e pela resistência armada contra-revolucionária, exigia medidas excepcionais que implicavam limitação da liberdade de alguns e recrudescimento da violência. Mas a explicação é problemática, porque a relação entre repressão e as ameaças ao poder revolucionário está muito longe de ser evidente.[xxi] Na medida em que se conseguiu bem identificar o seu sentido, o Terror emerge por um mecanismo que tem causas complexas (necessidade de dar prova de radicalismo no interior da luta pelo poder, inércia da violência etc). Por isso mesmo, se a negação da liberdade em nome da liberdade não se legitima facilmente na ideia da "situação de exceção" (na exigência de defender a própria liberdade, que estaria ameaçada), também um esquema do tipo igualdade versus liberdade está longe de ser convincente.[xxii] Sem dúvida, o itinerário de 89 a 94, é o de uma radicalização dos ideais igualitários, e é no interior desse universo que emerge o terror. Mas ele não emerge, de fato, pelo menos imediatamente (e aqui a imediaticidade é essencial) como resultado da recusa de uma igualdade radical por parte de forças conservadoras, mas de um modo muito mais difuso e complexo.

Porém, de uma forma ou de outra, e tanto para a direita como a esquerda, a revolução termina o seu ciclo com a derrota dos "igualitários". Nesse sentido, a primeira revolução passa a ser uma revolução da liberdade, muito mais do que uma revolução da igualdade. A igualdade é reduzida à sua *portion congrue*, a igualdade diante da lei. E para a opinião conservadora pós-revolucionária, a igualdade será uma espécie de excrescência, desnecessária no melhor dos casos, muito perigosa, no pior.[xxiii] E se a Revolução Francesa passa a ser a revolução da liberdade (por variável que seja a leitura que se faça dessa liberdade, e a opinião que se tenha dela), a "segunda revolução" (tomando o termo "revolução", num sentido muito amplo) remete, de uma forma ou de outra, à igualdade. Mas também estará em jogo a relação entre o projeto igualitário e a violência. Porém aqui aparece um problema essencial, que frequentemente se perde de vista. O da distinção entre violência, simplesmente, e o Terror. 89 foi violento, mas não (ou só muito pouco) terrorista, e as duas coisas são essencialmente diferentes. Digamos que a violência ("simplesmente") remete a ações – contra a pessoa (execução ou privação da liberdade) ou os bens – ou não amparadas em lei, ou amparadas em "lei extraordinária" (entenda-se, lei de uma situação de exceção, mas com alguma possível justificativa: por exemplo, a que manda executar espiões numa situação de guerra). O Terror remete às mesmas ações, mas: 1) ou arbitrárias ou apoiadas em leis sem legitimidade (isto é, que não se

apoiam em princípios gerais de justiça: leis raciais, ou leis contra toda uma classe, por exemplo); e 2) envolvendo em geral um certo número de vítimas, de tal forma que (a) a individualidade e o caso específico de cada um passa a ser secundário e (b) criando-se assim uma atmosfera de medo generalizado.[xxiv] A sustentação de um projeto terrorista (ou pelo menos a admissão da sua possibilidade futura) aparece frequentemente, na tradição, sob a forma do elogio do "jacobinismo", embora o jacobinismo histórico não se confunda simplesmente com o Terror. Às vezes, mais precisamente, sob a forma da atitude em relação a Robespierre. Como já foi dito, o que se segue será assim, em grande parte um esquema sobre a relação que mantém algumas figuras e projetos de esquerda revolucionária pós 1793 (atravessando o século XIX até o XX) com o jacobinismo robespierrista. Claro que relação entre jacobinismo robespierrista e totalitarismo é problemática. Há quem pense o totalitarismo como um governo neo-jacobino e terrorista que durou não dois mas setenta anos. O que evidentemente é excessivo e impreciso. Há, pelo contrário, quem queira separar radicalmente os dois fenômenos, o que, ao meu ver, também não se justifica. Eu parto do primeiro (grande) fenômeno de "degenerescência", mesmo se efêmera, da revolução, porque ele é um evento (negativamente) fundador. Em seguida, se trata de mostrar, muito esquematicamente, como mesmo a tradição revolucionária, dentro da esquerda, hesitou muito em relação a esse grande evento fundador negativo, até que o bolchevismo o recuperasse plenamente. Com isso, não só chegaremos ao totalitarismo (ou pelo menos ao pré-totalitarismo bolchevista), elemento essencial para pensar as dificuldades de uma definição do que é esquerda, mas reunimos material interessante para um balanço crítico Não é apenas a retomada dos ideais jacobino-terroristas pelo bolchevismo (e ele teve precursores) que é instrutiva para efeito de qualquer balanço da esquerda feito de uma perspectiva histórica mais ampla, mas também a hesitação em incorporá-lo ou a sua recusa por parte de outras figuras da tradição revolucionária (sem falar, por ora, nas correntes socialistas não-revolucionárias). Em tudo isso, não se deve perder de vista a questão dos fins da revolução. As figuras e projetos que vou examinar, nessa primeira unidade, remetem, todos eles, não apenas a uma política revolucionária (quanto aos meios), mas também (o que, como indiquei, não é uma ligação necessária) a um projeto comunista. Como assinalei, essa característica é ela mesma importante para os nossos problemas. Nosso objetivo final será tanto uma crítica dos meios, como uma crítica dos fins.

2 . Liberdade, igualdade, violência. Depois da Revolução Francesa. A tradição revolucionária. Babeuf, Blanqui, Marx e Engels.

a) Babeuf - Menos de dois anos depois de Thermidor (que marca o fim do terror robespierrista), estourou uma conjuração comunista: a Conjuração dos Iguais, também chamada "de Babeuf". A rebelião é rapidamente esmagada, e no ano seguinte dois dos seus líderes (Babeuf e Darthé) são condenados à guilhotina, outros à deportação. A ideologia dos conjurados ultrapassava em radicalismo, mesmo os projetos dos "*enragés*" (esquerda dos "*sans culottes*"). As ideias dos revolucionários são difundidas principalmente através do livro célebre de Buonarroti, que participa da conjuração, livro publicado mais de trinta anos depois.[xxv] É importante examinar, mesmo se brevemente, como se relacionavam esses primeiros revolucionários comunistas[xxvi]com a Revolução Francesa. O que se destaca, em geral, no discurso de Babeuf, é a radicalização em termos de política social. Babeuf e os seus companheiros propõem a comunidade de bens, não a redução da desigualdade, nem a "lei agrária". No plano dos meios, o projeto é de revolução violenta, e ele vai tomar forma na Conjuração, logo esmagada. O que há de interessante é que, inicialmente, na realidade antes da conspiração, mas depois de Thermidor, Babeuf tem uma atitude crítica em relação ao terror robespierrista. O golpe de

Thermidor teve alguma coisa de ambíguo. Sabe-se que, com ele, muitos prisioneiros são salvos da morte. E se, entre eles, havia inimigos da revolução, havia também radicais que, desse modo, devem a vida ao golpe (Babeuf é libertado alguns dias antes de Thermidor). Mas a verdade é que Babeuf faz uma crítica acerba do terrorismo robespierrista. Assim, no seu quase inédito "*Du système de dépopulation ou La vie et les crimes de Carrier*",[xxvii] ele se inscreve de maneira bem marcada contra os crimes cometidos na Vendeia, pelo exército republicano e pelo "representante em missão" da Convenção. Babeuf descreve em detalhe os afogamentos, os fuzilamentos, o projeto de liquidação coletiva do conjunto dos habitantes da Vendeia. Interessante é que ele afirma e reafirma suas convicções revolucionárias. É verdade que o final do texto é conciliador: pondo-se na condição dos juízes termidorianos que julgam Carrier e cia,[xxviii] ele não só protesta contra a tentativa ilegítima de rever a absolvição de uma parte dos acusados (o que se justifica), mas também invoca os motivos patrióticos como circunstâncias atenuantes, e diz quer seria favorável só à condenação de Carrier. De qualquer maneira, trata-se de um documento extraordinário: a extrema-extrema-esquerda da revolução francesa (à esquerda dos "*enragés*", embora, é verdade, o texto preceda de dois anos a conjuração) se manifesta claramente contra as violações do direito do homem e o genocídio. Digamos que a posição de Babeuf nesse escrito é, resumidamente, o do adepto da violência, mas adversário do terror.[xxix]

A adesão ao robespierrismo reaparece no famoso livro de Buonarroti, companheiro de Babeuf, que é condenado a deportação, livro, que, como se sabe, veio a ser um texto de referência para uma parte da esquerda do século XIX, em particular para o que em geral se considera como sendo a "tradição babouvista". Buonarroti presta uma homenagem sem limites a Robespierre, a Sant-Just, a Marat. Justifica os meios pelos fins,[xxx] apelando sempre para a inevitabilidade do que aconteceu.[xxxi] Justifica (ou quase) inclusive os massacres de Setembro,[xxxii] e prega a aniquilação dos adversários.[xxxiii] Buonarroti se refere ao momento anti-robespierrista de Babeuf, e insiste sobre a sua auto-crítica: "Depois dos funestos acontecimentos do 9 Thermidor, Babeuf aplaudiu um momento a indulgência que se teve com os inimigos da revolução: seu erro não foi de longa duração (...). Mais do que se não tivesse errado, Babeuf confessou o engano, reivindicou os direitos do povo, desmascarou aqueles que o haviam enganado (...).[xxxiv]

b) Blanqui – A Conjuração dos Iguais (e muito através do livro de Buonarroti) foi o ponto de partida de uma tradição revolucionária dita "babouvista" de caráter centralista e pregando a tomada do poder por meios violentos. Correntemente, se inclui nessa tradição, e mesmo como a sua grande figura, o revolucionário Auguste Blanqui. Blanqui se declara comunista, e propõe uma organização de tipo centralista, que, por um movimento armado se apropriaria do poder (ele participa de mais de uma tentativa). Mas a relação entre as ideias de Blanqui, as ideias de Babeuf (última versão) e Buonarroti não é tão simples. Blanqui encontra Buonarroti, quando ainda não tinha trinta anos. Este "lhe transmitira de viva voz a tradição dos Iguais e a experiência de quase meio século de lutas (...) Em certos pontos, entretanto, o discípulo não aceitará o ensinamento do mestre: ele rejeitará o misticismo e o robespierrismo do patriarca da Igualdade"[xxxv]. Assim como os textos anti-robespierristas de Babeuf ficaram "quase" inéditos, há um escrito de Blanqui contra Robespierre, que teve um destino semelhante. Acaso? A verdade é que esse último texto – trata-se de notas de Blanqui – foi publicado pela primeira vez só em 1928.[xxxvi] Nele, se pode ler: "Robespierre:... 'Inspiremos ao homem o respeito religioso pelo homem...' É sem dúvida em virtude do respeito religioso do homem pelo homem que Robespierre mandou guilhotinar todos os seus rivais, até os mais inofensivos

contraditores". E Blanqui lembra do destino do "melhor amigo" de Robespierre, Camille Desmoulin, que morreu "por ter ousado dizer: 'Queimar não é responder'".[xxxvii] "Todos esses campeões de Deus são almas atrozes, estragadas (*altérées*) pela dominação, a hipocrisia armada com um punhal sagrado. Esse Robespierre, que corta sem piedade todas as cabeças que obstaculizam ou fazem sombra à sua ambição, não pára de se fazer de vítima sobre o monte de cadáveres degolados pela sua mão..."[xxxviii] "Como ler sem indignação as ferozes brincadeiras de Robespierre sobre as suas vítimas, Hébert, Chaumette, esses sarcasmos pios que ele lança sobre as cabeças cortadas que os vermes ainda devoram..."[xxxix]. A vitória de Robespierre em Thermidor não teria alterado essencialmente as coisas. Ela teria "precipitado a França na contra-revolução" não "em 15 anos de vitória" mas "em alguns meses de guilhotina".[xl] "Ele trabalhava para si mesmo, como Napoleão." Mas entre Napoleão e Robespierre "havia a diferença entre a realidade e a ilusão. Sem doutrinas econômicas, sem ideias práticas sobre a organização social, declamador eterno e monótono, salmodiando sem fim as palavras justiça, virtude, razão, moral, entremeadas de suspiros sobre Brutus, Cícero, Catilina, César etc, Robespierre não faria mais do que limpar o terreno e aplanar as vias para a Realeza".[xli] E o povo não se enganou, ao não defendê-lo em Thermidor. "Robespierre o havia desmoralizado e bestificado (*frappé d'hébétement*) com os seus projetos de ditadura reacionária e de reconstituição religiosa".[xlii]Aqui também, o editor (no caso, A. Münster) se sente pouco à vontade: "Um dos textos mais controversos e talvez também mais dificilmente compreensíveis de Blanqui". Mas, bem entendido, "nada justificaria qualquer censura desse texto" (Ah, bom...). E o editor se apoia no mais robespierrista dos historiadores da Revolução, Mathiez (que, sem dúvida, é preciso reconhecer, foi quem publicou o escrito), para explicar que "a imagem de um Robespierre onipotente, exercendo, do alto do Comitê de Salvação Pública, um poder quase ditatorial (...) é uma interpretação um pouco tendenciosa das coisas".[xliii]

c) Marx e Engels – De Blanqui, passo a Marx e Engels. Embora "adeptos" da violência, Marx e Engels (mais Engels do que Marx), pertencem também, sob alguns aspectos, à outra tradição (a dos não-violentos: pense-se no velho Engels). Voltarei em detalhe aos dois, de forma crítica. Por ora, observemos que Marx, como também Engels representam, em geral, (Engels, de modo bastante nítido), a perspectiva dos que são favoráveis à violência, mas sem simpatias pelo Terror. Porém, uma análise crítica dos textos, não deixa de levantar certo número de problemas. Vou utilizar bastante o material que oferece a obra de Hal Draper *Karl Marx's Theory of Revolution.*[xliv]Draper defende a tese de um anti-robespierrismo de Marx e de Engels, tese que me parece justa. Mas interessam as razões desse possível anti-robespierrismo. Há um texto de Marx em que ele se refere criticamente às leis "terroristas de Robespierre",[xlv] e em que aparece portanto, bem claramente, o problema das liberdades, mas se trata do Marx democrata radical. Nos escritos posteriores, fica claro que Marx prefere a Robespierre, a extrema-esquerda do movimento revolucionário: Roux, Leclerc, os *enragés*.[xlvi] Em Robespierre, ele vê alguém que praticou uma política extremamente voluntarista,[xlvii] política que quis à sua maneira "se auto-elevar" de um modo "exuberante", como política burguesa[xlviii] mas sem deixar de encarnar os interesses burgueses.[xlix] Assim, um pouco à maneira do que seria a posição de Daniel Guérin no século XX, e diferentemente da tradição da historiografia robespierrista do mesmo século, Marx se identifica com os personagens que anunciam uma outra revolução. Porém, não há propriamente crítica do Terror, nem referência precisa aos problemas das liberdades públicas.[l] É em Engels que se podem encontrar textos – hoje bem conhecidos – em que se faz propriamente a crítica do Terror. A explicação que ele dá ao fenômeno é em parte a convencional: a guerra explicaria a sua necessidade.[li] Explicação, que tanto no que se refere à guerra externa, como à guerra

civil, pode valer em forma geral, mas não suporta uma critica detalhada.[lii] Mas Engels vai mais longe. Em seus textos, ele aponta também, para a ideia de uma não funcionalidade histórica (ou macro-histórica) do Terror. Numa carta a Marx, de 4 de setembro de 1870, ele escreve: "Se não acontecer nada de inusitado, a defesa de Paris será um episódio divertido. Esse pequeno pânico eterno dos franceses – que sempre nasce do medo do momento em que finalmente eles terão de aprender a verdade – dá uma ideia muito melhor do reino do terror. Considera-se que este significa ao domínio de gente que inspira terror. Pelo contrário, ele é o domínio de gente que eles próprios estão aterrorizados. O terror implica em geral crueldades inúteis perpetradas por gente atemorizada visando se reassegurar. Estou convencido de que a culpa pelo reinado do terror em 1793 repousa quase que exclusivamente sobre burgueses, fora de si de tanto medo e se mostrando como patriotas por sobre os pequenos filisteus tremendo de medo e por sobre o submundo que sabe como obter lucro do terror. São essas mesmas classes [que estão lá] também no terror pequeno de agora".[liii] E em outros textos, admite que só durante certo tempo o Terror teve sentido,[liv] que ele "cresceu até a loucura",[lv] e se tornou, para Robespierre "meio de auto-sustentação, e portanto [se tornou] absurdo.[lvii] Assim, nos interstícios da interpretação "funcional" tradicional, posta em dúvida por muitos historiadores, aparecem outros temas. O mais importante é talvez, a referência ao medo por parte dos governantes como motivo explicativo do terror. E o que é essencial, a desidealização do terror e mesmo mais do que isto ("crueldades inúteis"), ainda que Engels não vá mais longe (ele não pensa o Terror em termos de verdadeira, mesmo se efêmera, regressão social). Entretanto, isso basta para mostrar como Engels – e é provável que Marx concordasse com ele, apesar da sua indulgência para com os terroristas russos –, se partidário da violência, não o era do terror. Assim, a julgar por esses textos, o marxismo aparece como razoavelmente crítico, digamos, no interior da tradição revolucionária da esquerda europeia do século XIX. Se representamos a esquerda pela ideia de "igualdade" (mesmo se Marx e Engels não gostavam dessa bandeira) a igualdade não capitula aí diante de uma violência "autonomizada", ainda que a utilize como meio. Também a negação da liberdade, negação admitida como meio, não se cristaliza em opressão.

3. Liberdade, igualdade, violência. Bolchevismo e jacobinismo.

A grande ruptura, ou antes, a volta ao socialismo pró-robiesperrista vem com o bolchevismo. E ele irá marcar a história da esquerda, e a história mundial até os nossos dias. A realidade russa e a tradição *narodniki* (populista) tem evidentemente muita coisa a ver com a gênese do bolchevismo. Contra os mencheviques, Lênin propõe um partido centralista, com uma clara divisão entre os militantes e os não-militantes. Essas ideias aparecem no *Que Fazer* (1902) que no primeiro momento, não é criticado por quase ninguém. A orientação centralista (que não é, entretanto, propriamente "blanquista"), vem sustentada pela reivindicação do jacobinismo como modelo histórico. Jacobinismo significa aqui não só centralismo, mas também violência e, aparentemente terror, como se pode ver desde cedo, através de certas declarações de Lênin.[lvii] O jacobinismo de Lênin aparece de forma explicita em *Um passo adiante, dois atrás (a crise no nosso partido)* (1904): "As 'palavras terríveis' – jacobinismo etc, não exprimem absolutamente nada, senão o oportunismo. O Jacobino ligado indissoluvelmente à organização do proletariado, consciente dos seus interesses de classe, é exatamente o social-democratarevolucionário".[lviii] É verdade que, antes de outubro, Lênin afirma que não vai "imitar" os jacobinos.[lix] Mas a realidade foi outra. Chegando ao poder por um movimento que está longe de ter sido uma verdadeira revolução, os bolcheviques foram logo reprimindo e não só os representantes do *ancien regime* e os liberais, mas também

socialistas e bem cedo, os anarquistas.[lx] Os bolcheviques não se cansaram de imitar, de macaquear mesmo, a Revolução Francesa. Porque muito característica, lembro a célebre intervenção de Trotski, em 1 de Dezembro de 1917 (calendário antigo), no comitê executivo central pan-russo dos sovietes, intervenção que ilustra bem o entusiasmo beato de neófito, no culto do terror e na imitação da Grande Revolução: "A Rússia está completamente partida em dois campos irreconciliáveis, o da burguesia e o do proletariado. Entre os dois estão os Socialistas-Revolucionários de esquerda, que ainda têm de achar o seu pé e que estão vacilando num temor [*funk*] pequeno-burguês que os leva a obstruir a luta de classe do CPC (Conselho de Comissários do Povo). Não há nada de imoral no fato de que o proletariado acabe com [*finishing off*] uma classe que está em colapso: é seu direito. Vocês se exaltam (*wax*) com indignação diante do puro terror que está sendo aplicado contra as nossas classes inimigas, mas deixem-me dizer, dentro de mais um mês, no máximo, ele assumirá formas mais terríveis (*groznye*), modeladas no terror dos grandes revolucionários franceses. Não a fortaleza mas a guilhotina irá esperar os nossos inimigos (...)."[lxi] O tradutor e editor em inglês das minutas dessas reuniões do Comitê Executivo Central, em outro lugar do seu livro, nos informa tanto sobre a repercussão negativa dessa ameaça, quanto sobre a sua efetivação: a criação da Tcheka se dá uma semana depois (7 de dezembro).[lxii] Um pouco como no caso da Revolução Francesa, a repressão não "responde" à guerra civil, como se pretendeu, num caso como no outro. A repressão precede a guerra civil e, até certo ponto, a provoca.

Apesar das diferenças que existem entre eles, o bolchevismo foi a ante-câmara do stalinismo. Mas não é preciso, aqui, passar a uma análise do stalinismo.[lxiii] Para os nossos propósitos, o bolchevismo é um ponto de chegada suficientemente claro. Com ele, tem início, um modelo de política de esquerda, em que, em nome da igualdade, se sacrifica a liberdade e se aceita a violência-terror. Entenda-se: 1) no interior dessa política, o sacrifício da liberdade, a opressão, se cristaliza para muito além do que poderia comportar uma explicação funcional; 2) também a violência se cristaliza, e passa a ser a regra, para além dos limites, verdadeiros ou supostos da "violência revolucionária"; 3) trata-se de uma política que se faz em nome da igualdade, mas que muito cedo deixa de ser efetivamente igualitária; a luta pela igualdade é a folha de vinha que tenta esconder e legitimar as limitações à liberdade e as violências de tipo terrorista.

O bolchevismo foi se impondo internacionalmente (ver as famosas "21 Condições") aos jovens partidos comunistas que imitam o seu estilo (a forma pela qual ele vai penetrando na China não é a menos característica: os emissários da Terceira Internacional "instilam" o bolchevismo, num movimento cujas bases ideológicas eram muito diferentes). Vai assim se constituir uma verdadeira virada regressiva no movimento socialista, que dura até hoje, mesmo depois da queda do Muro. Ela se deve à situação peculiar da Rússia, ou sua origem tem uma explicação mais complexa? O presente texto vai na direção desta última resposta, mas é evidente que o fator "atraso da Rússia" conta. A discussão a respeito desse ponto não é nova, e é muito vasta. Importa insistir no resultado. Como se fosse um eco do Terror de 94, mas em escala muito maior e, sem dúvida, com características originais – já para o bolchevismo, e a fortiori par o stalinismo –, constitui-se, ou se reconstitui, um projeto socialista (ou, mais exatamente, comunista) em que há uma cristalização dos momentos opressão e violência. O que significa isto em termos lógico-históricos mais amplos? Significa que o socialismo (esse socialismo) recusa – acaba recusando na prática – a não-violência (esta passa a ser um vago objetivo, que se perde no horizonte) . E a não-violência é um objetivo que sempre esteve na base dos projetos igualitários, desde antes da era moderna. Significa também que ele recusa a liberdade, como referência primeira. Sobre esse último ponto, observemos: se os

movimentos igualitários sempre tiveram a "paz" [a não-violência], como horizonte, sua relação com a "liberdade" foi mais problemática. Eles eram libertários em relação à opressão que vinha de fora, mas não necessariamente professavam a "liberdade" como valor social interno ou intrínseco. Porém houve engajamento libertário do movimento igualitário, durante a Revolução Francesa, e depois, uma parte dele (inclusive no interior da tradição propriamente revolucionária) incorporou os ideais de liberdade, professados em 1789. É essa incorporação que é rejeitada pelo neo-jacobinismo bolchevique (o que pode parecer paradoxal, mas de fato não é: o jacobinismo robespierrista já se voltou contra eles, de forma explicita, em nome das "circunstâncias excepcionais").

A nossa tese central, para pensar a situação atual da dualidade direita/esquerda será bem esta: surgiu uma nova figura histórica, a dos totalitários (ou pré-totalitários) de esquerda. Como o totalitarismo se relaciona com a dualidade tradicional? Ele a abole? Ele não a modifica em nada? Estas serão as questões do próximo parágrafo, com que termino a primeira unidade desse texto. À questão do totalitarismo, devem-se acrescentar outras, cujas bases estão postas aqui, mas que serão discutidas mais adiante, no contexto da tema crítico geral. Por um lado, surge uma interrogação relativa aos meios. Insisti muito na diferença entre violência e terror. (A esse respeito, seria preciso acrescentar, no final da análise do bolchevismo, que o neo-jacobinismo bolchevique, criticado sob diferentes formas, foi, em alguns casos, denunciado – em analogia com os críticos revolucionários do jacobinismo no século XIX – não em termos de uma recusa da violência, mas no da defesa de certo tipo de violência que se pretende diferente do Terror e em oposição a ele.)[lxiv] Mas, posta a diferença entre violência e terror, poder-se-ia perguntar: a violência, ela própria, é legítima? Ela representaria o melhor caminho, ou o único caminho para a grande mudança social que o socialismo propunha? Em que medida, a violência, mesmo se diferente do terror, não abre a porta para este último? Outra interrogação é relativa aos fins: seria o comunismo – pois todas as figuras examinadas até aqui eram de representantes práticos-teóricos do comunismo – um objetivo final legítimo para as lutas da esquerda? O comunismo é o objetivo legítimo das lutas da esquerda? Essas interrogações serão retomadas mais adiante. De imediato, passo ao impacto do totalitarismo sobre a dualidade esquerda/direita.

III - Totalitários e anti-totalitários. O "quadrado político"

Questões prévias. O totalitarismo ainda existe, e tem "importância"? É evidente que sim. Além do fato de que existem ainda poderes totalitários, ou pelo menos semi-totalitários, ele deixou marcas visíveis na mentalidade da gente de esquerda (para o melhor, como para o pior: o pior é a inconsciência da dimensão totalitária). Mas o surgimento do totalitarismo não elimina, certamente, como pretendem alguns, a distinção esquerda/direita. Ela introduz entretanto, uma mudança essencial. Passamos a ter duas dualidades. A velha distinção esquerda/direita, que continua existindo, e cuja definição, em grandes linhas é a que dá Bobbio. E uma outra: a que separa os totalitários dos anti-totalitários. Os totalitários podem ser de direita ou de esquerda. Assim, se chega a quatro possibilidade: esquerda anti-totalitária, esquerda totalitária, direita anti-totalitária, direita totalitária. Por analogia (analogia simplesmente linguística) com o chamado "quadrado lógico", eu chamaria esse sistema de "quadrado político". Ele é essencial para pensar o nosso tempo. Infelizmente, pouca gente de esquerda tem isso bem presente. Há os que não o explicitam, mas intuitivamente o assumem, há os que, voluntária ou involuntariamente confundem essas figuras. Qual a relação entre as duas dualidades? Haveria uma passagem de uma a outra? Sim, para aqueles que supõem que o totalitarismo de esquerda vem de uma radicalização da ideia de igualdade (J.L. Talmon).

O problema é que o totalitarismo de esquerda não é, a rigor, igualitário. Entretanto é verdade que, no limite, isto é, se tomada em forma absoluta, a igualdade desemboca no totalitarismo. Nesse sentido, o totalitarismo de esquerda permitiria uma passagem da esquerda à direita, pela mediação do totalitarismo de direita. É como se, com a ideia de totalitarismo, introduzíssemos um espaço curvo em lugar de um espaço euclidiano, ou preferindo outra imagem, como se introduzíssemos uma espécie de curva de Mobius. Mas se essas imagens têm certo brilho e pertinência, elas trazem consigo o inconveniente de eliminar a ideia de que o totalitarismo (com seu oposto) representa uma nova dimensão. Pelo menos por ora, eu diria, simplesmente, que, se passa de um sistema em uma dimensão (esquerda/direita) para um sistema a duas dimensões (esquerda/direita, totalitário/anti-totalitário). Veremos quando haverá lugar para introduzir uma terceira dimensão.

Mas os chamados totalitários de esquerda são realmente de esquerda? No limite, poder-se-ia duvidar, porque eles acabam por introduzir não só a opressão, mas também a desigualdade. É, entretanto, mais rigoroso, e mais crítico, apesar das aparências, dizer que são de esquerda. Porque eles se inserem no movimento da esquerda, e não apenas se originam dela. Poder-se-ia perguntar – pergunta aparentemente ingênua: partindo do ideal da esquerda democrática, quem está mais próximo dela, a esquerda totalitária ou a direita democrática? A resposta não é fácil. Em princípio, é a direita democrática (digamos, por exemplo: tudo somado, De Gaulle – que era autocrático mas não totalitário – era certamente preferível a Stalin). Entretanto, não é – ou não foi – inválido fazer alianças com partidos com base de massa e direção totalitária, sempre que não havia ameaça real de uma tomada do poder por esses partidos, e principalmente quando se tratava de combater o totalitarismo de direita.[lxv] Em geral, explicitar o quadrado político é essencial, porque a confusão é enorme, tanto para os juízos relativos à politica nacional, como para a política internacional (voltarei a esse ponto).

A introdução dessa segunda dimensão nos traz de volta ao livro de Bobbio. E a exemplificação também converge, porque ele se refere explicitamente ao jacobinismo. Só que, no livro de Bobbio, a nova dimensão aparece sob uma terminologia muito pálida (a dos extremistas versus moderados), embora ele também tome como critério a atitude diante da liberdade. De certo modo, tudo está em Bobbio, mas ao mesmo tempo, o material e mesmo a análise histórica são bastante pobres (a acrescentar um "estilo" muito pouco "dialético", e fora o fato – mas isso não é necessariamente um defeito – de que, ao contrário do que ocorre no presente texto, ele professa até o último capítulo do seu livro, exclusive, uma atitude de neutralidade ideológica). De qualquer modo, o quadrado político está em Bobbio, e termino esta unidade (I), como a comecei, citando o seu livro:[lxvi]

"Se me concederem que o critério para distinguir a direita da esquerda é a diferente apreciação relativa à ideia de igualdade, e que o critério para distinguir a ala moderada da ala extremista, tanto na direita quanto na esquerda, é a diferente apreciação no que se refere à liberdade, pode-se repartir esquematicamente o espectro em que se situam as doutrinas e movimentos políticos, nessas quatro partes:

a) Na extrema esquerda estão os movimentos ao mesmo tempo igualitários e autoritários, cujo exemplo histórico mais importante, a tal ponto que ele se tornou uma categoria abstrata aplicável, e efetivamente aplicada, a períodos e situações históricas diversas, é o jacobinismo;

b) No centro-esquerda estão as doutrinas e movimentos ao mesmo tempo igualitários e libertários, para os quais podemos usar hoje a expressão "socialismo liberal", para incluir todos os partidos social-democratas, nas suas diversas práticas políticas;

c) No centro-direita, estão as doutrinas e movimentos ao mesmo tempo libertários e "inigualitários", entre os quais se incluem os partidos conservadores, que se distinguem da direita reacionária pela sua fidelidade ao método democrático, mas [que], com relação aos ideais de igualdade, afirmam e se detém na igualdade diante da lei, que implica unicamente o dever por parte do juiz de aplicar imparcialmente as leis, e na igual liberdade, que caracteriza o que chamei de igualitarismo mínimo.

d) Na extrema-direita estão doutrinas e movimentos antiliberais e anti-igualitários, a respeito dos quais, acho que é supérfluo indicar exemplos históricos bem conhecidos, como o fascismo e o nazismo".[lxvii]

(fim da primeira parte, continua em "Fevereiro", número 4)

Referências

[i]Marcel Gauchet "La droite et la gauche", in *Les lieux de Mémoire*, sob a direção de Pierre Nora, III, *Les France, 1. Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, p. 395. Pouco adiante, ele observa: "Em matéria de gênese, supõe-se que a referência ritual ao seu nascimento revolucionário basta" (ib).

[ii]Tentei um balanço crítico da esquerda, no ensaio "Para um balanço das revoluções [e e alguns movimentos de reforma] do século XX (A esquerda onde está?)", in *A Esquerda Difícil, em torno do paradigma e do destino das revoluções do século, e alguns outros temas*, São Paulo, Perspectiva, 2007. Este artigo tem a mesma perspectiva, mas o seu objeto é diferente. Entre outras coisas, ele dá um lugar muito maior à história da esquerda, da Revolução Francesa ao século XX, enquanto o outro visava mais particularmente o século XX.

[iii]Roma, Donzelli Editore, Nova edição, 1999 (1994), abrevio por DS. Utilizo também, mas só para confronto, a tradução francesa *Droite et Gauche, essai sur une distinction politique*, tradução francesa de Sophie Gherardi e Jean-Luc Pouthier, Paris, Éditions du Seuil, 1996, DG.

[iv]DS, p. 59; DG, p. 126.

[v]DS, p. 60; DG, p. 128.

[vi]Este parece ser o argumento crítico desenvolvido por Perry Anderson, num artigo inserido na edição de 1999 do livro de Bobbio. Ver Bobbio, *Destra e Sinistra*, op. cit., "Una discussione con Perry Anderson - 'Il senso della sinistra ' di Perry Anderson", p. 89 e s, em particular p. 92-94. O texto de Anderson é a tradução do seu artigo "A Sense of the Left", publicado no nº 231 da revista *New Left Review* de setembro-outubro de 1998.

[vii]DS, p. 63; DG, p. 133.

[viii]DS, p. 60; DG, p. 128-9.

[ix]DS, p. 58; DG, p. 125. Bobbio examina um certo número de objeções ao seu critério, que se encontram ou em obras anteriores ao livro, ou no vasto material jornalístico e bibliográfico a que esse seu texto maior deu origem. Não desenvolverei em detalhe, aqui, essa discussão. Tomo apenas alguns argumentos, que me parecem mais interessantes. Alguns outros reaparecerão mais adiante. Há quem prefira a dualidade igualdade/ hierarquia à dualidade igualdade/ desigualdade. Bobbio insiste na clareza, simplicidade, e maior "compreensividade" da sua distinção, e observa, no contexto da sua resposta, que o liberalismo econômico, que sempre foi considerado como mais à direita do que à esquerda, é receptivo à desigualdade, e não [pelo menos, imediatamente], à hierarquia (Cf. DS, p. 47; DG, p. 107). Outros querem substituir "desigualdade" por "tradição" e "igualdade" por "emancipação". Bobbio objeta, observando, que o contrário de "tradição" seria antes "inovação", e que o contrário de "emancipação" seria "conservação". Os dois pares, assim definidos, nos levariam à oposição entre "conservadores" e "progressistas", "distinção habitual, sem grande originalidade" (Ver DS, p. 45; DG, p. 103.). E, poderíamos acrescentar: se se trata, por aí, de separar esquerda e direita através da ideia de mudança, é claro que se chega a um impasse. Principalmente depois da experiência do século XX – e Bobbio está plenamente consciente disto – ninguém supõe mais que a direita não inove. Há quem suponha que a noção de "diferença" poria em cheque a dualidade igualdade/desigualdade. Bobbio observa que "a igualdade de que fala a esquerda é quase sempre uma igualdade *secundum quid*, jamais uma igualdade absoluta" (DS, p. 48; DG, p. 108). A oposição entre esquerda e direita subsiste (embora não necessariamente em todos os casos) diante dos "diferentes", pois se trata precisamente de saber se esses diferentes devem ser tratados como iguais ou como desiguais, se "empurramos" os diferentes para o lado da igualdade ou para o da desigualdade. "A maior revolução igualitária do nosso tempo, a das mulheres (...) se fez por movimentos que, de um modo fortemente polêmico, punham em evidência a diversidade feminina (*delle donne)*." (DS, p. 48; DG, p. 109).

[x]"(...) uma das definições mais comuns da esquerda, segundo a qual ser de esquerda é se situar do lado dos mais fracos (*debile*s)" (DS, p. 11; DG, p. 55).

[xi]Apesar do que escreve Bobbio, nas raras referência que faz a ele, no seu livro, (ver DS, p. 56-57; DG, p. 122-124), pergunto-me se o pensamento de Fourier, reconhecido em geral como pertencente ao panteão da esquerda, corresponde bem ao critério da igualdade. (Naquele "reconhecimento", há, de resto, um problema, que é uma dificuldade de toda a construção de Bobbio. De fato, ela se faz a partir de um juízo "denotativo", mesmo se implícito, alinhando o conjunto dos "elementos" da esquerda, tentando-se em seguida determinar o predicado que lhes é comum. A operação de "reconhecimento" dos elementos é problemática porque, de algum modo pressupõe um critério, embora de fato, as respostas sejam intuitivamente convincentes para a grande maioria dos casos). Fourier, que é, na realidade, um caso muito particular na história da "crítica radical" do século XIX (sua antropologia é a das paixões e ela é absolutamente infensa a toda filosofia dos direitos do homem, traço que a aproxima de alguém como Bentham), não pretende, a rigor, igualizar situações econômicas mas criar um mecanismo que, na desigualdade, satisfaça a todos, ricos e pobres "A ordem societária que vai suceder à incoerência civilizada não admite nem moderação, nem igualdade, nem nenhuma das opiniões filosóficas; ela quer paixões ardentes e refinadas; uma vez formada a associação, as paixões se ajustam (*s'accordent*) tanto mais facilmente quanto mais vivas e numerosas forem" (Fourier, *Théorie des Quatre mouvements et des destinées générales*, nova edição...., Madame S. Debout, Paris, Jean-Jacques Pauvert, éditeur, 1967, p. 78, grifado por RF). Deve-se dizer entretanto que Fourier é favorável ao que nós

chamaríamos de igualdade dos sexos, e, que, no plano econômico, ele se preocupa muito com a situação miserável da "massa" e com "os sofrimentos do povo".

[xii]Há ainda outras dificuldades. Há pensadores e homens políticos de esquerda que hasteiam ostensivamente a bandeira da igualdade. Outros não apreciam muito o conceito – Marx e Engels por exemplo; e isto, sem dúvida, tanto pela possibilidade da sua utilização ideológica (liberdade "burguesa") como pelo seu caráter de antecipação (a "verdadeira liberdade") da sociedade comunista, cuja "posição" se inverte em utopismo – e entretanto lutam, em última análise, em favor dela. Volto a esse tema, de forma mais precisa, logo mais adiante.

[xiii]Ver DS, p. 68; DG, p. 140-141. Desenvolvo livremente a passagem.

[xiv]O material é, em princípio, triplo: a história das estruturas e das práticas não discursivas, a dos "discursos práticos" (os textos teorizantes ou pragmáticos dos agentes históricos de alguma importância), e a dos discursos propriamente teóricos (filosóficos ou não). Nesta unidade, e, em geral, nesse artigo, me ocupo principalmente dos "discursos práticos".

[xv]Essas duas determinações "pacífico" e "gradual" também poderiam não ir juntas; como também é o caso entre "revolução" e "revolução violenta". Mas seria multiplicar demais as distinções, pelo menos para o século XIX. A convergência é aqui suficientemente alta, parece, para que não sejamos obrigados a levar em consideração essas últimas distinções.

[xvi]Essa vertente é privilegiada porque é ela que ilumina melhor a emergência do totalitarismo, peça chave para pensar a questão igualdade/liberdade. De fato, sem passar por cima das diferenças, como já muito se discutiu há pelo menos alguma analogia, entre o Terror em 93/94 e o fenômeno totalitário do século XX. Poderíamos introduzir imediatamente o totalitarismo, que é a peça essencial de "complicação" da esquerda no século XX, e estudar o sentido dessa complicação. Mas aqui, como já disse, prefiro fazer um esboço da história dos projetos da esquerda, e o faço – forma indireta de pensar como ela se situa diante da violência e da opressão – tomando algumas figuras decisivas, e estudando as vicissitudes da sua atitude diante do Terror e do jacobinismo. Essa estratégia não nos conduz a uma pré-história do totalitarismo, que depende também de outros fatores, mas mostra como o robespierrismo e também o anti-robespierrismo pairam sobre a história da esquerda revolucionária no século XIX – e como se hesita diante deles, isto é, diante do problema da opressão e da violência-terror – até que o bolchevismo "adote" o jacobinismo robespierrista no início do século XX. Para além da relação com o jacobinismo, o que nos interessa aqui é evidentemente o tipo de discurso e de argumentação, utilizados no tratamento da violência-terror e da opressão. De fato, surgirão dois tipos de discursos, entre os quais oscilam, às vezes, os mesmos personagens: condenação dos massacres e das derivas opressivas; ou justificação do uso de quaisquers meios, em nome dos fins, legitimando, através deles, violência e terror, no quadro implícito do oxímoro "despotismo da liberdade".

[xvii]Como (além da não-violência), falo de liberdade e de igualdade, o leitor se perguntará onde ponho a "fraternidade", o terceiro termo da sagrada trindade revolucionária, incorporada depois pela nação francesa. Sobre a história dessa tríade ver Mona Ozouf, "Liberté, égalité, fraternité", in Pierre Nora (ed) *Les Lieux de Memóire*, III. Les France, 3. *De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 630 e s. A "fraternidade" é a palavra

que aparece mais tarde, muito prezada em 48, em geral encarnando as reivindicações sociais, que vão além dos marcos da chamada "revolução burguesa". Mas prefiro trabalhar só com a "liberdade" e a "igualdade", o que converge aliás com Bobbio. A igualdade, entendida como "igualdade real" vai representar suficientemente os projetos que pretendem ir além da liberdade e da simples "igualdade diante da lei". Há aí ambiguidade, mas é uma ambiguidade do objeto, que se trata precisamente de desenvolver.

[xviii]Meu limite primeiro para a análise das duas tradições é o final do século XVIII, mas só a tradição revolucionária tem propriamente origem na Revolução Francesa, só ela, aparentemente, deve ser pensada, em sentido forte, a partir da Revolução. A outra é não-revolucionária (no sentido dos meios), e suas origens são muito mais diversificadas, incorporando várias fontes ideológicas. E já que falo de origens ideológicas, observo que a tradição revolucionária herda criticamente, no pensamento pré-socialista, de preferência Rousseau e o "humanismo cívico". A outra vertente, embora também, em geral, igualitária, por razões que discutirei mais adiante tem uma atitude mais crítica em relação a Rousseau. Na segunda unidade (II) me ocuparei mais de perto das relações entre as duas vertentes e a filosofia política.

[xix]Da bibliografia sobre o Terror, destaco o verbete "Terreur" de François Furet, em François Furet e Mona Azouf (dir), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988, o livro de Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur, essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Gallimard, 2003 (2000), e Keith Michael Baker (ed.) *The Terror*, Oxford, Pergamon Press, 1994. Li com interesse o livre recente de Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 2009. Há bastante sobre o terror, no livro também recente de Newton Bignotto, *As Aventuras da Virtude, as ideias republicanas na França do século XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

[xx]Mesmo se as diferenças não são enormes, vale comparar, a esse respeito, as duas declarações dos direitos do homem, a de 89 e a de 93. Gauchet afirma, entretanto, em sentido contrário, que, não fosse a interrupção do debate sobre a primeira declaração pela exigência de discutir e aprovar a Constituição, e provavelmente a declaração de 89 teria, ela mesma, dado alguns passos no sentido da proteção "social" do indivíduo, já que a discussão a respeito se instalara desde o início (ver Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 97). Sobre as ideias igualitárias dos jacobinos ver o livro de Jean-Pierre Gross, *Égalitarisme Jaobin et Droits de l"Homme, 1793-1794 (la grande famille et la terreur)*, Paris, Arcantères, 1997.

[xxi]Ver Gueniffey, op. cit., passim, e verbete "Terreur" de F. Furet, em Furet e Ozouf, *Dictionnaire*..., op. cit.

[xxii]No plano do discurso, tenta-se, em geral, justificar as medidas terroristas tanto apelando para a "igualdade" como para a "liberdade".

[xxiii]No verbete "Gleicheit" ("igualdade") do dicionário histórico de Brunner, Conze e Kosselleck, encontram-se interessantes exemplos do horror que o pensamento conservador tinha pela ideia de igualdade. Como esse texto de C. M. Wieland (1733-1813): "Pode-se (...) dizer que a igualdade, à qual todos os homens aspiram, já está contida na liberdade; e a grande palavra de ordem dos jacobinos (...) e anarquistas, liberdade e igualdade, é um pleonasmo totalmente desnecessário, ou antes, um

pleonasmo necessária às suas visadas secretas de facção; pois, com a palavra liberdade, tudo já está dito" (Otto Brunner, Werner Conze e Reinahrt Koselleck (ed), *Geschichtliche Grundbegriffe, historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1992 (1975), p. 1019-1020.

[xxiv]Isso vale como um esboço de distinção. Inspirei-me na que propõe Gueniffey, no livro citado. Ver, entre outras passagens, Gueniffey, op. cit., p. 22 e s.

[xxv]Philippe Buonarroti, *La Conspiration pour Égalité, dite de Babeuf,* Paris, 1830, (1828) 2 vls.

[xxvi]O adjetivo "primeiros" é evidentemente relativo. Deixo de lado o que pôde haver de comunista ou quase-comunista nos movimentos radicais que precedem a conjuração babouvista (guerras camponesas, revolução inglesa etc).

[xxvii]1794. Há uma reedição em fac-simile da Hachette, Paris, 1973. Tive acesso ao texto em microficha (M. 1562) na Bibliotèque Nationale de France. – Jean Baptiste Carrier (1756-1794) "representante em missão", da Convenção, enviado à Vendeia em 1793, ficou famoso pelas suas atrocidades (fuzilamento de prisioneiros, afogamentos etc). Foi guilhotinado depois de Thermidor.

[xxviii]Em 1793, Babeuf tem uma atitude simpática em relação a Thermidor, do qual diz que se trata de "um novo termo a partir do qual trabalhamos para que renasça a liberdade" (Babeuf, *Journal de La liberté de la Presse*, nº 2, 19 Fructidor, ano II da República [5 de setembro de 1794], p. 2).

[xxix]Babeuf vai progressivamente rompendo com Thermidor, mas mantém suas convicções anti-robespierristas. Ele critica Robespierre em outubro de 94. Ver a referência às "listas sangrentas de Maximiliano I..." na Mensagem do Clube Eleitoral [uma sociedade popular presidida pelo sans-culotte Legray] redigida em 19 ou 20 Vendémiaire an III (10 ou 11 de outubro de 95), (in Babeuf, *Écrits*, ed. por Claude Mazauric, Paris, Messidor/Éd. Sociales, 1988, p. 228) Texto redescoberto, publicado pela primeira vez em 1973. O editor, ortodoxo, desses *Écrits* se exaspera "Mas quanta confusão e até o último momento!" (id., p. 227). Ainda em dezembro de 94, e mesmo se num tom pelo menos em alguma medida auto-crítico, Babeuf articula a crítica dos thermidorianos à crítica do terror robespierrista. "Quando, um dos primeiros, eu gritei (*tonné*) com veemência para fazer derrubar a montagem (*échafaudage*) monstruosa do regime de Robespierre, estava longe de prever que ajudava a fundar um edifício, que, numa construção oposta, não seria menos funesta ao Povo..." ("Le Tribun du Peuple", nº 28, 28 frimaire ano III [18 de dezembro de 1794] in *Écrits*, ed. Mazauric, op.cit. p. 240). A ruptura parece ter ocorrido às vésperas da conjuração ou com ela. Numa carta (que se supõe autêntica) a Joseph Bodson ("amigo de Babeuf, que se mantivera fiel ao Hebertismo") de 28 de fevereiro de 96 (9 Ventôse ano IV), carta incorporada ao processo ele opera a virada: "Confesso hoje de boa fé que lamento ter outrora mal visto (*vu en noir*) tanto o governo revolucionário, como Robespierre, Saint-Just etc. Creio que esses homens valiam mais por si sós do que todos os revolucionários juntos, e que seu governo ditatorial era terrivelmente (*diablement*) bem imaginado. (...) Não concordo contigo que eles cometeram grandes crimes e levaram a muitas mortes de republicanos (*et bien fait périr des républicains*). Não tanto, creio: é a reação thermidoriana que liquidou muitos deles. Não discuto se Hébert e Chaumette eram inocentes. Mesmo se fossem, continuo justificando Robespierre. (...) A salvação de 25 milhões de homens não pode equilibrar

na balança com o ato de poupar alguns indivíduos equívocos. Um regenerador deve enxergar grande. Ele deve destruir (*faucher*) tudo o que o perturba, tudo o que obstrui a passagem, tudo o que pode prejudicar sua rápida chegada ao termo que ele se prescreveu. Pulhas ou imbecis, ou presunçosos e com ambições de glória, é o mesmo, tanto pior para eles" (id., p. 286, grifos de RF).

[xxx]Ver por exemplo, Ph. Buonarroti, *La Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*, op. cit., tome premier, p. 49, n.: "... só importa saber se ela [a autoridade que dirigia a instituição revolucionária] respondia ao fim para o qual ela foi instituída" (grifo de RF).

[xxxi]Ver por exemplo, Ph. Buonarroti, op. cit., tome premier, p. 50, n. . "As coisas chegaram ao ponto em que era necessário escolher entre o aniquilamento de alguns opositores e a perda inevitável dos direitos populares" (grifo de RF).

[xxxii]Ver Buonarroti, op. cit., tome premier, p. 21, n..: " (...) execuções terríveis, mas irreparáveis (...)".

[xxxiii]Ver Buonarroti, op. cit., p. 49.

[xxxiv] Buonarroti, op. cit., p. 70.

[xxxv]Maurice Dommanget, *Blanqui*, Paris, EDI, 1970 (1924), p. 5.

[xxxvi]Por iniciativa de Albert Mathiez, in *Anales historiques de la Révolution français*e, julho-agosto de 1928, p. 305 a 321, incluido em Blanqui, *Écrits sur la Révolution* (*Oeuvres Complètes. 1. Textes politiques et lettres de prison presenté et annoté par A. Münster*, Paris, Galilée, 1977, p. 309 e s.)

[xxxvii]Blanqui, *Écrits sur la Révolution* (Oeuvres Complètes. 1..... (ed. A. Münster), op. cit., p. 311).

[xxxviii]Idem, p. 312.

[xxxix]Ib.

[xl]Id., p. 316.

[xli]Id, p. 318.

[xlii]Id., p. 322. Um dos maiores especialistas em Blanqui, Maurice Dommanget, nos assegura também que "Blanqui nunca reivindicou Marat" (Maurice Dommanget, *Auguste Blanqui et la révolution de1848*, Paris, e Haia, Mouton, 1972, p. 39).

[xliii]Id., p. 311, n. 4, do editor. Isso não significa que o texto de Blanqui não tenha lados muito discutíveis. De certo modo, as insuficiências de Blanqui na caracterização de Robespierre, têm alguma semelhança com as que se pode encontrar nos críticos do fenômeno totalitário no século XX: um fenômeno novo é lido a partir de símiles, se não inteiramente falsos, certamente enganosos – de um lado o *ancien regime*, de outro o "bonapartismo". Mas ninguém diria, mesmo hoje, que é fácil caracterizar o terrorismo robespierrista e indicar a sua "essência". Ele tem mesmo alguma coisa de "enigmático", tanto ou talvez mais do que o fenômeno totailtário.

[xliv]Nova York e Londres, *Monthly Review Press*, 4 volumes, 1977-1990.

[xlv]"(....) leis que não indicam nenhuma norma objetiva são leis do terrorismo, como inventou as necessidades (*Not*, também "miséria") do Estado sob Robespierre e o apodrecimento do Estado sob os imperadores romanos" ("Bemerkungen über die preussische Zensurinstruktion", publicado nas *Anedokta zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, fevereiro de 1843, editada por Arnold Ruge, na Suiça. Marx-Engels, *Werke,* Berlin, Dietz, I, p. 14, citado por Draper, op. cit., vol. III, *The Dictatorship of the proletariat*, p. 362).

[xlvi]Ver Draper, op. cit. vol II, *The Politics of Social Classes*, p. 594 (a mesma referência em Draper, op. cit., vol III *The dictatorship of Proletariat, p.* 121). O texto a que ele se refere é da *Santa Família*, Marx-Engels, *Werke*, op. cit., p. 126.

[xlvii]Ver Draper, op. cit., vol. III, p. 362, que se refere a um texto de Marx de agosto de 1844, publicado no Vorwärts!, "Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen'", Marx-Engels, *Werke*, vol. 1 (p. 392 e s), p. 402.

[xlviii]Ver Ver Draper, op. cit., vol. II, p. 594-5. Cf. a *Santa Família*, Marx-Engels, *Werke*, op. cit., 2, p. 130: "Depois da queda de Robespierre o Aufklärung político, que quis se superar (*sich selbst überbieten*), que era exuberante (*überschwenglich*), começa a se efetivar de forma prosaica".

[xlix]Marx a Engels, 1 de Fevereiro de 1865, Marx-Engels, *Werke*, op. cit., vol. 31, p. 4, grifo de Engels: "É muito característico de Robespierre, que no seu tempo, quando ser "constitucional" no sentido da Assembleia de 1789 era passível de guilhotina, foram mantidas todas as suas leis contra os trabalhadores". Citado por Draper, op. cit., vol. II, p. 89.

[l]Não a propósito de Robespierre, mas a propósito de Babeuf (porém o autor os situa sempre, no interior de uma mesma tradição), há, em Draper, uma afirmação duvidosa. Segundo ele, Marx teria dito que "Babeuf não é 'partidário da liberdade' mas da igualdade" (Draper, op. cit., vol. III, 121). O que sugere uma crítica de um igualitário, feita em nome da liberdade. O autor remete a uma página da *Santa Família*; mas nessa página (Marx-Engels, *Werke*, vol. 2, p. 49) e, até onde pude ver, em toda a *Santa Família*, não se encontra nada isso. Marx escreve, apenas, e ironicamente, comentando Proudhon, que, "o crítico Proudhon considera Gracchus Babeuf um partidário da liberdade [;] no Proudhon "de massa" (*massenhaft*), trata-se de um partidário da igualdade".

[li]Ver Engels a Kautsky, 20 de fevereiro de 1889, Marx-Engels *Werke*, vol. 37, p.155, 156, Citado por Draper, op. cit., vol. III, p. 365., e Engels a V. Adler, 4 de dezembro de 1889, grifos de RF. Citado por Draper, op. cit., vol. III, p. 365.

[lii]Ver, a propósito do problema,o livro de Gueniffey, citado anteriormente.

[liii]Engels a Marx, 4 de setembro de 1870, Marx-Engels, *Werke*, vol. 33, p. 52, 53, grifado por RF. Citado e comentado por Draper, op. cit., vol. III, p. 364. Citei esse texto e alguns dos seguintes em *A Esquerda Difícil*..., São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 235 e 236.

[liv]Engels a Kautsky, 20 de fevereiro de 1889, carta cit.

[lv]Engels a V. Adler, 4 de dezembro de 1889, carta cit., grifos de RF.

[lvi]Engels a Kautsky, 20 de fevereiro de 1889, carta cit.

[lvii]Ver uma célebre ameaça aos camponeses, que assustou Vera Zassulitch, em *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, volume 6, janeiro 1902/agosto 1903, 1961, p. 53 e J. L. H. Keep, *The Rise of social democracy in Russia*, Oxford, Carendon Press, 1963, p. 14; citado também por Leonard Shapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, Londes, Eyre & Spottiswoode, 1963, p. 46). Mas havia muita cumplicidade do lado dos adversários de Lênin, pelo menos por parte de alguns deles, no que se refere ao uso da violência (não do terror). Deve-se observar, por exemplo, que o partido social-democrata russo foi um dos únicos partidos, e, ao que parece o único, a incorporar no seu programa a "ditadura do proletariado".

[lviii]Lênin, *Oeuvres*, Paris, Éditions Sociales, Moscou, Éditions du Progrès, tomo. 7, setembro de 1903/dezembro de 1904, 1966, p. 401, grifo de Lênin.

[lix]Em maio (junho) de 1917, ele escrevia: "O exemplo dos jacobinos é cheio de ensinamentos. Ele não envelheceu, mas é preciso aplicá-lo à classe revolucionária do século XX, aos operários e semi-proletários (...) Os "jacobinos" do século XX não se poriam a guilhotinar os capitalistas : imitar um bom exemplo não é copiá-lo. Bastaria prender 50 a 100 magnatas do capital bancário, altos cavaleiros da prevaricação e da pilhagem bancária ; bastaria pô-los na prisão durante algumas semanas, para divulgar as suas roubalheiras e mostrar a todos os explorados "quem lucra com a guerra". Uma vez divulgadas as roubalheiras dos reis dos bancos, poderíamos libertá-los, pondo sob o controle dos operários os bancos, os sindicatos capitalistas e os homens de negócio que "trabalham" por conta do Tesouro" (Lénine, *Oeuvres*, Paris, Éditions Sociales, Moscou, Éditions du Progrès, vol. 25, junho-setembro de 1917, 1971, pp. 54-55, grifo de Lênin).

[lx]Sobre isso, permito-me indicar meu texto "A propósito da insurreição de outubro e dos primeiros meses do poder bolchevista", en *Fevereiro*, nº 2 e neste número.

[lxi]John L. H. Keep (trad. e editor), *The Debate on Soviet Power, minutes of the All-Russian Central Executive Committe of Soviets*, second convocation October 1917-January 1918, p. 177, 178, grifos de RF. Esse volume de Keep é um formidável documento *in vivo* do andamento do poder bolchevista e dos esforços daqueles que tentavam resistir às suas arbitrariedades.

[lxii]Idem, p. 356.

[lxiii]É entretanto com o stalinismo e seus herdeiros que a cristalização da violência e da opressão se apresentará com todas as letras. Cinco a sete milhões de mortos, na miséria camponesa artificialmente criada na URSS, no início dos anos trinta. Um milhão ou pouco menos, com o grande terror, na segunda metade dos anos trinta. Trinta milhões de mortos com o Grande Salto para a Frente (!) de Mao-Tse Tung, nos anos 50 etc etc. Nos períodos "calmos", como os da história pós-Muro da burocracia, teremos: milhares de prisioneiros em campos de concentração (China, hoje), supressão de todas ou quase todas as liberdades fundamentais, sociais ou políticas (China, Cuba, Vietnã (?), hoje) etc. Esses dados importam para mostrar porque o totalitarismo é uma nova figura, e não um simples "avatar" da história da esquerda. Para a passagem do bolchevismo ao stalinismo, ver meu

texto, “Sobre a pré-história intelectual do totalitarismo igualitarista”, revista Lua Nova, nº 75, 2008.

[lxiv]Os dois maiores representantes dessa tendência crítica foram, sem dúvida, o jovem Trotski, e Rosa Luxemburgo. Ver a propósito, meu livro *A Esquerda Difícil*...., op. cit., principalmente o ensaio “Trotski, a democracia e o totalitarismo: a partir do *Trotski* de Pierre Broué”. E meu artigo “Em torno da pré-historia intelectual do totalitarismo igualitarista”, in *Lua Nova,* art. cit.

[lxv]Deixo de lado, aqui, a questão das relações entre os dois totalitarismos.

[lxvi]Sem que isso signifique aceitar tudo o que o autor diz nessa passagem, em particular o que ele escreve sobre o socialismo democrático, rebatizado confusamente “socialismo liberal”. Ver a continuação deste texto.

[lxvii]DS, p. 70-71; DG, p.142-143.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Daniel Golovaty CURSINO

a política externa lulista e as esquerdas

O voto brasileiro contra o Irã no Conselho de Direitos Humanos da ONU marca uma primeira diferença importante da diplomacia do governo Dilma Roussef em relação aos oito anos do governo Lula. Mas qual seria o verdadeiro alcance da mudança em curso? Tal pergunta ganha relevância frente ao fato de que a diplomacia lulista não foi meramente o resultado de características idiossincráticas do ex-presidente, mas sim esteve informada por um conjunto de coordenadas ideológicas hegemônicas no partido governante, as quais, tendo em vista a necessidade de uma consistente correção de rota, precisam ser adequadamente elucidadas e criticadas.

Faz-se necessário, sobretudo, entender por que certa esquerda vislumbrou na política externa conduzida pela dupla Marco Aurélio Garcia e Celso Amorim o que seria o aspecto mais avançado e elogiável do governo Lula. Mas antes se impõe a tentativa de responder a uma questão maior, a saber: o que é (ou deveria ser) uma política externa autenticamente de esquerda? Percebe-se aqui que um grande leque de problemas se abre. Em primeiro lugar, é preciso dizer que quando se fala de “esquerda” – e, de resto, também de “direita”- deve-se sempre usar o plural, pois já se foi o tempo em que era possível, qual um Danton ou um Robespierre, erguer a voz da tribuna e, ingenuamente, bradar: “nós, da esquerda”...

Com efeito, se é verdade que as experiências totalitárias do século XX não aboliram as noções políticas de direita e esquerda, também verdadeiro é que elas as fraturaram irremediavelmente. Pois diante da evidência irrefutável de que movimentos de esquerda deram origem a regimes que praticaram o genocídio e reviveram o trabalho escravo, deve-se reconhecer que um abismo se abriu no interior da esquerda, abismo que separa e opõe uma esquerda democrática, que se deu conta da enormidade do acontecido – e, enquanto esquerda, implicou-o em sua própria história -, e outra esquerda autoritária (ou totalitária), que continua confundido a crítica ao capitalismo com a crítica à democracia e agindo como se o destino trágico das revoluções do século XX não lhes dissesse respeito.

Assim, quando falo aqui de uma política externa autenticamente de esquerda, isto é, que encarne os valores históricos da igualdade e da liberdade enquanto críticas da exploração e da dominação de classes, o que está no centro do debate é a ideia de democracia, pois sem ela não há sequer política civilizada, não há liberdade e mesmo a igualdade se torna ilusória. Mas como empreender concretamente uma política externa de esquerda, que deve caracterizar-se, antes de tudo, pelo internacionalismo, num ambiente em que Estados-nações lutam unicamente por seus interesses? Não seria isto expor-se à acusação de utopismo ingênuo? Afinal, como não cansam de repetir os liberais, não é verdade que os governos nacionais deveriam cingir-se a defender os interesses da nação que representam, e não embarcar em aventuras ideológicas de partidos ou facções?

Ora, em primeiro lugar, é preciso qualificar este pragmatismo dos interesses nacionais como ideologia em seu grau zero, visto que em uma sociedade democrática a interpretação dos interesses nacionais não é a dado de uma só vez, mas sim algo que está perpetuamente em disputa. É perfeitamente possível, por exemplo, defender uma relação mais equânime do Brasil com o Paraguai na questão de Itaipu - mesmo que para isso seja preciso aceitar alguma perda econômica para o nosso país – em nome do fato de que relações regionais mais equilibradas e justas terminam, a longo prazo, por beneficiar a todos os envolvidos, ou senão pelo simples imperativo moral de que os interesses econômicos não devem estar acima de valores como a justiça. É claro que um governo de esquerda não pode se furtar a certo realismo na política externa, nem tampouco a defender interesses nacionais estratégicos, políticas de Estado que variam pouco ao longo do tempo. Há, porém, uma diferença muito grande entre realismo, qualidade de levar em conta as circunstâncias para uma política eficaz, e o cinismo da *Realpolitik* que, imolando os princípios no altar de ganhos imediatos e interesses estreitos, simplesmente abole a distância entre ser e dever ser.

Se há uma coisa de que não se pode acusar a política externa do governo Lula é de falta de ambição. A pugna por uma liderança inconteste e exclusiva na América do Sul; o incremento do prestígio internacional do Brasil através da atuação em uma grande quantidade de fóruns; o aumento da autonomia política e econômica do país por meio da diversificação de sua inserção no sistema capitalista globalizado, tudo isso aliado a um crescimento econômico expressivo conferiu ao Brasil um *status* diferenciado no sistema internacional, tornando quase natural a sua postulação a uma vaga de membro permanente do Conselho de Segurança da ONU, ao lado da Índia e da África do Sul, dois outros grandes representantes do "Sul". Nada aqui, em princípio, é censurável e faz-se necessário reconhecer os méritos inegáveis de tal política. Entretanto, estes não são elementos que permitam caracterizar a política externa lulista como sendo de esquerda e, portanto, não explicam o entusiasmo de certa esquerda por esta política.

Uma boa forma de avaliar o quão a política externa de Lula foi adequada a uma esquerda democrática seria a de elencar alguns princípios norteadores e averiguar até que ponto o governo Lula os seguiu. Proponho os seguintes: a) promoção de uma ordem internacional pautada pela equidade nas relações entre as nações, através da construção de mecanismos de regulação e controle do Capital por instituições democráticas; b) política agressiva na defesa do meio ambiente, que vá além do discurso já vulgarizado e esvaziado do desenvolvimento sustentável, expondo a incompatibilidade entre um capitalismo desregulado (e, no limite, entre o capitalismo *tout court*) e a causa ecológica; c) autêntica política de paz através do fortalecimento de instituições internacionais responsáveis pelo desarmamento e pela resolução negociada de conflitos; d) defesa dos Direitos Humanos, não somente os direitos de indivíduos e grupos contra violências estatais e para-estatais (embora estes sejam irrenunciáveis), mas também os direitos dos trabalhadores a condições dignas de trabalho e de vida e, por fim, e) política ativa de promoção da democracia e combate às ditaduras.

A questão central de uma ordem internacional equânime diz respeito à construção de mecanismos democráticos capazes de regular e controlar os fluxos globais de capital que atualmente impõem seu *diktat* aos Estados nacionais, dificultando por meio da chantagem especulativa que estes desenvolvam políticas econômicas autônomas. Para a esquerda, que se define pela recusa em naturalizar o mundo criado pelos movimentos do Capital, este "sujeito automático" (Marx), tal ponto é incontornável, visto que, na

ausência de um parlamento e um governo mundiais, a vontade popular só pode se efetivar no âmbito dos Estados nacionais com seus mecanismos democráticos de proposição, ação e controle. Neste campo, a realização mais importante da política externa do governo Lula foi sua participação na criação do G-20 comercial, um feito relevante, mas limitado à defesa da liberalização do comércio de *commodities* como forma de beneficiar os países periféricos.

Também há a participação brasileira no G-20 financeiro. Entretanto, este fórum ainda está muito longe de implementar efetivos mecanismos de controle do capital financeiro, bem como mecanismos de sanções à atuação muitas vezes predatória das transnacionais. É bem verdade que, dada a composição deste G-20, não se pode esperar muito neste sentido e não é difícil imaginar que um país que propusesse algo mais radical ficaria falando sozinho. Entretanto, ser capaz de "falar sozinho" às vezes é fundamental, pois somente assim pode-se produzir um campo de dissenso capaz de orientar a construção de projetos realmente transformadores.

Em suma, do ponto de vista de uma esquerda socialista, o que faltou à política externa do governo Lula nesta área é algo do que ela costuma muito se gabar: ousadia. E o mesmo se pode dizer a respeito da defesa do meio ambiente no governo Lula, uma área em que o Brasil, dada sua matriz energética relativamente limpa, poderia assumir uma verdadeira posição de vanguarda. Ao invés disso, o que vimos em Copenhague foi a adesão brasileira à duvidosa e contraproducente tese da "responsabilidade histórica" dos países desenvolvidos, tática que deixa o Brasil a reboque dos "interesses" de países como Índia e China.

Na questão relativa à busca da paz, a diplomacia lulista aparentemente caracterizou-se por um grande ativismo. Afinal, o Brasil pretendeu apresentar-se como um fiador da paz no Oriente Médio e estabeleceu, juntamente com a Turquia, um acordo com o Irã que pretendia por fim às ameaças de guerra devidas às suspeitas que pairavam (e ainda pairam) sobre os reais objetivos do programa nuclear daquele país. Mas vistas as coisas mais de perto, este ativismo pacifista foi apenas de fachada e o que realmente parece ter motivado tais iniciativas brasileiras foi, a um só tempo, o objetivo de projetar internacionalmente o país como, para usar o jargão, um *player* de estatura mundial e também como um campeão do "Sul" face às grandes potências. Senão, o que impediu o Brasil de discutir os termos do acordo com os principais países envolvidos, antes de, como muitos notaram, brandi-lo de mãos dadas com Ahmadinejad como um troféu de campeonato futebolístico, para usar uma metáfora cara ao nosso ex-presidente?

A frágil alegação de que a reação negativa das potências, EUA em primeiro lugar, ao acordo deveu-se unicamente ao seu suposto melindre pela circunstância de países como Brasil e Turquia tomarem-lhes a frente não resiste à análise do fato de que a quantidade de LEU (urânio levemente enriquecido) de que o Irã dispunha na época do acordo com o Brasil e a Turquia era consideravelmente maior do que sete meses antes, quando a mesma quantidade em termos absolutos (mas não relativos) lhe fora proposta para enriquecimento externo, antes de ser recusada. Tudo leva a constatar que o acordo selado com o Irã não fornecia garantias credíveis de que este país não iria continuar enriquecendo urânio para fins militares. Além disso, em seu item 10, onde diz que Brasil e Turquia "apreciaram o compromisso iraniano com o TNP e seu papel construtivo na busca da realização dos direitos na área nuclear dos Estados membros", o acordo procurava desautorizar todas as resoluções da ONU a respeito, fornecendo um conveniente biombo diplomático para o Irã prosseguir em seu projeto de obter a bomba.

Esta aproximação entre Brasil e Irã, já descrita como “parceria estratégica”, ganha contornos mais sombrios quando vista pelo prisma nacionalista de Samuel Pinheiro Guimarães, ex-secretário geral do Itamarati. Em um documento como chefe da Secretaria de Assuntos Estratégicos do governo Lula, intitulado “O mundo em 2022”, Guimarães classifica o TNP como o centro de um processo de “concentração de poder militar”. Somando-se a isto a reiterada oposição deste senhor a que o Brasil assine o Protocolo Adicional ao TNP, concebido para tornar as inspeções mais rigorosas e dificultar a proliferação nuclear, pode-se legitimamente questionar até que ponto a diplomacia do governo Lula não acalentou o inconfessável objetivo estratégico de contornar a proibição constitucional de o Brasil produzir armamento atômico.

É bem verdade que sempre se poderá argumentar que o TNP é um dispositivo essencialmente injusto, pois não objetiva senão consolidar um clube restrito de potências nucleares, impondo com isto uma situação desvantajosa e até humilhante para a grande maioria dos países do mundo. A tal objeção, a resposta deve ser direta: sim, o TNP é arbitrário e injusto, mas, neste caso, o imperativo de evitar uma catástrofe nuclear e preservar a vida de milhões de pessoas vem antes de uma justiça abstrata, pois *se* a proliferação ocorrer, a pergunta deixará de ser *se* vai haver uma guerra nuclear para ser *quando* esta guerra ocorrerá. O mortífero lema *fiat justitia et pereat mundus* deve ser categoricamente recusado por toda esquerda democrática, a qual não se define pela designação soberana de um inimigo (embora tenha vários), mas pela dívida contraída com todos os homens e mulheres que já lutaram contra a opressão e a injustiça sociais, uma dívida que se paga através do cuidado com o mundo presente e do empenho na construção de um outro mundo possível.

É bem verdade que sempre se poderá argumentar que o TNP é um dispositivo essencialmente injusto, pois não objetiva senão consolidar um clube restrito de potências nucleares, impondo com isto uma situação desvantajosa e até humilhante para a grande maioria dos países do mundo. A tal objeção, a resposta deve ser direta: sim, o TNP é arbitrário e injusto, mas, neste caso, o imperativo de evitar uma catástrofe nuclear e preservar a vida de milhões de pessoas vem antes de uma justiça abstrata, pois *se* a proliferação ocorrer, a pergunta deixará de ser *se* vai haver uma guerra nuclear para ser *quando* esta guerra ocorrerá. O mortífero lema *fiat justitia et pereat mundus* deve ser categoricamente recusado por toda esquerda democrática, a qual não se define pela designação soberana de um inimigo (embora tenha vários), mas pela dívida contraída com todos os homens e mulheres que já lutaram contra a opressão e a injustiça sociais, uma dívida que se paga através do cuidado com o mundo presente e do empenho na construção de um outro mundo possível.

Com relação ao conflito israelense-palestino, dado que judeus e árabes convivem em nosso país em relativa harmonia, o Brasil até teria boas condições para desempenhar um papel político construtivo para uma paz negociada e justa. A diplomacia brasileira fez bem em reconhecer a Palestina, mas perdeu a credibilidade com sua aproximação ao regime iraniano, que acintosamente nega o Holocausto e que não reconhece o direito à existência de Israel, declarando repetidamente sua intenção de “riscá-lo do mapa”. Além disso, do ponto de vista simbólico, a estranha recusa de Lula, quando de sua viagem a Israel, em visitar o túmulo de Herzl (fundador do movimento sionista), alegando problemas de agenda, teve um impacto profundamente negativo, contribuindo ainda mais para desacreditar o Brasil como um mediador isento ante o público israelense.

Este mesmo problema de descrédito por falta de isenção impossibilitou que o Brasil atuasse pela paz na própria América do Sul, região onde possui real influência. Ao penhorar acriticamente seu apoio aos regimes ditos refundadores (Venezuela, Equador e Bolívia) e a se recusar a condenar incondicionalmente a narcoguerrilha das Farc, o Brasil pouco pôde fazer para apaziguar as relações entre a Venezuela e o Equador, de um lado, e a Colômbia, de outro. Pela mesma razão, também caiu em descrédito a condenação à Colômbia devido à concessão por este país de bases para uso dos norte-americanos, uma vez que não foi acompanhada nem de uma condenação da aproximação militar entre Caracas e Moscou, nem da proposição de alternativas para combater as Farc, cujo notório apoio por parte de Chaves - o que, aliás, se configura em clara ingerência em país vizinho -, igualmente nunca foi objeto de condenação pela diplomacia do governo Lula.

Foi na área dos direitos humanos que a política externa do governo Lula mais decepcionou. Como se sabe, a defesa dos direitos humanos, assim como da democracia, não é apanágio da esquerda, mas faz parte de um campo comum em defesa do que poderíamos chamar de política de civilização. Deste consenso, que também envolve o centro político e setores da direita, a esquerda deveria se destacar por uma abordagem a um só tempo ampla e radical, no sentido de aprofundar a democracia com a efetiva participação popular e de aplicar os direitos humanos também às condições de trabalho e de vida dos trabalhadores, tal como constam da declaração da ONU, fato que muitos liberais tendem a "esquecer". Assim, poderíamos esperar da diplomacia do governo Lula no campo dos direitos humanos a proposição de mecanismos internacionais de controle e punição a governos e empresas que promovem condições degradantes de trabalho. Entretanto, nada parecido com isso foi seriamente defendido e o que se viu não foi muito mais do que os vagos apelos de Lula em fóruns internacionais em prol do combate à fome no mundo.

Mas se no campo dos direitos humanos referidos às condições de trabalho a política externa lulista deixou a desejar, já no que se refere à proteção dos direitos de indivíduos e grupos ela escandalizou. Pois foi no governo Lula que o Itamaraty se notabilizou por sua sistemática ação obstrutora no Conselho de Direitos Humanos da ONU, prática que muito agradou aos grandes violadores que, desde o facinoroso Ahmadinejad, passando pelo "cachorro louco" da Líbia e chegando ao genocida sudanês Omar Bashir, acostumaram-se a ver no Brasil um país aliado e a tratar Lula literalmente por amigo. Somando-se a isto o hábito do nosso ex-presidente de elogiar déspotas, chegamos à constatação desconcertante do menoscabo pela democracia por parte de um governo de pessoas de esquerda que se formaram politicamente na luta contra a ditadura militar brasileira.

Independente dos possíveis méritos da diplomacia Sul-Sul do governo Lula, desde o início ficou patente que ela encontrava seu calcanhar-de-aquiles justamente na questão da democracia e dos direitos humanos, dada a quantidade de ditaduras existentes na África e na Ásia. O difícil problema de aprofundar relações comerciais sem compactuar com regimes sórdidos foi desprezado através de um discurso antiimperialista que tudo justificava em nome da prioridade de contrastar a hegemonia mundial norte-americana. E aqui tocamos o ponto que explica o porquê do apoio entusiástico de certa esquerda à política externa do governo Lula.

O esquema ideológico é o mesmo de outros tempos. O inimigo a se combater é o capitalismo, mas este é apreendido abstratamente, isto é, pairando acima dos regimes políticos concretos que caracterizam as diversas nações. O capitalismo encontra-se na sua fase imperialista e, portanto, sua conservação e reprodução encarnam-se nas grandes potências. Assim, opera-se uma clivagem de estrutura entre países imperialistas e países periféricos, pela qual se sai da crítica da economia política e se adentra o campo de uma mitologia maniqueísta e totalizante que opõe, de um lado, o "capitalismo-imperialismo" e, de outro, "os povos". O fato de que estes povos vivam também em sistemas capitalistas e sejam governados por regimes tirânicos torna-se secundário e somente é denunciado caso estes regimes sejam aliados dos imperialistas. Caso contrário, o que deve prevalecer é a unidade do "campo antiimperialista" frente às potências que encarnam a ordem capitalista, cuja quintessência encontra-se nos EUA e em seu "gendarme" israelense. Assim, a crítica marxista do fetichismo do capital e de sua dominação impessoal cede lugar a um discurso regressivo, binário e paranóico, que não raro degenera em antiamericanismo e antissemitismo.

Em tal esquema de certa esquerda alérgica à democracia, o "imperialismo" (como, aliás, também o "sionismo") torna-se uma verdadeira palavra-amálgama, deixando de ser um conjunto determinado de políticas de domínio, ligadas à manutenção de interesses circunscritíveis, para transformar-se em um poder metafísico que sintetiza o princípio mesmo do Mal no mundo, por meio do qual este adquire inteireza, coerência e inteligibilidade. E, por oposição, aqueles que compõem o "campo antiimperialista", podem sentir-se participando de um todo sólido e homogêneo ("os povos"), que a um só tempo lhes confere segurança, garante suas certezas e os livra da responsabilidade sobre seu pensamento e sua ação. Se tudo se reduz a combater o princípio do "Mal" é porque, no fundo, o "Bem" já nos pertence, basta que o mundo seja purificado. Se o que guia minhas ações é uma "necessidade histórica", então não me cabe responder por elas: torno-me inabalável.

Portanto, se os ideólogos antiimperialistas pretendem exortar "os povos" ao combate implacável contra o "Império", não é tanto por solidariedade àqueles, mas pelo apego a este princípio metafísico do Mal que eles mesmos criaram e do qual são, mais que tudo, dependentes. O que os incomoda, o que verdadeiramente temem, não é a suposta onipotência desta entidade fantasmática que se comprazem em odiar, mas, ao contrário, a revelação do fato – que, no fundo, já sabem – de que o "imperialismo realmente existente" não corresponde ao seu ideal, que seus poderes são limitados e sua ubiquidade, uma fantasia, de modo que nem todas as misérias e conflitos do mundo podem ser simplesmente subsumidos à clivagem "revolução x contra-revolução", "Império x povos", "vítimas inocentes x opressores conspiradores".

É disso que nada querem saber, pois ao admiti-lo seriam obrigados a questionar a si mesmos e a se confrontar com sua própria vontade de potência. Ao dar-se conta de que o antiimperialismo ou o anticapitalismo não vão, necessariamente, em direção à emancipação, perderiam o princípio negativo absoluto que lhes confere identidade e segurança, tendo que fazer face à contingência do presente e ao fato de que o futuro é algo essencialmente aberto.

Há algo de relativamente novo, contudo, no atual discurso desta esquerda antiimperialista, que consiste na adição de um elemento culturalista, através do qual as práticas mais abomináveis de opressão e obscurantismo são contemporizadas em nome de um abusivo e distorcido direito à diferença. No último ano de seu mandato, em

2010, Lula justificou assim a abstenção brasileira sobre uma resolução da ONU que condenava a prática da lapidação de mulheres por adultério: "Eu sei que cada país tem suas leis, sua Constituição, sua religião - e, gostando ou não, temos que respeitar o procedimento de cada país".

Tal justificativa, como base da política externa de um governo de esquerda, constitui o que propriamente deve ser chamado de traição, a qual só tem paralelo no endosso sistemático da corrupção na política interna. Traição a tudo o que a esquerda sempre representou através das lutas contra a opressão social e de seu clamor universal por justiça e igualdade. Mas traição também a essa matriz comum da política moderna, tanto liberal quanto socialista, que o pensamento iluminista representou enquanto crítica intransigente de todas as tradições opressivas e ultrajantes à dignidade humana.

Samuel Pinheiro Guimarães, no texto supracitado, qualificou a promoção dos "direitos humanos ocidentais" como política destinada a dissimular, "com sua linguagem humanitária e altruísta, as ações táticas das Grandes Potências em defesa de seus próprios interesses estratégicos". Há um duplo erro aqui. O primeiro consiste em entender os direitos humanos como mera peculiaridade ocidental, o que reflete uma confusão conceitual entre gênese e essência. Pois, se é verdade que a formação dos conceitos de direitos humanos e de democracia está especialmente ligada à história ocidental, daí não decorre que eles possam ser reduzidos à condição de simples traços culturais idiossincráticos do Ocidente, visto que eles são o produto de uma crítica interna do Ocidente às suas próprias tradições. Como conquistas da razão e da moralidade humanas, eles são universais e, portanto, patrimônio da Humanidade.

Da mesma forma, se é inegável que as grandes potências muitas vezes utilizam os direitos humanos de forma seletiva e cínica, segundo a distinção “amigo” e “inimigo”, isto não significa que, mesmo para essas grande potências, eles possam ser reduzidos a meros dispositivos táticos. Tal redução tornaria ininteligíveis eventos e processos da magnitude do engajamento inglês para pôr fim à escravidão africana no século XIX, ou o consenso internacional que, no século XX, isolou e derrubou o regime do Apartheid. Também não se entende a derrota norte-americana no Vietnã fazendo abstração da pressão democrática que, internamente aos EUA, desmoralizou a guerra e impôs a retirada final. E, embora não exista ocupação boa, sem levar em conta o fato de que os EUA são um país democrático seria impossível explicar a diferença entre a atual ocupação do Iraque e, por exemplo, a ocupação nazista da Polônia.

A moderna democracia, historicamente, não foi um produto espontâneo do capitalismo, mas, ao contrário, resultou das lutas sociais que a ele se opuseram. E assim como a democracia, a partir de certo ponto, entra em contradição com o capitalismo, ela entra também (mas, a rigor, sempre esteve) em contradição com as políticas imperiais das potências capitalistas. A grande ironia da história contemporânea é que a ideologia dos “*neocons*”, baseada na defesa de que a ideia democrática teria um papel revolucionário a jogar no Oriente Médio, está provando, para o desassossego de seus autores, ter um núcleo de verdade...

É por isso que, para a esquerda, mimetizar o cinismo de certa direita quando esta fala em direitos humanos e democracia não é apenas uma falha moral, mas também um suicídio político. Cabe entender as contradições entre a prática e o discurso das grandes potências democráticas não como meramente formais, mas como contradições reais que devem ser politicamente exploradas até o seu limite. É esta ruptura conceitual que

toda esquerda democrática deve desejar para a política externa da presidente Dilma Roussef.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Ruy FAUSTO (com agradecimento a Cícero ARAUJO)

em torno da insurreição de 1917 e dos seis primeiros meses do poder bolchevista

(2ª parte)

Nota: A primeira parte desse texto foi publicada no nosso número anterior. No início dela, resumi alguns dos problemas que o artigo (primeira e segunda parte) tentaria desenvolver. A insurreição de outubro de 1917 foi uma verdadeira revolução? Por que razões o poder estabelecido em outubro (novembro) de 1917 era constituído apenas por membros do partido bolchevique? Ou seja, por que (...) a insurreição de outubro leva ao poder um governo de um só partido? Por que razão (...) o poder bolchevista evolui, ou involui, em alguns meses, de um regime de estilo autocrático, mas no interior do qual subsistiam certos espaços de liberdade, para um regime autocrático fechado? Essa mudança decorre da irrupção da guerra civil, como se pretende frequentemente? Qual o curso que tomam as relações entre as massas populares e o bolchevismo, no período que vai de outubro (novembro) de 1917 a junho/julho de 18? A base popular do bolchevismo aumenta, como se pretende frequentemente, ela se mantém no nível alcançado em outubro, ou ela se deteriora substancialmente? – A primeira parte, já publicada, ocupou-se da primeira e da segunda questões, e iniciou a discussão da terceira. O restante vem no que segue. O texto se interrompeu após a narrativa da liquidação violenta da Assembleia Constituinte pelo poder bolchevique, no início de janeiro de 1918, Assembleia livremente eleita, e na qual os socialistas-revolucionários eram majoritários.

O poder do Conselho de Comissários vai se tornando cada vez maior, em relação ao Comitê Executivo Central dos Sovietes. A tarefa é facilitada pelo fato de que os mencheviques e os socialistas-revolucionários (SR) haviam-se retirado do Comitê (os mencheviques voltarão em março, os SR voltam antes). Mesmo assim, há debates e eventuais desafios – mas em geral sem efeito ou de efeito muito limitado – ao poder bolchevista (os protestos vêm dos SR de esquerda, que entretanto, entrarão no governo em dezembro; de alguns socialistas, mencheviques inclusive, que representam outras organizações – sindicatos por exemplo – ou de bolcheviques com posições divergentes). Os Congressos dos Sovietes são controlados cada vez mais pelos bolcheviques, que excluem as oposições das comissões de credenciais.

Se a repressão se faz gradativamente, deixando durante alguns meses, certos espaços de liberdade, isso se deve por um lado à prudência dos bolcheviques, que nos primeiros dias têm de enfrentar oposições sindicais (de esquerda) e militares-armadas (de direita),

e mais adiante têm de justificar, em parte também dentro do seu partido, seja o fechamento da Assembleia Constituinte, seja, depois, o Tratado de Brest-Litovsky. Nesse contexto, insere-se o problema das relações com os SR de esquerda. Os bolcheviques tinham interesse em dar uma fachada democrática ao seu governo, e, assim sendo, permitem a entrada dos SR de esquerda em dezembro de 1917, e atenuam em alguma medida a repressão tendo em vista garantir essa aliança de fachada (ao que parece, mesmo se os SR de esquerda foram afinal favoráveis ao fechamento da Assembleia Constituinte, foi a necessidade de poupar os seus aliados que levou os bolcheviques a aceitar a realização de uma primeira e última sessão da Assembleia). Por outro lado, os sentimentos democráticos eram relativamente fortes dentro de certos setores do partido bolchevique. Desde antes de outubro, toda uma série de dirigentes bolcheviques é muito reticente (para não dizer mais) em relação aos métodos do "socialismo de soldados" que os bolcheviques empregam. Em ocasiões e formas diferentes, Miliutin, Rykov, Noguin, Riazanov, Lunacharsky e até Zinoviev manifestam-se em favor de um caminho mais democrático. Mas a figura que melhor encarna essa atitude é, certamente, Kamenev. O historiador francês Marc Ferro tem razão em insistir sobre o papel de Kamenev. Os radicais são Lênin, o "velho" líder, autor do "Que Fazer?", e o recém-convertido Trotsky, neófito ultra, entusiasmado com o modelo jacobino, que ele combatera brilhantemente na juventude.

Esse caminho repressivo é função da guerra civil? Nada leva a responder pela afirmativa. Porém essa resposta falsa se transformou num formidável mito a serviço do bolchevismo. Um problema prévio, para discutir essa questão, é saber quando começa a guerra civil. Como observa Evans Mawdsley, grande especialista da guerra civil, de certo modo ela começa imediatamente. Mas até o verão, essa guerra não ameaça o poder bolchevique e é, em grande parte, periférica. Que representa a guerra civil até junho de 1918? Depois dos combates do após outubro imediato (pequena batalha contra os cossacos perto de Petrogrado, luta em Moscou, resistência dos cadetes [militares] em Petrogrado), a guerra civil se trava principalmente contra os cossacos (primeiro nos Urais, depois no sul – no Don e no Kuban), mas eles são derrotados e, se não definitivamente, não representam perigo imediato. Também o exército de voluntários começa a se organizar no sul, com os generais Alexeev e Kornilov, mas tem de bater em retirada (a célebre "marcha do gelo") e perde em combate o seu comandante militar (Kornilov). Há um pequeno desembarque inglês em Murmansk, logo depois do tratado da assinatura do Tratado de Brest-Litovsk, porém ele se faz inicialmente com a anuência dos bolcheviques, temerosos do avanço alemão e de ameaças a partir da Finlândia.[i]Finalmente, há a intervenção na Ucrânia, onde a Rada (Conselho) proclama a independência. A intervenção seria apenas um episódio da história complicada de intervenções e guerra civil na Ucrânia, mas, por ora, (e apesar das dificuldades iniciais), ela termina pela vitória vermelha no final de janeiro.[ii] Pouco depois da morte de Kornilov, Lênin declara no Soviete de Moscou: "Pode-se dizer com certeza que, no essencial, a guerra civil está terminada".[iii] Enfim, houve vários episódios militares, mas nada disso representou um perigo real para o poder bolchevique, e, principalmente, não há nada que indique que essa guerra civil incipiente explique a repressão. Muito mais sério, era o avanço alemão, que vai levar ao Tratado de Brest-Litovsky em março. Volto a ele mais adiante, mas também a guerra com a Alemanha não explica o autoritarismo crescente, em grandes linhas, do poder instaurado em outubro (há uma relação entre Brest-Litovsky e a questão da democracia e do pluripartidarismo, mas, como veremos, ela não é simples).

De onde vem o fechamento progressivo do regime? Por um lado, como já indiquei, ele está na base da política não de todo o partido bolchevique, mas certamente de Lênin e de Trotski. Lênin é dominado pela ideia de que as verdadeiras revoluções devem ser violentas e intolerantes (ver por exemplo as referências de Trotski a respeito), e ele aceita, senão deseja, a guerra civil (a citação acima poderia sugerir o contrário, mas o significado do texto é, mais ou menos, o de que, supondo um momento a contra-revolução militarmente derrotada, os bolcheviques "aceitam" a paz civil). É verdade porém que os bolcheviques, pelo menos em determinadas ocasiões, precisavam de uma fachada democrática. Mas a razão principal, podemos dizer, a verdadeira razão, está *na progressiva deterioração do prestígio bolchevique perante as grandes massas.* Isto é, o grande motivo está no fato de que os bolcheviques vão perdendo apoio. E mais: no fato de que esse enfraquecimento da base popular do bolchevismo corresponde a um fortalecimento das oposições mencheviques e SR, e também SR de esquerda, partido este que participa do governo até março. Esse processo, que contradiz o mito da repressão-por-causa-da-guerra civil, foi cuidadosamente ocultado pela historiografia e pela literatura oficial (stalinista mas também leninista-trotskista).

Por ocasião do levante de outubro, os bolcheviques não gozam de apoio majoritário no país (as eleições para a Assembleia Constituinte, realizadas menos de um mês depois, não lhes dão mais do que um quarto dos votos), mas têm o apoio dos operários, principalmente o das grandes cidades, entre os quais devem ter obtido maioria absoluta (eles têm maioria – e maioria esmagadora – entre os soldados e marinheiros estacionados na proximidade dos grandes centros, de Petrogrado principalmente, mas perdem para os SR, nas guarnições instaladas longe dos grandes centros).[iv]Esse apoio iria crescendo, numa marcha triunfal em direção a uma plena legitimação do regime? É o que a literatura tradicional pró-bolchevique (stalinista e trotskista) sugere, mas a tese é falsa. Ela põe no mesmo saco *reforço do poder e legitimidade*, duas coisas diferentes. Na realidade, a partir de dezembro, começam a aparecer sinais de descontentamento. As razões desse descontentamento são várias. O bolchevismo havia jogado a carta da mobilização e da intervenção das "massas" até o limite do caos, e agora, transmutado em poder de Estado, esse espontaneísmo criava problemas. Os operários pediam aumentos e indenizações de toda sorte, que o governo não estava em condições de conceder. Por outro lado, há uma progressiva liquidação das dumas, que asseguravam o funcionamento da administração. Não há poder administrativo suficientemente competente para preencher esse vazio. Tudo isso agravado pela violência dos comissários, e as intervenções rudes das tchekas e dos guardas vermelhos. Finalmente, cresce a tensão com os camponeses. Estes não querem vender seus excedentes agrícolas pelo preço fixado pelo governo, considerado excessivamente baixo. E a troca por produtos industriais também se faz dificilmente. Para resolver o problema do abastecimento, os bolcheviques irão progressivamente intervir no campo, de forma violenta, o que provocará uma reação camponesa igualmente violenta.

No plano do cerceamento das liberdades, o fechamento da Assembleia Constituinte representou um passo essencial. Para, de certo modo, ratificar essa medida, um terceiro Congresso Pan-Russo dos Sovietes é marcado para dois dias depois da dispersão da Assembléeia. 94 % dos lugares é dado aos bolcheviques e aos SR de esquerda. A oposição é excluída da Comissão de Credenciais. A questão da Assembleia Constituinte nem sequer é discutida.[v]

Os bolcheviques haviam vencido em grande parte graças ao prestígio que ganharam junto aos soldados, com a bandeira da paz imediata. O decreto sobre a paz do Segundo

Congresso propunha uma trégua de três meses aos beligerantes. Enviado aos aliados, ele é imediatamente rejeitado.[vi]O poder bolchevique se dirige então às potências centrais. As conversações começam em 20 de novembro (6 de dezembro, pelo calendário gregoriano).[vii] O assunto só nos interessa aqui na medida em que se relaciona com o processo que leva à constituição de um governo autoritário de partido único. Como se sabe, depois de vários meses de conversações marcadas por rupturas, os bolcheviques acabam assinando um tratado, no dia 3 de março. Muito se falou e escreveu a respeito do tratado de Brest-Litovski e das discussões que o precederam. Na realidade, o julgamento sobre uma coisa e outra é complexo. Lênin quer a paz, quase a qualquer preço, e fica em minoria, apoiado por Kamenev, Zinoviev e Stálin[viii] (alinhamento original). Bukharin quer a guerra revolucionária. Trotski tem uma posição intermediária, a famosa "nem paz nem guerra" (os russos não assinam nada, mas declaram se retirar da guerra). Afinal, depois de uma série de peripécias, que não posso analisar aqui, e graças à adesão de Trotski, Lênin acaba obtendo maioria de um voto em favor da aceitação do ultimatum alemão.[ix] As condições são muito duras (grandes concessões territoriais, pagamento das dívidas com juros, vantagens imensas para atividades comerciais e industriais de cidadãos dos Impérios Centrais atuando no interior da Rússia etc). A oposição ao tratado é geral "por parte de todo o espectro político, da extrema esquerda à extrema direita".[x] Lênin ganha "reputação de infalibilidade"[xi], quando, com a derrota dos Impérios Centrais, o tratado vem a ser denunciado (18 de novembro de 1918). Mas, observa Pipes, vários fatos (pagamentos aos alemães efetuados ainda no final de setembro etc) mostram que Lênin não previa uma derrota alemã a curto prazo. Mas por que Lênin optara de maneira tão nítida por esta posição? Essa seria a única alternativa para salvar a revolução, ou para salvar o bolchevismo (as duas coisas não vão juntas, simplesmente)? Leonard Shapiro[xii] sugere que Lênin queria evitar a todo custo uma guerra revolucionária, porque esta implicaria, provavelmente, uma abertura política (frente única de vários partidos revolucionários e mobilização popular, diante da ameaça de esmagamento da revolução).[xiii] Por outro lado, quando a situação se agrava, entre a data da aceitação do ultimatum pelos russos (17 de fevereiro) e a ratificação do tratado (14 de março) quando as tropas alemãs iam ocupando sem resistência o território russo (sabe-se que um dos projetos do governo alemão era, simplesmente, a derrubada do governo bolchevique, governo de "judeus" e "maçons"[xiv], Lênin faz aprovar um projeto ("a pátria socialista em perigo") que contém, entre outras coisas, dois dispositivos: um que obriga os burgueses a trabalhos forçados como cavar trincheiras, sob ameaça de morte, e outro que legaliza a execução imediata de uma porção de categorias de pessoas, entre as quais os "agitadores contra-revolucionários".[xv] Sob esse aspecto, a guerra acentuaria o caráter autocrático do poder bolchevique, e não o contrário. Por outro lado, que possibilidades tinha a política dos "comunistas de esquerda" (os adeptos da guerra revolucionária)? Pipes insiste que essa posição era menos utópica do que poderia parecer, porque os alemães tinham muito medo de um sobressalto popular contra uma guerra anti-revolucionária, e que, por outro lado, a situação da Alemanha, e mais ainda da Áustria, já era difícil, em termos econômicos e militares.[xvi] Um resultado político maior da assinatura do tratado foi a saída do governo dos socialistas-revolucionários de esquerda. Eles votam contra o acordo no Comitê Executivo Central e se retiram do governo (no próprio governo, segundo Steinberg, citado por Pipes[xvii], os SR de esquerda defendiam uma posição próxima à de Trotski). O que se pode dizer de todo esse desenvolvimento, nas suas implicações para com o nosso tema? Por que, afinal, Lênin tem uma posição tão intransigente em relação ao acordo com as potências centrais? Aparentemente, há aí três elementos. Por um lado, suas dúvidas quanto à disposição ao combate por parte dos soldados, e mais grave do que isto, seu medo de

perder o apoio dos soldados, caso se decidisse a continuar a guerra. O bolchevismo tivera o apoio da maioria dos operários pelo menos nas grandes cidades, mas tivera também um enorme apoio dos soldados, e isto na base de um motivo: sua tomada de posição em favor de uma solução para o problema da guerra. Lênin estava bem consciente de quanto dependia dos soldados. Como disse Martov, de certo modo o bolchevismo era um refém nas mãos deles. Em segundo lugar – isto explicitamente – Lênin sabia que uma guerra com a Alemanha e com a Áustria implicaria alguma aliança militar com a entente[xviii] (na realidade, ela implicou, em pequena medida, durante o período de incerteza: o desembarque inglês em Murmansk foi apoiado pelos bolcheviques); e isto ele não queria. Em terceiro lugar, ele devia temer sim algum tipo de incitação a uma frente única, e portanto, a uma abertura política por causa da guerra. Talvez por isso mesmo, quando a perspectiva da guerra parece se efetivar, foge para a frente, propondo imediatamente medidas de tipo terrorista. Quais as razões da oposição? Haveria talvez um certo purismo revolucionário (recusa em entregar territórios ao imperialismo alemão), mas, pelo que vimos, dada a situação alemã, o projeto de guerra revolucionária era menos utópico do que se poderia pensar. Por outro lado, e simetricamente em relação aos motivos de Lênin, havia, pelo menos por parte dos mencheviques (internacionalistas, e a fortiori os outros) o pressentimento de que essa paz representaria um novo fechamento do regime, e de que uma "guerra defensiva", como eles diziam, teria efeitos contrários a essa tendência negativa.[xix] Entre outros, vinha o argumento: esse governo é capaz de tanta repressão (capaz de "guerra" interna), mas quando se trata dos alemães, eles são pacifistas... E os mencheviques insistiam muito no fato de que os bolcheviques haviam desmoralizado o exército, e agora (todos) pagavam por isso. Havia também os escrúpulos em aceitar uma paz "com indenizações e anexações" (embora sob forma passiva). Isso pesou muito sobre a oposição. O respeito aos "princípios revolucionários" era então alguma coisa de muito sólido. E os próprios bolcheviques hesitavam em passar por cima deles.[xx] É difícil dizer que possibilidades teria a perspectiva de "guerra revolucionária". Mas a paz leninista tinha certamente um duplo caráter. Por um lado, ela dava um respiro à Rússia e, com ela, de algum modo, à "revolução", mas ao mesmo tempo, era um elemento, novo naquele momento, de Realpolitik. Ela marcava, de alguma forma, o início de uma Realpolitik, que o stalinismo iria utilizar sem escrúpulo. E em geral, se inscrevia numa política orientada "de cima", a partir da direção (a pretensa "vanguarda"). A oposição, mesmo se com alguma dose de utopismo, representava a abertura para um movimento impulsionado "de baixo", a partir das bases. Assim, de uma forma ou de outra, o tratado de Brest-Litovsk acabou representando mais uma pedra na construção do regime autoritário de partido único.

Mas houve um elemento decisivo, ocultado pela historiografia oficial, e até aqui relativamente pouco estudado: *a progressiva desintegração da base popular do bolchevismo*.[xxi] Sobre esse assunto, pouco se falou, e, como já observei, tendeu-se a transformar em legitimidade (isto é, em real apoio popular), uma dominação de fato, fundada essencialmente na força e na violência. A historiografia oficial, e mesmo em parte para além dela, deu legitimidade ao que foi um processo progressivo de asfixiamento, duplicando no plano do discurso histórico a mitificação operada no plano da realidade efetiva.

A situação começa a se alterar já em dezembro:[xxii] Há um certo número de fatos que testemunham da desconfiança dos operários em relação ao governo bolchevique. Os soldados, na sua grande maioria, desejam a paz, e não querem lutar por nenhum governo. O problema do abastecimento vai se agravando. Em abril de 18, as grandes

cidades russas estão à beira da fome.[xxiii]Brovkin indica três causas, a seu ver, determinantes: 1) o fato de que os bolcheviques haviam fechado as agências de abastecimento das assembleias de voto universal (dumas e zemstvos); 2) o Tratado de Brest-Litovsky, que havia alienado da Rússia territórios extremamente ricos em termos agrícolas; 3) o apoio dos bolcheviques à ocupação de terras tinha gerado uma situação de caos no campo, que não era favorável ao desenvolvimento da produção agrícola.[xxiv]O apoio operário ao bolchevismo era muito frágil. Mesmo os autores que tentaram apresentar o movimento de outubro como alguma coisa próxima de uma revolução operária, deixam claro o quanto o "bolchevismo" dos operários era algo bem diferente do apoio a um governo de partido único.[xxv] A ruptura vai aparecer claramente nas eleições para os sovietes das cidades, que ocorrem na primavera de 1918. Brovkin fez um estudo detalhado dos resultados.[xxvi] Há uma série de eleições para diferentes sovietes de cidades em várias regiões da Rússia. O balanço é impressionante. "Em todas as capitais provinciais da Rússia europeia, onde houve eleições e em que os dados não desapareceram, os mencheviques e os SRs obtiveram maioria, na primavera de 1918".[xxvii] Trata-se de capitais provinciais ou grandes cidades industriais. Os mencheviques, junto com os SR, ganham nos 19 casos (em 30), em que os resultados são conhecidos.[xxviii] *A solução adotada pelos bolcheviques para enfrentar esse problema foi a violência.*Cidade após cidade, eles intervêm nos sovietes, dissolvendo-os com a ajuda de força armada (guarda vermelha e Tcheka); ou então se recusam a abandonar as posições de direção.[xxix] Um outro fenômeno muito importante vai revelar o descrédito progressivo (pelo menos relativo) dos bolcheviques junto aos operários. A formação das assembleias de representantes (*upolnomochennye*), no dizer de Figes "de longe, a ameaça mais poderosa que os bolcheviques encontraram por parte da classe operária".[xxx] Há controvérsia sobre o momento exato em que nasce o movimento, mas nele tiveram um papel importante os mencheviques de direita, que já não tendo ilusões nos sovietes, mais ou menos controlados pelo poder, se dispuseram a criar uma organização paralela. Porém, o movimento não foi apenas menchevique, dele participam SRs (houve também SRs de esquerda), e muitos sem partido. Há uma discussão para saber qual o peso respectivo dos motivos econômicos e dos motivos políticos no movimento. Parece que os motivos econômicos eram poderosos, já que a situação era muito difícil; mas não há dúvida de que o movimento toma um caráter acentuadamente político, não só como mobilização de protesto contra as violências bolcheviques, como também como um movimento que levanta palavras de ordem políticas mais gerais como a da reconvocação da Assembleia Constituinte (Havia divisões entre os participantes: pró Assembleia Constituinte, pró liberdade dos sovietes sem Assembleia etc).[xxxi] O movimento vai crescendo durante a primavera de 1918. Projeta-se um congresso geral das assembleias de representantes (conhece-se o manifesto de convocação[xxxii], redigido em termos dramáticos) e se marca uma greve geral de protesto contra a repressão no dia 2 de julho. Costuma-se dizer que a greve fracassa. As informações são contraditórias, mas ela fracassa efetivamente no sentido de que não obtém a satisfação das suas reivindicações. Entretanto, dadas as condições, o simples fato de convocar uma greve geral é por si mesmo um resultado, e, de resto, não se sabe ao certo quantos trabalhadores aderiram a ela.[xxxiii] Mas nesse intervalo, há dois fatos essenciais, que vão marcar o fim do período de relativa democracia. A eles se acrescenta, o início do que será propriamente a guerra civil. O primeiro deles é a expulsão de mencheviques e socialistas-revolucionários (não os SR de esquerda) do Comitê Executivo dos Sovietes, que ocorre no dia 14 de junho. Os socialistas-revolucionários de esquerda votam contra, mas a maioria bolchevique assegura a aprovação do ato. Junto com a expulsão, vem uma "recomendação" aos sovietes, para que façam o mesmo. O segundo são as eleições para o soviete de Petrogrado. Os

bolcheviques tinham bloqueado, durante meses, as novas eleições que, estatutariamente, deveriam ocorrer. Finalmente, eles se decidem a realizá-las. As eleições ocorrem entre 18 e 24 de junho. Há um área de obscuridade em torno do resultado das eleições, mas uma coisa é certa (qualquer que tenha sido a magnitude exata do fenômeno): *as eleições para o soviete de Petrogrado foram manipuladas pelos bolcheviques, de forma a garantir-lhes uma maioria esmagadora*. A dúvida não concerne à manipulação, plenamente atestada, mas ao problema de saber precisamente quantos votos bolcheviques e oposição teriam numa eleição livre e honesta. Para discutir os resultados, utilizo o livro de Brovkin, e o livro de D. Mandel (também já citado), autor bastante favorável aos bolcheviques, além de um artigo de L. Haimson, publicado em três números da *The Russian Review*.[xxxiv] Uma fonte importante é um artigo do jornal que os mencheviques editavam em Estocolmo *Echos de Russie* (havia também uma edição em alemão) "*Le bluff bolcheviste des élections de Petrograd*" (nº 18-19).[xxxv] O essencial é o seguinte:[xxxvi] Ao contrário do que ocorrera nas eleições de setembro e outubro de 17 em que se elegera grande parte do soviete anterior, deu-se (isto é, os bolcheviques deram) um grande peso ao voto por organização (tratava-se evidentemente de organizações que eles controlavam). Nas eleições de setembro/outubro de 17, foram eleitos 440 representantes de militares – creio que principalmente soldados – (num total de 791 delegados, portanto, mais da metade). A segunda maior representação era a dos operários, 259. Completavam o soviete, delegados eleitos de forma indireta, a saber, 60 representantes dos sindicatos, 17 das ferrovias, 12 dos partidos políticos e 3 dos sovietes distritais. Assim, a representação direta era esmagadora, embora houvesse também representação indireta. Ocorreu o contrário nas eleições de junho: o voto por organização dominava amplamente. Num total de aproximadamente 677 delegados (o total diminuíra um pouco, mas há alguma dúvida sobre o número exato), havia 144 delegados dos sindicatos (em lugar de 60), 72 representantes das ferrovias (em lugar de 17), 46 representantes dos sovietes distritais (em lugar de 3). Mais 88 delegados de conferências operárias que os bolcheviques haviam organizado para limitar a ação dos conselhos de representantes (claro que estes conselhos não tiveram representação); 58 representantes do exército vermelho, substituindo a seção dos militares que não existia mais: segundo Brovkin, esses representantes do exército vermelho "eram antes indicados pelos bolcheviques, do que eleitos de forma popular"[xxxvii]; e 10 representantes da marinha. Incluindo os militares, os delegados que representavam organizações somavam 418, para um total de 677 (em setembro/outubro, a relação era de 92 para um total de 791). Assim, passa-se de mais ou menos 11% para mais ou menos 61%. Ora, esses delegados ou tinham sido diretamente indicados pelo poder bolchevique, ou vinham de organizações que eles dominavam (seja porque não houvera novas eleições, que renovassem os delegados eleitos em setembro/outubro de 17, seja porque o poder bolchevique já tinha assegurado maiorias por meio de métodos, na generalidade dos casos, muito duvidosos). É graças a esse tipo de manipulação, que eles vão assegurar 327 do total de votos por organização, que foi de 418 (ou 417, segundo uma outra fonte). (A maioria absoluta dos votos não bolcheviques de organizações veio dos socialistas-revolucionários de esquerda [58 em 90] que haviam participado do governo até março). Resta o problema do voto direto. E aqui, surge alguma dificuldade (mas que, como vimos, não põe em dúvida a realidade da manipulação geral). Brovkin cita fontes mencheviques (incluindo *Echos de Russie*), fontes oficiais e dados de autores russos dos anos 60. David Mandel fornece também alguns dados. Segundo um historiador russo dos anos 60 (M. N. Pothekin), os bolcheviques obtiveram 150 lugares contra 51 mencheviques e socialistas-revolucionários e 27 sem filiação. Os socialistas-revolucionários de esquerda teriam tido 32. Assim, o resultado teria sido: 78 opositores

(incluindo os sem partido, em grande maioria senão na totalidade, da oposição), contra 150 bolcheviques, e 32 socialistas-revolucionários de esquerda (que talvez fosse melhor não contar nem num grupo nem em outro). Mas, segundo as fontes mencheviques, os dados são outros: os mencheviques e socialistas-revolucionários teriam tido maioria. Apenas na indústria metalúrgica, já teriam obtido 48 representantes (junto com os sem partido, 53). Entre os têxteis, eles teriam sido derrotados mas por 27 contra 15, e um socialista-revolucionário. O resultado global teria sido de 123 mencheviques e SRs (mais 10 sem filiação), contra 82 bolcheviques e 15 SRs de esquerda. (O total seria aqui de 230 e não de 260). O poder bolchevique teria manipulado, também aí, os resultados. Como julgar? O historiador David Mandel, simpático ao bolchevismo, afirma que os bolcheviques *junto com os socialistas-revolucionários de esquerda* não poderiam ter tido menos do que 50% dos votos nas fábrica "ainda em funcionamento".[xxxviii] Ora, o problema é que nas circunstâncias, *não se poderia somar simplesmente os votos bolcheviques com os dos socialistas-revolucionários*, porque estes estavam em processo de ruptura. Nesse sentido, mesmo admitindo a justeza dos dados de Mandel, o balanço não seria muito favorável ao bolchevismo. Creio que, de fato, eles resistem melhor em Petrogado do que nas províncias. Aparentemente tiveram entre 30% (hipótese menos favorável) e 40% (hipótese mais favorável) dos votos operários. Isso indica um quadro diferente das províncias, mas que não tem mais nada a ver com a situação de setembro/outubro, quando obtiveram uma maioria tranquila. Não tendo aqui os dados diretos sobre a relação numérica exata existente no soviete, em setembro, poderíamos utilizar os resultados das eleições para a Assembleia Constituinte em novembro. L. Haimson, no seu artigo já citado da *The Russian Review*, fornece os resultados obtidos pelos diferentes partidos em bairros populares de Petrogrado.[xxxix] Vê-se por essas dados que, em distritos populares periféricos, a porcentagem dos votos bolcheviques em relação aos SR (que se apresentaram com uma única chapa, englobando esquerda e direita), e excluindo os votos liberais (kadetes), varia mais ou menos entre 60% e 80% dos votos. Se o voto dos distritos operários permite medir o voto para o soviete (e em grandes linhas, isso deve ser verdade), os votos operários pró-bolcheviques passaram assim de mais ou menos 70% a mais ou menos 35%, e isto em Petrogrado (fora de Petrogrado, a situação do bolchevismo é muito pior). As diferentes formas de manipulação asseguraram aos bolcheviques um pseudo-resultado igual ao dos votos que eles tiveram em novembro: a decomposição da maioria bolchevique é escamoteada, e eles aparecem "consolidando a sua vitória", com até mais de 70%! Enfim, mesmo se permanece alguma dúvida sobre a sua amplitude, houve certamente uma enorme manipulação, que garantiu a vitória dos bolcheviques e *criou a impressão de que eles haviam consolidado legitimamente o seu poder*. Foi o contrário o que de fato aconteceu. Como foi assinalado (por Orlando Figes[xl]), *a manipulação de eleições não é apanágio do stalinismo: ela começa na época do bolchevismo e, no quadro do "comunismo", foi inventada pelos bolchevistas.*

Depois desta eleição, os acontecimentos se precipitam. Valendo-se da sua "vitória", o novo soviete põe na ilegalidade a assembleia de representantes (27 de junho).[xli] Uma conferência de 40 representantes operários, de diferentes cidades (Petrogrado, Moscou, Tula Sormovo etc), reunida em Moscou em 23 de julho, é dispersado pela polícia, e os seus participantes são presos.[xlii]

A sequência da história, que não vamos analisar nesse texto, é conhecida. Os socialistas-revolucionários de esquerda perdem as ilusões de que poderiam vencer no quinto congresso dos sovietes, marcado para o início de julho, dada a manipulação de

credenciais ou resultados. Durante o congresso, eles cedem à velha tentação terrorista. O embaixador alemão von Mirbach é assassinado, e os SR de esquerda tentam uma espécie de insurreição.[xliii] A guerra russo-alemã, que eles pretendiam provocar através do atentado, não vem. O governo bolchevique controla a situação internacional, e depois de um momento de susto, também a situação militar nacional. Como resultado do episódio, há prisões e execuções de socialistas-revolucionários de esquerda. Os SRs de esquerda têm o mesmo destino dos mencheviques e SRs: eles são expulsos do Comitê Executivo dos Sovietes, em julho. No final de agosto, uma militante SR pratica um atentado contra Lênin (as circunstâncias desse atentado são, até hoje, obscuras). O terror vermelho é oficializado em 5 de setembro. A história da resistência de esquerda recomeçará depois da guerra civil com as mobilizações operárias anti-bolcheviques de 1920, e com a insurreição de Kronstadt, de 1921.

Conclusão: No início desse trabalho, eu havia levantado uma séria de perguntas sobre a Revolução Russa, de fevereiro de 17 até junho/julho de 1918. Em forma bem resumida, as perguntas eram: 1) (para o período anterior a outubro ou imediatamente posterior a ele) o movimento de outubro foi realmente uma revolução? Por que, ou em que condições os bolcheviques instituíram um poder de partido único?; 2) (para o período posterior a outubro): por que razões o poder bolchevique, que admitiu certos espaços de liberdade, evolui para um poder autocrático? Essa evolução foi provocada pelo desencadeamento da guerra civil? A base popular do bolchevismo aumenta ou diminui no curso dos primeiro semestre de 1918? Creio que a maioria dessas questões já foi respondida, mas tentemos resumir os resultados e tirar algumas conclusões finais. A primeira pergunta não pôde ser respondida nem na forma habitual, segundo a qual, outubro foi realmente uma revolução, nem na forma liberal extrema, segunda a qual, outubro foi simplesmente um golpe de Estado. Outubro foi um movimento "partidário" (e, nesse sentido, "de cúpula") apoiado só por uma minoria dos membros das classes exploradas do país, mas que contou com *certo tipo de apoio (*na realidade um apoio em boa medida ilusório) da maioria do proletariado. A que remete a expressão "certo tipo de apoio"? Por um lado, ao fato de que a participação efetiva das "massas" (inclusive o proletariado, que votava majoritariamente nos bolcheviques) no movimento, foi muito pequena. Por outro lado, ao fato de que o que a grande maioria dos operários e grande parte dos camponeses desejava era *o fim do governo provisório* e, principalmente no que se refere aos operários, *um governo* "*dos sovietes*". Essas circunstâncias, se não eliminam a realidade do "golpe de Estado", atenuam em alguma medida a brutalidade da operação. Houve golpe sobre o fundo de um apoio ambíguo e não participante. Aqui já podemos encadear a segunda pergunta. Por que os bolcheviques instituíram um governo de partido único? As "massas" – já indicamos – não se manifestaram a favor de um governo de partido único, e muito provavelmente não queriam tal governo, desejavam sim um poder múltiplo "dos sovietes". O governo que nasce de outubro será, entretanto, composto apenas por representantes do partido bolchevique (a situação se altera de dezembro a março, quando os socialistas-revolucionários de esquerda participam do poder, mas o peso que eles tiveram foi, sem dúvida, pequeno). Por um lado, é evidente que Lênin e Trotski – insistamos, Lênin e Trotski, de forma alguma todo o partido bolchevique – jogavam a carta da "vanguarda". Eles não excluíam coalizões, mas coalizões do tipo daquela que fariam em dezembro com os socialistas-revolucionários de esquerda; coalizões que não alteravam essencialmente o rolo compressor do partido bolchevique. Nesse sentido, se surgiu um governo de partido único, foi porque este era o projeto de Lênin e Trotski, e eles o realizaram com a ajuda de uma fatia do partido, e com a habilidade que lhes é conhecida. Mas evidentemente, a oposição facilitou o seu trabalho. É impossível criticar a política do bolchevismo, sem

criticar conjuntamente a política da direita menchevique e da direita socialista-revolucionária. E isto antes e depois de outubro. A exigência supersticiosa de uma aliança com os liberais, no momento em que os liberais se recusavam a dar os passos que a situação exigia e – mais do que isto – no momento em que estes tendiam a buscar um acordo com as forças mais retrógadas (o radicalismo da extrema-esquerda não justifica essas tendências), foi um erro imenso, que abriu caminho para o poder bolchevista. Durante o movimento de outubro e depois dele, menchevistas de direita e socialistas-revolucionários de direita jogaram frequentemente a carta perigosa do boicote (especialmente o do Comitê Executivo Central dos Sovietes), com os consequências que se conhecem. A meu ver, isso tudo não elimina, entretanto, a responsabilidade do bolchevismo. Mas por que o governo bolchevique, depois de admitir um mínimo de jogo democrático, mergulha num autocratismo terrorista? É a guerra civil que explica essa "involução", conforme reza a tese tradicional? Se é difícil dizer em que momento exato começou a guerra civil,[xliv] nem a primeira fase desta, que vai até o início de junho de 18, nem a segunda fase, que começa em julho de 18, explicam o fechamento do regime, embora certamente o sobredeterminem. A primeira fase não explica, porque não havia ameaça maior ao poder bolchevista. E se o fechamento de certo modo se completa com o levante dos tchecos,[xlv] que assinala o início da segunda fase, a da "plena" guerra civil, o processo de fechamento tinha começado bem antes e, apesar de alguns momentos de trégua, foi progredindo de forma inexorável. Isso mostraria que a primeira fase já exigia um processo de fechamento gradual? Não, primeiro porque não há evidência de que as medidas autoritárias foram respostas graduais a um começo de guerra civil (elas não crescem no ritmo dessa guerra, salvo a partir do início de julho, além do fato de que, como já vimos, a ideia de um poder autocrático estava dada de início como peça essencial do projeto leninista); e, mais do que isto, porque há outro fator que, esse sim, explica o fechamento progressivo. Esse fator é, como vimos, *a deterioração progressiva da legitimidade do bolchevismo* perante a única força estável que os apoiava, o proletariado (os camponeses-soldados querem a paz, e logo são dispersados enquanto força política própria). Tentei fornecer os elementos empíricos essenciais que mostram como o bolchevismo se desgasta perante as massas operárias (também, mas um pouco depois, perante as massas camponesas), desgaste cujos efeitos já são decisivos uns quatro meses depois de outubro... E isto, em boa parte, como resultado do autoritarismo do poder bolchevique Este fato bem atestado, *foi sistematicamente mascarado na prática e na historiografia oficial.* De tal forma que se poderia dizer: *é menos verdade afirmar que a guerra civil provocou a autocracia de partido único, do que dizer que o autocratismo de partido único provocou a guerra civil*.[xlvi]

Dessas notas históricas e críticas, pode-se tirar algumas conclusões. Primeiro, como já foi dito, o de que a história da revolução russa não foi vítima apenas das falsificações stalinistas. Houve e há uma mitologia leninista-trotskista que oculta e deforma elementos fundamentais, no plano dos fatos como da sua significação. O que não significa que as teses liberais possam ser aceitas tais e quais, como "moeda corrente".

A segunda conclusão, esta não no plano da historiografia mas no da filosofia da história, é a de que é difícil não valorizar as tendências, que não eram numericamente desprezíveis, daqueles que se recusavam a subir tanto na canoa do bolchevismo, como na canoa do menchevismo de direita e dos socialistas-revolucionários de direita. Esse centro, no interior da esquerda, foi certamente o que viu mais longe. Se ele acertou taticamente, isto é outro problema. Ele erra bastante, mas as condições lhe eram particularmente desfavoráveis. Quem constitui esse centro? Em boa medida os

socialistas-revolucionários de esquerda, embora eles tenham errado ao aceitar o fechamento da Assembleia Constituinte (e tenham errado de novo, depois, ao apelar para os assassinatos). Mas eles insistiram na exigência de um governo plural dos sovietes, e foi esta a razão pela qual se recusaram a participar do primeiro governo pós-outubro. Além deles, houve duas forças de oposição de esquerda: o menchevismo internacionalista comandado por Martov, e o bolchevismo moderado cujo principal figura foi certamente Kamenev,[xlvii] (houve ainda outras, a "mezhraionka" – os "interdepartamentais" – o grupo social-democrata independente, ao qual se liga Trotsky antes de aderir ao bolchevismo, além dos anarquistas [mas esses, no início – parte deles pelo menos – apoia o bolchevismo mais radical]). Martov combate sem concessões o menchevismo oficial, e acaba obtendo, tarde demais, entretanto, a hegemonia dentro do partido. Aqui não é o lugar para comentar o difícil problema de saber até onde haveria um caminho tático mais feliz para os menchevistas internacionalistas (em 18, Martov dirige com muita coragem e perspicácia o partido menchevique, o que ele faz até a sua morte na imigração em 23, embora entre 18 e 19 tenha tido, certamente, um período de relativa desorientação, marcado por uma atitude excessivamente pró-bolchevique). Kamenev passou para a história oficial como aquele que não entendeu a necessidade da revolução, mas provavelmente ele representou o contrário. Ele e alguns outros (Riazanov, Rykov, Miliut também Zinoviev, mas este é uma figura muito discutível) viram muito bem o curso funesto que tomaria a revolução sob a batuta do leninismo-trotskismo. Sua capitulação posteriores não elimina o mérito deles. (Trotski foi muito mais forte na resistência ao stalinismo, mas é difícil esquecer o que parece evidente: a sua adesão tardia ao bolchevismo – como a de seu grupo, os inter-departamentais, que se pretendiam independentes das duas facções – foi um fato maior na catástrofe em que desembocou o processo revolucionário). Pensar o que significou esse "centro" revolucionário, é, a meu ver, um ponto privilegiado para toda reflexão crítica sobre a revolução russa. Reflexão que, ao contrário das aparências, não é só uma exigência teórica ou histórica, mas uma exigência prática imediata, inclusive para o Brasil.

Paris, Boulogne-Billancourt (França) e São Paulo; junho/agosto de 2009 e outubro/novembro de 2010.

Referências

[i]Ver a respeito Evan Mawdsley, *The Russian Civil War*, Edimburgh, Birlinn, 2005 (1987), p. 17 e s., e p. 50.

[ii]Idem, ibidem, p. 25 e 26.

[iii]Idem, ibidem, p. 22.

[iv]Ver Oliver Radkey, *Russia goes to Polls*, Ithaca e Londres, 1989 (1950), p. 37 e s. Como observa Pipes, se se trata de medir o apoio de que dispunham os bolcheviques em outubro, é preciso considerar o fato de que a eleição se deu depois da promulgação do decreto sobre a paz, o que deve ter modificado o resultado em favor deles. Mas essa melhora não dura muito.

[ii]Sobre o Terceiro Congresso, ver Brovkin, op. cit., p. 62 e Pipes, op. cit., p. 555.

[vi]Ver Pipes, op. cit., p. 571, 572.

[vii]Idem, ibidem, p. 576.

[viii]Idem, ibidem, p. 582.

[ix]Idem, ibidem, p. 587.

[x]Idem, ibidem, p. 597.

[xi]Idem, ibidem, p. 603.

[xii]Ver Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1960, p. 184, e o comentário de Brovkin, op. cit., p. 66.

[xiii]Pipes, op. cit., p. 590. Shapiro observa que "as únicas unidades no exército, cujo moral era bom, eram anti-bolcheviques".

[xiv]Idem, ibidem, p. 586.

[xv]Idem, ibidem, p. 587, 588.

[xvi]Idem, ibidem, p. 572.

[xvii]Idem, ibidem, p. 583, n*.

[xviii]Ver as "Teses..." de Lênin, de 7 de janeiro (20), citadas por Pipes, op. cit., p. 582: "[o governo russo] se tornaria um agente da França e da Inglaterra".

[xix]Ver a respeito Brovkin, op. cit., p.67: "Os líderes mencheviques acreditavam que a guerra defensiva oferecia uma oportunidade notável no sentido de sustar a escalada na direção do conflito civil na Rússia, e no sentido de mobilizar apoio para a unidade nacional e a Assembleia Constiuinte".

[xx]Ver E. Acton, Vl. Cherniaev e W. G. Rosemberg, *A Critical Companion to The Russian Revolution 1914-1921*, Bloomington e Indianoppolis, Indiana University Press,1997, p. 296, artigo de Michael Melancon, "The left Socialist Revolutionaires". Mas para uma análise detalhada da posição dos SR de esquerda – inclusive nas suas peripécias – em relação ao tratado, ver Lutz Höfner, *Die Partei der Linken Sozial-Revolutionâre in der Russischen Revolution von 1917/18*, Colônia, Weimar, Viena, Bôhlau Verlag, 1994, particularmente p. 331-394. Para o contexto internacional do Tratado, incluindo a análise da posição dos governos dos Impérios Centrais, ver Pipes, op. cit., 567-605.

[xxi]Sobre essa questão fundamental – ela será o centro da parte final desse texto, e, até certo ponto, do conjunto dele – há um livro pioneiro que é Leonard Shapiro, *The Origin of the Communist Autocracy, political opposition in the soviet state, first phase, 1917-1922*, Londres, The London School of Economics and Political Science, G. Bell and Sons, LTD, 1955. Dos livros recentes, destaco Brovkin, op. cit. e também (livro esgotado, que só obtive quando esse texto já estava escrito) *Behind the Front Lines of the Civil War: Political Parties and Social Movements in Russia, 1918-1922*, Princeton, 1994 .Ver também Vladimir Brovkin (ed), *The Bolcheviks in Russian Society, the revolucion and the civil wars*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1997. Para o nosso tema, interessam especialmente os artigos de O. V. Volobuev sobre o menchevismo, o de Michael Melancon sobre os SR de esquerda, o de Scott Smith sobre os SR, e o de Sergei Pavliuchenkov sobre os operários sob o "comunismo de guerra". O texto de Brovkin sobre as mulheres é impressionante. (Já dispomos de um exemplar deste livro.)

[xxii]Ver Brovkin, op. cit., p. 54 e s..

[xxiii]Idem, ibidem, p. 95.

[xxiv]Idem, ibidem, p. 95-97.

[xxv]Ver por exemplo Diane Koenker, *Moscow Workers and the 1917 Revolution*, Princeton (N.J), Princeton University Press, p. 336-346. Koenker mostra que a maioria dos operários moscovitas era pela derrubada do governo provisório mas sem se dispor a uma participação ativa (ver, p. e., p. 342), e fica evidente pela sua descrição que os operários eram, na realidade, favoráveis ao "poder dos sovietes" (ver, p.e., 340). Ver também David Mandel, *The Petrograd Workers and the Soviet Seizure of Power*, Londres, Macmillan, 1984, p. e., p. 300 onde o autor se refere à "batalha pelo poder do soviete" (Brovkin, op. cit., p. 55, alude aos dois livros).

[xxvi]Pipes, corrobora esses dados através de um manuscrito inédito, em russo de G. Aronson ("Na perelome", "na ruptura"), que faz parte dos arquivos Nievskii, manuscrito que ele considera o melhor balanço da ruptura (ver Pipes, op. cit., p. 558, 560 e 895, n. 40).

[xxvii]Ver Brovkin, op. cit., p. 159.

[xxviii]Brovkin faz uma análise por região e por cidade: região industrial central – Kaluga, Riasan, Tver, Vladimir, Kostroma, Tula, Yaroslav; região das terras negras – Orel, Voronezh, Kursk, Tambov; regiões do alto Volga e dos Urais – Vologda, Arkhangelsk, Saratov, Nijnii Novgorod, Samara, Viatka, Kasan; e região baixo Volga, Kuban e Don – Rostov, Tsaritsyn...).

[xxix]Para a análise detalhada dessas intervenções, ver Brovkin, op. cit., p. 126-160. Exemplos: intervenção no soviet de Kaluga (em 8 de junho) (ver p. 131), recusa em abandonar os postos no Comitê Executivo de Kostroma (ver p. 132), dispersão do soviet de Tula (ver p. 137), dispersão do soviet de Yaroslav (ver p. 141), dispersão do soviet de Orel (ver p. 142), dispersão do soviet de Zlatous (ver p. 154) etc.

[xxx]Ver Figes, op. cit., p. 624.

[xxxi]Sobre o movimento das assembleias de representantes ver Brovkin, op. cit., sobretudo p. 162-196, 221-222, 247-248 e 251-254. Também Grégorii Aronson, "Ouvriers russes contre le bolchevisme" in *Le Contrat Social*, Paris, vol. X, nº4, julho-agosto de 1966, p. 201 e s. Uma posição contrária à de Brovkin, tentando reduzir a importância das assembleias de representantes (seus motivos seriam essencialmente econômicos etc), pode ser encontrada no artigo de W.S. Rosenberg, "Russian Labor and Bolshevik Power after October", *Slavic Review*, v. 44, n. 2, verão de 1985. O artigo vem seguido por duas intervenções, de Moshe Levin e de Vladimir Brovkin, e de uma tréplica final de Rosenberg. O texto traz dados importantes, mas os pressupostos de Rosenberg parecem frágeis e muito marcados pelas posições "oficiais" do bolchevismo. É um pouco surpreendente que Figes (op. cit., p. 852, n. 62) prefira a interpretação de Rosenberg à de Brovkin. Parece difícil negar que tenha havido também uma motivação política importante.

[xxxii] "A vida se tornou dura e difícil. Mais e mais fábricas estão sendo fechadas. O exército de desempregados é cada dia maior. A fome e o domínio arbitrário se tornam cada vez mais fortes e não há saída... Nessas horas terríveis e agitadas não podemos esperar ajuda de parte alguma. Temos de ajudar a nós mesmos... Trabalhadores de toda a Rússia, nós os representantes (*upolmomochennye*) das fábricas e usinas (*plants*) de Petrogrado os convocam para o Congresso Pan-Russo. Representantes livremente eleitos da classe operária virão de todas as cidades, e juntos procurarão e hão de encontrar o caminho da salvação para eles mesmos e para todo o país: suprimento alimentar, desemprego, ruína geral, ausência de direitos para os povo, renascimento das nossas organizações – tudo será discutido e decidido" (Brovkin, op. cit., p. 245).

[xxxiii]Ver Brovkin, op. cit., p. 248.

[xxxiv]Ver L. Haimson, "The Mensheviks after the October Revolution", part I, *The Russian Review*, 1979, v. 38, nº 4, p. 470, 471. As outras duas partes do artigo de Haimson, a ultima das quais tem

importantes materiais sobre as discussões na única sessão da Assembleia Constituinte, foram publicadas na mesma revista, respectivamente no vol. 39, nº 2, abril de 1980, e no vol. 39, nº 4, outubro de 1980.

[xxxv]Consegui um número do jornal na Bibliothèque Nationale de France, de Paris, mas infelizmente não era o que contém o artigo (aparentemente a British Library também não possui o nº 18-19; ele existe nas coleções americanas).

[xxxvi]O que segue resume o texto de Brovkin, op. cit., p. 239 e s.

[xxxvii]Brovkin, op. cit., p. 239.

[xxxviii]Ver D. Mandel, op. cit., p. 406, ele fornece alguns dados a respeito, mas admite que, na realidade, ter-se-ia, talvez, um quadro menos favorável aos bolcheviques.

[xxxix]Ver L. Haimson, art. cit., Part I, *The Russian Review*, 1979, v. 38, nº 4, p. 470, 471.

[xl]Ver Prlando Figes, *A People's Tragedy, the russian revolution 1891-1924*, Londres, Pimlico, 1997 (1996), p. 685. Devo a localização da referência a Cícero Araújo.

[xli]Ver Brovkin, op. cit., p. 243.

[xlii]Ibidem, ibidem, p. 254.

[xliii]Há dúvidas sobre quais eram efetivamente os seus objetivos, mas eles não parecem ter tentado, de fato, tomar o poder.

[xliv]Ver a respeito o importante livro de Evan Mawdsley, op. cit., por exemplo, p. 54 e 75.

[xlv]A guerra civil "plena" ou propriamente dita, começa com um fato curioso e, em certo sentido, acidental. Soldados tchecos, na maioria soldados do exército austro-húngaro aprisionados pelos russos, abandonavam o país, com o consentimento do governo soviético. Viajando pela trans-siberiana, eles deveriam, em princípio, deixar a Rússia por Vladivostock, com o projeto de se juntar, na Europa, às tropas que lutavam contra os Impérios Centrais. Um incidente de percurso, e uma declaração brutal de Trotski, leva os tchecos a se revoltarem. Eles darão apoio à oposição SR que se organizava no Volga, sob a bandeira da Assembleia Constituinte. Isso marca, propriamente, o início da guerra civil.

[xlvi]Ver Mawdsley, op. cit., p. 75.

[xlvii]Ver as judiciosas considerações sobre a importância política de Kamenev em Marc Ferro, *A Revolução Russa de 1917*, tradução de Maria P.V. Resende, São Paulo, Perspectiva, 2004 (1967), p. 144, 145 (trata-se do livro "pequeno" de Marc Ferro, sobre a revolução).

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

visões da expressão filosófica em merleau-ponty

Até há pouco tempo, certa moda filosófica francesa – passando, é claro, por suas traduções nacionais de praxe – andou obcecada pelos ditos lados obscuros da razão. Era preciso, dizia-se, tornar a razão consciente de seus "restos", quer dizer, forçá-la a reconhecer aquilo que ela exclui violentamente de si para garantir, somente então, sua validade sem apelo. Entravam em cena o louco, o corpo, o inconsciente, enfim, todos esses personagens conceituais que encarnariam aquela suposta alteridade absoluta da razão, doravante qualificada, é claro, de "ocidental", "eurocêntrica", "logocêntrica", etc. Em todos os casos, tratava-se de desmentir através deles a vocação universalizante da razão, denunciando sua particularidade e o ato de força pelo qual ela se alçava à validade presumida. E como era um ato injustificado que permitiria à razão circunscrever seu campo de validade, compreende-se que se pudesse aproximar assim razão e violência: a norma seria efeito da normalização, a dialética, uma pacificação da diferença, e assim por diante. Muito vagamente, reconhecemos aqui alguns temas diletos de uma geração.

Linhas gerais, esse o esquema de Vincent Descombes para interpretar os anos mais ou menos recentes do pensamento francês. De modo geral, ter-se-ia buscado forçar a razão a reconhecer o abismo sob o qual se assentaria, entendendo a filosofia como um edifício em última instância injustificado. Nas palavras do comentador, tratava-se fazer o "barulho do mundo" – aquilo que escaparia às formas bem estabelecidas e aceitas da razoável civilização ocidental – ganhar seu devido lugar ao sol na auto-consciência dessa civilização. Mas como fazê-lo, se essa auto-consciência *exclui* aquele barulho para se estabelecer? Como trazer o ruído da razão ao discurso filosófico sem ao mesmo tempo prendê-lo aos grilhões do *lógos*? Seria preciso fazer da filosofia um eterno exercício de destruição de seus mitos. "Fazer filosofia" nesses termos, dirá Descombes, "é trazer o barulho do mundo ao discurso em sua forma devida (na qual o barulho não poderia se fazer ouvir sem tornar esse discurso impossível de ser escutado), produzindo, no interior do próprio discurso, um simulacro de barulho através da transgressão deliberada de certas regras governando o discurso formado."[i] Veremos nisso tudo uma referência à desconstrução, à arqueologia de um silêncio, à crítica nominalista dos universais? Deixemos as generalizações de lado (ou melhor, num horizonte longínquo) e foquemos na menor questão que aí aparece: quais dificuldades surgem para a filosofia quando se tem notícia de sua ausência de fundamento, revelada pela existência de um "outro" irredutível? Como trazê-lo à autoconsciência filosófica sem "domesticar" sua alteridade?

Essa questão, antes de se tornar última moda, já havia sido avistada por Merleau-Ponty, quando este voltava sua atenção aos fenômenos da infância, da animalidade, do corpo etc. Tais "fenômenos obscuros" seriam tidos como uma alteridade pré ou irracional apenas graças a nossa cultura ingenuamente humanista, apressada em identificar humanidade e razão, como se tratasse de um direito milagrosamente garantido a ela por natureza. Desmentindo essa ideologia do "homem realizado", tais fenômenos revelariam o "solo irracional" do próprio "pensamento adulto, normal e

civilizado", servindo para relativizá-lo e apresentando-o como um problema em aberto.[ii] Reconhecendo essa infra-estrutura bruta de nossa racionalidade, pensa Merleau-Ponty, estaríamos mais aptos a compreender o verdadeiro alcance dessa razão: a frequentação da alteridade apenas colocaria em xeque nosso muito estreito "pequeno racionalismo", e muito mais que traçar limites inultrapassáveis ao domínio do compreensível, permitiria na verdade um "alargamento da razão", aquele mesmo descoberto pelo etnógrafo cuja experiência de *dépaysement* aguçou o olhar para sua própria cultura.

Happy end prometido cedo demais pelo "ultra-racionalismo" merleau-pontiano? Sem dúvida, se nosso termo de comparação vier dos "filósofos da suspeita" dos anos vindouros. Resta que esse mesmo otimismo racionalista ganha contornos bem mais sinuosos se atentarmos a um outro problema, apenas aparentemente estranho a esse, que percorre toda a obra do filósofo, mudando de aspecto nas suas diferentes fases. Merleau-Ponty entenderá a filosofia como uma obra de expressão, fazendo seu o bordão husserliano das *Meditações cartesianas*, segundo o qual "é a experiência ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido". Desde então, que é essa experiência muda (pré-lógica e pré-discursiva) que se trata de dizer, e que transformações ela sofre ao ser dita, isto é, ao ser alçada ao discurso filosófico? Se, na leitura merleau-pontiana, essa experiência muda é o domínio antepredicativo da vida concreta no qual o*lógos* deveria se fundar, de que modo é possível exprimi-la sem pressupor tacitamente sua prévia adequação às exigências do dizer filosófico? Como levá-la à expressão de seu *próprio* sentido sem que esse sentido não se perca ao ser transformado em sentido *dito*? Entremos no assunto por aqui.

I

Num artigo de 1976, Jacques Taminiaux procurou compreender as variações, ao longo da obra merleau-pontiana, da doutrina da experiência e da expressão através das diferentes interpretações que receberia, na *Fenomenologia da percepção* e no *Visível e o invisível*, este mesmo bordão husserliano: "é a experiência ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido".[iii] O próprio Merleau-Ponty verá nessa frase a formulação da tensão máxima a que chega a fenomenologia: "assim fixando a tarefa da fenomenologia, Husserl a fixa como uma tarefa difícil, quase impossível: a experiência ainda muda, trata-se de levá-la a exprimir seu próprio sentido. Entre o silêncio das coisas e a fala filosófica, por conseguinte, o que é marcado aqui não é uma espécie de acordo ou de harmonia pré-estabelecida, é uma dificuldade ou uma tensão".[iv] Que significa essa "tensão" entre experiência muda e expressão filosófica?

A frase é extraída do §16 das *Meditações cartesianas*, num momento em que, grosso modo, Husserl está delimitando o território transcendental a ser ocupado pela fenomenologia, por oposição àquele da psicologia. Por um lado, fenomenologia e psicologia teriam, ambas, seu ponto de partida no *ego cogito*: "não há outro começo senão o *ego cogito*, quer se trate de uma egologia transcendental descritiva, quer se trate de uma psicologia interna pura".[v] Mas, é sabido, o paralelo entre elas termina aí. No caso da fenomenologia, "partir do *ego cogito*" exige que não se interprete de antemão, em companhia do sensualismo, a vida da consciência "como um complexo de dados provenientes da sensibilidade externa e interna".[vi] Trata-se de bloquear interpretações prévias que a psicologia, em atitude natural, fornece acerca do "ser da consciência", pondo entre parênteses suas posições de existência e abrindo caminho,

assim, para um começo "puro" da descrição, sem prejuízos ou sedimentações teóricas que encobririam o acesso à região transparente do ego transcendental, cuja vida se trata de descrever: "a teoria descritiva da consciência, se parte de um começo radical, não tem nada que ver com tais dados e tais totalidades (...). O começo é a experiência pura" – leia-se, isenta de prejuízos objetivistas – "e, por assim dizer, ainda muda, cujo sentido se trata de exprimir de modo puro".[vii] Em todo caso, é à região *da consciência* – porém de tipo diferente que aquela da psicologia – que Husserl circunscreve a experiência muda (alguma espécie de olho do espírito?), e é o sentido puro que *nela* se gesta que se trata de exprimir filosoficamente através da descrição fenomenológica pura.

Isso não tem nada de casual. Essa promoção da consciência a tema permanente das descrições fenomenológicas é decorrência, em última instância, do seu intuicionismo. "Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo o que nos é oferecido originariamente na 'intuição' (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas apenas nos limites dentro dos quais ele se dá."[viii]Ora, em regime de redução (obtido, nas *Meditações cartesianas*, com a neutralização do não-evidente), o que se dá, se dá à consciência apenas enquanto correlato de seus atos, o que fecha na subjetividade o campo da evidência batizado de imanência transcendental, com sua "problemática da descrição das *cogitata qua cogitata*".[ix] Era por não se ater a ele que a psicologia devia ser "posta entre parênteses". Ao contrário, o fenomenólogo deve aceitar os dados evidentes como fonte de conhecimento, mas desde que se atenha ao campo reduzido no qual eles se dão, qual seja, aquele do *ego* transcendental, no qual os dados são aceitos à medida da intuição doadora originária. Com isso, aquela "consciência ainda muda", cuja experiência se trata de descrever, vai ganhando as marcas da evidência, entendida como coincidência entre dado e visado, uma intuição a preencher a intenção subjetiva. Mas o que se trata de combater com o intuicionismo fenomenológico? Por que é preciso voltar a essa experiência muda?

Sendo impossível desenvolver aqui o tema de modo suficiente, digamos apenas que, em termos históricos, o intuicionismo consta da terapia fenomenológica contra a progressiva simbolização nas ciências formais, que se desconectam do mundo vivido e, operando progressivamente no domínio do signitivo, tornam-se um cálculo cego sem nada informar sobre a base concreta de que teriam partido. Assim fazendo, deixam de nos "concernir", perdendo a universalidade presuntiva própria ao mundo-da-vida, como dirá o Husserl da *Crise das ciências europeias.*[x] Isso porque o signo indicativo, com o qual operam as ciências formais e nossa linguagem, entendido como conteúdo dado a sinalizar para outro conteúdo não-dado, implica um afastamento do núcleo intuitivo da presença. Essa distância, interposição do signo entre o dado e o visado, e o fato de que os signos entram num jogo de remissão autônoma entre si, é o que constitui o risco perpétuo para as ciências e para a linguagem de operarem no vazio. Donde a tarefa de "voltar às coisas mesmas", entendida como volta clarificadora ao núcleo de presença intuitiva no qual as significações teriam primeiramente se formado.

Mas, se é assim, já se compreende a tensão intrínseca que Merleau-Ponty verá naquele bordão das *Meditações cartesianas*. Como "exprimir puramente" uma "experiência muda" sem nela introduzir sub-repticiamente a distância signitiva própria a todo o "dizer"? Como levá-la ao *lógos*sem que, no meio desse processo, ela perca sua mudez pré-lógica? Husserl é levado, dirá Derrida (pensando, é verdade, sobretudo

no Husserl das *Investigações lógicas*), a pensar a linguagem como "evento secundário, sobreposto a uma camada originária e pré-expressiva do sentido. A linguagem expressiva ela mesma deveria suceder ao silêncio absoluto da relação a si".[xi] A expressão viria comunicar, mas sob a pena de perder aquele núcleo de "identidade e simplicidade da presença como presença a si", no qual "o signo e sua ordem simbólica são inúteis", e que circunscreve o domínio da evidência intuitiva.[xii] "A evidência, no sentido mais largo do termo, é... precisamente um acesso pela visão intelectual à coisa mesma..."[xiii] Originariamente privado, o contato com o ser, aferido pela visão intelectual, perde sua marca de plenitude ao ser dito.

II

Que alterações se impõem a esse roteiro uma vez retomado o problema da expressão no contexto de uma fenomenologia da percepção? Em princípio, podem-se esperar algumas reviravoltas, já que a subjetividade em questão, encarnada no corpo próprio e entendida ademais como movimento de transcendência, não se fecha no circuito da imanência transcendental. De fato, era naquela figura da subjetividade que Husserl encontrava a ancoragem primitiva de todo o sentido possível da experiência. Destranscendentalizada e lançada em seus movimentos de *ekstase* (graças, é claro, à leitura heideggeriana da intencionalidade), a consciência não mais poderá, ao que tudo indica, desempenhar aquele papel da "experiência muda", "contato de si consigo" experimentado no *ego cogito*, e na qual as abstrações das ciências e da linguagem viriam se ancorar. Entretanto, é exatamente disso que se trata no momento do prefácio da *Fenomenologia da percepção* em que surge, pela primeira vez no texto merleau-pontiano, aquela citação de Husserl.

Como se sabe, o prefácio da *Fenomenologia da percepção* examina e interpreta a seu modo aqueles que seriam os três conceitos fundamentais da filosofia de Husserl, a saber, a redução, a doutrina de essências e a intencionalidade. No momento do argumento em que o problema da expressão entra em cena, trata-se de desfazer a interpretação corrente da doutrina das essências como puras e absolutas, idealidades que seriam o idêntico repetível ao longo dos múltiplos atos de visá-lo. Contra essa interpretação idealizante, Merleau-Ponty procura encarná-las na linguagem e, através desta, no sujeito falante. Assim, as essências intuídas nada mais seriam senão fixações da linguagem que, apartadas da experiência concreta na qual teriam nascido, tornar-se-iam palavras vazias meramente signitivas ou, nos termos próprios da *Fenomenologia da percepção*, "fala falada", sedimentada no hábito. É nesse contexto – e em combate aberto com o empirismo lógico da Escola de Viena, que faria da consciência uma "significação tardia e complicada que se deveria usar com parcimônia"[xiv] – que surgem aquelas passagens da *Fenomenologia* em que se procura fundar a "*significação*" consciência na *experiência* do contato ainda mudo de si consigo: "quaisquer que possam ser os deslizamentos de sentido que finalmente nos forneceram a palavra e o conceito de consciência como aquisições da linguagem, nós temos um meio *direto* de aceder àquilo que ela designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos; *é sobre essa experiência que se medem todas as significações da linguagem* e é ela que faz com que justamente a linguagem queira dizer algo para nós".[xv] Podem-se multiplicar as citações da *Fenomenologia* que apontam na mesma direção, garantindo a fundação da expressão linguística no silêncio da consciência, no qual tenho contato *direto* e *mudo* de mim comigo, uma experiência *aquém* da linguagem, e isso ainda que tal contato seja aquele peculiar tipo de cogito tácito merleau-pontiano, que

só é o que é engajando-se em atos explícitos. “No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas o que querem dizer as palavras, mas ainda aquilo que querem dizer as coisas, *o núcleo de significação primária* em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão”.[ixvi] Em outras palavras, o “silêncio da consciência” ainda está a balizar a experiência antepredicativa na qual se encontra a doação originária dos fenômenos expressivos, sem a interposição de signos ou, em termos mais propriamente merleau-pontianos, sem o esquecimento – característico da “fala falada” – das origens gestuais da linguagem (outra vez, aquele domínio originário no qual há imanência do sentido emocional no gesto e não a distância do signo interposto).

Há consequências a se extrair disso. Enquanto fenômeno expressivo sedimentado, as doutrinas filosóficas recebidas na tradição cultural também precisam ser reconduzidas ao seu solo próprio na experiência. Como as idealidades foram compreendidas como modos de fixação linguística, também as idealizações teóricas recebidas da tradição filosófica devem encontrar sua fundação na experiência antepredicativa, se é que pretendem alguma validade, já que tais interpretações recebidas da tradição apenas exprimem e ocultam – ao se sedimentarem como fala falada – a mesma experiência concreta. Donde o método, repetido à exaustão na *Fenomenologia da percepção*, de se desfazerem os prejuízos idealista e empirista, reflexivo e cientificista, através da fundação de suas idealizações nas significações fluidas do mundo-da-vida. Essa “redução” apenas retoma o procedimento de voltar, das interpretações sedimentadas, à experiência silenciosa perceptiva. Com isso, vê-se que a tentativa de fundar as essências na linguagem, as significações na vida antepredicativa do sujeito falante, não é de modo algum uma doutrina marginal da *Fenomenologia da percepção*, constituindo o nervo mesmo que possibilita suas próprias descrições. Como diz Merleau-Ponty, “o primeiro ato filosófico seria então voltar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo (...), reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual outrem e a coisa nos são primeiramente dados”.[xvii]

Entretanto, essa fundação das essências no “silêncio da consciência” causa evidente embaraço para o projeto do filósofo, dado o papel que a consciência ganha com relação às significações, e que parece em demasia aproximar Merleau-Ponty de Husserl e, com ele, das filosofias da consciência que o próprio Merleau-Ponty gostaria de combater. Por isso, é preciso insistir nas diferenças que separam uma figura consciência da outra. Pois, se o sujeito é agora encarnado num corpo próprio, se sua facticidade proíbe a passagem ao ego transcendental, nem por isso se deixa de afirmar um cogito aí presente, donde a crítica que se faz à filosofia da consciência não excluir, por ora, *toda*figura da consciência admissível. Precisamente, esse cogito não deve ser pensado trivialmente como contato de si consigo: esse contato é antes *um* dos momentos da *ekstase*, havendo sempre uma relação “dialética” entre cogito tácito e cogito engajado, cogito silencioso e cogito verbal. Esse fundo de consciência silenciosa tem por função apenas impedir o cogito engajado de se perder no movimento de transcendência. Por isso aquela experiência muda, núcleo primitivo de sentido onde tomo contato pela primeira vez com aquilo que as significações exprimem (em que pese a força dessa reaclimatação existencial e perceptiva do intuicionismo), não fecha o ego em seu interior, mas o lança ao mundo assim chamado “concreto”, finalizado pelos interesses prático-vitais desse ser-no-mundo.

Entendendo-se desse modo a experiência muda na qual a expressão viria se fundar, e por diferentes que sejam as regiões circunscritas por essa palavra “experiência”, os

projetos de Merleau-Ponty e Husserl, sustenta Taminiaux, parecem logo convergir na tese de que "a tarefa da fenomenologia é reencontrar, como uma instância primordial, uma consciência originariamente silenciosa na qual e para a qual se opera a primeira manifestação do sentido. Com relação a essa primeira manifestação do sentido, a denominação e a expressão são derivadas e periféricas. Elas se organizam em torno de um núcleo de significação primária que as precede e que é o que é independentemente delas".[xviii] Se a expressão se funda na experiência, a experiência, ainda muda, não carece daquela para ser o que é. Vê-se o ponto em que Merleau-Ponty prolonga o intuicionismo fenomenológico, e do qual esse procedimento de fundação é testemunho: aqui e ali, há uma intuição evidente supostamente capaz de fornecer, na intimidade da experiência muda e privada, um núcleo primitivo de sentido. De certo modo, é o que Merleau-Ponty acaba assumindo por sua conta, ao fazer da percepção o cânone do encontro com o ser. E se não se trata mais, no seu caso, da vida muda de um ego transcendental fechado sobre si, nem por isso essa região da consciência encarnada merleau-pontiana deixa de ser menos privada, uma vez que a experiência concreta à qual ela se abre é de antemão enfeixada por seus próprios projetos anônimos corporais.

Nessa altura, como entender o fenômeno da expressão? Note-se, de início, que Merleau-Ponty entende a própria filosofia apenas como um desses fenômenos de expressão. Novamente, essa tese não é casual, mas conclui necessariamente o argumento, formulado longamente na introdução da *Fenomenologia da percepção*, segundo o qual a reflexão filosófica é interior ao campo fenomenal, e não o dispõe diante de si para contemplá-lo de modo neutro (donde a crítica às filosofias de sobrevoo). Graças à estrutura da temporalidade, o campo fenomenal é alçado à função de campo transcendental, como condição de toda experiência possível. Desde então, a gramática filosófica encontra sua infraestrutura nesse mesmo campo da experiência, donde a necessidade de se entender a peculiaridade de uma descrição que, enquanto reflexão, é também parte dessa mesma experiência refletida. A tese sempre repetida segundo a qual toda reflexão se dá sobre um fundo irrefletido, como fica evidente, apenas resume o que se está vendo. Por isso só pode haver um lugar para a filosofia em Merleau-Ponty: "a experiência antecipa uma filosofia assim como a filosofia é apenas uma experiência elucidada".[xix] O texto ecoa outra vez aquele bordão das *Meditações cartesianas*, apresentando a filosofia como expressão pura do sentido da experiência.

Delimitado o alcance do problema da expressão, resta agora compreendê-lo. Taminiaux acredita encontrar uma "tensão" entre duas séries de textos acerca do tema na *Fenomenologia da percepção*. Essa tensão tem sua origem no modo como se compreende aquela experiência antepredicativa. Essa experiência é obtida pela redução dos prejuízos da objetivação, e se existe um reconhecimento do "fracasso da redução completa", trata-se simplesmente da impossibilidade de se reduzir uma segunda vez essa experiência concreta a seus invariantes gerais.[xx] Diante de quê esse "fracasso da redução" instala o filósofo? Por um lado, sustenta Taminiaux, haveria um conjunto (a) de textos segundo o qual a redução conduz à "estranheza, o paradoxo, a ausência de fundo",[xxi] e daí a retomada da definição de Eugen Fink acerca da redução como "perplexidade", "admiração" diante do mundo. Mas, por outro lado, haveria também (b) textos garantindo que a redução nos instala naquele mundo concreto finalizado pelos comportamentos do corpo próprio, na vida antepredicativa do sujeito lastreada pela costura imanente das partes feita na temporalização. Os dois sentidos de expressão que se encontra na *Fenomenologia* seriam decorrência direta

dessa ambiguidade acerca da redução. Aos textos do primeiro conjunto (a), à redução como desvelamento de um "sem-fundo", corresponderia a ideia de uma expressão sem apoio num ser prévio: como se lê no prefácio do livro, "o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser anterior, mas a fundação do ser, e a filosofia não é o reflexo de uma verdade anterior, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade".[xxii] Por outro lado, à redução que nos instala na vida antepredicativa da percepção (b), corresponderia a ideia de uma expressão que apenas manifesta um sentido já latente no mundo-da-vida: desde então, a percepção "fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata".[xxiii] E agora a expressão seria uma atividade garantida por um texto original fornecido na vida concreta, ainda que em estado de esboço, ao qual se trataria apenas de dar visibilidade. Ali estaria fundada a expressão, na medida em que se teria naquela experiência o "núcleo de significação primária" em que primeiro se gesta o sentido. Antes de a geografia me ensinar o que é a paisagem, dizia Merleau-Ponty, eu a percebo no meu entorno.

Contudo, haverá mesmo aqui "dois" conjuntos de textos divergentes? Basta situá-los em seu contexto argumentativo para desfazermos a diplopia do comentador. Que se tome a primeira série de textos (a). Dizer que a redução é uma forma de "espanto" diante do mundo significa, no prefácio da *Fenomenologia*, apenas que ela suspende as sedimentações do mundo da cultura que veiculam uma interpretação tácita da experiência. Trata-se, numa palavra, de suspender a objetivação espontânea da experiência: a intencionalidade, a teleologia da consciência ou do corpo dirigida a algo, tende a esquecer-se em benefício do objeto, dando origem à ilusão de um mundo naturalista sem subjetividade. A primeira redução da atitude natural, como Husserl já mostrava, apenas conduz do naturalismo científico ao personalismo do mundo-da-vida, o que já representa o ganho de se desfazer a ideologia do objetivismo e sua correlata determinação completa. É esse o "espanto" de que se trata quando Merleau-Ponty retoma as palavras de Fink: ver o mundo com a ingenuidade da intuição imediata, sem os prejuízos espontâneos do objetivismo, isso não seria coisa fácil para os homens de cultura, donde o tal "espanto diante do ser". Por isso, essa série de textos em nada invalida aquela segunda série (b), segundo a qual a redução tão-somente nos instala na vida concreta do sujeito existente, sempre já cheia de "esboços de sentido". Fazer dessa experiência um "irracional positivo", que se furtaria a qualquer tipo de *lógos*, nunca fez parte do projeto merleau-pontiano. Tratava-se apenas de mostrar que o *lógos* que aí habita não é aquele do objetivismo.

Que resta então daquelas passagens acerca da filosofia como "realização de uma verdade", e não "reflexo de uma verdade anterior"? Aparentemente, não havendo divergência entre (a) e (b), a filosofia só poderá mesmo ser explicitação de um sentido já esboçado pelo mundo-da-vida. E, com efeito, sobram textos para relativizar aquela ideia de uma "expressão sem apoio". Que se leia, justamente, a explicação que Merleau-Ponty dá daquela afirmação, citada por Taminiaux, que fazia da filosofia a "realização de uma verdade", e não "explicitação de um ser prévio". Perguntar-se-á, escreve Merleau-Ponty, "como essa realização *é possível* se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único *lógos* que preexiste *é o próprio mundo*, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual ela faz parte".[xxiv] A atividade de expressão não sobrevoa o mundo para capturar-lhe os invariantes essenciais, ela está presa nessa mesma experiência que se trata de descrever. Apenas por isso essa experiência não "preexiste" à expressão. Isso não quer dizer que a expressão "crie" a

racionalidade, nem que o mundo mesmo, antes de a filosofia nele fazer entrada, já não sussurre uma lógica própria, pela qual, aliás, o próprio sujeito da temporalização é responsável. De certo modo, o mundo já parece prometido às explorações filosóficas. "A racionalidade não é um *problema*... nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações."[xxv] Por isso, dizer que a expressão filosófica é "sem apoio" exige que se tome o termo com certo grão de sal. Como a expressão é parte integrante da experiência, ela não tem um texto *diante* dela para representar. Apenas nesse sentido, é verdade que a filosofia é "realização" de uma verdade, transformação de um sentido vivido em um sentido dito. Mas isso não acontece sem que ele já não seja sugerido e antecipado pela experiência anterior à expressão, ponto em que se pode reler o texto merleau-pontiano já citado: "a experiência antecipa uma filosofia assim como a filosofia é apenas uma experiência elucidada".[xxvi] Por isso, ainda que a expressão não tenha um texto prévio que ela "representaria", ela também não aponta para uma criação *ex nihilo* de sentido. Não haverá mais, aparentemente, "problema da expressão", uma vez desfeita a suposta "tensão" entre "realizar uma verdade" e "exprimir uma verdade já esboçada nas coisas".

Contudo, sobrepondo rápido demais o esquema husserliano à *Fenomenologia da percepção*, Taminiaux deixa de perceber o núcleo do problema. Apenas, ele não reside na oposição entre "realização, sem apoio, de uma verdade" e "expressão de uma verdade já antecipada no mundo". Retomemos os traços gerais dessa experiência de mundo aberta pela redução do objetivismo. Como vimos, essa experiência antepredicativa não representa qualquer flerte com um "irracional positivo", "abismo da razão" e outros espantos, já que, finalizada pelos projetos anônimos do corpo próprio, ela fornecerá aquele primeiro esboço de sentido que a expressão irá apenas tornar proferido. É por isso que, nesse domínio, as abstrações da ciência e da linguagem (como fala falada) encontrariam seu "núcleo intuitivo de doação", uma vez apresentada nessa experiência a "fisionomia concreta das coisas". Entretanto, importa sublinhar que essa experiência, finalizada pela intencionalidade subjetiva (no caso merleau-pontiano, corpórea), é um campo fenomenal válido primeiramente *para mim*: "a coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si, porque suas articulações são as mesmas de nossa existência, e porque ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de humanidade".[xxvii] E por mais que a coisa se fenomenize ainda como transcendente às tomadas subjetivas, ela aparece inicialmente como finalizada pelos interesses práticos que dotam o mundo percebido de predicados de sentido. Se é assim, esse mundo concreto finalizado que assim aparece é, pelo menos num primeiro momento, algo de particular e privado. Sem a segunda redução que nos fazia passar, em Husserl, do mundo-da-vida às estruturas transcendentais do ego puro, "a particularização do mundo-da-vida se agrava em Merleau-Ponty" e permanecemos assim a léguas de distância de uma "universalidade possível". Etienne Bimbenet mostrou-o de modo convincente: "concebida com todo rigor, isto é, no término de uma dupla suspensão do pensamento objetivo, a experiência perceptiva torna-se duplamente incomunicável: ela deve 'ser vivida' para se compreender, não se a pode compreender do exterior, e, portanto, nesse sentido preciso, não se a partilha; mas, além disso, ela é um ato fundamentalmente vivo, por conseguinte fechado, por uma forma de narcisismo fundamental, no meio que é o seu. (...) A alucinação, o sonho, o mito, ou ainda a infância, põem a nu aquilo que Merleau-Ponty chama de 'a espacialidade originária da existência', dito de outro modo, 'o ato mais secreto pelo qual elaboramos nosso meio ambiente': entendamos, o ato impartilhável pelo qual nós elaboramos um meio

impartilhável, o vivido singular que nos encerra em uma *Umwelt* singular. Estamos aqui o mais longe possível de um 'mundo comum', do lado de um 'mundo privado'."[xxviii] Essa infra-estrutura vital e biológica de nossa vida perceptiva nos abre, pois, para um mundo inteiramente particularizado pelos interesses práticos que nosso corpo dirige ao seu meio-ambiente. Porém, essa infraestrutura vital, a porção de natureza inscrita em todo organismo, não esgota evidentemente todo o sentido de "humanidade". Por fechado que esteja no seu mundo vital particularizado, o homem é capaz de uma teleologia universalizante, uma visada que torna essa experiência "para-mim" *presuntivamente* a mesma que "para-outrem". Ora, não é esse exatamente o problema da expressão?

Com efeito, por ancorada que esteja na experiência, cujos contornos particularizantes já se observou, a expressão pretende torná-la acessível de direito a outrem = x, quer dizer, ela comporta um *télos* universalizante do qual a capacidade de comunicar a uma intersubjetividade possível representa, aqui, apenas o efeito mais visível. Não era precisamente essa a dúvida de Cézanne, que não sabia se sua obra teria sido algo além de um "grito", se ele teria "efetivamente dito *alguma coisa*"? Noutras palavras, trata-se de saber se a expressão *venceu* sua inerência vital particularizante e captou, naquela "vida informulada", algo de "válido-para-todos". "É possível que, não obstante suas fraquezas nervosas, Cézanne tenha concebido uma forma de arte *válida para todos*. (...) O sentido de sua obra não pode ser determinado por sua vida."[xxix] Essa universalidade, como se viu, não surge na própria experiência concreta e vital, particularizada como é. Mas deve estar presente na expressão bem sucedida, isto é, válida-para-todos.

Ora, se é assim, percebe-se por que não há exatamente "tensão" entre a expressão encontrar na experiência "um texto original" e ser "realização de uma verdade". O que não há no texto original é exatamente essa visada universalizante, essa chave que tornaria, sem maiores dramas, a expressão algo de válido-para-todos. Mas, igualmente, percebe-se o risco com que a expressão é intrinsecamente ameaçada e do qual a dúvida de Cézanne é metáfora. A universalidade não é garantida de antemão por uma experiência por princípio comum a todos, pública desde o início. Se a experiência de que se parte é particular – essa particularização agravada da inerência vital em Merleau-Ponty –, então a atividade que a leva a público não encontra uma garantia prévia de sucesso, e não há, ademais, qualquer índice disponível previamente admitido para se avaliar se o exprimido é algo de válido-para-todos ou não.[xxx] A saída só poderá ser uma espécie de "prova pelos efeitos": se o exprimido deixou de ser um mero "grito", é *porque disse* algo de válido para todos, *porque produziu* seu público ideal que por ele se sentiu "concernido". Que se sublinhe o pretérito perfeito: não há como saber do sucesso de uma expressão senão *post festum*. Um sucesso de fato resolve uma questão de direito.

Vai por aí, aliás, a resposta que Bimbenet dá ao problema de se saber como um universal pode erguer-se por sobre o mundo-da-vida o mais particularizado possível. Apenas um "golpe de força da crença", um "ato violento" faria esse fato valer como um direito: "esse golpe de força, que toma para si como um direito aquilo que é apenas um fato, que se dá o infinito quando só se dá o finito, deixa-se conceber até no empreendimento da comunicação racional".[xxxi] Tal antinomia do viver e da razão, do particular e do universal, não se resolve por qualquer mediação na *Fenomenologia da percepção*, e o particular só alcança o universal por um ato de força. Uma "decisão", talvez? "Só uma crença ou uma fé pode reconciliar aquilo que nenhum saber poderia

reconciliar, isto é, o dado e o visado, o particular e o universal, a inerência vital da percepção e sua intenção racional. Crer no mundo é crer, por impossível, que este mundo aqui, o meu, em sua incompreensível particularidade, é ao mesmo tempo o mundo que partilho com todo outro vivente. Nada, nenhuma visão dada nem um saber possível poderia certificá-lo".[xxxii] Desde então a expressão só pode mesmo ser uma "teleologia pura", "uma fé ou uma crença sem garantia no ser"[xxxiii], sem qualquer critério previamente disponível de verificação. Cézanne só pode mesmo estar condenado à dúvida. Enquanto fenômeno de expressão, assim também a filosofia de Merleau-Ponty. Prenúncio distante dos pós-modernismos vindouros? De toda forma, avaliando-se bem a questão, não se saberia ao certo se tal "golpe de força" é uma resposta ao problema da expressão, ou se seria o problema ele mesmo, afirmado alegremente como solução. Crença por crença, façamos nossas apostas... Parecemos ficar sem critérios para avaliar o sucesso de uma expressão, incapazes de dizer, *antes do fato*, se uma expressão é "expressão de algo" ou "um grito", se tem alguma validade ou se permanece um ruído informulado. O remédio, é certo, seria "voltar à experiência da percepção" para encontrar o núcleo vivo daquelas palavras, e ali confirmar o valor da expressão. Mas como essa experiência é algo de privado, nunca se encontrará ali as marcas do "válido-para-todos", mas apenas um certo "sentimento de plenitude". *Après coup*, pode-se saber se "algo foi dito", como escreverá Merleau-Ponty. Mas até lá, o artista e o filósofo agem às cegas, seu *télos*expressivo não tem apoio no mundo.

III

Será essa a última palavra do filósofo sobre o assunto? Costuma-se dizer que a partir da *Prosa do mundo*, munido do conceito de instituição e da estrutura diacrítica da linguagem que toma de Saussure, Merleau-Ponty dissolveria a questão. Compreendendo a obra de expressão como um acontecimento instituinte, simplesmente se estabeleceria que, doravante, o particular fabrica o universal, a universalidade da expressão começaria desde a nossa experiência perceptiva, e por isso certos acontecimentos instituintes seriam capazes de produzir algo de válido-para-todos. Focando as análises no sujeito falante como momento sincrônico e totalizante de uma estrutura linguística, estava dado o passo necessário para se compreender como o particular se liga intrinsecamente ao universal. O ato de fala, por privado que seja, já coloca o sujeito num universo partilhado da linguagem, desde sempre público. Isso remove a ideia de que, pelo menos no "silêncio da consciência", haveria uma experiência absolutamente privada da doação. "O que chamo de cogito tácito é impossível. Para ter a ideia de 'pensar' (...), para fazer a redução, para voltar à imanência e à consciência de... é preciso ter as palavras."[xxxiv] Eis desfeita na base a oposição do particular ao universal compreendida como aquela entre experiência silenciosa da consciência e expressão. Ainda que apenas a título de apontamentos muito gerais, vale a pena comentar rapidamente a solução que o último Merleau-Ponty dará àquela "tensão" entre experiência e expressão, até para se observar o tamanho rearranjo dos dados do problema que sua ontologia acarreta.

Na *Fenomenologia da percepção*, era uma tendência a se fazer do mundo vivido a experiência na qual as abstrações das ciências e as significações encontrariam seu núcleo de preenchimento intuitivo que revelava, de modo mais ou menos sub-reptício, a compreensão ainda positiva dessa camada originária de doação do fenômeno por parte de Merleau-Ponty. Com efeito, não se formulava ali qualquer suspeita acerca do caráter diacrítico seja da linguagem, seja dos próprios fenômenos percebidos (que

será sua tese a partir dos anos 50). Donde aquela compreensão da vida silenciosa da consciência como a região em que se encontraria o "núcleo intuitivo" e pré-liguístico das significações. Como diz a *Fenomenologia da percepção*, "o próprio sentido de coisa se constrói sob nossos olhos, um sentido que nenhuma análise verbal pode esgotar que se confunde com a exibição da coisa em sua evidência".[xxxv] No *Visível*, ao contrário, não se reportará o sentido original das palavras aos gestos emocionais em que primeiro ele primeiro teria surgido, porquanto não haverá mais essa camada primitiva da experiência muda na qual a linguagem se fundaria. Isso porque a linguagem, obedecendo àquela estrutura diacrítica de Saussure, não conhece qualquer relação direta entre significante e significado, e o sentido não remete a qualquer entidade extralinguística. O sentido será constituído na diferença entre signos opositivos, portanto, no interior da linguagem e da expressão. Aquela experiência muda, na qual a coisa seria dada numa adequação intuitiva sem resto, anterior a qualquer "interpretação" cultural e à linguagem, é agora entendida como a quintessência mitológica das filosofias da consciência. "As palavras não reenviam a significações positivas e finalmente ao fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. Mitologia de uma consciência de si à qual reenviaria a palavra 'consciência'. Não há senão *diferenças* de significações."[xxxvi] Evidentemente, há aqui dois alvos sendo criticados: Husserl, é claro, mas também o próprio Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção*, numa referência direta ao "silêncio da consciência" do seu prefácio. Em comum, a "mitologia" de uma experiência muda e imediata, um contato mudo de si consigo no qual as significações se ancorariam. Essa experiência muda é, no texto merleau-pontiano, o fluxo dos vividos como dados em pessoa, isto é, justamente o campo imanente da evidência desvelado pela redução husserliana. Agora, opõe-se a isso as "diferenças" a armar a estrutura da linguagem: sem correspondência direta entre signo e sentido, não se encontrará no mundo nada capaz de preenchê-los positivamente. A linguagem não indica nenhum sentido linguisticamente neutro, a expressão não torna visível algo que já podíamos ver sem ela. Ela o produz à medida que o torna visível.

Nem por isso é verdade, dirá Merleau-Ponty, que repentinamente tudo tenha se tornado linguagem: haverá ainda "alguma" experiência não-linguageira, mas ela não trará qualquer significação positiva nem nos instalará novamente no "fluxo absoluto das *Erlebnisse*". Esse *lógos* silencioso do mundo percebido, dirá Merleau-Ponty, não é a região das evidências. Muito pelo contrário, ele exige a expressão para ser experimentado, e experimentado como excesso perpétuo a toda expressão. É preciso citar uma nota de trabalho do *Visível*: "o mundo perceptivo 'amorfo' de que eu falava a propósito da pintura – perpétuo recurso para refazer a pintura –, que não contém nenhum modo de expressão e que, entretanto, chama a todos e os exige, e ressuscita com cada pintor um novo esforço de expressão – esse mundo perceptivo é no fundo o Ser, no sentido de Heidegger, que é mais que toda pintura, que toda fala, que toda 'atitude', e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo aquilo que um dia será dito, e nos deixando entretanto a tarefa de criá-lo (Proust): é o *lógos endiathetos* [silencioso] que chama o *lógos prophórikos* [proferido]".[xxxvii] Como *lógos silencioso*, o mundo percebido contém tudo aquilo que um dia será dito, e desse modo antecipa toda expressão. Contudo, essa garantia não o faz prescindir da expressão criadora, pois, mesmo antecipando tudo, ele exige o trabalho da expressão para se manifestar e ser, pois, experimentado: "o Ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência".[xxxviii] Por um lado, não há experiência que já não seja mediada pela expressão. Mas, por outro, se é verdade que existe um *lógos* silencioso do próprio mundo percebido, esse silêncio

apenas aponta para aquilo que, em cada expressão, permanece como fundo não atualmente tematizado por ela, como aquilo que a excede e se retrai a cada criação que o faz ver. Assim, esse silêncio aquém da linguagem aponta, agora, muito menos para a consciência muda como núcleo primitivo de sentido do que para um Ser e um *lógos* – que não é o do homem, garantirá Merleau-Ponty, mesmo se fazendo através dele – que se manifesta e se oculta a cada ato de expressão, excedendo-o permanentemente.[xxxix]

A oposição de que se partiu, entre "experiência muda" e "expressão de seu sentido", sofre com isso uma torção inesperada. Não se trata nem de opor o domínio de uma experiência originária à expressão como interposição signitiva à presença, nem o particular vivido ao universal visado pela expressão. Por um lado, dir-se-ia que a expressão é agora, como antecipavam certos textos que na *Fenomenologia da percepção* permaneciam sem justificativa, "realização" de uma verdade e do sentido. Mas essa "realização" é, na mesma medida, "contato com o Ser". Sem uma experiência dada previamente que se trataria de levar à expressão, a expressão cria o sentido daquilo que vai dizer; mas como aquele fundo silencioso do Ser é o que "contém tudo aquilo que será dito", excedendo-o sempre, ele aparecerá como já antecipando todo o sentido que será, contudo, criado apenas na expressão. Mais ou menos como ocorre num ato de fala que, ao dizer algo, revela que aquele algo já era antecipado pela língua, restando entretanto a necessidade de alguém o dizer. Avaliando essa última doutrina de Merleau-Ponty, Taminiaux acerta inteiramente: "o mundo do silêncio é o mundo perceptivo, o *Lebenswelt*, que chama uma expressão que em um sentido ele já continha, mas que não é, por isso, menos criação. A expressão, portanto, produz o sentido, cria o sentido e desvela um já-aí do sentido. Ela se precede, por assim dizer, a si mesma, de tal sorte que não há motivo para colocar de um lado o domínio do originário, que seria a experiência silenciosa, e, do outro, a expressão mesma como camada segunda. (...) A experiência do Ser não está, portanto, aquém da expressão, é a favor desta que ela se produz. Desde então, a experiência está tanto do lado da expressão quanto do lado da percepção. E igualmente, a expressão está tanto do lado da percepção quanto da fala".[xl] Sem haver exterioridade entre experiência e expressão, a experiência só se constitui no jogo do exprimir, ainda que para excedê-lo sempre.

Como avaliar, finalmente, a oposição do particular e do universal? Com essa nova concepção de uma reversibilidade entre experiência e expressão, teremos agora critérios para avaliar o sucesso de uma obra? Por um lado, é evidente que a dúvida de Cézanne não se coloca mais, já que a sua "vida informulada" será agora habitada, desde seu íntimo perceptivo, por um *lógos* que o artista partilha com os demais membros do mundo sensível. Que se consulte *O olho e o espírito* a respeito. Por outro lado, o intuicionismo segundo o qual a percepção me apresentaria as coisas em carne e osso parece fazer água. Doravante, não haverá doação que não seja acompanhada de uma ausência constitutiva, toda experiência direta já sendo mediada pela atividade da expressão, que deforma apresentando (ou apresenta deformando, como se queira, e desde que não se tome tal "deformação" como facultativa à fenomenização). "A menor percepção já estiliza", como se lê na *Prosa do mundo*. Ou, na ontologia do *Visível*, todo Ser aparece graças a uma expressão criadora, mas sempre para excedê-la, apresentando-se e ocultando-se repetidamente a cada vez. Há uma distância constitutiva entre ser e fenômeno, entendida como perpétuo recolhimento do ser em relação à sua presença.

Isso leva Merleau-Ponty a transitar inevitavelmente da fenomenologia à ontologia indireta de seus últimos escritos. E essa ontologia só pode mesmo ser *indireta*, porque visa manifestar, através da linguagem, aquilo que excede a doação e a nomeação. Assim, o comentário daquela experiência que *antecipa* a expressão e que, no entanto, ao mesmo tempo *carece* dela para constituir-se, só poderá ser um comentário negativo. Observe-se que essa ontologia indireta é o que faz com que a filosofia não se asile para sempre na imanência da linguagem, reconhecendo a existência de algo para além da expressão, ainda que careça dela para se visibilizar. Com isso, não se está condenado a fazer da *totalidade* do mundo um mero caso da nossa linguagem.[xli] Pode-se admitir que há mundo para além do dizível pela linguagem, ainda que, ao mesmo tempo, esse mundo só possa se manifestar pela linguagem e dentro das condições estruturais de expressão por ela estipuladas a cada momento "histórico". É certo que, para isso, foi necessário admitir a validade de um Ser que se furta e se apresenta através dos entes, excedendo desse modo a fenomenização. Resta ainda, é claro, avaliar o óbvio preço metafísico da admissão dessa tese. Mas isso fica para uma outra ocasião.

Referências

[i] Descombes, V. "An essay on philosophical observation", in Montefiori, A. (org.) *Philosophy in France today*, Cambridge U.P., 1983, p. 79.

[ii]Merleau-Ponty, *Causeries*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 37.

[iii]Cf. Taminiaux, J. *Le regard et l´excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

[iv]Merleau-Ponty, in : *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paris, Éd. Minuit, p. 157 ; cit. Taminiaux, op. cit. p. 91.

[v]Husserl, E. *Méditations cartésiennes*, PUF, Paris, 1994, pp. 83-4.

[vi]Idem, ibidem.

[vii]Idem, ibidem.

[viii]Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura...*, I, Ideias e Letras, 2006, §24.

[ix]Husserl, *Méditations...*, op. cit., p. 84.

[x]Cf. Benoist, J. "'O mundo para todos: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl", in: revista *Discurso* 29, São Paulo, Discurso, 1998.; De Moura, C. A. R. "A invenção da crise", in *Racionalidade e crise*, São Paulo, Discurso / UFPR, 2001.

[xi]Derrida, J. *La voix et le phénoméne*, Paris, PUF, 1967, p.77.

[xii]Taminiaux, J., *op. cit.*, p. 97. Sigo aqui essa interpretação conhecida apenas para ressaltar, à contraluz, as dificuldades que surgirão para Merleau-Ponty.

[xiii]Husserl, *Méditations cartésiennes*, §5.

[xiv]Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. X ; *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 12 (trad.).

[xv]Idem, ibidem.

[xvi]Idem, ibidem.

[xvii]Idem, p. 69.

[xviii]Taminiaux, *op. cit.*, p. 98.

[xix]Merleau-Ponty, *Phénoménologie…*, p. 77.

[xx]Idem, p. xviii e p. 419.

[xxi]Taminiaux, *op. cit.*, p. 103.

[xxii]Merleau-Ponty, *Phénoménologie…*, p. 19 (trad.).

[xxiii]Idem, p. xiii.

[xxiv]Idem, p. 19 (trad.).

[xxv]Idem, ibidem.

[xxvi]Idem, p. 77.

[xxvii]Idem, p. 429 (trad.).

[xxviii]Bimbenet, "Une nouvelle idée de la raison : Merleau-Ponty et le problème de l'universel", in Cariou, M. (org). *Merleau-Ponty aux frontières de l´invisible*, Milano, Mimesis, 2003, p. 57.

[xxix]Merleau-Ponty, "A dúvida de Cézanne", in *O olho e o espírito*, São Paulo, Cosac & Naify, 2004, p. 125, grifo meu.

[xxx]Observe-se que as aborrecidas pendengas acerca da "fala falante" em Merleau-Ponty – saber se há algum critério claro para se avaliar se uma obra é "repetição, fala falada" ou "criação, fala falante" – tornam-se repentinamente dignas de interesse filosófico.

[xxxi]Bimbenet, *op. cit.*, pp. 61-3.

[xxxii]Idem, p. 62.

[xxxiii]Idem, p. 63.

[xxxiv]Merleau-Ponty, *Le visible et l´invisible*, Paris, Gallimard, 2004, p. 223.

[xxxv]Merleau-Ponty, *Phénoménologie*…, p. 433 (trad.)

[xxxvi]Merleau-Ponty, *Le visible*…, p. 223.

[xxxvii]Idem, ibidem. Incisos meus.

[xxxviii]Idem, ibidem.

[xxxix]"É preciso descrever (...) o *lógos* também como se realizando no homem, mas de modo algum como sua propriedade" (Merleau-Ponty, *Le visible...*, p. 322).

[xl]Taminiaux, *op. cit.*, p. 107.

[xli]Cf. De Moura, C. A. "Linguagem e experiência em Merleau-Ponty", in *Racionalidade e crise*, pp. 296-7.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

a arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao movimento do pensamento de luiz roberto monzani

**Leer, por lo pronto, es una actividad posterior a la de escribir:
más resignada, más civil, más intelectual.**

Jorge Luís Borges (1935)

I

Estamos num momento da evolução da filosofia acadêmica no Brasil em que esta, tendo atingido certa maturidade, certo grau de desenvolvimento institucional e certa massa crítica de pesquisadores em atividade, começa a tomar consciência de si mesma, a perceber as singularidades que lhe conferem identidade e a afirmar-se como uma potência intelectual relativamente autônoma, pouco a pouco se libertando da mera importação de modelos ou modismos e apostando na inserção internacional efetiva, numa posição de interlocução não necessariamente subordinada. É claro que esse processo está apenas no começo e não acontece uniformemente em todas as áreas da pesquisa filosófica e em todo o variado cenário institucional nacional. Mas uma parte do mesmo consiste na intensificação do debate doméstico e do comentário - crítico ou analítico - do trabalho dos filósofos brasileiros e da atenção à história recente da filosofia brasileira que conduziu ao seu estado atual. Em outras palavras, cresce a percepção de que é também digno e justificável discutir e escrever sobre o que se faz aqui. É dentro desse contexto que se deve entender essa tentativa de compreender e apresentar as linhas mestras do trabalho de Luiz Roberto Monzani, isto é, como parte do processo de reconhecimento de que o trabalho filosófico que se faz no país merece o esforço intelectual de compreendê-lo, analisá-lo e interpretá-lo, assim como ponderar sobre seus efeitos na nossa comunidade acadêmica em formação.

Jorge Luis Borges costumava definir-se mais como um leitor do que como um escritor e considerar toda a sua literatura como uma espécie de tributo às obras que aprendera a ler como ninguém[ii] - em outras palavras, entendia que a leitura era um prolongamento e aperfeiçoamento da escrita, e não o contrário, como se poderia pensar à primeira vista. É claro que essas manifestações serviam para marcar certa posição estética diante da criação literária e não se reduziam a uma manifestação retórica de falsa modéstia. Elas tampouco prejudicaram em nada o seu reconhecimento como um soberbo escritor. *Mutatis mutandis*, essa tomada de posição pode servir como ponto de partida para aproximarmo-nos do pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani. Aqueles que o conhecem de perto sabem que Monzani é um leitor voraz, que lê muito mais do que escreve (e que escreve muito mais do que publica, diga-se de passagem). Essa constatação elementar não nos impede de apreciar a sua sofisticação como pensador e como intérprete. Mas ela sugere que uma aproximação desde o ponto de vista de sua concepção do alcance e da significação filosófica da ideia mesma de leitura não seria de todo despropositada. Uma tentativa de circunscrição dessa concepção -

muito limitada e preliminar, é verdade[iii] - é o objetivo dessa introdução, assim como um breve comentário sobre quais possam ser os seus efeitos sobre a prática e a concepção da filosofia.[iv]

II

Como já foi discutido em outros lugares (SIMANKE, 2007; 2010, por exemplo), a filosofia da psicanálise - área de pesquisa e disciplina filosófica de cuja fundação na filosofia brasileira Monzani participou decisivamente - nasceu, em parte, da necessidade que uma geração de filósofos formados na escola estruturalista de história da filosofia de inspiração francesa sentiu de expandir seus horizontes para além das regras rígidas da metodologia da análise estrutural de textos e reencontrar seu caminho da história da filosofia (assim concebida) para a filosofia propriamente dita.[v] Uma das estratégias mobilizadas para tanto consistiu em aplicar aquela metodologia fora do domínio dos textos clássicos e dos sistemas filosóficos para o qual, stricto sensu, esta tinha sido forjada. Esse movimento confrontou-os com as limitações do estruturalismo, ainda dentro do campo específico da filosofia e antes mesmo que o método fosse exportado para outros ramos do conhecimento como a política, as ciências e a psicanálise. É com essas limitações que Monzani se defronta ainda em seu projeto inicial de dedicar-se à filosofia de Auguste Comte e antes mesmo que este acabasse sendo substituído por Freud.

Com efeito, uma das premissas do estruturalismo era a unidade fundamental da obra.[vi] Daí que este se aplicasse tanto mais facilmente àquelas obras filosóficas fortemente sistemáticas (as Meditações de Descartes, a Ética de Espinosa, etc.), que sintetizavam exemplarmente o pensamento de um autor e o apresentavam como um sistema teórico firmemente cerrado em torno de seus próprios princípios - nisso em que consistiria uma obra, no pleno sentido da palavra. É esta unidade fundamental que a análise estrutural teria por função explicitar, por mais que a mesma se ocultasse por trás de uma pluralidade de enunciados, de tal maneira que o próprio autor, limitado pela sua situação histórica e pela contingência e os acidentes da própria reflexão, poderia perfeitamente ter sido incapaz de percebê-la. Mas ela não escaparia ao filósofo-historiador, colocado na posição de um leitor ideal, situado fora do tempo e capaz, por conseguinte, de expor a racionalidade cristalina da criação filosófica e de purificá-la daquela contingência e daqueles acidentes; no limite, de reescrever a obra clássica com toda a transparência que original não poderia ter tido e tornar-se, assim, inteiramente o seu autor, num sentido muito mais pleno que o do sujeito histórico e empírico que a produzira inicialmente. Prado Jr., por exemplo, procura assim identificar o pressuposto intelectualista embutido no princípio da metodologia estruturalista de que o filósofo é integralmente responsável pelo que formula e seguir suas consequências na direção apontada acima:

Tornar o filósofo responsável por suas teses, no sentido do estruturalismo significa pressupor que o discurso filosófico é integralmente explicitável: em outras palavras é pressupor que é possível dizer tudo. (...) Na passagem que se operou do filósofo ao historiador a única transformação que se pôde observar foi uma multiplicação de rigor, um acréscimo de clareza. O Descartes de Guéroult corresponde exatamente às Meditações de Descartes; trata-se, no fundo, do mesmo livro, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse inteiramente Descartes. Não se trata propriamente de um livro 'sobre' Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido

na sombra. Descartes é um Guéroult parcial e Guéroult é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes (PRADO Jr., 1966/1997, p. 382).

Para cumprir esses objetivos, seria preciso identificar a obra exemplar - o Dom Quixote de cada filósofo[vii] - e a ela dedicar todo o rigor sistemático da análise. Ora, mesmo entre os filósofos clássicos, esta configuração é mais a exceção do que a regra. Assim, Monzani recapitula brevemente, na abertura de seu livro sobre Freud, esse problema que se colocava a quem pensasse consagrar-se ao estudo do pensamento comteano. Como sustentar essa unidade fundamental? Como selecionar a obra exemplar a ser analisada, dentro de uma alternativa marcada, à primeira vista, pela maior heterogeneidade, ao menos segundo certa tradição interpretativa? Como escolher entre o Comte do Cours de Philosophie Positive e o Comte do Système de Politique Positive? É verdade que essa interpretação "dualista" acabou por ser superada, mas apenas pela aplicação de uma análise genealógica que reintroduzia a dimensão histórica e o clássico problema da formação:

'Qual? Porque eles são dois': essa era, ao que tudo indica, a tese preliminar assumida e a partir da qual todo projeto de leitura de Auguste Comte, até por volta de 1930, se delineava. Assumida a dualidade, era preciso então escolher entre o Comte do Cours (o sistematizador do saber positivo) e o do Système (o teorizador da religião da humanidade e da sociolatria). Escolha que era feita, evidentemente, em função da respectiva valorização das duas obras e da consequente alocação do 'bom' Comte. Só lentamente, a partir da obra de Gouhier e do texto capital de P. Arnaud é que essa questão tomou outra figura (MONZANI, 1989, p. 11).

A expressão "projeto de leitura" foi destacada, nessa passagem, para enfatizar o fato de que há, por assim dizer, uma teoria da leitura pressuposta da abordagem estruturalista (como sugerido acima na indicação de que o método pressupõe um "leitor ideal"), à qual Monzani oporá a sua própria, que constitui o ponto de origem e o cerne de sua visão da filosofia. Podemos recorrer novamente a Prado Jr. (1966/1997) para um detalhamento dessa teoria da leitura, que revela como esta se encontra em continuidade com suas observações anteriores sobre a meta última da análise de fazer coincidir o filósofo e seu historiador numa mesma figura compósita da autoria:

É assim que a explicação pode substituir o texto explicado: os dois textos transmitem a mesma mensagem. O leitor ideal se identifica com o próprio escritor: não há diferença estrutural entre o dizer e o ouvir, entre o ler e o escrever - entre um e outro só há lacunas de compreensão, neste universo em que o Logos foi integralmente objetivado, onde ele é dissecado do ponto de vista 'neutro' da argumentação. Em outras palavras, se o discurso é um objeto entre outros, o ler passa a ser a verdade do escrever e o leitor se transforma no único escritor consequente. A leitura é a total explicitação do escrito e o historiador é alguém que, mais paciente do que o filósofo, se dá ao trabalho de pôr a claro as mediações demonstrativas que este se poupou. O filósofo nos transmite uma mensagem e o historiador no-la restitui em sua integridade (PRADO Jr., 1966/1997, p. 381).

A neutralidade da análise estruturalista é apenas aparente, insiste o autor; o acréscimo de rigor pretendido pelo historiador não introduz apenas uma diferença quantitativa - um texto mais detalhadamente explicado do que quando foi escrito -, mas produz uma mudança na natureza do discurso analisado. O discurso metalinguístico do historiador

(um discurso sobre o discurso filosófico de alguém) se projeta no mesmo plano do discurso original, se apresenta como se fosse a plena realização de seu projeto filosófico. Essa usurpação e esse curto-circuito entre filosofia e história da filosofia - que tornou possível à segunda fazer passar-se pela primeira - resultam da identificação virtual entre as perspectivas do historiador e do filósofo mencionada acima e têm implicações diretas para a teoria da leitura aí pressuposta e que estamos tentando circunscrever. Prado Jr. pode prosseguir, então, na explicitação dos termos dessa teoria:

A atitude do historiador se apresenta como uma modificação da atitude do leitor comum - que passa a aparecer como ingênuo. Na leitura comum, o leitor se movimenta entre o que o texto diz (do mundo) e o mundo tal como lhe aparece (o mundo do leitor): pois o estilo dessa leitura é o da crítica, a aceitação ou recusa da verdade a que pretende o autor. Em sua leitura 'modificada', o historiador cancela o seu próprio mundo e passa a habitar o universo do discurso: além da crítica ou da aceitação, além da pretensão de verdade que habita o texto, resta-lhe descrever objetivamente suas estruturas (PRAD Jr., 1966/1997, p. 383).

Tudo se passa como se, no esforço de encontrar essa concepção alternativa sobre em que consiste uma leitura filosófica, Monzani tenha decidido acirrar as dificuldades: em vez de partir em busca de um sistema filosófico mais adequado à análise estrutural - e a respeito do qual pudesse produzir "a tese de história da filosofia que devia a seus pares", como diz Arantes (1994, p. 176) a respeito de Bento Prado Jr -, ele optou por dedicar-se ao estudo da psicanálise freudiana. Com isso, cometia uma dupla heresia: em primeiro lugar, a de propor-se a uma tese de filosofia sobre um autor não-filósofo (Freud), o que era raridade então; [viii] em segundo, a de abordar um autor cuja obra costuma ser repartida não em duas, como acontecia com Comte, mas, como o próprio Monzani observa, "em três ou quatro". Era um pouco como Demóstenes tentando superar suas dificuldades de dicção discursando com seixos na boca. Desnecessário dizer o quanto essa proposta requeria uma ampla reformulação metodológica. É dessa metodologia que Monzani presta contas na 'Introdução' de seu Freud e cujas linhas gerais procuramos traçar na continuidade.

Não é de se estranhar, portanto, diante do que se viu até aqui, que o problema de uma leitura filosófica de Freud se formule, desde o início, como uma pergunta pela unidade ou pela pluralidade da obra - ou, dito de outra maneira, como o problema da continuidade ou da ruptura entre os supostos "diversos Freuds". A originalidade da abordagem empreendida por Monzani está justamente em que ele se recuse, de saída, não apenas a escolher entre um ou outro dos possíveis Freuds (o Freud da metapsicologia ou o da clínica, o Freud neurologista ou o psicólogo, etc.), mas também, ao propor-se como objeto de análise a obra na sua totalidade, recuse-se a escolher entre a tese da continuidade e a tese da ruptura elas mesmas, definindo seu projeto com um trabalho de problematizar ambas, o que será feito mediante os quatro "estudos de caso" que compõem o cerne do livro: a relação entre teoria da sedução e da fantasia, entre o Projeto de uma Psicologia e A interpretação dos sonhos, entre a primeira e a segunda teorias pulsionais e entre a primeira e a segunda tópica. Cada um deles pode ser lido como um estudo individual, mas os quatro, em seu conjunto, convergem para a reflexão e para a solução de um mesmo problema mais geral que lhes confere unidade e que poderia ser formulado da seguinte maneira: em qual dimensão - sincrônica ou diacrônica, estrutural ou genealógica - pode-se compreender isso que chamamos um pensamento? Isso porque a tese da ruptura, levada ao extremo (ou, simplesmente, às

suas consequências lógicas), conduziria a considerar o pensamento de Freud como uma pluralidade de fragmentos incomensuráveis entre si, como outros tantos cortes transversais de um processo, em si mesmo inapreensível, e que só poderia ser reconstruído a posteriori pela razão a partir dos instantâneos que se pudessem obter de cada um de seus passos - isto é, de uma análise estrutural em sentido estrito, que os apreendesse e apresentasse como uma rede conceitual sem nenhuma virtualidade, em sua plena inteligibilidade imanente. Por outro lado, a tese da continuidade conduziria a uma abordagem exclusivamente genealógica, pensando a obra como um processo contínuo de elaboração de um mesmo conjunto de pressupostos e ideia s centrais, como se um mesmo organismo teórico se desenvolvesse, crescendo e acrescentando novas partes ao longo das etapas de seu ciclo vital, mas permanecendo sempre idêntico a si mesmo. É por isso que, ao formular a alternativa entre continuidade e ruptura, Monzani imediatamente descarte a possibilidade de uma abordagem evolutiva como estratégia para a solução do problema ou, em outras palavras, recuse que a esta seja uma alternativa satisfatória para as limitações da abordagem estritamente estruturalista:

Poder-se-ia argumentar que é a própria colocação do problema que gera impasse (...) e que, se se observa mais atentamente o conjunto da obra de Freud, assistimos é a um desenvolvimento até um estágio final onde nem tudo é mantido, mas também nem tudo negado. (...) As metáforas evolucionistas são sedutoras, mas problemáticas. Fica-se pensando se, quase sempre, não acabam por mascarar, através de um nome, aquilo mesmo que se pretende resolver. O termo desenvolvimento, por exemplo, é extremamente ambíguo. Em certos momentos, tem uma conotação gradativa evidente, como quando se fala, por exemplo, no desenvolvimento físico de uma criança. Às vezes, parece implicar certas mutações qualitativas, como quando se fala no desenvolvimento da crisálida à mariposa. No primeiro caso, é sempre a figura do 'mesmo' que está presente. No segundo, é toda a querela milenar do 'mesmo' e do 'outro' que se instala (MONZANI, 1989, p. 14).

Em outras palavras, a abordagem evolutiva não resolve o problema, ao situar-se ainda no registro da pura identidade - no qual não se escapa aos paradoxos da análise estrutural que, levada às suas últimas consequências, visaria sempre "reescrever o Quixote". Ela pode, no máximo, reapresentá-los sob uma nova roupagem devido à ambiguidade do termo "desenvolvimento", mantendo intacta a alternativa que se pretendia superar: o mesmo e o outro, a continuidade e a ruptura, a unidade e a diversidade. Daí que o trabalho de Monzani não se defina como sendo sobre a estrutura do pensamento de Freud, nem sobre seu desenvolvimento, nem ainda justapondo essas duas dimensões como algo do tipo "gênese e estrutura", o que seria renunciar à problematização da alternativa que assim continua a se expressar. Ele encontra uma terceira via na noção de movimento enunciada em seu título e que será precisada ao final.[ix] Definido, então, o objeto da análise como o movimento da obra (ou do pensamento de Freud) - e não como desenvolvimento ou estrutura -, é preciso estabelecer a estratégia metodológica do trabalho, já que, com essa opção, a análise de tipo estruturalista e a abordagem genealógica ficaram, por definição, excluídas. É aí que entra a ideia de uma teoria da leitura, cujos princípios e rudimentos Monzani procura ainda situar em sua introdução.

Pois a pergunta que resulta de toda essa problematização, quando aplicada ao objeto imediato de estudo em questão, só pode ser: "Como ler Freud?" (MONZANI, 1989, p. 20). E respondê-la exige refletir primeiro sobre a ideia mesma de leitura. Assim que, ao defender o direito do filósofo de pronunciar-se sobre o sentido do texto freudiano, frente

à reivindicação de exclusividade do psicanalista, é ao caráter discursivo e científico da psicanálise que o autor recorre como argumento, isto é, ao fato de que, ao definir-se como uma forma de conhecimento articulável num discurso teórico, a psicanálise não mais aparece apenas como uma ferramenta de intervenção a requerer uma formação específica para o aprendizado de seu manuseio, mas também como algo cuja compreensão é, em princípio, acessível a qualquer sujeito que se coloque na posição do leitor e, a fortiori, ao filósofo que, mais que ninguém, pode reivindicar a condição de um leitor profissional, mesmo que a concepção de leitura envolvida nessa definição ainda esteja por ser especificada:

Freud insistiu muito neste ponto: a Psicanálise é também uma ciência e, enquanto tal, não pode ser reduzida à relação analítica. Enquanto discurso científico, por mais original que seja, a Psicanálise deve possuir os requisitos mínimos que definem qualquer disciplina científica e, ipso facto, ser passível de uma leitura e de uma interpretação que, de direito, qualquer sujeito pode realizar (MONZANI, 1989, p. 21).

Na verdade, os termos “leitura” e “interpretação”, incluídos como que distraidamente nessa passagem como variantes mais ou menos indiferentes de um mesmo procedimento, configuram uma alternativa metodológica, um par mutuamente excludente, de tal modo que, na continuidade, a sua diferença terá que ser explicitada, e a opção por uma dessas possibilidades de abordagem terá que ser justificada. Monzani remete, então, explicitamente, a Paul Ricoeur a formulação dessa alternativa entre leitura e interpretação filosófica, apresentando quais seriam as razões para optar pela primeira:

Pode-se tentar realizar uma leitura dessa obra ou então uma interpretação filosófica. A interpretação filosófica é um trabalho que pensa a obra de Freud num contexto e numa problemática que o filósofo acredita pertinentes. A leitura de Freud, por outro lado, é um trabalho de análise das ideias, e ela não coloca problemas diferentes daqueles que aparecem no exame das obras de Kant ou de Bonald, por exemplo. Ela exibe as mesmas questões e pode chegar aos mesmos resultados a que chegaram as leituras nesse campo (MONZANI, 1989, p. 21).

Essa justificativa é imediatamente posta em conexão com o conceito de movimento em que, como vimos acima, se concentrava sua estratégia para evitar as armadilhas e superar as limitações e os impasses embutidos nas noções de estrutura e de desenvolvimento. De fato, esse conceito de movimento de um pensamento vai participar decisivamente da definição de leitura que Monzani está em vias de formular:

Nesse sentido, uma leitura de Freud seria a tentativa de reconstrução do movimento de seu pensamento. Reconstrução que não coincidiria necessariamente com uma repetição pura do autor em questão, mas que procuraria explicitar as articulações que comandam a estrutura da obra. Desse modo, afirma Ricoeur, uma leitura de Freud pode pretender o mesmo grau de objetividade que foi atingido, por exemplo, pela história da filosofia (MONZANI, 1989, p. 21).[x]

E a natureza programática dessas considerações metodológicas é explicitada a seguir: “É nesse sentido de leitura de Freud que este estudo deve ser entendido” (MONZANI, 1989, p. 21). Contudo, o argumento mobilizado anteriormente para reivindicar a competência do filósofo para falar de Freud - o de que a psicanálise não se reduz à clínica, mas também se apresenta como um discurso científico - passa a requerer agora

esclarecimentos suplementares. É nesse contexto que Monzani recuperará, à sua maneira, certa noção de epistemologia que, nesse momento, servirá para tornar mais precisa a concepção de leitura que pretende formular e aplicar a Freud. O primeiro passo é reconhecer certa problematicidade inerente à proposta de aplicar a uma ciência uma metodologia inspirada na hermenêutica, cujo pressuposto é a autonomia das relações de sentido, ou seja, que a interpretação de um texto não requeira o recurso a qualquer espécie de informação que extrapole o campo do sentido produzido pelas articulações intra e intertextuais. Tratar-se-ia, enfim, de "uma interpretação do sentido pelo sentido" que vai "de um sentido manifesto a um sentido oculto", tal como o próprio Ricoeur a define na introdução de seu estudo clássico sobre Freud (RICOEUR, 1965). A ciência, ao contrário, coloca problemas que, por definição, extrapolam essa dimensão do sentido: prova validação, verificação empírica, enfim, uma concepção de verdade necessariamente distinta, à primeira vista, de uma noção filosófica de verdade, na medida em que parece implicar a referência a uma realidade de natureza extradiscursiva.[xi] Aí residiria uma diferença irredutível entre o discurso científico e os discursos históricos, literários ou filosóficos aos quais a interpretação hermenêutica se aplica:

Gostaríamos apenas de levantar um problema ao qual Ricoeur não dá muita atenção e que servirá para precisarmos melhor o que estamos entendendo por uma leitura de Freud. A questão é a seguinte: a Psicanálise freudiana tem a pretensão de ser um discurso científico e, como ciência, essa disciplina não colocaria requisitos para sua leitura e interpretação que são diferentes daqueles que são exigidos quando se lê um texto, por exemplo, de filosofia, como a obra de Descartes ou Leibniz? (MONZANI, 1989, p. 22)

A abordagem de tal espécie discurso pertenceria, assim, de direito, a outra área da reflexão filosófica, a saber, a filosofia das ciências, entre cujos objetivos se conta justamente a avaliação da adequação entre as teorias científicas e seus objetos, os quais seriam, por definição, externos a essas teorias, de tal modo que a concepção de leitura como algo que se move exclusivamente no universo dos textos a serem interpretados não encontraria aplicação aqui. Em outras palavras, não se poderia, em princípio, falar de uma leitura de uma teoria científica, da mesma maneira que se fala da leitura de uma narrativa histórica, de um código legislativo, de uma obra literária ou filosófica. A percepção que Monzani tem desse problema se manifesta no fato de que ele vai, explicitamente, abordá-lo da perspectiva da justificativa da possibilidade de uma leitura da ciência:

Acreditamos que esse trabalho é possível e legítimo. Acreditamos também que outro tipo de leitura é possível e legítimo, mesmo quando aborda um discurso científico. Leitura dupla que em nenhum dos casos se confunde com a tarefa [da filosofia das ciências] que acabamos de descrever (MONZANI, 1989, p. 22).

Duas possibilidades de uma leitura da ciência são, então, propostas, ambas definindo-se como maneiras diferentes de reaproximar as teorias científicas dos objetos da interpretação hermenêutica - a história das ciências e a ideia de epistemologia, esta última sendo aquela pela qual nosso autor irá optar. A primeira, ao debruçar-se sobre as genealogias conceituais que deram origem a certo discurso científico, ao retraçar sua rede de influências e descrever o seu desenvolvimento no tempo, recupera as formas narrativas da história, sobre as quais a hermenêutica já tinha comprovado a sua eficiência e sua adequação. A segunda resgata, à sua maneira, certos princípios do

método estruturalista em história da filosofia e os aplica às disciplinas científicas como forma de opor-se à maneira de conceber a racionalidade científica que é exemplificada pela filosofia da ciência, à qual Monzani acabou de recusar o direito exclusivo de pronunciar-se sobre a mesma.

Desta maneira configura-se essa outra possibilidade de "leitura da ciência", distinta da "história das ciências", mas ainda assim resgatando para a abordagem do discurso científico noções como textualidade e significação, ao mesmo tempo em que coloca entre parênteses o problema da verdade das teorias científicas, pelo menos se essa verdade é concebida em termos de correspondência ou adequação empírica:

Pode-se também (...) tomar um discurso científico e conferir-lhe o 'estatuto de um texto', tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido, interpretado. É exatamente nesse sentido que temos a intenção de ler Freud, no qual achamos que uma 'leitura' é possível e desejável. Quer dizer, nosso propósito não será, por exemplo, discutir a veracidade da teoria da sedução ou do complexo de Édipo, mas o seu significado e os avatares dessa significação na trama dos conceitos psicanalíticos (MONZANI, 1989, p. 23).

Em seguida, essa perspectiva é inserida no esquema das possibilidades de abordagem do discurso científico que o autor vem traçando, isto é, em relação com a filosofia da ciência - que não consiste propriamente numa leitura ou, ao menos, não se limita a isso - e com as duas possibilidades de leitura identificadas, a história da ciência e aquela que estás sendo agora designada como epistemologia:

Se se concorda em denominar a primeira dessas tarefas como sendo do domínio da filosofia das ciências e a segunda como sendo do campo da história das ciências, poder-se-ia, então, denominar este último trabalho de epistemologia (MONZANI, 1989, p. 23).

É, portanto, essa noção de epistemologia que é preciso desenvolver para tornar mais palpável a proposta de trabalho que está sendo apresentada pelo autor nessas passagens.

III

Outros trabalhos de Monzani podem fornecer uma visão mais precisa do que ele entende por epistemologia e explicitar as origens dessa noção.[xii] No que diz respeito à psicanálise ela representou uma ruptura com uma tendência mais ou menos constante na recepção filosófica da obra de Freud até então, a saber, a de realizar a crítica do conhecimento psicanalítico a partir de um paradigma filosófico externo ao mesmo, resultando numa inevitável distorção na compreensão dos conceitos - aquilo que Monzani, apoiando-se em Ricoeur, como vimos acima, designa como uma interpretação filosófica de Freud, a qual opõe à sua ideia de leitura. Pode-se dizer que essa defesa de Freud frente a uma espécie de reducionismo filosófico - ou frente a sua apropriação por um projeto teórico estranho à psicanálise - constituiu o denominador comum de boa parte dos trabalhos fundadores que vieram a lançar as bases do hoje chamamos de uma filosofia da psicanálise. Em Monzani (1991), encontramos a melhor visão sintética e de conjunto dessa abordagem. Após passar em revista as interpretações humanistas e hermenêuticas de Freud, tais como as de Paul Ricoeur, Jean Hyppolite e Ludwig Binswanger, ele finaliza com uma conclusão que aponta para o caráter, a seu ver, infrutífero dessas interpretações para quem deseje compreender o sentido próprio da

obra freudiana. Essas leituras que se dão a partir de um referencial filosófico pré-estabelecido, que funcionaria então como uma lente de distorção, seriam capazes apenas de fornecer uma imagem adulterada da teoria psicanalítica:

Foram necessários quase sessenta anos para aprendermos como não se deve ler Freud. (...) De qualquer maneira, agora já deve ter ficado claro para o leitor que há duas maneiras distintas do discurso filosófico relacionar-se com o discurso psicanalítico. A primeira, que até hoje só deu resultados negativos e, ao que tudo indica, sempre dará, é a tentativa de ler esse discurso através da rede de um sistema filosófico. A outra consiste na constituição de uma epistemologia da psicanálise, no sentido definido acima, e que tem se revelado frutífera e promissora (MONZANI, 1991, p. 132).

Essa epistemologia da psicanálise, tal como na introdução de seu Freud, fora, anteriormente, cuidadosamente distinguida de uma "filosofia da ciência". Esta última, de modo geral, consistiria numa crítica filosófica da psicanálise que seguisse o figurino neopositivista tradicional. Isso significaria tomar como termo de comparação certo modelo de cientificidade - uma "concepção recebida" da ciência, em geral pautada pelo paradigma das ciências da matéria, da física ou da química, etc. -, a partir do qual as pretensões de cada disciplina específica de ser reconhecida como ciência seriam avaliadas e julgadas. Deste modo, cumprir-se-ia o programa básico desse tipo de abordagem, que é o estabelecimento de fronteiras nítidas e de critérios precisos para distinguir o que é ciência e o que não é (ou o que não passa de "pseudociência", para usar o termo consagrado por Popper, inclusive para referir-se à psicanálise). Em suma, tratar-se-ia de resolver o problema da demarcação, a questão por excelência de que se ocupa esse tipo de filosofia da ciência. A filosofia da psicanálise, portanto, emerge, em parte e à sua maneira, da crítica ao neopositivismo e de sua concepção normativa da unidade da ciência. Em contraposição, a concepção de epistemologia delineada por Monzani deriva, em parte, da proposta descontinuísta de Bachelard e se define quase que nos antípodas da atitude que acabamos de descrever:

A epistemologia de uma determinada disciplina que se quer ciência pretende algo um pouco diferente. Embora pretenda também investigar os modos de procedimento de uma disciplina, ela não se reduz a isso e, sobretudo, sua intenção não é a de instaurar um tribunal em que as diferentes disciplinas irão humildemente depositar seus "títulos de direito" para serem julgadas segundo regras predeterminadas. Ela parte de outro ponto de vista que, no caso da psicanálise (...) tem-se revelado bem mais frutífero. Em primeiro lugar, parte da ideia de que cada domínio científico tem seu contorno e sua identidade própria e que é inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Em segundo lugar, procura, no interior de cada discurso, conferir-lhe o "estatuto de um texto" (Lebrun) e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena ser comentado e explicitado. Em terceiro lugar, a partir dessa análise interna, procurará examinar e estabelecer o conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e qual o critério e a ideia de verdade que daí brotam (MONZANI, 1991, p. 131).

A rápida referência *en passant* a Gérard Lebrun na passagem citada, assim como um par de notas que pontuam a introdução dessa concepção de epistemologia em Freud: o movimento de um pensamento (MONZANI, 1989), fornecem a pista para a origem dessa distinção que está sendo traçada. De fato, num texto influente - "A ideia de epistemologia" que marcou época nos anos 70 -, o filósofo francês delineia uma distinção semelhante, ainda que com uma terminologia algo diferente: ele distingue entre epistemologia e o que denomina "reflexão racionalista sobre a ciência". Embora

esta última não seja exatamente o mesmo que a "filosofia da ciência" descrita por Monzani, [xiii] a caracterização que Lebrun faz da epistemologia revela claramente sua afinidade com aquela mencionada acima:

(...) diante do Faktum das ciências positivas, existem duas atitudes possíveis, uma de origem cartesiana, outra de origem aristotélica. Ou bem se deixa na sombra a positividade, preferindo mostrar de que modo a ciência em questão é uma explicação dos arkhaí racionais (dos quais se revela então, mais uma vez, a prodigiosa fecundidade em qualquer área): trata-se do estilo racionalista. Ou bem se presta atenção ao caráter autóctone (oikeîon) dos princípios que uma ciência apresenta e ao caráter singular dessa montagem teórica que permite determinar os "objetos" de forma até então inédita - ou seja, prefere-se, àquilo que uma ciência descobre (para maior glória da "ratio"), sua maneira própria de produzir enunciados ou regras que possibilitam sua edificação: trata-se do estilo epistemológico (LEBRUN, 1977, p. 134-35).

Embora Lebrun certamente não endossasse sem ressalvas o modelo historiográfico e tivesse sempre procurado uma maneira original de articular filosofia e história da filosofia, sua concepção não-normativa de epistemologia não deixa de adaptar, à sua maneira, as regras daquele método de análise filosófica ao tratamento do discurso científico: considera-o como um texto a ser decifrado, elucidado em suas articulações internas, pensado como um sistema de enunciados que pode ser explicado e justificado pela lógica própria que rege suas operações e suas transformações, ainda que, em algum momento, torne-se necessário refazer o caminho de volta em direção ao mundo do qual a ciência, pelo menos, pretende falar e ocupar-se, assim, com o problema dos critérios de decisão e de validação, regime de provas, concepção de verdade, e assim por diante - problemas que, em última instância, exigirão outra forma de discussão epistemológica e outra "ideia de epistemologia".[xiv]

Seja como for, tratava-se, na filosofia da psicanálise que assim tomava forma, de ler Freud como se ele fosse um filósofo, mesmo que sem ignorar que ele jamais o fora. É pela via do método que essa nova abordagem descrita e saudada por Monzani se define como filosófica e é por essa via que ela pretende corrigir os abusos e as distorções das interpretações filosóficas da psicanálise que a precederam. Em outra passagem, Monzani aproxima explicitamente essas abordagens "epistemológicas" da metodologia de análise estrutural em história da filosofia, tomando os trabalhos de Laplanche como exemplo:

Está se realizando uma leitura atenta e rigorosa dos textos de Freud, de sua significação e de suas implicações. Leituras diversas, mas não necessariamente divergentes, que vão desde uma leitura estritamente textual - ao modelo da leitura gueroultiana em história da filosofia -, como é o caso das Problématiques de Laplanche, passando por análises mais específicas, como é, por exemplo, o caso da bela análise da noção de afeto na obra de Freud realizada por A. Green (...) (MONZANI, 1991, p. 128).

No entanto, essas comparações são aproximativas e servem apenas para tornar mais clara a ideia de epistemologia que está se propondo, uma vez que, como vimos, são as limitações da abordagem estritamente estruturalista quando aplicada a certas modalidades do discurso filosófico e, mais ainda, ao discurso científico que parecem estar na origem da intensa reflexão metodológica que cerca o trabalho inaugural de Monzani. Tudo se passa como se três atitudes extremas fornecessem, então, as balizas entre as quais vai se esgueirar a proposta de Monzani: a do método estrutural, a da

perspectiva estritamente genealógica ou evolutiva e a da filosofia da ciência judicativa e normativa, a qual fornece o contraponto mais imediato para a ideia de uma epistemologia como análise do movimento da obra, que se materializa em seu livro sobre Freud. Na conclusão deste último, Monzani propõe duas metáforas articuladas entre si para especificar esse seu conceito da obra como movimento e demarcar-se de outras abordagens com as quais sua proposta poderia ser confundida. Essas metáforas foram constantemente retomadas em trabalhos posteriores em filosofia da psicanálise - os que se ocupam de Freud, principalmente - que seguem a via aberta por Monzani, e vale a pena recordá-las aqui:

Duas imagens ou metáforas nos parecem indicar, para se fixar o pensamento, esse movimento do pensamento freudiano: o pêndulo e a espiral. De um lado, o discurso freudiano aparece como claramente pendular, isto é, ora enfatiza um pólo da questão, ora seu oposto. (...) Seguindo, porém, esse movimento pendular, percebemos que ele acaba formando, quando penetramos nessa complicada rede teórica que é o freudismo, um movimento espiralado, com a condição de se pensar essa imagem no espaço e cilindricamente, onde as mesmas questões são abordadas, 'esquecidas', retomadas, mas não no mesmo nível em que estavam sendo tratadas anteriormente... Trata-se de vários procedimentos e operações... O que temos é sempre uma progressiva rearticulação e redefinição dos conceitos determinada por sua lógica interna e pela progressiva integração dos dados da experiência (MONZANI, 1989, p. 303).

O que Monzani parece estar recuperando é o movimento vivo de construção da obra,[xv] isto é, um processo histórico no pleno sentido da palavra, pensado como uma sucessão de acontecimentos no tempo, com tudo que a palavra acontecimento preserva em termos de contingência, de acidentes e, sobretudo, de referência a uma dimensão extrateórica que, embora não seja abordada enquanto tal pelo método de leitura proposto, não pode ser ignorada por ele, já que assinala a especificidade do discurso em questão e seu pertencimento ao campo da ciência e não da pura filosofia. Ou seja, ainda mais que a filosofia, a psicanálise não pode ser encerrada naquele "isolamento narcísico" implicado pelo método estruturalista, que faz abstração do mundo e universaliza a esfera do discurso.[xvi] Daí que haja um limite para a aproximação entre as formas de leitura da psicanálise em que Monzani se inspira e o estruturalismo, tanto quanto há para a inspiração hermenêutica que desempenhou um papel na formulação de seu método para a leitura de Freud. Uma e outra serviam para enfatizar o respeito às significações imanentes do texto na tarefa da interpretação e para prevenir o equívoco comum, detectado em leituras filosóficas anteriores de Freud (Binswanger, Hyppolite, Politzer, Dalbiez e, no limite, o próprio Ricoeur) de forçar a psicanálise no leito de Procusto de um crivo filosófico pré-estabelecido, o que exigiria o seu estiramento ou a amputação de partes essenciais (a "metapsicologia" ou a "doutrina de Freud", por exemplo, nas análises clássicas de Politzer e Dalbiez). No entanto, salvaguardado esse ponto, é necessário explicitar as diferenças e enfatizar a necessidade de outro "respeito" no plano epistêmico, a saber, aquele devido à especificidade de cada discurso concebido como um objeto para o pensamento.

Na verdade, essa exigência suplementar de atentar para a especificidade do objeto da leitura é apresentada para justificativa pela própria opção por uma abordagem epistemológica, no sentido apresentado acima. Monzani não deixa de reconhecer o caráter convencional da definição de epistemologia proposta, mas essa convenção não é arbitrária: ela serve para enfatizar que é da leitura de uma ciência que se trata aqui, e

não de qualquer leitura, como se fosse indiferente a natureza do texto em questão e só o método importasse:

O que nos levou a essas considerações foi o fato de que, para Ricoeur, por exemplo, parecem não ter muita importância as características particulares e específicas do objeto ao qual aplica uma determinada leitura. É, sobretudo (para não dizer exclusivamente), o modo de tratamento que parece ser o relevante para ele. (...) Suspeitamos [ao contrário] que a natureza do objeto tem uma importância razoável no seu modo de tratamento. (...) pensamos também que certas particularidades de uma modalidade discursiva não devem ser desprezadas e que, portanto, por mais próximas que possam estar a leitura de um discurso filosófico e a de um discurso científico (...) tal fato não basta para pensarmos numa identidade (MONZANI, 1989, p. 23-24).

Talvez não seja temerário arriscar a conclusão de que é do rigor de sua proposta metodológica, discutida e analisada pelo autor em todas as suas minúcias e nuanças, que seu trabalho extrai suas principais virtudes, as quais o converteram num modelo para muito do que se produziu depois no campo dos estudos freudianos no Brasil.

IV

No entanto, esta está longe de ser sua última palavra sobre o assunto. No 'Prefácio' que acrescentou à sua tese quando da sua publicação em forma de livro, Monzani, de certa maneira, renega a noção de epistemologia sob cuja rubrica tinha colocado todo o trabalho sobre Freud que agora está apresentando ao público leitor:

Conservei, na introdução, uma série de considerações a respeito da natureza do trabalho que ofereço ao leitor e que rotulo de 'epistemológico'. Confesso que, para mim, hoje, essa é uma questão secundária. Deixei-a apenas como um testemunho de um modismo que fez época. Hoje tenho a tendência a pensar que, se existe uma teoria da leitura como compreensão das articulações de um texto, ela é a mesma nos seus pressupostos gerais e básicos, e pode ser aplicada seja a Descartes, seja a Freud, seja a Laclos ou às 'Eddas' mitológicas ou heróicas (MONZANI, 1989, p. 10).

Podemos aplicar as próprias metáforas elegidas por Monzani para exprimir sua visão do movimento do pensamento de Freud ao movimento de seu próprio pensamento. Não se trataria aqui tanto de um desdizer-se radical, mas antes de executar como que um movimento de retorno pendular para atingir, num outro plano (da ascensão em espiral), uma ideia mais abrangente de leitura. Antes, como vimos, ele tomara a interpretação hermenêutica e a análise estrutural como modelos para uma leitura rigorosa de Freud, para depois demarcar-se das mesmas e reivindicar o respeito epistêmico às idiossincrasias do discurso científico ou clínico. Estabelecida essa exigência, é possível agora relativizá-la e extrair da ideia de epistemologia anteriormente formulada uma teoria da leitura que possa ir além dela, ainda que conservando os princípios ali estabelecidos. Ou seja, em outras palavras, reivindicar que há uma homologia estrutural entre as diversas formas de discurso - sejam elas científicas, filosóficas, literárias ou mitológicas - suficiente para uma generalização de seu caráter textual e, portanto, para a aplicação do método de leitura anteriormente forjado, de tal maneira que aquela 'epistemologia' não seja propriamente abandonada, mas possa ser entendida como um caso particular ou como uma aplicação especial de uma concepção mais ampla sobre o que seja ler um texto. Como veremos a seguir, essa correção aparentemente circunstancial é crucial para a extensão da sua metodologia àquele que será seu

próximo objeto de análise - o lugar do pensamento de Sade na filosofia moderna e iluminista. Ela estabelece, assim, o nexo entre os dois trabalhos mais importantes e de maior fôlego de Monzani: o livro sobre Freud e seu Desejo e prazer na Idade Moderna, publicado em 1995.[xvii]

De fato, o projeto deste último trabalho não deixa de apresentar algumas semelhanças notáveis com o que fora dedicado a Freud. Em primeiro lugar, trata-se de abordar um autor cuja relação com o campo filosófico é igualmente ambígua. Se Freud definia a psicanálise como uma ciência, ao mesmo tempo em que mantinha relações ambivalentes e equívocas com a filosofia, Sade é um literato libertino profundamente envolvido no debate filosófico de sua época, seja como herdeiro, seja como antagonista. Em segundo lugar - e por isso mesmo - a questão sobre Sade pode ser colocada em termos bastante semelhantes à que foi formulada sobre Freud, ou seja, em termos de uma alternativa entre continuidade e ruptura. Só que, em Freud, tratava-se de uma pergunta sobre as relações entre os diversos momentos do movimento de constituição de sua própria obra e, portanto, uma questão sobre as articulações conceituais internas ao pensamento freudiano. Agora, com relação a Sade, trata-se de uma questão sobre seu lugar e seu modo de relação com uma tradição mais vasta - no limite, com a própria modernidade enquanto tal. Inicialmente, Monzani considera a tese da continuidade:

(...) passado o impacto que a obra do Marquês traz inevitavelmente, procurei examiná-la mais friamente, e nasceu a suspeita não só de que Sade dependia muito, nas suas concepções, de certas matrizes de pensamento do século XVIII, como também, sob muitos aspectos, ele era a realização completa e acabada dessas mesmas matrizes (MONZANI, 1995, p. 11).

Essa tese da continuidade é classicamente ilustrada pela Dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer, com a qual, no entanto, Monzani só concorda parcialmente (ele esclarece discordar das premissas, embora concorde com parte das conclusões). De fato, o trabalho sobre Freud já o ensinara fartamente que a questão continuidade versus ruptura muito dificilmente pode ser resolvida pela opção simples por uma das duas alternativas (se é que alguma vez o pode). É preciso, então, considerar a alternativa oposta - a da ruptura, nesse caso, mais comum na literatura sobre Sade - e igualmente recusá-la, pelo menos na sua formulação absoluta:

Nasceu em mim, então, a suspeita de que era necessário encontrar o solo real do qual o discurso de Sade brotava. De qualquer maneira, resolvi abandonar, provisoriamente, a ideia tão difundida - sobretudo pelos próprios estudiosos de Sade na sua grande maioria - de que sua obra seria uma exceção monstruosa e única, e passei a trabalhar com a ideia de que talvez Sade apenas tivesse levado às últimas consequências, no plano moral, certas premissas de pensamento estabelecidas na idade moderna (MONZANI, 1995, p. 11-12).

Observe-se que a opção pela tese da continuidade é, inicialmente, justificada em termos metodológicos e - embora, ao fim e ao cabo, esse trabalho de Monzani vá pender mais para a continuidade do que pela tese da “exceção monstruosa” (ruptura) - a própria hipótese de que Sade tenha levado “às últimas consequências” certas premissas das formas de pensamento típicas da modernidade já aponta para a ideia de uma mudança de plano que aproxima essas conclusões daquelas formuladas a propósito de Freud. O aprofundamento da pesquisa - e o concomitante alargamento de seus horizontes, que vão passar abranger não apenas o século XVIII e o Iluminismo, mas, no limite, a

totalidade do pensamento moderno[xviii] - vai reencontrar essa questão da continuidade e da ruptura, da convergência e do distanciamento, praticamente a cada passo, repartindo-se numa séria de filiações e oposições parciais, que terão que ser examinadas caso a caso, a fim de que seja possível situar o lugar do pensamento de Sade nesse quadro de referências agora extremamente abrangente. Assim, após examinar - sem muito sucesso, ao seu juízo - as relações de Sade com o restante da literatura libertina, Monzani depara-se com a seguinte situação ao passar para o campo da filosofia:

O referencial imediato de Sade - no plano filosófico - são os materialistas franceses. Particularmente, La Mettrie, Helvétius e Holbach. (...) No caso desses pensadores, a filiação realmente era inegável. Nem sempre da forma colocada pelo próprio Sade. Ele faz questão de afirmar, por exemplo, que as bases do que denomina 'seu sistema' estão, basicamente, nos textos de Holbach. Isso é verdade no que concerne às linhas gerais, isto é, à ideia de uma matéria em perpétuo movimento produzindo e destruindo incessantemente novas formas, o ateísmo integral, etc. Mas, com relação ao problema ético, Sade é, na verdade, um profundo devedor com relação a La Mettrie. Se se quer achar os antecedentes imediatos das concepções de Sade, elas estão seguramente muito mais no Anti-Sêneca do que no Sistema da Natureza (MONZANI, 1995, p. 12).

Aqui se percebe a razão da necessidade de se relativizar a centralidade antes concedida à ideia de epistemologia: resolver o problema do lugar a ser atribuído à obra de Sade no âmbito do pensamento moderno exigiria a consideração de uma variedade de fontes que ultrapassa em muito os limites do discurso científico, embora o contenha. Além de Sade ser simultaneamente um literato e um filósofo - nos dois sentidos que o século XVIII atribuía a esse termo, isto é, o de pensador e o de escritor libertino -, suas fontes e influências ou, em todo caso, aquelas que é necessário analisar para compreender sua obra singular, incluem autores e obras que abarcam o campo da literatura, da filosofia, da medicina, da história natural e da ciência da época em geral. Não faria sentido fazer uma epistemologia stricto sensu de toda essa pluralidade de discursos diversos, mesmo no sentido muito particular que Monzani atribui a esse conceito no seu Freud. Uma coisa é tratar o discurso científico como um texto, outra, muito diferente, é tratar todo e qualquer texto como se fosse uma obra de ciência, aplicar-lhe as mesmas exigências, etc. Ainda por cima, era preciso levar em conta que as fronteiras entre esses gêneros e categorias (ciência, filosofia, literatura, etc.) não eram nada nítidas até o século XVIII e, pelo contrário, estavam em processo de se demarcarem. Tudo isso levado em conta, no entanto, apontava para a possibilidade de reter, daquela epistemologia anteriormente praticada, tão somente a teoria da leitura implicada ou pressuposta por ela, mas que, de forma alguma, lhe era exclusiva e, enquanto tal, poderia ser aplicada a objetos textuais os mais diversos. É isso que Monzani empreende em Desejo e prazer, o que aparece como um prolongamento ou, mesmo, uma expansão, daquele princípio de fidelidade à diversidade interna ou comparada dos discursos e de atenção à sua especificidade histórica, às contingências e acidentes da sua formulação, assim como da recusa em hipertrofiar as suas propriedades lógicas, de modo a convertê-los nos resultados do puro exercício de uma razão desencarnada, situada fora do tempo e sem relação com o mundo. Diz Monzani, explicitando esse ponto de vista: "Não procurei, enfim, reconstituir epistemés de diferentes épocas" (MONZANI, 1995, p. 15).

Essa atenção à diversidade e à especificidade histórica reaparece na conclusão do livro sob a forma de um inventário do que ainda seria preciso realizar e quais materiais levar

em conta para uma apreciação mais completa do problema ali em foco: a tradição do pensamento dito insular e a plêiade dos moralistas britânicos; a obra de Rousseau, em si mesma, um caso exemplar da diversidade discursiva mencionada, já que transita entre o tratado, o ensaio, o romance, a autobiografia, a autocrítica e o gênero ambíguo do "devaneio"; o empirismo e o hedonismo que se espalham pelo pensamento francês e europeu ao longo do século XVIII; a sexualidade, que empurra o problema do prazer para o campo da medicina e da biologia (ou filosofia biológica); por fim, como que para ter certeza de não deixar nada de fora, o pensamento econômico.

A atenção a este último item, inclusive, deu origem a um pequeno e notável livro, publicado bem mais tarde - *Raízes filosóficas da noção de ordem dos fisiocratas* (MONZANI, 2007) - no qual os mesmos elementos e o mesmo tipo de projeto dos trabalhos comentados até aqui reaparecem, claro que num outro nível de maturidade e com plena consideração da especificidade do problema. Trata-se, com efeito, mais uma vez, do problema da filiação conceitual ou, em outras palavras, de recolocar em questão a continuidade ou a ruptura entre noções oriundas de campos diversos do pensamento. Nesse caso, a pergunta é pela continuidade entre a noção de ordem em Malebranche e aquela empregada pela escola dos fisiocratas franceses (Quesnay, Le Trosne, Nemours, Rivière, etc.), considerados, em muitos aspectos, fundadores de uma economia política no pleno sentido do termo:

Tentaremos, em primeiro lugar, questionar o óbvio: se há uma filiação com relação à noção de ordem de Malebranche nos fisiocratas. (...) Queremos saber a significação e as implicações dessa filiação. Significação, em primeiro lugar, já que, na maioria das vezes, essa filiação é quase sempre indicada, sobretudo baseando-se na aproximação superficial de alguns textos de Malebranche e outros dos fisiocratas, que nem sempre deixam claro ao leitor que essa filiação é mais que uma filiação superficial; e, também, pela razão - que o exame mais atento dos textos mostra - que há sérias dificuldades em se estabelecer essa filiação (MONZANI, 2007, p. 11-12).

Como se vê, é o mesmo problema continuidade vs. ruptura que guiou a análise da obra de Freud (e da articulação interna de seus diversos momentos, isto é, de seu movimento) e análise do lugar do pensamento de Sade na modernidade. Se, com relação a este última, as conclusões de Monzani tendiam a restaurar certa continuidade (filiação, herança, consumação de uma linha de pensamento) entre a obra do Marquês e alguns tours de force do pensamento moderno sobre a vida passional, sobre a natureza e suas consequências no plano da moralidade, trata-se agora, muito mais, de questionar uma continuidade por vezes levianamente estabelecida (entre os fisiocratas e Malebranche), de tal maneira a não somente distorcer a compreensão de uma noção central dos primórdios do pensamento econômico - a ideia de uma ordem natural -, mas também ocultar uma filiação mais legítima (no caso, Santo Agostinho), cuja identificação contribui muito mais para a elucidação de seu sentido próprio:

Feito esse percurso, podemos retomar a questão da qual partimos: qual a relação da noção de ordem de Malebranche nos fisiocratas? Existem elementos extrínsecos e intrínsecos que mostram claramente a presença da filosofia malebranchista no pensamento fisiocrático. Mas, sobretudo, a semelhança das fórmulas com relação à noção de ordem (essa regra ou lei imutável governante dos seres do universo) faz com que o leitor seja levado a pensar que Quesnay e seus discípulos nada mais tenham feito que aplicar a um domínio particular essa fórmula malebranchista, e encará-la sob um aspecto laico. (...) Mas, pese esse conjunto de semelhanças, acreditamos haver

mostrado que a noção de ordem natural que é utilizada pelos fisiocratas é herdeira mais direta da concepção agostiniana de ordem, do que da concepção malebranchista (MONZANI, 2007, p. 78-9).

Poderíamos, talvez, afirmar que esse tipo de questão constitui o eixo em torno do qual gira o pensamento de Monzani como filósofo e se organiza o movimento que o constitui, já que se trata de uma questão que reencontramos em campos tão diversos como uma análise interna da obra freudiana, a investigação do pensamento moderno e iluminista sobre o desejo, o prazer e as paixões e o questionamento das origens e da significação do conceito de ordem nos primórdios da economia política. Seja como for, a sua identificação, pelo menos, nos fornece uma pista a partir da qual se pode tentar compreender a riqueza e a originalidade de uma maneira particular de conceber o trabalho filosófico e a prática da reflexão.

V

Por tudo que acabamos de ver, é possível concluir que os principais efeitos do pensamento de Monzani no processo de constituição de uma comunidade acadêmica voltada para a prática da filosofia no Brasil dizem respeito à constituição de uma metodologia e de um parâmetro de rigor para o trabalho filosófico, não apenas exemplificados pelo seu trabalho - que pode ser constantemente retomado como modelo -, mas também explicitamente tematizados, mesmo que no contexto aparentemente secundário de uma introdução, de uma conclusão ou de um escrito de circunstância. O que se procurou fazer aqui foi apresentar mais sistematicamente essa proposta e despi-la desse ar de circunstancialidade que pode, talvez, fazer passar despercebida sua importância para um leitor mais incauto.

No entanto, talvez se possa arriscar, mais especulativamente, a circunscrição de um pressuposto, por assim dizer, mais profundo, que preside a essas elaborações sem ser totalmente explicitado como tal. Vimos como a proposta de Monzani procura encontrar, desde o início, uma alternativa a uma visão mais restrita da filosofia como, fundamentalmente, história da filosofia e, na verdade, como uma versão bastante específica sobre em que a história da filosofia deve exatamente consistir. Ao mesmo tempo, ele recusa opor, a essa concepção do estruturalismo filosófico, outra abordagem que fosse pura e simplesmente evolutiva ou genealógica. Recusa-se, também, no caso específico de Freud, a pensar o movimento de seu pensamento segundo o modelo da dialética hegeliana. Quanto a esta última, a própria conjugação das metáforas da espiral e do pêndulo, na conclusão do trabalho sobre Freud, presta-se a exprimir os limites de uma reconstrução dialética do processo de construção da obra freudiana: embora a espiral tenha sido uma imagem frequentemente empregada para representar o movimento dialético - que ultrapassa suas próprias questões para reencontrá-las depois em outro nível mais “elevado” de elaboração -, a imagem do pêndulo funciona como um limite para a essa visão exclusivamente ascendente de um movimento que progredisse inexoravelmente em direção ao seu telos imanente, já que introduz as ideias de oscilação, hesitação e abandono momentâneo de certos problemas ou soluções, as quais Monzani procura enfatizar. Ele também apontou como uma visão exclusivamente evolutiva não resolve o problema da alternativa entre continuidade e ruptura, entre o mesmo e o outro, uma vez que pode ser perfeitamente concebida como uma sucessão de passos que, por mais que se desviem por aqui ou por ali, conduzem necessariamente a um estado final estabelecido de antemão que, mais uma vez, passa a ser o princípio racional a governar todo o processo.

Todas essas considerações apontam para o problema da história como o ponto de fuga conceitual para o qual convergem as reflexões de Monzani e para a necessidade de encontrar uma concepção da história que não seja nem a da história da filosofia estruturalista; nem a da filosofia normativa das ciências (a visão "racionalista", nos termos de Lebrun), com sua visão cumulativa e homogeneizante do progresso científico; nem a do evolucionismo linear; nem, enfim, a de uma dialética de inspiração supostamente hegeliana. Todas essas concepções teriam em comum, para além de suas diferenças, uma visão da história como regida por um logos simultaneamente universal e eterno (a-histórico, portanto), o que, se levado às suas últimas consequências, significaria a própria negação da ideia de história. É, pois, uma concepção histórica do pensamento como processo que se encontraria por trás das elaborações metodológicas de Monzani que acabamos de examinar - uma concepção segundo a qual não é possível excluir do mesmo, sem descaracterizá-lo, o que ele apresenta de contingente, de acidental e de irredutível a um logos universal. Todas essas características seriam inerentes à ideia de processo enquanto tal, e o respeito a essas especificidades estaria na raiz da sugestão de Monzani de opor uma arte da leitura a essa espécie de ciência da leitura propiciada pelas diversas visões racionalistas da história da qual ele procura se afastar. Este seria o sentido mais profundo do conceito de movimento aplicado ao pensamento de Freud e que, por isso mesmo, procuramos aplicar aqui ao trabalho do próprio Monzani. Trata-se da ideia segundo a qual, para ser um processo efetivamente criativo ou produtivo - e não apenas a atualização de uma possibilidade dada desde o início -, a história deve ser, forçosamente, um movimento pleno de hesitações, regressões, desvios, o que é apenas uma maneira mais prolixa de dizer que se trata de um movimento vivo, em que diferença e identidade devem necessariamente coexistir ou, mais ainda, engendrar-se mutuamente. Assim, ainda a respeito de Freud, Monzani diz:

Enfim, tudo parece indicar que a possibilidade ou de um Freud que sempre disse a mesma coisa ou de um outro que em alguns momentos abandonou tudo para repensar a teoria a partir de outras e novas perspectivas é uma falsa alternativa. A Psicanálise freudiana parece ter sido muito mais uma lenta gestação conceitual onde as noções foram retificadas, precisadas, repensadas ou explicitadas umas em função das outras e, também, em função das novas aquisições fornecidas pela prática clínica. Hesitações, oscilações, abandonos temporários? Tudo isso houve, sem dúvida. Mudanças radicais e definitivas? Tudo parece indicar que não (MONZANI, 1989, p. 302).

A figura da gestação exprime, nessa passagem, essa articulação necessária entre criação e contingência que se procurou propor acima. Em sua Introdução a Desejo e prazer, logo após afirmar que seu trabalho não procurou reconstituir diferentes epistemés, Monzani nos oferece a mais clara evidência de que - no horizonte de seu trabalho e para além de seus diferentes objetos - foi o resgate de uma concepção mais efetiva de história que esteve em questão, na contramão dos diversos "racionalismos" (estruturalista, dialético, científico, etc.) aos quais ele procurou se opor:

Procurei seguir um filão (...) trabalhando retroativamente, como um detetive que reconstrói uma história. História parcial, sem dúvida, mas que, nos seus limites, parece-me correta. Por último, não pretendi também, nas análises positivas que procuro realizar, esgotar um tema num determinado autor. Salientei apenas aquilo que julguei pertinente para esclarecer a trama de uma problemática. Assim, o especialista neste ou naquele autor poderá sentir-se decepcionado com o tratamento a eles conferido. Tenho

consequência dessa limitação, mas é a consequência de inserir um autor ou texto numa determinada questão que se desenrola historicamente (MONZANI, 1995, p. 15).

Essas considerações conclusivas são apenas sugestões que podem vir a ser desenvolvidas futuramente. Que elas tenham sido sugeridas pelo trabalho de Monzani não o torna, evidentemente, responsável pelas mesmas e por tudo que possa haver nelas de equivocado. Mas a principal evidência da fecundidade de um pensamento e da possibilidade de este ultrapassar a si mesmo em seus efeitos talvez seja sua capacidade de dar origem a linhas de reflexão que podem apontar para muito longe dos territórios em que ele se movimentou originalmente.

Referências Bibliográficas

ARANTES, P. E. (1994). *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra.

BORGES, J. L. (1935). “Historia universal de la infamia. Prólogo a la primera edición”. In: *Obras completas - Vol. I*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996, p. 289.

_____ (1944). “Ficciones”. In: *Obras completas - Vol. I*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996, p. 427-532.

_____ (1988). “Biblioteca personal. Prólogos”. In: *Obras completas - Vol. IV*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996, p. 449.

FULGÊNCIO, L. (2008). *O método especulativo de Freud*. São Paulo: EDUC.

HYPPOLITE, J. (1946). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEBRUN, G. (1977). “A ideia de epistemologia”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 129-144.

MEZAN, R. (1982). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.

MONZANI, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

_____ (1995). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

_____ (1991). “Discurso psicanalítico e discurso filosófico: balanço e perspectivas.” In: Bento Prado Jr. (org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 109-138.

_____ (2007). *Raízes filosóficas da noção de ordem dos fisiocratas*. São Carlos, SP: Pedro & João Editores.

PRADO Jr., B. (1966/1997). “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. In: B. Prado Jr. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RICOEUR, P. (1965). *De l’interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil.

SIMANKE, R. T. (2007). “As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise”. *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, 22, p. 67-88.

_____ (2009). “Realismo e anti-realismo na interpretação da metapsicologia freudiana”. *Natureza Humana - Revista de Filosofia e Psicanálise*, 11 (2), p. 97-152.

_____ (2010). “O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é”. In: R. Simanke et al. (orgs.). *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos, SP: EDUFSCar, 2010, p. 13-32.

SIMANKE, R T., CAROPRESO, F. & BOCCA, F. V. (2011) (orgs.). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: Editora CRV (no prelo).

Referências

[i] Professor Associado da Universidade Federal de São Carlos e dos PPG em Psicologia e em Filosofia daquela Universidade. e-mail: richardsimanke@uol.com.br.

[ii]“Não sei se sou um bom escritor; creio ser um excelente leitor ou, em todo caso, um sensível e agradecido leitor” (BORGES, 1988).

[iii]Apoiei-me aqui, basicamente, nos capítulos introdutórios e conclusivos de *Freud: o movimento de um pensamento* (MONZANI, 1989) e *Desejo e prazer na idade moderna* (*idem*, 1995), além do ensaio *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas* (*idem*, 1991) e de uma rápida consideração do livro *Raízes filosóficas da noção de ordem dos fisiocratas*(*idem*, 2007). Qualquer trabalho mais ambicioso, evidentemente exigiria uma base textual muito maior.

[iv]Esse artigo foi redigido originalmente para integrar uma coletânea de textos sobre e a partir do trabalho de Monzani (SIMANKE, CAROPRESO & BOCCA, 2011), que deve ser publicada em breve. Muitos dos textos ali reunidos se apresentam, de fato, como exemplos desses *efeitos* sobre a formação e o trabalho de novos pesquisadores, de modo que o seu conjunto pode ser considerado uma ilustração da interpretação que se tentou desenvolver aqui.

[v]Arantes (1994) faz uma análise pormenorizada das estratégias para essa superação nas duas gerações de filósofos uspianos anteriores à de Monzani, analisando, por exemplo, o recurso ao marxismo (Giannotti e Fausto), ao ceticismo (Porchat), à literatura (Prado Jr.), etc. O recurso filosófico à psicanálise, a partir dos anos 70 e 80 pode ser entendido como dando continuidade a esse processo.

[vi] Prado Jr.(1966/1997) confrontou-se com esse mesmo problema a propósito das concepções rosseauístas do imaginário (como *criação* de um novo mundo e como *transfiguração* do mundo dado): “Como chegar, portanto, à *unidade desse pensamento* que insiste em permanecer no nível diagnóstico das situações? Como chegar a uma *concepção unitária da imaginação*, quando o que o autor queria dizer era outra coisa, quando ele sempre a visava em contextos particulares?” (*op. cit.*, p.

379, grifos nossos). Ele o tomou como uma ocasião para discutir explicitamente as limitações da abordagem estruturalista em história da filosofia: "Isto significa que justificar nossa perspectiva consistirá, simultaneamente, na definição dos limites do estruturalismo" (*ibidem*, p. 380).

[vii] Ver Simanke (2007) para uma aproximação analógica entre o estruturalismo e a sátira ao historicismo apresentada no *Pierre Ménard, autor do Quixote*, de Borges (1944), que foi inspirada pelo parágrafo de Prado Jr. citado acima.

[viii]Um dos raros exemplos dessa empreitada anterior ao trabalho de Monzani é Mezan (1982), também originalmente uma tese de filosofia.

[ix]Impossível não lembrar aqui do clássico *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, de Jean Hyppolite (1946). No entanto, Monzani tampouco opta por uma *superação dialética* dessa oposição, que não encontraria pleno respaldo naquilo que foi efetivamente praticado por Freud na elaboração de sua obra, e a contrasta explicitamente com a sua concepção sobre a *obra como movimento*: "Mas é necessário pensar com maior clareza essa conceito de superação no interior da obra de Freud. Nem sempre trata-se de uma superação de tipo hegeliano. Nesse sentido, pode-se dizer, com segurança que o pensamento de Freud é muito pouco dialético. *Essa superação em Freud parece estar muito mais ligada a um movimento* onde essas oscilações (...) acabam por se compor numa unidade, sem que, no entanto, haja necessariamente uma síntese no sentido hegeliano" (MONZANI, 1989, p. 302).

[x]A reaproximação com a metodologia estruturalista que transparece nessa passagem é limitada pela referência à consideração de Paul Ricoeur, em seu *Conflito das interpretações*, de que não se trata, numa "leitura" desse tipo de uma "repetição pura do autor em questão". De qualquer maneira, o próprio limite dessa inspiração metodológica na hermenêutica de Ricoeur é apontado depois por Monzani, como veremos adiante..

[xi]É claro que essa diferença se acentua – e os problemas consequentemente se agravam – quanto mais se trate de uma concepção realista da ciência, para a qual o conhecimento científico versa sobre um mundo independente do investigador e das teorias e enunciados que o descrevem e/ou explicam. Mas mesmo uma concepção anti-realista da ciência (construcionista ou convencionalista, por exemplo) dificilmente chegaria ao ponto de propor a absoluta autonomia do discurso científico com relação aos fatos de que esse discurso fala, seja lá como for que estes últimos sejam concebidos (como ficções, convenções, construções sociais, etc.).

[xii]Os parágrafos seguintes retomam, de forma ligeiramente modificada, algumas considerações desenvolvidas em Simanke (2007; 2010).

[xiii]Na verdade, o que Lebrun define em seu texto como "*reflexão racionalista sobre a ciência*" é uma concepção mais ampla de uma maneira possível de posicionar-se diante da prática científica que, embora não se esgote naquilo que foi proposto pela filosofia da ciência do positivismo lógico – à qual Monzani parece estar se referindo quando fala, de modo geral, de uma filosofia da ciência – pode encontrar nela uma de suas ilustrações mais exemplares.

[xiv]Para uma discussão da necessidade de se passar de uma epistemologia imanente para uma epistemologia geral na avaliação filosófica da psicanálise freudiana, ver Fulgêncio (2008). Para uma discussão das idéias desse autor e de outras questões epistemológicas gerais relevantes para a psicanálise freudiana – a do *realismo científico*, sobretudo –, ver Simanke (2009).

[xv]Guardadas as diferenças, é um objetivo semelhante que motiva as críticas de Prado Jr. ao estruturalismo filosófico que discutimos acima, isto é, a decisão de não engessar o movimento vivo do pensamento de Rousseau nos rigores daquelas exigências metodológicas: "Não é possível encontrar sua resposta através de uma investigação linear, ao termo de uma única caminhada. É o próprio estilo do autor e *o movimento de seus textos* que nos obrigam a um itinerário tortuoso: jamais nos é dada uma teoria unitária da imaginação; o que encontramos é a emergência do tema em contextos diferentes" (PRADO Jr., 1966/1997, p. 376, grifos nossos). A referência à *retórica* (Prado Jr.) e o conceito de *movimento do*

pensamento (Monzani), especificado pelas metáforas do pêndulo e da espiral, cumprem assim um mesmo objetivo, de duas maneiras distintas, adaptadas aos seus respectivos autores-objeto (Rousseau e Freud): reencontrar a unidade da obra em outro plano que não seja o da redução intelectualista pretendida pela abordagem estrutural.

[xvi]"Mas esta modificação [introduzida pelo historiador da filosofia] empresta nova natureza ao texto lido: no jogo de espelho que faz com que a explicação e o explicado, a linguagem e a metalinguagem se superponham, o texto é encerrado num *isolamento narcisístico* que antes desconhecia" (PRADO Jr., 1966/1997, grifos nossos). Podemos contrastar, por exemplo, a leitura guéroultiana de Descartes com a de Merleau-Ponty (houve debates explícitos entre os dois), que se recusa, entre outras coisas, a separar a metafísica e ciência cartesiana, buscando preservar, assim, a abertura da primeira para o mundo da experiência que faz o objeto da segunda (ao menos na maneira como Merleau-Ponty interpreta a análise cartesiana da percepção visual na *Dióptrica*, por exemplo). A clínica psicanalítica desempenharia um papel semelhante com relação à metapsicologia e, ainda mais, frente às suas reconstruções filosóficas.

[xvii]Na abertura da 'Introdução' de *Desejo e prazer*, Monzani descreve como se deu o despertar de seu interesse por Sade e diz: "Há poucos anos (...) propus a mim mesmo *uma leitura mais sistemática* desse autor um tanto quanto esquisito" (MONZANI, 1995, p. 11, grifos nossos). E, mais adiante: "Depois dessa *leitura*, agora mais *metodicamente elaborada*..." (*ibidem*, p. 11, grifos nossos). Depois de tudo o que vimos da intensa reflexão sobre a idéia de leitura pressuposta na análise da obra de Freud, essas referências não podem mais ser tomadas como acidentais, mas sim como indicando certa tomada de posição metodológica que, com todas as alterações exigidas pela mudança de objeto, derivam do trabalho anterior.

[xviii]"Refletindo sobre isso, não foi difícil concluir que o que estava provavelmente norteando tudo isso era uma concepção sobre os fundamentos da vida passional que pouco ou nada tinha que ver com a concepção clássica. Era preciso, de certa maneira, operar um recuo ainda maior e questionar onde, na modernidade, poder-se-ia encontrar os primeiros indícios dessa concepção. Tudo levava a crer que isso deveria ser buscado no século XVII, mais particularmente em T. Hobbes" (MONZANI, 1995, p. 13).

cinema

Alexandre CARRASCO

je vous salue, godard

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Film: Socialisme, JLG, 2010 + ***Godard biographie*, Antoine de Baecque, Grasset, Paris 2010** + **Je vous salue Godard**, 2011.

[Mesmo condenado à morte, um simples retângulo de trinta e cinco milímetros salva a honra de todo o real...], JLG

A pergunta seria quem é Jean-Luc Godard, o que é o cinema, o que significa vivermos em um mundo de "imagens", para derraparmos, antes do fim do primeiro período, no mais vulgar lugar comum, imagem de uma imagem, quem sabe. E esse cliché, como já se deve perceber (para que a fotografia do nosso tempo dê o ar da sua falta de graça), é palavra de ordem do nosso pobre "hoje em dia". E apesar do excesso de adjetivos, evidente falha de caráter, tento passar ileso pela boa vontade de quem acaso lê essas mal sapecadas e volto a questão e me pergunto, ainda, quem é JLG. A pergunta (também e sobretudo da biografia de Antoine de Baecque) ajuda-nos igualmente a perguntar aos filmes: quem os imagina?

Melhor, façamos uma pausa. Entendamos o deslize de palpiteiro de fim de semana: não é bem essa "a" questão. Tão óbvio. O que *vê* um certo JLG, *vieil homme, meteur en scène à la retraite (ou presque)*? A pergunta, como soe acontecer, retorna ao destinatário (para seu desconforto): o que afinal vemos (e imaginamos) quando imaginamos e vemos? Estamos já às voltas com nosso quase ponto de partida. Porque esta é "a" pergunta que um certo Jean-Luc vem fazendo há mais ou menos cinquenta anos: e desde a abertura de *Pierrot le Fou* [*O demônio das onze horas*] em que as "imagens" das coisas se revelam tão flagrantemente as próprias coisas – - "fumo Hollywood para o meu sucesso" – - não há que se "iludir" com o cinema. O que vemos e imaginamos ver é o que somos, vendo e imaginando. *Entonces*, filmar o quê, filmar como ?

"Esta pobre Europa, não purificada mas corrompida pelo sofrimento, não exaltada, mas humilhada pela liberdade reconquistada – diz uma mulher negra, enquanto se inscrevem em letras godardianas, coloridas, os nomes dos países e cidades em que foi rodado o filme. 'Egito', 'Palestina', 'Smyrna', 'Hellas' [Grécia], 'Odessa', 'Nápoles', 'Barcelona' e que aparecem em composição com 'Do ouro', 'Os canalhas', 'Histórias', 'Palavras', 'Os animais', 'As crianças', 'As lendas'. Esse *trailer* se fecha com um título: *Socialismo* e com um autor: J.-L. Godard, de quem este livro tentou retraçar a história. No Festival de Cannes de 2010 poderemos ver o que o cineasta apresenta como seu 'último filme'".[i]

Assim Antoine de Baecque encerra a biografia de Godard, biografia sui generis, que usamos para melhor calibrar as palavras. Notável na discrição e na precisão, sua maior qualidade é a de acompanhar, junto com sua personagem, um certo olhar, para voltarmos para o nosso ponto de partida (depois de pouco mais de 800 páginas é também ponto de chegada de Antoine de Baecque), um certo olhar que atravessa boa parte do século XX, mas, mais do que isso, um certo olhar que dá a volta na história do cinema para voltar ao próprio cinema. Tudo isso? Talvez, e mais um pouco. E termina onde também começamos: *Film Socialisme*é o que anuncia o fim da biografia. Agora com o título completo: não apenas *Socialismo*, mas *Film Socialisme*. E Jean-Luc nos permite tomar esse filme como o olhar que de Baecque tenta rastrear: da volta ao cinema por meio da história do cinema.

Claro que nossas pretensões (e nosso talento (e sua falta), e nosso fôlego, e nossa disposição entre tantas outras coisas) são menores e infinitamente mais modestas do que as de Jean-Luc. Mas não faltam pistas para entender como esse *socialismo* pode ser filmando. Enfim, não há como falar desse *socialismo* do filme sem falar do *Film Socialisme*, o que o próprio Godard revela em uma entrevista, outros gênero que Godard pratica à exaustão e à excelência, e que vem como bônus de quem comprou o DVD do filme pelas mal traçadas linhas da legalidade.

Voltando, então, à roda do nosso quarto (escuro): O que Godard filma não é "o" socialismo – a mais amaldiçoada herança que a Europa nos deixou –, lugar, coisa, objeto, programa e doutrina. É antes a origem de um lugar *imaginado*, a gênese de uma … imagem, a origem de … um horizonte. Uma imagem que se delineia e nos dá um horizonte. Do quê, afinal? "De um sorriso que demite o universo" - mote do filme a partir da legenda que dá Godard a uma foto muito conhecida tirada em maio de 1968.

Em 1961 André S. Labarthe dizia a propósito de *Uma mulher é uma mulher* [*Une femme est une femme*]: "Uma mulher é uma mulher é uma etapa importante do cinema moderno. É o cinema em estado puro. É o espetáculo e o charme do espetáculo. E o cinema que retorna ao cinema. É Lumière em 1961 ".[ii] Voltando ao *Film Socialisme* diríamos mais ou menos o mesmo: é Lumière em 2011. Mas precisemos o sentido: este ensaio mais ou menos bem-sucedido, com momentos muito próximos do sublime, que procura a gênese de uma imagem (ou da própria imagem), do *socialismo* exige a contrapartida de um olhar: e como a "*L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat*" ou simplesmente "*A chegada do trem na estação*", "filme" arquetípico de 1895 dos irmãos Lumière (é o cinema antes do "filme", como houvesse literatura antes do livro), essa imagem nascente (não seriam todas?) ameaça e apavora, e não faltam os que saiam correndo das salas de exibição.

Passemos, pois, ao primeiro esquadrinhamento do filme.

O filme se divide em três sequências mais ou menos distintas ainda que tematicamente muito coerentes e coesas. Nosso assunto é: o que vemos e o que podemos imaginar do que vemos. Ou seria o contrário: o que podemos ver a partir do que imaginamos? No primeiro caso, o amor, que imagina graças ao que vê, no segundo, a política, que aquilo que vê, só vê porque imagina. E desde de Raoul Coutard, o inventor da fotografia de *A bout de souffle* [*Acossado*], cinegrafista do exército francês na guerra da Indochina, e que acompanha Godard durante quase todo sua "primeira fase" - de *A bout de souffle* até *La Chinoise* - Godard se habituou a filmar as histórias de amor como documentários de guerra. Depois dos anos 80, esse *part pris* se modaliza, se amplia, se torna mais clássico: é mais ou menos onde estamos.

Na primeira sequência [des choses/ comme ça], um típico cruzeiro de aposentados europeus é origem e destino: da Odisséia, epopéia marítima, ao Costa Brava (com cinco refeições diárias, shopping, piscina, casino e atividades várias), a domesticação da vida é sobretudo rebaixamento da vida, experiência da vida que não há mais. Enquanto os aposentados de hoje, filhos do último suspiro do estado de bem - estar social, a penúltima grande invenção européia (será?), viajam sem sair do lugar – o cruzeiro é a invenção de um deslocamento na mesma paisagem, a viagem como negação da viagem –, há o mar, ainda tão irresoluto, monumental, cinematográfico. (Lembra o mar de um Bergmann (*O Sétimo Selo*), o mar monumento do cinema,

também o mar que se abre da praia na sequência final de *Quatre cents coups* [*Os incompreendidos*] e, por certo, o mar épico de um Ulisses). Entre o navio, seu interior ultra kitsch, efeito da reprodução e reiteração e "fetichização" de uma ilusória paisagem familiar (o familiar fraudulento da televisão, abstrato e estéril), e o mar afora, "longe" do navio (como paisagem), mar adentro, para além do navio, há um choque. Desta justaposição que imaginamos a pobre Europa. Logo, só pode ver o navio de fora, do ponto de vista do mar e do cinema, vale dizer, quem, estando na Europa, permanece "fora" da Europa. É a mulher Negra – e são os palestinos também – (imagem e signo crítico que aparece igualmente na segunda sequência, e parece-nos peça chave do filme). Não há como não lamentar, tão pobre destino dos passageiros desse fim de linha: "ah Europa, humilhada pela liberdade reconquistada", que bem pode significar: a Europa perdeu a imaginação (aqui, a imaginação é a mais preciosa conquista do espírito). E os Husserls (lido em uma aula vazia de ouvintes no interior do navio, "A origem da geometria", se não nos falha a memória filosófica) e os Matisses, e os Mozarts ficam estranhamente deslocados na justa imagem da Europa: um cruzeiro pelo Mediterrâneo sob os cuidados do Costa Brava.

A diferença entre dentro e fora do navio não para aí: por oposição aos planos majestosos do Mar, planos muito clássicos do ponto de vista técnico, há o experimentalismo da captação e composição da imagem quando se filma o navio e seu interior: vídeo e tecnologia digital vulgarizam a imagem em todos os sentidos – a imagem vulgar é mais familiar, mais petrificada, mais fetichista e mais fácil. Sobretudo mais fácil. Não que aja nisso uma crítica passadista, algo em torno de "como era gostoso meu (cinema) francês". É sabido que Godard é entusiasta das novas tecnologias e foi um dos pioneiros na produção de vídeos. Seu entusiasmo, porém, não é "fácil", naturalmente. Porque a televisão, tanto comodismo da imaginação quanto coerção da imaginação, é uma fraude, quase exatamente no sentido em que se constrói a oposição entre o mar e o interior do navio. Ela produz e salvaguarda a fraude da imagem "familiar" (ou do "familiar" como imagem). E ei-nos no interior do navio, pensando que estamos "acolhidos", quando não há nada de mais anônimo, mais anti-pessoal que o kitsch de um cruzeiro. A televisão, conforme Godard sentencia (e este modesto que vos concorda) é a impostura do nosso tempo. Ela ocupa o território do imaginário e não deixa que se imagine. Ele dirá justamente em um programa de televisão: "Estou contente de ter vindo dar uma volta neste país ocupado, a televisão, e ver como posso resistir para continuar a me respeitar..."[iii] e completa em outra ocasião: "Na sala de cinema, levanta-se a cabeça. Quando se olha a televisão, abaixa-se. Bom, é necessário levantar a cabeça". [iv]. Isso tudo levando-se em conta que Godard alimenta vários projeto de fazer televisão, alguns dos quais leva a cabo, com notável êxito.

Retomando, pois, *Films Socialisme*, no interior da oposição que mencionávamos, há uma miríade de personagens, embarcados na Europa: a mulher Negra, os asiáticos servindo os brancos, o financista, o judeu, os palestinos, as crianças, o filósofo, a cantora popular, cada qual com seus dilemas e cinismo, mal expressos em frases e diálogos mais ou menos truncados. Entretanto, a imagem que fica é a de uma pobre Europa: não poder imaginar significar viajar sem sair do lugar, significa olhar o mar e não ver o mar.

Na segunda sequência [comme ça] estamos no meio de um dilema familiar. A família Martins sob os auspícios do pai e da mãe decide vender a oficina e o posto de gasolina da família, o negócio de família, por não saber mais o que fazer, por o negócio ter se

tornado inviável. Fica subentendido que não há mais como levar adiante a oficina e o posto de gasolina, que um certo modelo se esgotou. Simultaneamente, os filhos decidem participar da política, uma maneira de responderem à decisão dos pais. E aqui reencontramos a casa que a televisão não capta, o familiar que não se enquadra nos programas televisivos: porque se a televisão mostrar o que há dentro das casas, ninguém suportaria assistir por muito tempo. Ocorre que há uma equipe televisiva que acompanha as intermitências do coração da família Martin, justamente para servir de contraprova: a televisão não é capaz disso, decididamente. E o que ela não capta é o mesmo problema e duas visadas, mostradas pelas duas gerações da família, algo como a imagem de uma diferença: os velhos aceitam as regras do jogo, os jovens querem inventar outras regras, se voltando-se para a política. Entre um e outro há uma proximidade real, difícil e pontuada pela incompletude: o pai pergunta várias vezes à filha, a mais velha dos filhos: “você não nos ama?”. Na família, o amor deve vir antes da política, é uma pergunta/inquietação do pai, ao que os filhos parecem responder: na vida, a política vem antes ou junto com o amor. Em família, tudo que se faz passa pelo afeto do outro, mas é também poder sobre o outro e sujeição. E se a política é um afeto, negar a solução dos pais para a situação de impasse familiar é, também, duvidar do amor.

Talvez seja fácil falar de como se muda de escala da primeira para a segunda sequência, do falso familiar da viagem de cruzeiro, do familiar kitsch de televisão cifrado nas luzes de cassino, no serviço de bar, nas paredes espelhadas, e a passagem para o interior da casa, com sua vida imperfeita, incompleta, na segunda sequência. Mas é mais do que isso: há como que uma imersão no dilema do tempo, dilema do futuro, dilema da imaginação: sem “futuro” quase não imaginamos (decididamente não imaginamos). E o tempo, relógio, medida e sentido está presente nas duas sequências. Este é o assunto da família: os velhos se acomodam no tempo que o tempo lhes dá (mas qual tempo?), os jovens querem inventar um novo tempo. Há um momento, muito grandioso em sua modéstia familiar, em que a filha, ao pé do pai, a meia luz, naquilo que poderíamos chamar facilmente de intimidade doméstica (mas profundamente intensa), diz mais ou menos o seguinte: “4 de agosto de 1789: fim de todos os direitos particulares, início do sentido moderno de igualdade. Saint-Just tinha 20 anos”. É profundo, é surpreendente, é difícil. A política irrompe no lar. A imagem de um outro tempo pode ser reinventado como nossa imagem? No nosso tempo? Na nossa casa?

Quem acompanha as intermitências da família Martin é a Televisão local, na forma de uma repórter branca e de uma cinegrafista negra. Deparamo-nos, mais uma vez, com a Negra, agora como cinegrafista de roupa militar (jaqueta, calça e boné) e a parte de cima do biquíni por debaixo da jaqueta. Há um estranhamento permanente em ver a cinegrafista de biquíni (ela logo abandona a jaqueta), sendo ela Negra, por oposição aos outros. E há algo como uma consciência disso presente no filme. O que nos leva a crer que Godard quer mostrar justamente isso: o Negro nunca está “devidamente trajado”. Se os Negros aparecem *bien tenues* para a Europa, quando enquadrados por Gauguin (em um momento particularmente feliz desta segunda sequência), quando eles saem do quadro (poderíamos dizer, do museu “do homem”), perdem o decoro. Essa pequena equipe televisiva, no trabalho, é errática e patética: tenta se aproximar da família, dos filhos, dos pais, mas não consegue muita coisa. No meio desse desconforto (de afetos e olhares), somos surpreendidos por duas sequências belíssimas, pungentes. E difícil é enquadrá-las criticamente, pois Godard há muito já se pôs à parte de qualquer condicionamento narrativo. Daí elas surgirem soberbas e

misteriosamente – *o mistério da imagem*? Falo da sequências em que o pai ouve música com a filha, na sala, trava com ela o diálogo político que mencionávamos acima, enquanto a mãe lava a louça com o filho na cozinha. Além da música notável (Bethoveen, se não estou enganado), há não sei que coreografia, contato e respiração da família para a família, criando o precioso círculo protegido do lar, "essa flor da infância", como alguém já nomeou, e lá, com suas dissensões, pais e filhos se encontram. Perceba-se que contar a imagem não diz nada. E isso é bem godardiano: é preciso ver.

Chegamos à terceira parte: [Humanités]. Agora a coruja de Minerva na escadaria de Odessa vai recontar a "história do que vimos". Será mesmo? A coruja de Minerva godardiana não é hegeliana, por certo. É antes, anti-helegiana, suspeitamos. Ela não totaliza, ela dispersa, numa colagem inventiva e instigante de imagens, quase todas oriundas do museu Godard de imagens. E os impasses que os dois primeiros movimentos mostram reaparecem nessa colagem: democracia/tragédia, passado/futuro. A democracia é contemporânea da tragédia, dito e repetido ao longo da terceira sequência. A história da Europa é a história de suas guerras civis. E aqui temos pano para muita manga, mas fiquemos por aqui. E fiquemos com o penúltimo fotograma: *FBI Warning*: a lei proíbe a pirataria – todo direito ao autor (?). E segue o texto: Quando a lei não é justa, a justiça passa para além da lei. A origem de um horizonte – *Film Socialism* - socialismo: um sorriso que demite o universo.

Em tempo: o aviso que costuma aparecer no início dos DVDs, está aqui no fim do filme e inserido no filme: o "direito do autor" revela mais do cinema, criticamente, (em uma arte da montagem, quem é o pirata?) do que qualquer vã teoria estética.

O que é, enfim, *Film Socialisme* ? A pergunta é evidentemente inadequada (mais uma vez). E se houvesse resposta, a resposta seria ainda prova maior do desacerto da pergunta. Mas o que permanece de *Film Socialisme* ? Agora, a pergunta parece pretensiosa (desse que vos). De fato, muita coisa permanece. É cinema, quando quase já não há cinema. É imaginação em território ocupado, é resistência. Por oposição ao antigo regime, a Primeira República (Francesa) imaginou-se República Romana: o anacronismo da imagem vem da força da imaginação. É o socialismo que nos falta. A imaginação continua território ocupado.[v]

Concluo com um diálogo de Godard com Marguerite Duras:

Je défais les films davantage que je le fais. [Eu desfaço filmes mais do que os faço]

Tu es dans la damnation, Jean-Luc. [Você está em danação Jean-Luc] *Tu ne peux pas écouter, lire, pas écrire, donc le cinéma te sert à oublier ça.* [Você não pode escutar, nem ler, mesmo escrever, logo, o cinema te serve para esquecer de tudo isso]

La représentation nous console de la tristesse de la vie. Et la vie nous console de ce que la réprésentation n´est rien. [A representação nos consola da tristeza da vida. E a vida nos consola do fato que a representação não é nada.][vi]

Um última nota, à guisa de conclusão: a câmera lenta é o silêncio da velocidade: *je vous salue Sarajevo*.

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

"Desde o início do ano de 1993, Jean-Luc Godard consagrou um filme de dois minutos, fulgurante, para dizer o sofrimento da cidade bósnia e ao mesmo tempo mostrar seu desgosto face a indignação "voyeur" e mediática das "belas almas" (Bernard Henry-Levy, por exemplo, AOTC). Em *Je vous salue, Sarajevo*, o cineasta decupa uma fotografia de guerra, a de Luc Delahaye, tomada em 20 de julho de 1992, em Sarajevo, mostrando civis bósnios estirados no chão, feridos, aterrorizados, sob a ameaça de armas e das botas dos soldados sérvios. Esta foto o revoltou, pois se vê um soldado chutar um moça ferida, deitada no chão: vergonha do soldado, evidentemente, carrasco sádico e quase desenvolto. Mas vergonha também do fotógrafo, que toma essa imagem sem ir ao socorro da vítima, protegido por seu profissionalismo, e que vai se beneficiar na sequência, em termos de notoriedade e direitos, da larga difusão de uma imagem que fez a volta ao mundo em jornais e revistas.

Tendo reencontrado a moça da foto por intermédio de Francis Bueb, o diretor do Centro André Malraux de Sarajevo, Bibjana Vrhovac, derrubada pela explosão de um obus, gravemente ferida no braço, o vestido branco manchado de sangue, chutada pelo soldado, ele, Godard, lhe pede, e, para ela e não para o fotógrafo, o direito de reproduzir a foto, propondo-lhe que haja um voz em off no filme".[vii]

E pela segunda vez concluímos como Godard: *no comments*.

Referências

[i]*Godard Biographie*. Antoine de Baecque, Grasset, Paris 2010, p. 864.

[ii]*Idem, ibidem*, p. 177.

[iii]*Idem, ibidem*, p. 648.

[iv]*Idem, ibidem*, p. 652.

[v]A expressão "território ocupado" não é fortuita. Vem quase automaticamente do anti-sionismo de Godard, bastante cristalizado e problemático. Preferimos não abordar o tema neste artigo pela razão óbvio de que ele vale pelo menos um artigo exclusivo, dada sua complexidade e o cuidado, nem sempre fácil, que exige.

[vi]*Godard Biographie*. Antoine de Baecque, Grasset, Paris 2010, p. 649.

[vii]*Idem, ibidem*, p. 741.

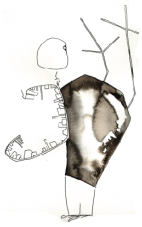


ilustração de Rafael MORALEZ

conto

Cecília ROSAS

isaac bábel

apresentação do autor

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Isaac Bábel nasceu em 1894 em Odessa, filho de um comerciante. Estudou na Escola Comercial de Odessa e, mais tarde, no Instituto Comercial e Financeiro de Kiev.

Em 1915 mudou-se para Petrogrado em busca de editores que publicassem suas histórias. Lá, foi apadrinhado por Maksim Górki, que publicou alguns de seus primeiros contos. Em 1920, foi correspondente de guerra no conflito entre Rússia e Polônia. De suas experiências nessa época coletou material para o que viria a ser seu livro mais famoso, *O Exército de Cavalaria* (também traduzido no Brasil como *A Cavalaria Vermelha*), publicado em 1926. Apesar de seu apoio ao governo soviético, o escritor foi preso em 1939 pela polícia secreta. No ano seguinte, Bábel foi acusado de traição e espionagem e executado na prisão.

Conhecido como grande contista, a obra de Bábel se divide em dois grandes eixos temáticos: a Odessa de sua infância e histórias da nova Rússia soviética. *Di Grasso*, conto autobiográfico escrito três anos antes da morte do autor, foi considerado pelo crítico Gregory Freidin uma espécie de testamento estético de Bábel.

O original usado para esta tradução foi o volume *Конармия ; Одесские рассказы* (Eksmo, 2010).

conto

tradução: Cecília ROSAS

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

di grasso

Eu tinha 14 anos. Pertencia ao destemido corpo de cambistas do teatro. Meu patrão era um vigarista com um dos olhos sempre semicerrado e enormes bigodes de seda. Chamava-se Kólia Chvartz. Eu fui parar em sua vida naquele ano infeliz em que a ópera italiana foi à bancarrota em Odessa. Dando ouvidos aos resenhistas de jornal, o empresário não assinara contrato com a turnê de Anselmi e Tito Ruffo[i] e decidira limitar-se a uma boa companhia. Foi castigado por essa decisão, faliu, e nós quebramos com ele. Para consertar as coisas nos prometeram Chaliapin,[ii]mas Chaliapin cobrou três mil por apresentação. No lugar dele, veio o ator trágico siciliano Di Grasso com sua trupe. Eles chegaram ao hotel em carroças atulhadas, cheias de crianças, gatos e gaiolas onde saltitavam pássaros italianos. Depois de examinar esse acampamento cigano, Kólia Chvartz disse:

— Meninos, essa mercadoria não presta.

Após a chegada, o ator trágico encaminhou-se para a feira com uma sacolinha de pano. À noite — com outra sacolinha – apareceu no teatro. O primeiro espetáculo mal juntou cinquenta pessoas. Cortamos o preço das entradas pela metade, ninguém se interessou.

Apresentaram mais tarde um drama popular siciliano , história tão corriqueira quanto a sucessão entre dia e noite. A filha de um camponês rico noivava com um pastor. Ela permaneceu fiel a ele até o momento em que chegou da cidade o jovem filho do senhor com seu colete de veludo. Conversando com o recém-chegado, a menina soltava risinhos despropositados e se calava nas horas erradas. O pastor, ao ouvir os dois, revirava a cabeça como um pássaro agitado. Durante todo o primeiro ato ele se espremia contra paredes, fugia para algum lugar com suas calças esvoaçantes e, voltando, olhava para todos os lados.

— Caso perdido — disse Kólia Chvartz no intervalo. — Isso aí é mercadoria para Krementchug [iii]...

O intervalo fora feito para dar à moça tempo de amadurecer para a traição. Não a reconhecemos no segundo ato — estava intolerante, distraída e, às pressas, devolveu ao pastor a aliança de noivado. Então, ele a levou para uma estátua miserável e colorida da Santa Virgem e disse no seu dialeto siciliano:

— *Signora* — falou com sua voz grave e virou de costas —, a Santa Virgem quer que você me escute. Para Giovanni, moço da cidade, a Santa Virgem dará tantas mulheres quantas ele quiser; já eu não preciso de mais ninguém além de você, *signora*. A Virgem Maria, nossa imaculada protetora, dirá a mesma coisa se você perguntar a ela, *signora*...

A moça estava de costas para a estátua de madeira pintada. Escutando o pastor, batia um pé impacientemente. Nesta terra — ai de nós! — não há uma só mulher que não seja insensata nos instantes decisivos de seu destino... Ela fica só nestes momentos, sozinha, sem a Virgem Maria, e nem lhe pergunta nada.

No terceiro ato, Giovanni, moço da cidade, enfrentou seu destino. Estava no barbeiro do vilarejo, suas fortes pernas masculinas esparramadas no proscênio; as dobras de seu colete brilhavam sob o sol da Sicília. O palco mostrava uma feira no povoado. No canto mais afastado, via-se o pastor. Estava de pé, calado em meio à multidão despreocupada. Trazia a cabeça abaixada, em seguida a levantou; sob o peso de seu olhar ardente e atento, Giovanni pôs-se a se remexer, começou a agitar-se na poltrona e, depois de empurrar o barbeiro, levantou-se com um salto. Com a voz entrecortada, exigiu que o policial eliminasse as pessoas mal-encaradas e suspeitas da praça. O pastor — Di Grasso o interpretava — ficou pensativo, depois sorriu, ergueu-se no ar, voou através do palco do teatro municipal, aterrisou sobre os ombros de Giovanni e, depois de cortar sua garganta com os dentes, grunhindo e olhando de esgelha, pôs-se a sugar o sangue da ferida. Giovanni desmoronou e a cortina — fechando-se ameaçadora e silenciosa — escondeu de nós assassino e assassinado. Sem perder tempo, nos atiramos para o caixa da Travessa do Teatro que deveria ser aberto no dia seguinte. À frente de todos voava Kólia Chvartz. Ao amanhecer, o “Notícias de Odessa” informava aos poucos que estiveram no teatro que haviam visto o ator mais extraordinário do século.

Nessa passagem pela cidade, Di Grasso representou em nosso teatro “ Rei Lear ”, “ Otelo ”, “ A morte civil” e “O parasita” de Turguêniev, afirmando em cada palavra e movimento que no furor da nobre paixão há mais esperança e justiça do que nas infelizes regras do mundo.

As entradas para estes espetáculos saíam por um valor cinco vezes mais alto. À caça de cambistas, os compradores os encontravam na taverna — afogueados, vociferantes, vomitando blasfêmias inofensivas.

Uma corrente de calor rosa e empoeirado foi injetada na Travessa do Teatro. Merceeiros de chinelos de feltro trouxeram para a rua garrafões verdes de vinho e barris de azeitonas. Diante dos armazéns, macarrão cozinhava em tinas de água espumosa, e seu vapor se dissolvia nos céus distantes. Velhas calçando botas

masculinas vendiam conchas e lembrancinhas e, aos berros, corriam atrás de compradores hesitantes. Judeus ricos com suas barbas bifurcadas e bem penteadas chegavam ao Hotel do Norte e batiam baixinho nas portas de morenas gorduchas de bigodinho — atrizes da trupe de Di Grasso. Todos estavam felizes na Travessa do Teatro, menos uma pessoa, e essa pessoa era eu. Naqueles dias, a morte me rondava. A qualquer minuto meu pai podia dar a falta de um relógio que eu tomara dele sem autorização e empenhara com Kólia Chvartz. Acostumado ao relógio de ouro e, por ser um homem que bebia vinho da Bessarábia em vez do chá da manhã, Kólia, mesmo depois de receber seu dinheiro de volta, não podia decidir-se a devolver-me o relógio. Assim era sua personalidade. Em nada diferente da personalidade do meu pai. Espremido entre esses dois homens, eu via como passavam voando por mim os arcos da felicidade alheia. Não me restava outra coisa a não ser fugir para Constantinopla. Já estava tudo combinado com o segundo mecânico do vapor “Duke of Kent” mas, antes de lançar-me ao mar, decidi despedir-me de Di Grasso. Ele interpretava pela última vez o pastor que se desprendia do chão por obra de uma força incompreensível. Ao teatro compareceram a colônia italiana liderada por seu cônsul careca e esbelto, gregos meio encolhidos, os estudantes barbudos do externato cravando fanaticamente os olhos em um ponto que ninguém via, e Útotchkin, [iv] com seus braços longos. Até Kólia Chvartz trouxe consigo a esposa envolta em um xale violeta com franjas, uma mulher apta a ser granadeira e comprida como a estepe, com uma carinha amassada e sonolenta na ponta. Quando caiu o pano, estava banhada em lágrimas.

— Seu miserável — disse ela para Kólia saindo do teatro —, agora você está vendo o que é amor...

Pisando forte, madame Chvartz andava pela rua Lanjerónovskaia; de seus olhos de peixe corriam lágrimas, em seus ombros gordos estremecia o xale de franjas. Arrastando os pés masculinos, sacudindo a cabeça, pela rua ela enumerava ensurdecedoramente todas as mulheres que viviam bem com seus maridos.

— Minha pombinha — é o que dizem esses maridos para suas esposas —, minha joia, meu benzinho...

Kólia, domesticado, caminhava ao lado da mulher e soprava baixinho os bigodes de seda. Por hábito, eu andava atrás deles e soluçava. Calada por um instante, madame Chvartz escutou meu choro e virou-se para trás.

— Seu miserável — disse para o marido, arregalando os olhos de peixe —, que eu não viva até minha boa hora se você não devolver o relógio para esse menino.

Kólia congelou, abriu a boca, depois voltou a si e, aplicando-me um beliscão dolorido, enfiou o relógio de banda nas minhas mãos.

— O que ganho dele? — lamentava-se inconsolavelmente a voz grossa e chorosa de madame Chvartz, afastando-se. — Hoje, coisas animalescas; amanhã, coisas animalescas... Eu te pergunto, miserável, quanto tempo uma mulher aguenta esperar ?

Chegaram até a esquina e dobraram na rua Púchkin. Apertando o relógio, fiquei sozinho e de repente, com uma clareza que nunca tinha experimentado até então, vi as colunas da Duma estendendo-se para o alto, a folhagem iluminada na alameda, a cabeça de bronze de Púchkin brilhando com o pálido reflexo da lua, vi pela primeira vez o mundo à minha volta como era de fato, — silencioso e de uma beleza indescritível.

Referência bibliográfica:

- BÁBEL, I. *Конармия; Одесские рассказы* Moscou: Editora Эксмо, 2010. pp. 411-415.

- ——. *Red Cavalry and other stories*. Edição e notas, Efraim Sicher. Tradução e introdução, David McDuff. Londres: Penguin Classics, 2005.

- FREIDIN, Gregory. “Fat Tuesday in Odessa: Isaac Babel's "Di Grasso" as Testament and Manifesto”. *Russian Review*, 40 (1981) pp. 101-121.

- www.stanford.edu/ ~gfreidin/ Publications/ babel/ freidin_babel_di_grasso_1981.pdf

poema

Eduardo JORGE & Marcela VIEIRA

em torno do crânio:

uma leitura para o poema

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

‘ó crânio’ de georges bataille

Paul Richer (1849-1933), célebre médico, professor, escultor e desenhista francês foi um dos alunos e colaboradores de Jean-Martin Charcot na Salpêtrière.[i] Seus desenhos e ilustrações de diversos casos de epilepsia histérica contribuíram para um testemunho visual dos casos clínicos diagnosticados por Charcot no nomeado e referido hospital. Na condição de professor de Anatomia Comparada na Escola de Belas Artes, Richer preocupava-se com as más-formações, ou seja, com o sintoma resultado de um desvio da formação anatômica ideal. Georges Didi-Huberman dedica a primeira parte de Ser crânio[ii] ao aluno-assistente de Charcot, mais precisamente a suas observações sobre a caixa craniana, publicadas em 1890 no livro Anatomie artistique.

Essa caixa que é o crânio, estrutura ovóide irregular, seria a responsável pelo alojamento do encéfalo, o órgão que, por sua vez, é o responsável pelo pensamento. A noção da anatomia artística de Richer é criticada por Didi-Huberman no que diz respeito à apresentação da caixa craniana; segundo ele, Richer enfatiza apenas a exterioridade da caixa óssea, inferindo assim um sistema estrutural cuja função é proteger a matéria mole do saber. Segundo o filósofo e historiador de arte Didi-Huberman, “Paul Richer simplesmente esquecia, diante da sua caixa craniana, a questão enunciada em todo cofre mágico, todo estojo, todo porta-joias, e ainda mais em todo órgão côncavo, em todo lugar vital: a questão do interior, a questão das dobras” (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 19).

O filósofo defende que para percorrer o interior do crânio e compreender suas dobras, composição e constituição visual, faz-se necessário o contato táctil com o “objeto”. E, ainda assim, nem mesmo o tato seria capaz de apreender os mistérios do pensamento; a aparência exterior, clara e óssea, sempre vai guardar seus obscuros enigmas. Mesmo partindo de Paul Richer, isto é, de um anatomista de observações descritivas de desvios da forma, ou como disse Didi-Huberman, da feiura sintomal, a leitura do crânio vai-se transformando quando se pensa em sua apresentação pela arte. A arte, afinal, aborda os fatos do mundo a partir de um ponto de vista outro, que não é o da ciência, e não pretende atuar no plano de verdades e demonstrações. Didi-Huberman, ao pensar a atuação dos artistas nesse aspecto, diz que “os artistas, sem dúvida não resolvem nenhuma das questões deste tipo. Pelo menos, deslocando os pontos de vista, revirando os espaços, inventando novas relações, novos contatos, sabem encarnar as questões mais essenciais, o que é bem melhor que acreditar responder a elas”. (Idem, ibidem, p. 36)

Em se tratando de poesia, encontramos na obra de Georges Bataille (1897-1962) versos, narrativas e ensaios de um artista praticamente arqueólogo, com uma

investigação que percorre, e adentra, uma paisagem que é cega justamente por seus volumes existentes na obscuridade do interior do crânio.

Ao aproximarmo-nos da leitura craniana de Bataille, somos apresentados a uma espécie de caixa oca. Essa caixa, no entanto, não seria vazia, pois o interior e as dobras do crânio são levados ao limite pelo autor, que, no poema em questão, defende que o crânio é o ânus da noite vazia.

Indo além de uma simples metáfora, Bataille esvazia o crânio daquilo que ele tem de mais precioso – o órgão do saber –, e, comparando-o ao ânus, propõe uma outra anatomia, na qual a cabeça não ocupa um lugar superior, mas ela oculta, deturpa ou altera o ser ("la tête dérobe l'être"). Assim desarticuladas as referências de "alto" e "baixo" do corpo, a cabeça também pode assumir uma localização "baixa", depreciada; nessa condição, ela estaria deslocada de sua função de intelecto. Encontram-se assim, em "O crânio",[iii] a noção de interior preconizada por Didi-Huberman e os limites da experiência humana, conceito tão caro e fundamental ao erotismo de Bataille

Referências

[i]Importante hospital psiquiátrico, conhecido sobretudo pela prática e pesquisa da hipnose.

[ii] Didi-Huberman, Georges. *Ser crânio. Lugar, contato, pensamento, escultura*. Belo horizonte: com arte, 2009. Trad. Vera Casa Nova.

[iii] O poema foi encontrado em um conjunto de notas e fragmentos dispersos um pouco antes da Segunda Guerra. Seu estilo pode ser aproximado aos inéditos de *L'Archangélique* (mais ou menos outubro de 1943 – abril de 1944).

poema

Georges BATAILLE

tradução: Eduardo JORGE & Marcela VIEIRA

ó crânio

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Ó crânio ânus da noite vazia
o que morre o céu sopra
o vento leva a ausência para a escuridão

Deserta um céu falseia o ser
voz vazia língua pesada de caixões
o ser enfrenta o ser
a cabeça deturpa o ser
a doença do ser vomita um sol negro de escarros.

A camisa erguida de lado
a água florida de pelos
quando a alegria imunda lambe a verdura
o coração doente
pela chuva à luz vacilante da baba ela sorri aos anjos.

ilustração: Daniel NASSER

seção em língua estrangeira

Ruy FAUSTO

interview avec claude lefort

(27-04-2004)

Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA ISSN 2236-2037

Note: Nous publions la version française, originale, de l'interview donnée par Claude Lefort, en avril de 2004, dans le cadre d'un autre projet, à un des membres de l'équipe actuel de Fevereiro, interview dont on avait donné une traduction en portugais, dans le dernier numéro de la Revue. Nous avons travaillé à partir d'un texte qui reproduit l'enregistrement (en notre possession, également), et qui a été l'objet de nombreuses corrections et additions, ici incorporées, de la main de Claude Lefort.

Ruy Fausto – Veux-tu dire quelque chose sur la situation brésilienne ?

Claude Lefort – Je ne me sens avec aucune compétence pour apprécier la situation politique au Brésil. Et je ne dispose que des informations de la presse ou des amis brésiliens de passage. La presse n'est pas neutre, en outre elle aime mettre les événements qui font sensation. *Le Monde*lui-même, par exemple, a fait une très large place à l'événement qui a constitué la victoire de Lula. À présent il monte en épingle les manifestations des paysans sans terre, ou une affaire de corruption au plus haut niveau de l'État. Tous ces événements sont-ils au même plan ? Tout ce que je peux dire est que le succès de Lula me donne un très grand espoir. Je m'intéresse depuis très longtemps à la figure de ce militant hors cadres traditionnels, qui me paraissait rompre avec toutes les formes de populisme que le monde latino-américain a engendrées. J'ai retrouvé tout récemment le texte d'une série de conférences que j'avais fait en 1990, dans le cadre de l'Université Internationale de Philosophie, c'est-à-dire, aux lendemains de la chute du mur de Berlin. J'étais depuis longtemps convaincu de l'échec du système soviétique et je ne doutais pas de l'ampleur des oppositions qu'il avait suscitées en Europe de l'Est. La conférence d'Helsinski, dont Brejnev avait cru tirer parti, s'avérait un atout considérable pour la dissidence en URSS et pour l'opposition démocratique en Tchécoslovaquie, Pologne et Hongrie. Mais je fus surpris par la rapidité de la dislocation du Bloc de l'Est. C'est dans cette conjoncture que je m'efforçai de démontrer que le socialisme ne pouvait être fécond qu'à la condition de prendre en compte les nécessites inhérentes à une économie de marché, à l'état de la technique et de la production, et de s'attacher à faire reconnaître et entendre les droits de toutes les catégories de la population, droits à des conditions de vie décente, droit à la protection sociale, à l'éducation et à la culture etc. Dans cette perspective-là, alors que je tentais de faire le bilan de l'échec du système soviétique, j'évoquais la perpétuation d'un capitalisme sauvage au Brésil, la profondeur de la fracture sociale qui existait dans ce pays, et je mentionnai un discours que Lula avait fait quelques deux ans plus tôt, en se présentant aux élections, déclarant, nous devons faire la révolution : lutte contre la faim, propriété de la terre, lutte contre l'analphabétisme. Et il concluait en disant : si nous atteignions le capitalisme que j'ai vu au Portugal et en Espagne, nous aurions fait déjà une révolution. Ces propos étaient, en un sens, provocateurs, et ils m'avaient émerveillé, car j'avais depuis longtemps critiqué et dénoncé la distinction conventionnelle entre le réformisme et l'action révolutionnaire. Depuis longtemps, je pensais que le réformisme avait été discrédité, parce qu'il avait été associé à la timidité de la gauche et à ce qu'on appelle la collaboration de classes ; mais Lula donnait la formule d'un réformisme radical. Je ne peux pas juger de la situation actuelle, je disais, ni du bien fondé des critiques qu'on adresse à présent à son action. Du moins, je pense que dès qu'il souhaitait agir dans le cadre des institutions démocratiques, pour appliquer son programme, il devait manœuvrer habilement, cherchant des attaches avec des groupes progressistes, et surtout ne pas prendre le risque de voir le Brésil boycotté par les instances financières

internationales et par les EUA. Donc, il ne pouvait procéder qu'avec une extrême prudence. Le tout est de savoir s'il réussira bientôt à amorcer les reformes fondamentales. En attendant, j'éprouve à priori la plus grande méfiance à l'égard d'une fraction de l'intelligentsia de gauche qui, au reste bénéficie dans cette société de privilèges considérables, – je pense en particulier aux universitaires, que je connais bien – et qui se nourrit d'une phraséologie révolutionnaire. Cette méfiance, d'ailleurs, n'est pas toute apriori, car j'ai rencontré au Brésil des intellectuels, et non des moindres, qui continuent d'admirer Castro. Peu importe qu'il ait quasi anéanti l'économie cubaine, qu'il ait massacré les dissidents, interdit toute liberté d'expression, en un mot, qu'il ait édifié un régime de style totalitaire, Castro demeure l'héros de la révolution latino-américaine pour figurer une indépendance vis-à-vis de l'Amérique.

R.F. – Qu'est-ce que tu penses de la situation en France ? La gauche vient de remporter une grande victoire aux élections régionales, mas à part les régions, la droite garde presque tous les pouvoirs...

C.L. – La situation a sensiblement changé depuis les toutes dernières élections, qui ont donné une majorité à la gauche pour les régionales. La notion de région étant assez nouvelle en France, la gauche a gagné toutes les régions, à deux exceptions près, d'ailleurs très périphériques, Il faut savoir qu'il y a deux ans, Chirac avait gagné les élections, grâce à l'échec relatif du leader socialiste au premier tour. Devant le danger qui présentait le mouvement d'extrême droite de Le Penn, la gauche avait donné pour consigne de voter pour Chirac au deuxième tour, consigne qui avait été observée massivement. Donc, ce qui est remarquable, ce qu'il convient de souligner, c'est que Chirac a été en somme élu à la fois par la droite et par la gauche face au danger d'extrême droite. Alors, qu'il aurait pu tenter une politique, disons, progressiste, en cherchant à nouer une relative alliance entre la gauche et le centre (parce que jusqu'alors la politique [de Chirac] était de centre-droit), il a mené une politique offensive, comme si c'était ses partisans comme tel qui lui avaient donné l'autorité, et en ignorant que presque la moitié de ses électeurs était à gauche. Il a mené une politique offensive. C'est-à-dire, sur le plan économique, d'alliance évidente avec le patronat, sur le plan, je dirais, de la société civile, en mettant au premier plan une idéologie purement sécuritaire, sur le plan social en accélérant des réformes dont certaines nécessaires mais sans véritable renégociation, et sur le plan culturel, disons, en freinant les investissements dans les secteurs de l'éducation, comme dans le secteur de la recherche scientifique. De ce fait, le gouvernement a réussi à faire descendre dans la rue non seulement les ouvriers et les employés à l'échelle de la France, mais, successivement, les artistes, les policiers, les pompiers, jusqu'aux magistrats eux-mêmes. C'est en popularité qu'il a payé par son échec. Nous sommes maintenant dans une situation politique, il faut bien dire, très incertaine. Car il y a d'une part une légitimité qui découle de la majorité de droite au Parlement, et une autre légitimité qui découle de l'opinion majoritaire de gauche. Bien sûr, c'est la première qui compte d'un point de vue juridique et effectif, mais il n'est pas exclu, beaucoup d'observateurs le prévoient, que Chirac ne puisse pas aller au bout de son mandat présidentiel, qui expire en deux ans. Cela dit, y-a-t-il une politique de gauche ? Là, il faut bien répondre que pour l'instant, elle est assez brumeuse. Car la gauche est hétérogène. Je ne pense pas seulement au fait qu'il reste une aile communiste, qui ne fait plus, d'ailleurs, que six pour cent des voix, je ne pense pas seulement que le PS doive s'allier aux verts, alors que, sous certains points, ils sont en désaccord. Je pense au fait que le PS demeure, pour une part, traditionnellement attaché a la politique que menait Jospin, une politique (comment la définir ?) social-démocrate empiriste, qui

évitait avant tout d'être impopulaire et se gardait de prendre de mesures audacieuses. Le PS continue de vivre sur l'image qu'il a entretenue pendant des décennies. Toute tentative de définir quelque chose qui serait à l'échelle de la France, que j'ai appelé un réformisme radical, c'est-à-dire, une acceptation ouverte des problèmes que pose le nouveau mode de production, toute tentative de ce genre apparaît comme dangereuse, c'est-à-dire, comme remettant, en quelque sorte, en question les principes du PS. Actuellement, le PS est surtout préoccupé de trouver un langage qui unisse les tendances qui sont distinctes.Et ce qu'on appelle "la deuxième gauche", c.a.d., une gauche qui a ouvertement rompu avec la tradition marxiste révolutionnaire, cette deuxième gauche a beaucoup de mal à se dessiner. Il faut bien comprendre, disons, que toutes les critiques qu'on peut faire au PS ou à la gauche en général, actuellement, doivent tenir compte d'un changement important dans la situation sociale, c'est-à-dire qu'en France, comme dans la plupart des pays, le plus avancés économiquement, les lignes des classes se sont brouillées. Et si on voit la manière dont se sont distribué les voix lors des dernières élections régionales, on constate que, certes, les ouvriers ont majoritairement voté à gauche, mais on constate d'autre part de considérables différences de vote, suivant les catégories qui composent grosso modo, aujourd'hui, le salariat. D'autre part, si on observe les votes dans le cadre des régions, il n'y a pas, dans l'ensemble du salariat, une ligne de clivage qui rend compte clairement des options politiques. Ce qui veut dire que, en raison des transformations du système de production, il y a aujourd'hui une considérable augmentation des types des travaux, dits, grosso modo, de services, par rapport à ce qu'était le travail ouvrier ; et que ce qui était autrefois l'un des grand ressorts social et politique, à savoir, la polarisation entre un prolétariat concentré et des catégories d'emploi d'autres types, n'existe plus. À quoi s'ajoute que, aujourd'hui, l'insertion de la France au marché international, qui provoque des délocalisations d'entreprise de plus en plus nombreuses, crée une insécurité sociale considérable. Toute la dernière période est marquée par des vagues de licenciement, et, chose plus remarquable encore, le marché de travail tend à se boucher pour les jeunes, même ceux qui ont fait des études, tandis qu'après 50/ 55 ans il devient pratiquement impossible de retrouver un emploi. On est donc en présence d'une société dans laquelle se combine avec le clivage classique traditionnel des classes, une considérable variété de parcours individuels. [Pierre] Rosanvallon, notamment, a bien montré cela, dans certains de ses derniers articles. Et donc la gauche ne peut définir une alternative politique qu'en prenant en compte [ces faits], qu'en trouvant un langage qui réponde aux attentes, qui sont d'ordre très différents, de l'électorat, tout en marquant son opposition, disons, à la politique de la droite, qui grosso modo est une politique pour la défense des intérêts du patronat. (Voir là-dessus un article récent dans *Le Monde*).

R.F. – Que penses-tu de la situation actuelle touchant la Communauté Européenne ?

C.L. – Je regrette qu'il n'y ait pas eu depuis longtemps, des efforts pour mobiliser l'opinion sur la question des institutions européennes. J'espère que idée de l'Europe sera adoptée sans difficulté majeure en France, mais le travail d'explication des conséquences de l'insertion de la France dans l' Europe, n'a pas été fait comme il a du être fait. Parce que le problème n'est pas seulement celui de l'intégration de la France dans un marché économique, mais c'est en même temps la recherche d'une intégration sociale en Europe, et d'une intégration politique. J'entends bien que l'Europe demeure différenciée. Elle ne peut que l'être, d'ailleurs. Les nations ne sont pas menacées dans leur identité comme veulent croire les souverainistes. Ce qui importerait c'est qu'il y ait une orientation sociale commune (des accords sur les salaires, les retraites, la sécurité

sociale). Les socialistes vont dans ce sens. Mais, malgré toutes ses carences, les enjeux sociaux et politiques de l'Europe ne sont pas suffisamment marqués. Pourquoi faut-il être européen ? À mon sens, parce que c'est la condition d'éviter désormais dans cet immense espace, des situations de crise et de guerre comme nous avons connu en Yougoslave, parce que c'est donner une sécurité aux pays de l'Europe orientale, par rapport à leur voisinage de la Russie, et parce que, enfin, aujourd'hui, autant ne paraît pas pensable que les états nations s'effacent, autant, il me semble important que, face aux EUA, il y ait de grandes unités. Et ici, je pense non seulement à l'Europe mais au Mercosul. Qui, peut-être, pourrait être favorisé, accéléré, par l'image d'une unification européenne. Unification voulant dire, encore une fois, non pas dissolution des parties contractantes. Mais voulant dire plus qu'accords économiques internes. L'Europe me paraît aujourd'hui en chemin, mais me paraît menacée par l'idéologie dite libérale. Um premier pas consisterait en un regroupement au Parlement européen des diverses formations de gauche et, d'autre part, la création d'un front syndical.

R.F. – Pourrais-tu dire quelque chose sur ton histoire politique chez *Socialisme ou Barbarie*, et même avant que ce groupe soit formé ?

C.L. – Je suis frappé par l'intérêt qu'on porte aujourd'hui à *Socialisme ou Barbarie*, un intérêt que j'ai pu constater au cours des voyages que j'ai faits à l'étranger. Et je suis d'autant plus étonné que cette revue, quand elle existait, avait un nombre réduit de lecteurs, et qu'on ne peut pas dire qu'elle a eu une influence politique sur les événements en cours. Elle a, curieusement un succès posthume. En fait, *Socialisme ou Barbarie* nous l'avons créée, Castoriadis et moi, avec quelques camarades, en abandonnant le trotskisme en 1948, et notre idée était de créer une revue et un groupe qui soit à la fois marxiste, socialiste, dans le sens le plus fort du terme, mais qui soit en même temps clairement anti-stalinien, et qui attaque à la fois le système soviétique d'une part, et d'autre part le système capitaliste. Nous nous étions rencontrés, Castoriadis et moi, au début de la création du parti trotskiste en France, tout de suite après la Libération, Castoriadis arrivait de Grèce, il arrivait déjà armé d'une théorie du capitalisme d'État. Jugeait que l'URSS représentait cet ultime stade du capitalisme. Moi, je me situais sur un autre terrain, je dirais, plus politique, je considérais que – j'ai crée tout de suite une tendance avec Castoriadis – si on avait acquis la conviction qu'il y avait une domination de la bureaucratie en URSS – il était absurde d'avoir une stratégie qui visait à persuader la classe ouvrière de créer une gouvernement PC/ PS/ CGT au moment même où nous faisons le procès de la bureaucratie en URSS. Qu'il fallait donc choisir. Si on choisissait la voie d'une démocratie prolétarienne, il fallait déployer une critique cohérente du PC, dont l'objectif était, sous le couvert 'une phraséologie révolutionnaire, d' instaurer un régime bureaucratique du même type que dans les pays de l'Est. Donc, nous sommes restés å l'intérieur du parti trotskiste, à la tête d'une tendance oppositionnelle, pendant trois ans environ. Puis nous avons créé la revue et le groupe *Socialisme ou Barbarie* en 1949 et j'ai rompu, ainsi qu'un petit nombre de camarades en 1958. Dans cette revue, au cours de ces années, il y a toujours eu une tension entre Castoriadis et moi, en dépit de notre amitié et de notre accord sur la critique de la bureaucratie. Castoriadis visait à créer une nouvelle organisation politique et, pour ma part, je pensais que nous devions chercher à avoir pour rôle avant tout de susciter et, de cristalliser, des noyaux d'ouvriers révolutionnaires dans des entreprises, sans chercher à jouer le rôle d'une direction, c'est-à-dire sans nous proposer de construire ce qui, à mes yeux, serait immanquablement un nouveau parti. Nos divergences apparaissent clairement à la lecture de *Socialisme ou Barbarie*. Castoriadis ne disait pas explicitement que notre mouvement devait aboutir à la

création d'un parti dirigeant, mais ses analyses, à mes yeux, y tendaient nécessairement. La rupture s'est produite, disais-je, en 1958, au moment de l'arrivée de De Gaulle au pouvoir. Castoriadis et la majorité du groupe ont considéré que se creusait un grand vide social, l'échec des syndicats, l'échec des partis de gauche. Ils ont voulu passer au stade d'une organisation politique proprement dite. Je me suis retiré.

Ce qui fait l'originalité de *Socialisme ou Barbarie* c'est que cette revue a été la seule qui a poursuivi une critique politique et sociologique, qui rompait avec la thèse trotskiste d'une "État ouvrier dégénère". Disons: une critique du système bureaucratique qui existait en URSS, et en même temps de la pratique du PC en France. Nous étions à ce moment, une très faible minorité. Moi-même, je me suis interrogé sur les origines de mon opposition vis-à-vis du régime de l'URSS. Et je me suis souvenu que, quand j'étais encore en classe de philosophie – mon professeur étant Merleau-Ponty – j'ignorais encore ce que c'était que le trotskisme, quand celui-ci m'avait interrogé sur mes opinions politiques. C'était sous l'occupation allemande, en 1944, donc dans une conversation intime. En m'entendant, il me demandai si par hasard je connaissais des trotskistes, tant mon radicalisme lui semblait proche du trotskisme, alors que je n'en avais pas connaissance. C'est quelques mois plus tard, que, par hasard, j'ai noué une liaison clandestine, et même deux fois clandestine, puisque par rapport aux Allemands et par rapport aux résistants communistes, avec un militant trotskiste. Cela m'a conduit à entrer dans le PCI nouvellement créé, non sans avoir, dans l'intervalle, entraîné un certain nombre d'étudiants dans cette aventure.

Ce que je tiens à préciser c'est que, indépendamment de ce que j'ai écrit dans *Socialisme ou Barbarie*, j'ai publié, dès 1945, dans *Les Temps Modernes*, grâce à Merleau-Ponty, des articles sur des ouvrages qui avaient précocement analysé et critiqué le système communiste en URSS, comme celui de [Boris] Souvarine, et celui d'[Ante] Sciliga. En outre, en 1948, ce qui à l'époque me mettait en rupture de ban avec l'opinion dominante, j'ai écrit dans *Les Temps Modernes*, un audacieux texte sur *J'ai Choisi la Liberté*, de Kravchenko. Kravchenko était un ingénieur, haut cadre du régime soviétique, qui s'était enfui aux États-Unis, et qui relatait son expérience en Russie, et décrivait le processus de bureaucratisation et de corruption avec une grande clarté. Or, Kravtchenko a été accusé par toute la gauche d'être un renégat, on allait jusqu'à dire qu'il avait été payé par des américains pour écrire ce livre, voire, qu'ils lui avaient tenu la plume. Depuis, toute son analyse a été justifiée. J'ai été désigné dans la préface d'une réédition du livre, plus tard, comme le seul intellectuel en France à avoir défendu Kravchenko. C'est dire quel était le climat politique à l'époque! Et cela, je répète, grâce à la protection de Merleau-Ponty, qui ne partageait pas toujours mes idées et, m'a permis d'écrire dans les TM, jusqu'en 53. J'ai eu un conflit avec Sartre qui s'était soudain fait le défenseur du Parti Communiste, et qui m'a consacré un long article d'une violence étonnante.

R.F. – Le phénomène du terrorisme a donné origine à de différentes réactions. Que penses-tu de ce phénomène?

C.L. – Dès le début, l'attentat de septembre aux EUA, j'ai pensé qu'on était au début d'un nouveau type de guerre, qui allait avoir des suites. Je sais qu'il a circulé les informations les plus échevelées, les plus absurdes, pour dire, par anti-américanisme, que les Américains cherchaient à fabriquer des motifs pour intervenir dans le Moyen-Orient. Dès qu'on a rapporté comment avait été monté cet attentat, dès que j'ai su qu'il

avait été longuement préparé et que Ben Laden avait envoyé ses agents s'informer dans différents pays, j'ai eu la conviction qu'on avait affaire à une véritable organisations internationale d'un nouveau type. Or, une organisation internationale a une stratégie. Il était stupide d'imaginer, comme on l'a fait, aussi, à l'époque, qu'il s'agissait d'une nouvelle vague de nihilisme, comme autrefois l'avait connu la Russie.. Quel pourrait être cette stratégie ? Cette stratégie consistait à obliger les Américains à apparaître physiquement, c.a.d. militairement, dans les pays du Moyen-Orient. Ils les attiraient dans un piège. Comment un gouvernement américain, peu importe qu'il fût démocrate ou républicain pouvait-il ne pas attaquer l'Afghanistan, ou il y avait des terrains d'entraînement, des hommes de Ben Laden ? Donc, l'organisation terroriste les attirait sciemment. Elle ne pouvait pas croire qu'il n'y aurait pas de réponse militaire. Aucun président américain n'aurait pu faire autre chose que ce qu'a fait à ce moment-là Bush. Il est très possible que Ben Laden – le noyau dirigeant – ait jugé que les Américains auraient plus de mal qu'ils ont eu en Afghanistan. Qu'ils s'enliseraient. En fait, ils ne sont pas sortis pour le moment. Mais, enfin, ils ont quand même, grosso modo réussi à nettoyer le territoire des troupes de Ben Laden. Mais ceci n'était qu'un épisode. Et l'objectif de l'organisation c'était de créer les conditions d'une situation explosive, à terme, qui suscite dans des populations arabes la haine contre les Américains, et la formation de petits groupes terroristes. Or, pour l'instant il faut dire qu'ils ont réussi dans cette stratégie, et ils ont réussi grâce à la réaction du gouvernement Bush qui a décidé de montrer quelle était sa puissance au Moyen-Orient. Ainsi, s'est opéré là une conjonction qui n'était pas évidente entre d'une part cette stratégie d'une organisation terroriste et d'autre part celle d'un gouvernement américain d'extrême droite, (il faut bien le dire), qui a cru trouver l'occasion de « reconfigurer » le Moyen-Orient, et s'est lancé dans une guerre aventuriste contre l'Irak. La guerre contre l'Irak ne pouvait que précipiter les Américains dans une aventure aux conséquences imprévisibles. Au cours d'une conférence à Boston, devant un public « libéral » (j'avais été invité aux EUA, juste avant la déclaration de la guerre), j'émettais cette idée que l'initiative d'une guerre qui ne soit pas approuvée par l'ONU en soi n'était pas condamnable, car après tout il avait eu une guerre qui avait été entreprise en Yougoslavie pour empêcher le nettoyage ethnique au Kosovo, sans l'autorisation des Nations Unies. Donc ce n'était pas tellement l'argument juridique qu'on pouvait invoquer. Mais, en l'occurrence, le tout était de savoir quelles étaient les conséquences politiques de la guerre, et si les suites politiques de l'action étaient effectivement prises en compte. Or, autant l'intervention en Yougoslavie était ponctuelle, car on savait que la Russie ne bougerait pas. Il ne s'agissait même pas en principe de renverser le gouvernement de Milosevic. Quoiqu'on ait pu imaginer que si on bombardait la Servie, Milosevic ne tiendrait pas longtemps. En revanche, je disais à la veille de l'entrée des troupes en Irak, cette guerre paraît aventuriste, parce que, quelle que soit la supériorité des armes des États-Unis, les conséquences étaient imprévisibles. Alors, le terrorisme, on le voit bien à présent, même s'il n'y a plus un centre qui coordonne tous les attentas ceux-ci continuent de s'inscrire dans une même stratégie. Tout dépend de savoir dans quelle mesure les services de renseignement et la coopération internationale seront efficaces [et] réussi[ront] à le mettre hors de nuire. Mais, pour le moment, ce sont tous les pays européens qui vivent dans l'insécurité, comme les États-Unis [...] On voit bien qu'il leur faut quand même des moyens financiers considérables, pour agir de l'Europe jusqu'en Extrême-OrientOrient. On a là, affaire à un nouveau type de conflit qui prend la relève du grand antagonisme entre les deux blocs, à présent derrière nous.

R.F. – Tu as fait plusieurs voyages au Brésil. La première en 53. La dernière, il n'y a pas longtemps. Le Brésil c'est quoi pour toi ?

C.L. – J'ai été au Brésil, pour la première fois en 53, 54. J'ai enseigné au Département de Philosophie de l'Université de São Paulo, alors rue Maria Antonia. J'ai gardé un excellent souvenir de mon séjour. Quant au Brésil, ça a été une immense découverte pour moi, quelque chose qui compte beaucoup dans ma vie. Toutes les nouvelles concernant le Brésil me sont précieuses. J'ai noué une véritable amitié avec de nombreux brésiliens. J'ai été fasciné par le Brésil lui-même. J'y suis retourné à plusieurs reprises. Il a dû s'écouler presque une vingtaine d'années entre mon premier séjour et le deuxième, dans la période de la fin de la dictature. Quand je suis retourné, j'ai noué notamment une grande amitié avec [Roberto] Salinas. Sa mort m'a vivement frappé. Il était au plus haut point brésilien, par sa subtilité, son humour, sa sensibilité, son sens de l'hospitalité. Je suis retourné au Brésil à deux ou trois autres reprises. J'ai été au Rio Grande do Sul, j'ai fait une conférence à Porto Alegre, il y a longtemps, il y avait déjà une municipalité petiste, je me souviens d'y avoir parlé déjà à l'époque d'un réformisme radical! J'ai été bien sûr à Campinas, j'ai été dans le nord, à Recife, à Bahia. Je ne peux pas dire que je connais bien le Brésil, parce qu'il faut y séjourner plus longtemps. Enfin, j'ai eu le grand plaisir d'accueillir à Paris dans mon séminaire des étudiants remarquables qui ont fait depuis une carrière brillante.

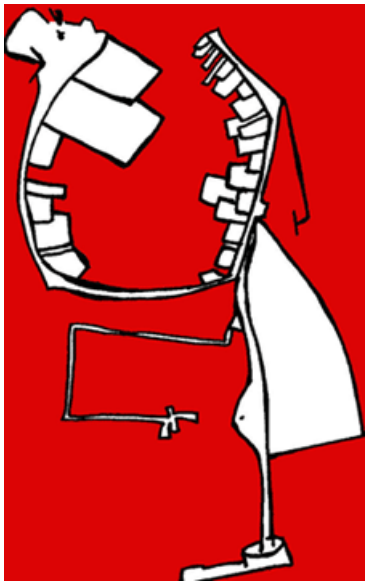


ilustração: Rafael MORALEZ