

2.^a EDIÇÃO

18 Raymond Aron

Estudos Políticos

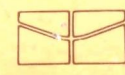


Raymond Aron

Estudos Políticos

167
politic

ISBN 85-230-0106-9



Editora Universidade de Brasília

18 *Raymond Aron* **Estudos Políticos**

Pensamento
Político

2ª Edição

*Tradução de Sérgio Bath
Prefácio de José Guilherme Merchior
Apresentação de Rolf Kuntz*



Editora Universidade de Brasília

Este livro ou parte dele
não pode ser reproduzido por qualquer meio
sem autorização escrita do Editor

Impresso no Brasil
Editora Universidade de Brasília
Campus Universitário - Asa Norte
70.910 - Brasília - Distrito Federal

Título original:
Études Politiques

Copyright © 1972 by Éditions Gallimard.

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília

Equipe Técnica

Editor

Maria Riza Baptista Dutra

Supervisor Gráfico

Elmano Rodrigues Pinheiro

Controlador de Texto

Patrícia Maria Silva de Assis

Revisor

Esmeraldino Henrique da Silva

ISBN 85-230-0098-3

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

A769e Aron, Raymond, 1905-1983
Estudos Políticos. Trad. de Sérgio Bath, 2ª ed.
Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
562p. (Coleção Pensamento Político, 18).

Título original: Études Politiques

1. Ciência Política. 2. Política. I. Título II. Série

Série CDU - 32

Sumário

| | Pág. |
|--|------|
| Apresentação, por Rolf Kuntz | 9 |
| Observação | 15 |
| Prefácio — Ciência e Consciência da Política em Raymond Aron, por José Guilherme Merchior | 17 |
| Notas do Prefácio | 49 |
| Ciência e Consciência da Sociedade | 53 |
| PRIMEIRA PARTE: | |
| IDÉIAS | 81 |
| A Verdade Histórica das Filosofias Políticas | 83 |
| Maquiavel e Marx | 97 |
| Alain e a Política | 113 |
| Política e Economia na Doutrina Marxista | 123 |
| Max Weber e Michael Polanyi | 141 |
| Vilfredo Pareto | 161 |
| SEGUNDA PARTE: | |
| A POLÍTICA DENTRO DOS ESTADOS | 181 |
| (Teoria, conceitos, situações) | |
| A Propósito da Teoria Política | 183 |
| <i>Macht, Power, Puissance: Prosa Democrática ou Poesia Demoníaca?</i> | 203 |
| A Definição Liberal da Liberdade | 225 |
| Pensamento Sociológico e Direitos do Homem | 245 |
| Liberdade: Liberal ou Libertária? | 263 |
| Os Sociólogos e as Instituições Representativas | 299 |
| Observação | 313 |
| Reflexões sobre a Política e a Ciência Política Francesas | 321 |
| <i>Eleitores, Partidos, Eleitos</i> | 335 |

| | |
|---|------------|
| Comentários sobre a Classificação dos Regimes Políticos | 353 |
| A Objeção de Consciência | 361 |
| TERCEIRA PARTE: | |
| A POLÍTICA ENTRE OS ESTADOS | 373 |
| (Constelações e Conjunturas) | |
| Que é uma Teoria das Relações Internacionais? | 375 |
| As Tensões e as Guerras, do Ponto de Vista da Sociologia Histórica | 397 |
| A Análise das Constelações Diplomáticas | 423 |
| As Comparações Históricas | 437 |
| A Paz sem Vitória | 457 |
| Em Busca de uma Doutrina da Política Externa | 471 |
| Pode-se Limitar a Guerra na Era Atômica? | 489 |
| Imperialismo e Colonialismo | 503 |
| A Metralhadora, o Tanque e a Idéia | 517 |
| Comentários sobre a Evolução do Pensamento Estratégico (1945-1968): | |
| Ascensão e Declínio da Análise Estratégica | 535 |

Apresentação

Rolf Kuntz

Envolto no debate político imediato, Raymond Aron se expôs, como poucos acadêmicos de seu tempo, ao calor da crítica apaixonada. Nos últimos trinta anos, seus argumentos foram, com freqüência, contestados com injúrias. Mas ele tampouco tratou seus adversários com carinho. Sua palavra final sobre a crise de 1968 é um exemplo de crueldade: "No imediato após-guerra, as derivações se apresentavam sob forma bastante elaborada para permitir, senão convocar, a discussão quase acadêmica: Os *resíduos* dos *normaliens*, discípulos de Lacan ou de Althusser, escapam à argumentação". Este trecho contém um mundo de provocações, a começar pelos conceitos de resíduos e derivações, tomados de empréstimo a Pareto — mais precisamente, à análise das ações não-lógicas. Os adversários do passado são comparados vantajosamente aos jovens revoltados do presente, mas há farpas bastante para todos. Como homem político, Aron fez sua escolha, cumprindo o destino traçado, teoricamente, em sua *Introdução à Filosofia da História*. Essa escolha teve seus custos, como qualquer outra. Parte deles foi um ofuscamento parcial da obra teórica. Em certa medida, o polemista dificultou a leitura do filósofo e sociólogo.

A publicação deste volume, pela *Editora da Universidade de Brasília*, é duplamente importante. Primeiro, pelo interesse de cada estudo tomado isoladamente. Segundo, por seu significado global. Reunidos, estes ensaios podem constituir uma espécie de introdução geral ao pensamento de Raymond Aron. Editados entre 1937 e 1969, eles recobrem, com aproximação, o conjunto de suas preocupações filosóficas e políticas, formando um grande mostruário de idéias. Não se substituem, é claro, aos demais escritos. Mas podem abrir, didaticamente, as portas de um pensamento rico e complexo, pondo em destaque suas marcas fundamentais. Sem a pretensão de comentar estudo por estudo, esta apresentação deve simplesmente assinalar algumas daquelas marcas.

A produção de Aron começa por um exame de filosofia crítica da história — mais precisamente, pelo estudo de um conjunto de autores alemães, Dilthey, Rickert, Simmel e Weber. “A análise do conhecimento histórico”, escreve Aron, “é para a filosofia da história o mesmo que a crítica kantiana para a metafísica dogmática”. Ou ainda: “A *Crítica da Razão Pura* vedava a esperança de atingir a verdade do mundo inteligível; assim também a crítica da história renuncia a alcançar o sentido último da evolução” (*A Filosofia Crítica da História*). Em sua origem, o pensamento aroniano apresenta-se, portanto, como ajuste de contas com a tradição neokantiana e, de modo muito especial, com Max Weber. A culminação desse trabalho vem com a *Introdução à Filosofia da História*, sua tese de 1938. A condição histórica do historiador é o grande tema desse livro — mais que uma obra epistemológica, uma teoria do engajamento. Algumas de suas conclusões centrais são retomadas num artigo de 1946, escrito para a *Chamber's Encyclopaedia*. A citação é longa mas compensadora.

“No entanto, este relativismo, do qual a história mesma do conhecimento histórico testemunha, não nos parece absolutamente ruinoso para a ciência, se for corretamente interpretado. A consciência que dele tomamos marca um progresso filosófico, longe de trazer uma lição de ceticismo. Os limites do relativismo histórico referem-se, em primeiro lugar, ao rigor dos métodos pelos quais se estabelecem os fatos, à imparcialidade necessária e acessível ao erudito enquanto ele se limita a decifrar os textos ou a interpretar os testemunhos. Têm a ver, em seguida, com as relações parciais que, a partir de certos dados, podem ser extraídas da própria realidade. A relação causal entre um evento e seus antecedentes, avaliando-se a responsabilidade de cada um deles, mediante cálculos retrospectivos de probabilidade, talvez comporte uma parte de incerteza mas não de relatividade essencial. A relação entre um ato e seus motivos, um rito, e um sistema de crenças, os problemas legados por um sistema filosófico e as soluções dadas pelos sistemas posteriores prestam-se a uma compreensão que cede sua inteligibilidade à textura mesma do objeto. O relativismo histórico é por assim dizer superado, quando o historiador deixa de pretender a um afastamento impossível, reconhece seu ponto de vista e, por aí, se coloca em posição de reconhecer as perspectivas dos outros. Não que se possa, rigorosamente, passar de uma perspectiva a outra: não existe, aí, constante numérica ou equivalência calculável. Mas chega-se a compreender as perspectivas, mesmo quando elas surgem contraditórias, e a ver em sua multiplicidade não a marca de uma derrota, mas uma expressão da vida.”

O ensaio de abertura do presente volume, *Ciência e Consciência da Sociedade*, retoma alguns temas básicos da *Introdução à Filosofia da História*. Mas neste novo trabalho a figura central é a do sociólogo, e a indagação se

refere, acima de tudo, à sua responsabilidade política. “Todo conhecimento da sociedade”, escreve Aron, “por científico que seja, comporta implicações sociais: enfraquece ou reforça uma instituição, valoriza ou desvaloriza um costume, fornece argumentos a um ou a outro partido”. Não podendo afastar-se radicalmente dos conflitos de sua sociedade, que resta ao cientista social para bem cumprir a missão de investigador? “O sociólogo”, responde o autor, “deve tomar consciência de suas preferências e das implicações sociais de sua teoria e investigar em que condições o conhecimento da sociedade permanece conforme aos requisitos da ciência”. A solução mais uma vez envolve o conceito de *imparcialidade*, já presente na tese de 1938. Esta noção não se confunde com a de *neutralidade*, cunhada por Max Weber em seu estudo sobre *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências e na Política Sociais*, publicado em 1904. A objetividade da descrição, segundo Aron, “não é garantida nem pela neutralidade (impossível), nem pela só verdade dos fatos (compõe-se um retrato falso com fatos verdadeiros)”, pois é na “colocação dos fatos, na composição da imagem intelectual, que o cientista se arrisca a ser parcial, e é aí que ele deve ser equitativo”. Para não ser parcial e atingir a equidade, ele deve “recusar-se a liberdade que Max Weber admitia na construção dos tipos ideais e elaborar ao menos uma teoria analítica, que indique os principais determinantes e permita reconstruir o conjunto”. Em suma, a teoria é científica na medida em que é crítica. “Ela deve considerar, tanto quanto possível, todos os determinantes, todos os aspectos do fenômeno considerado. É lícito reter um determinante como essencial, mas sob a condição de precisar *objetivamente* as conseqüências implicadas por sua presença ou ausência. Uma teoria das classes tende à cientificidade na exata medida em que não escolhe *arbitrariamente* entre os pontos de vista e, chegando a uma interpretação particular, não desconhece os fatos e os argumentos invocados pelas outras interpretações.”

O aspecto mais difícil deste artigo é provavelmente a crítica das noções weberianas de objetividade e de neutralidade. Em cada passo o leitor é tentado a identificar o fantasma de Weber. Nos comentários sobre a seleção dos determinantes não estará presente, em grande medida, a rejeição weberiana da “tendência monista, que caracteriza todo conhecimento refratário à crítica de si mesmo?” A resposta é certamente positiva. Falando de si e de Sartre, numa entrevista ao semanário ISTO É, Aron explicou: “Em minha geração, os dois itinerários, meu e de Sartre, são, por assim dizer, exemplares. Tivemos semelhanças no ponto de partida. Num e noutro caso ocorreu a visita da filosofia alemã, o aprendizado da fenomenologia, do historicismo, etc. Sartre leu o fenomenólogo Heidegger. De mi-

nha parte, o importante foi o historicismo de Weber.” O exame cuidadoso dos textos aronianos mostra o verdadeiro peso dessa afirmação.

Etapas do *Pensamento Sociológico*, uma das mais competentes histórias dessa disciplina, é um desfile dos deuses e demônios familiares de Raymond Aron — Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto e Weber. Alguns desses deuses e demônios reaparecem nos *Estudos Políticos*, não só na segunda parte (*Idéias*), mas ao longo de todo o livro. Às vezes sua presença é explícita, às vezes subentendida. O autor de *Economia e Sociedade* é talvez o mais perceptível, mas Pareto reaparece, de tempos em tempos, com seu realismo perturbador. As relações de Aron com Pareto se assemelham, até certo ponto, àquelas dos filósofos clássicos com Maquiavel e Hobbes: uma mistura de rejeição e fascínio, de recusa ideológica e moral mas também, inevitavelmente, de reconhecimento teórico.

A reflexão histórica de Aron forneceu a primeira pista para situá-lo, originalmente, como um pensador ligado à tradição neokantiana. Seu exame da filosofia crítica da história marcou sua individualidade, enquanto filósofo, mas não o separou radicalmente daquela tradição. Agora, sua temática sociológica e política o localizará como um pensador clássico, um dos últimos grandes remanescentes da espécie, juntamente com Carl J. Friedrich, Norberto Bobbio, Alessandro Passerin D'Entrèves e mais uns poucos. O poder, a violência, a liberdade e as formas de governo são os grandes temas de sua reflexão política e sociológica. Todos estes assuntos aparecem nos *Estudos Políticos*, ao longo de suas três partes.

Como percorrer este livro? O artigo de abertura, *Ciência e Consciência da Sociedade*, exprime, segundo Aron, o “projeto fundamental de seu pensamento”. Deve servir, por isso mesmo, de introdução geral. Além disso, o autor fornece duas outras sugestões: na primeira e na terceira partes, os ensaios iniciais iluminam a leitura dos outros. Tais indicações, no entanto, não são apresentadas de forma imperativa, nem perderá o leitor, necessariamente, se escolher outro percurso. Se quiser penetrar, desde logo, no miolo da discussão conceitual, um bom começo poderá ser encontrado no trabalho *Macht, Power, Potência, Prosa Democrática ou Poesia Demoniaca?*

Já na sua construção o artigo recupera uma tradição clássica — a exploração inicial dos conceitos ao nível da linguagem corrente e da “sabedoria comum”. As palavras *macht*, *power*, *pouvoir* e *puissance* (poder e potência) “continuam cercadas de uma espécie de halo sagrado, ou, se se prefere, carregadas de ressonâncias misteriosas e um pouco aterradoras”. Política de potência, corrupção do poder — expressões como estas, tiradas da linguagem corrente ou do jargão teórico popularizado, fazem parte dos nossos pesadelos, evocam imagens com frequência tenebrosas. Mas que dizem a respeito desses conceitos os sociólogos e politicólogos de hoje? Nos

parágrafos seguintes, Aron percorre uma série de definições mais ou menos refinadas, mais ou menos assépticas, propostas por cientistas sociais contemporâneos. Todas as definições apresentam dois caracteres importantes: 1) exorcizam o demônio, tornando “neutro, pálido e achatado” o conceito de poder; 2) eliminam o conteúdo concreto da relação comando-obediência, destruindo a especificidade do político.

Na etapa seguinte, Aron trata de reencontrar essa especificidade, fixando uma distinção entre *puissance* (potência) e *pouvoir* (poder). O primeiro traduz *macht* enquanto “potencial de um homem ou de um grupo de estabelecer relações conformes a seus desejos com outros homens ou outros grupos”. Esta é a idéia correspondente ao “conceito sociologicamente amorfo” denunciado por Max Weber, traduzido em inglês como *power* em espanhol como *poder*. O desenvolvimento desta parte é inteiramente weberiano. A passagem do sociologicamente amorfo ao politicamente determinado também se dá, no texto de Aron (assim como em *Economia e Sociedade*), pela introdução das idéias de dominação e de legitimidade. Assim se vai da “potência — conceito formalizado e abstrato — ao Poder (no sentido desta palavra quando se opõem os governados ao Poder) pelas diversas etapas da estabilização, da institucionalização, da legitimação, da concentração, da dominação”.

A distinção não desqualifica, no entanto, o termo potência. Este permanece como o conceito mais geral, empregado para designar a capacidade de influência de homens ou grupos sobre outros, nas relações observadas nos vários subsistemas sociais ou entre os subsistemas. Neste sentido é tolerável, mas apenas *superficialmente*, a comparação — realizada por alguns politicólogos — entre a luta pelos instrumentos de potência e a competição econômica. A relação de potência, diversamente da relação de troca, é sempre caracterizada por seu sentido transitivo. Tampouco a distribuição dos rendimentos e a dispersão da potência podem ser comparados rigorosamente, embora a riqueza seja um dos instrumentos da potência.

O artigo abre caminho para dois outros temas: a análise comparativa dos regimes políticos, caracterizados, entre outros fatores, pela distribuição da potência, e o estudo das relações internacionais. As duas vias conduzem à recuperação daquelas noções vagas a respeito de *macht* e *power*. “Enquanto o Poder permanece preso aos liames da tradição e da legalidade, somente os grandes acontecimentos o tornam prestigioso e poético. Submetido às regras e aos hábitos, ele se torna incapaz de revirar o trem do mundo por causa mesmo de sua dispersão.” Esta é a prosa democrática.

No plano internacional, a competição pela potência aparece, à primeira vista, como o grande traço distintivo. Mas a só potência, relação entre um dominante e um dominado, é um “meio universal” da ação do homem

sobre o homem, e não meio específico da política. Assim, tampouco se poderia designá-la como elemento diferenciador da política entre as nações. O traço específico das relações internacionais é localizado de outra forma, mediante um retorno à diferença clássica entre estado civil e estado de natureza: a especificidade é fornecida por “ausência de tribunal e de polícia, direito de recurso à força, pluralidade de centros de decisão autônomos, alternância e continuidade da paz e da guerra”. A definição é obviamente clássica e nos remete a uma tradição construída de Hobbes a Kant. Mas é também, num claro sentido, de raiz weberiana: a política internacional se diferencia pela falta de uma característica essencial do Estado — o monopólio do uso legítimo da violência. No volume *Estudos Políticos*, o tema aparece, inicialmente, no ensaio sobre poder e potência, sendo retomado, mais amplamente, na abertura da terceira parte — *Que é uma Teoria das Relações Internacionais?* Este artigo, uma espécie de resenha de *Paz e Guerra entre as Nações*, tem no entanto um valor próprio: em alguns pontos, como na definição do universo das relações entre Estados, a construção lógica dos conceitos chega a ser mais clara, passo a passo, do que na obra monumental dedicada ao assunto.

O caráter polêmico de boa parte da produção de Aron, já o dissemos, contribuiu para ofuscar o analista preocupado com o rigor. Seu estilo, geralmente elegante e colorido por uma ironia às vezes feroz, também nos engana. Não será o *Ópio dos Intelectuais* — apenas para tomar um exemplo — obra de um Voltaire do século XX? A comparação quase se impõe, algumas vezes. Mas Voltaire, com todo o seu gênio, tinha seus pontos fracos e provavelmente jamais chegou a entender, de modo adequado, certos autores fundamentais de seu tempo, como Rousseau e Quesnay. A atualização e a erudição de Raymond Aron, no campo da sociologia, da política e mesmo da economia são pontos a seu favor, capazes de tornar suas intervenções dignas de muito respeito. Aceitemos ou não suas opiniões e suas análises, certamente lucraremos ao conhecê-lo, se o deixarmos falar e nos dispusermos a ouvi-lo sem preconceito.

Observação

Escritos em diferentes oportunidades, sobre temas heterogêneos, os trabalhos reunidos neste livro só têm uma unidade: a que lhes dá meu interesse. Unidade imperfeita, sem dúvida, mas suficiente para justificar a divisão em três partes: *Idéias Políticas*, *A Política dentro dos Estados*, *A Política entre os Estados*. O artigo a respeito da *Ciência e Consciência da Sociedade* precede essas três partes porque seu título exprime o projeto fundamental do meu pensamento.

Os autores a que me refiro na primeira parte podem passar por sociólogos ou por filósofos — conforme a preferência do leitor. A discussão de um artigo de Eric Weil sobre a noção de filosofia política serve de introdução àquela parte. Essa discussão não faz justiça ao artigo que contesta. Não ignoro que as proposições nas quais me detenho para examinar-lhes os erros precisam ser consideradas dentro de um sistema a fim de revelar um significado exato. Meu interesse era só o de justificar certas interpretações de alguns autores — de Maquiavel a Michael Polanyi. São interpretações rápidas e impressionistas, que procuram projetar luz sobre um ou outro sentido que tem para nós a obra de pensadores, próximos ou distantes, fora das circunstâncias às quais respondiam especificamente, ou do conteúdo metafísico do seu método ou pressuposições.

As relações entre filosofia, teoria e ciência da política permanecem incertas; duvido que os filósofos analíticos admitam o caráter científico da maior parte dos trabalhos atribuídos oficialmente à ciência política. Sem querer entrar num debate, limitar-me-ei a indicar que os textos se distribuem por si mesmos, na segunda parte, em três seções. A primeira poderia ser denominada *Problemas da Conceitualização*; a segunda, *Liberdades*; a terceira, *Os Franceses e suas Repúblicas*.

Na terceira parte, como na primeira, um artigo em especial me parece elucidativo, com respeito à interpretação dos demais: *Que é uma Teoria das*

Relações Internacionais? Fora desse texto recente, duas seções agrupam, de um lado, as tentativas de elaborar métodos apropriados à análise das constelações (ou estruturas) internacionais; de outro, as análises de certas conjunturas sugeridas por proposições de caráter geral. O último artigo, como o primeiro, marca um resultado provisório da ciência e da consciência estratégicas.

Ao escolher o termo *Estudos* para designar o conjunto destes textos, quis indicar que valem mais do que simples artigos, condenados ao desaparecimento com a situação que os originou. O leitor decidirá se escolhi bem ou mal.

R.A.

1.º de dezembro de 1971.

Prefácio

CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA DA POLÍTICA EM RAYMOND ARON

*José Guilherme Merchior
dedicado a
Leszek Kolakowski*

I. *O resgate da política*

A contribuição de Raymond Aron para a ciência política parte de um paradoxo. De um lado, este politólogo (ou, como ele prefere dizer, “politicólogo”) é ao mesmo tempo um dos nomes mais conhecidos da sociologia contemporânea; de outro, apesar de sociólogo, Aron sempre se revoltou contra o *sociologismo*. Seja com Comte ou Marx, seja com Spencer ou Durkheim, o objetivo da sociologia se definiu como a primazia do social sobre o político; daí o seu desprezo pelas instituições da democracia representativa¹. Ora, Aron se indispõe contra este esquecimento do político na teoria sociológica. Todas as sociedades industriais, lembra ele, apresentam muitas semelhanças no nível das forças produtivas, da mesma maneira que, em matéria de cultura, elas falam todas a mesma língua da ideologia democrática². Faz-se necessário então concluir que a diferenciação mais significativa da sociedade moderna depende bastante do governo. “O regime político orienta, em grande parte, o estilo da coletividade. Na idade industrial, é ele que constitui a diferença específica entre coletividades que pertencem a um mesmo tipo”³. No fundo, o essencial é a alternativa de Tocqueville, sociólogo político por excelência: a *societude* democrática é *liberal* ou *despótica*.

O primeiro movimento do pensamento aroniano é efetivamente orientado por esta vontade do *resgate da política*. Podemos até mesmo atribuir a isto a sua falta de entusiasmos pelo conceito de totalitarismo, que tinha todavia acabado de se estabelecer no momento em que ele se firmava como pensador e comentarista político. Apesar do título, seu livro *Démocratie et Totalitarisme* (Democracia e Totalitarismo) reforça muito menos esta noção, aliás circunscrita pelo autor a certos períodos da dominação nazista ou stalinista, do que a modalidade do conflito dos partidos⁴. É muito mais para o monopólio do poder nas mãos do partido único, do que

para as vagas conotações holitas do epíteto “totalitário”, que se dirige a análise. Talvez fosse necessário pensar, como Claude Lefort, que o autoritarismo é em rigor uma forma de sociedade, muito mais do que um regime político; uma vez que se pretende escutar o poder do partido e do Estado naquilo que chamamos as “democracias totalitárias”, será melhor encontrar outros instrumentos conceituais.

A tendência empírica da sociologia política de Aron e a sua preocupação — que é considerável — pela especificidade da política são alimentadas pela perspectiva decididamente comparatista da maioria de seus estudos. Semelhante a um Montesquieu das sociedades industriais, é comparando os seus regimes que ele identifica as características da república liberal que nos serve, no Ocidente, de “politie” legítima. O conceito empregado por Aron para descrever esta forma de organização política — Estado “constitucional-pluralista” — ilustra maravilhosamente as virtudes deste método. *Todas* as sociedades modernas, sociedades complexas com divisão do trabalho e estratificação social acentuadas, são sociedades pluralistas; além disso, elas todas possuem constituições. Contudo, apenas o Estado constitucional de tipo ocidental *reconhece* o pluralismo dos grupos sociais, o consagra na sua legislação e o garante através de seus tribunais.

A partir do momento em que todo o Estado moderno se defende através da democracia, é o exercício constitucional do poder que passa a ser o critério decisivo da diferenciação. E a pedra de toque deste exercício, por sua vez, é a competição regulamentada dos partidos. Aos regimes do tipo soviético, mesmo suavizados como na Iugoslávia, de nada adianta ter constituições; eles não conseguirão jamais convencer ninguém de que praticam a livre concorrência dos partidos. A frase brutal de Bukharin: “Não é verdade que não existem vários partidos na URSS — o PC está no poder, os outros estão na prisão”, continua a ser, depois de sessenta anos, uma fiel destrição do regime. Neste sentido, Aron tem toda a razão em considerar a tipologia dos regimes políticos segundo Montesquieu um verdadeiro enriquecimento da célebre classificação triádica de Aristóteles, porque, com Montesquieu, o *modo de exercício do governo* passa a ser tão importante quanto o número de detentores da soberania⁵.

Poderíamos também dizer *modo de exercício da representação*. Isto porque somos igualmente devedores ao Senhor de la Brède pelo primeiro esclarecimento teórico da diferença entre soberania à antiga e soberania moderna, esta última sendo consubstancial com o fenômeno da *representação* política. Montesquieu foi o primeiro a compreender que o detentor formal da soberania não era mais idêntico ao seu detentor real. Ao mesmo tempo, esta análise (em *Democracia e Totalitarismo*) não contribuiu em nada para o reconhecimento do potencial oligárquico das instituições represen-

tativas, principalmente estes partidos, no plural, aos quais Aron dá tanta importância.

Dito isto, oligárquicos ou não, partidos e parlamentos detêm cada vez menos a dinâmica da representação sócio-política contemporânea. Aron nos obriga a tomar consciência do fato de que “a eleição dos deputados constitui muito mais o símbolo do que a realidade da democracia moderna”⁶. A representação encarnada pelos grupos de pressão, sindicais ou patronais, é freqüentemente virtuosa; eles podem derrubar governos (Heath, 1974) ou impedir revoluções (maio de 1968). Não basta, portanto, completar Montesquieu com Michels, e combinar o sentido das instituições representativas com a crítica a sua utilização oligárquica; é necessário também encarar o conjunto dos fenômenos de representação dentro da perspectiva de uma evolução social e política onde as formas clássicas de política liberal sofreram vários deslocamentos, se não desmembramentos, decisivos.

Voltemos ao ponto de partida: a autonomia da política. A sociologia dos fundadores, à exceção de Weber, teve origem como vimos, no sociologismo; ele quase não tinha lugar para uma valorização teórica e analítica do mecanismo-chave do poder na sociedade industrial: as instituições representativas. Ora, *deste ponto de vista, o socialismo se junta à sociologia*. Assim como esta última, ele não se interessou no começo pela vida parlamentar. O fracasso da II Internacional, que pretendia estabelecer a aliança do socialismo com o parlamentarismo, é um bom exemplo disto⁷. Kautsky, sem dúvida, tinha razão contra Lenin, no que respeita a sua carta da interpretação marxista da história, que fazia do desenvolvimento e da maturidade da economia capitalista as primícias da revolução: resta o fato de que ele absolutamente não tinha razão com respeito ao *espírito* da doutrina. Esta reduz finalmente toda a política válida à catarse da revolução, arriscando-se a tornar-se logo consideravelmente vaga, para não dizer ingênua, com respeito à natureza do poder pós-revolucionário. A única esquerda que se sente à vontade no funcionamento normal das instituições representativas, voluntariamente dócil ante o jogo da alternância dos partidos no poder, não é, exatamente, socialista: ela não passa, na verdade, de uma social-democracia.

Irredutível ao social, autônoma (se bem que, obviamente, não autárquica), a ordem da política também não é predeterminada pela história. Luís Napoleão não tinha conseguido criar um sistema presidencial capaz de escapar à alternativa (bem francesa) da monarquia no sentido forte da palavra e à instabilidade do regime parlamentar pluripartidário. Um século depois dele, quando a IV República se desmoronou por não ter conseguido conservar, mas sim *perder* a Argélia (segundo Aron), o General de

Gaulle se descobriu capaz de superar esta alternativa e de dar a uma França enfim plenamente industrializada uma constituição que sobreviveu a ele — e que promete, ajuntemos, fazer melhor do que o seu próprio partido. O pós-gaulismo é uma realidade, mas a V República parece ter sido adotada como costume; o “regime dos deputados” se tornou uma especialidade italiana, mas com uma diferença fundamental — na península, ele modera a instabilidade dos governos pela harmonia de um partido.

Devemos nós ver nesta defesa teórica da especificidade e da autonomia do político uma espécie de reflexo da noção de que a França, até ontem, mudava freqüentemente de regime a partir de uma base que, no essencial, permanecia idêntica? Já dissemos mil vezes o quanto a Inglaterra ou os Estados Unidos se transformaram no plano sócio-econômico, ao longo do Século XIX, sem, contudo, violar as suas instituições políticas tradicionais, ao passo que a França pós-revolucionária tomava exatamente o caminho oposto⁹. Pode ser que a reflexão de Aron tenha sido aguçada pelo espetáculo da história de seu país, ou então que esta lhe tenha confirmado a sua desconfiança weberiana de toda tentativa de ler a história como um desenvolvimento de causa única, uma emanção de um fator dominante qualquer. Uma vez que a história nunca tem uma causa única, a “personalidade” da política nela se afirma cada vez mais.

II. Da ciência política

Aron concebe a teoria política de forma principalmente negativa: ele nos esclarece sobretudo aquilo que ela não é, ou não deve ser, se se tratar de compreender a verdadeira natureza da política. Segundo ele, o maior erro neste domínio consiste em “atribuir ao comportamento político uma univocidade que ele não tem”¹⁰. A política não é apenas uma pluralidade de instituições, é também uma multiplicidade de objetivos e de valores. Foi em nome do respeito a este pluralismo multidimensional que Aron criticou a obra teórica de Hans Morgenthau (*Politics Among Nations*, Política sobre Nações, 1949). Para Morgenthau, o conflito de poder define a política internacional; o poder é ao mesmo tempo o “objetivo imediato” e o meio universal dos Estados como atores políticos. Na verdade, esta concepção, sob o pretexto do realismo, se revela por demais infiel à pluralidade de objetivos atribuída à ação política, seja ela nacional ou internacional: isto porque, mesmo ao nível dos meios e dos objetivos imediatos, o poder, relação de vontades, capacidade de constranger, não esgota suficientemente a motivação dos autores. A realidade da política escapa à univocidade da teoria.

Era o que tinha a dizer a respeito da compreensão, no sentido da lógica, do conceito de política. Mas, por outro lado, também não seria conveniente definir a política com uma extensão grande demais. Em poucas palavras, a política não é todo o poder. A Bertrand de Jouvenel (*De la Souveraineté*, da Soberania, 1955), que considera a “política pura” como uma ação de agrupar-se sem qualquer outro propósito além da formação de um agregado humano, Aron objeta que é melhor guardar o sentido da especificidade do agregado humano *strictu sensu*. Se “a política, no que tange à categoria”, significa qualquer relação de poder, “é melhor ir do poder à diversidade das relações de comando, do que seguir a ordem inversa”¹¹. A influência weberiana em Aron se recusa a dissolver o poder político, marcado pelo monopólio legítimo da força no interior de um território determinado, na rede das inúmeras relações de poder que é comum a todas as sociedades.

Samuel Finer, professor de Oxford, pôs a noção de *political predicament*, segundo a qual uma situação política é aquela em que acontecem duas coisas: a) um grupo determinado requer uma política comum; b) para tanto, os membros do grupo reivindicam políticas mutuamente exclusivas¹². Ora, a tradição weberiana mandaria que este tipo de situação fosse colocado no quadro da dominação estatal. Na verdade, as situações políticas só aparecem, só se atualizam, quando a autoridade pública que decide a política comum entra em jogo — o que ela faz (embora, na maioria dos casos, implicitamente) tendo sempre no horizonte o monopólio da força, ou da ameaça de seu emprego legítimo. É exatamente nisto, já dissemos, que o critério da política, no enfoque weberiano, se apóia sobre os meios e não sobre os fins ou os resultados; em outras palavras, a política deve ser concebida como um fenômeno ao mesmo tempo público e coercitivo¹³. Só então se efetua a passagem da política-categoria à política-conjunto específico, ou seja, dotada de especificidade histórica, dos fenômenos sociais.

Por conseguinte, não há dissolução da política no “poder”. O “Estatismo” da teoria aroniana, condenado em seus estudos de política internacional¹⁴, exerce aqui um papel de guardião da tradição: faça-se a análise que se quiser fazer de política pura — mas com a condição de que esta análise não se dirija mais sobre o “puro” do que sobre o “político” no bom velho sentido da palavra. Contudo, estaríamos redondamente enganados se atribuíssemos esta precaução a um mero conservadorismo conceitual. A verdade é que Aron possui sólidas razões para não permitir a dispersão do poder como pressuposição da análise. Em primeiro lugar, ele pede que não negligenciemos o fato de que a diferença entre a relação de troca e a relação de poder — esta última sempre essencialmente dissimé-

trica e desigual, a primeira, pelo contrário, tendo por ideal a igualdade — se torna particularmente transparente quando passamos do poder em geral, disseminado pelo corpo social, à *dominação*, poder estabilizado possuído pela autoridade como “encarnação humana do Estado”¹⁵. Em seguida, ele ressalta incessantemente a ocorrência normal, em todas as sociedades não-primitivas, do fenômeno da *concentração* deste poder estabilizado e reconhecido como legítimo¹⁶. Enfim, a autoridade e o poder estão em toda a parte, mas o poder, sem deixar de partilhar de sua natureza, não é menos *sui generis* — e, por isso mesmo, irreduzível à dispensação e à heterogeneidade do poder-autoridade na sociedade.

Dito isto, não há nada de mais estranho ao pensamento de Aron do que o prazer em tratar a política como “subsistema” da sociedade, encarregada de levar a bom termo os objetivos (*goals*) desta última. Mesmo quando ele emprega de bom grado a expressão subsistema, não é nunca com o sentido de *polity* de T. Parsons. Para ele, o poder institucionalizado não é uma “moeda”, um meio (como o dinheiro) de comunicação social; ele permanece como uma marca da chancela da dominação no sentido coercitivo. A ótica é weberiana; de nenhuma maneira é “sistêmica”.

Ela é também profundamente impura, irrevogavelmente misturada à história, refletindo a “eterna juventude” do “politeísmo dos valores” defendidos pelos homens e pelos sábios. A objetividade, a imparcialidade da análise não consiste em subtrair-se em vão ao julgamento, porque a relação com os valores (a *Wertbeziehung*, de Rickert e Weber, e, na obra de Aron, mais a de Weber que a de Rickert) é duplamente inevitável: ela é exigida pela compreensão das ações humanas e pela interpretação dos comportamentos que depende dos valores professados pelos atores que estudamos; e ela é também imposta pela impossibilidade do sábio de renunciar a uma certa medida de apreciação moral.

Aron não ignora o fato de que Weber se deu ao trabalho de distinguir claramente a compreensão dos valores determinados historicamente dos julgamentos subjetivos de valor feitos pelos sábios, ou seja, cercar a sua *Wertbeziehung* por uma *Wertfreiheit* científica; mas ele sabe que esta distinção rigorosa “não implica a neutralidade da ciência”¹⁷. O próprio Weber enalteceu a *Wertfreiheit* contra o moralismo social dos “socialistas da cátedra”; acontece que a exigência de uma liberdade de valores face ao ideal de demonstrabilidade científica era para ele pelo menos tão forte e freqüente quanto o imperativo de neutralidade axiológica na pesquisa científica¹⁸. A “eterna juventude” das ciências humanas, para ele, não passava do corolário da indomabilidade dos valores pela racionalidade científica, e, finalmente, a sua originalidade, face não só aos positivistas, mas também a todos os que, em seu tempo e hoje em dia, negam qualquer objetividade à

ciência social, repousa em sua obstinação em colocar *ao mesmo tempo* a validade de um saber objetivo sobre o homem e a diversidade infinita dos valores, ditada pelo caráter para sempre aberto da experiência humana.

Aron se mostra também muito sensível a esta imperfeição natural do homem como ser histórico. Mas nem mesmo por isso ele se impede de encarar com simpatia uma epistemologia um pouco mais harmoniosa, ou mais dilacerante, do que a brutal distinção weberiana entre a escolha arbitrária dos valores pelo sábio — escolha que envolve também a seleção dos problemas — e o estabelecimento científico dos fatos, o único, segundo Weber, que pode pretender a uma objetividade plena. Naquele que constitui talvez o seu ensaio mais elaborado sobre o conhecimento sociológico, *Max Weber e Michel Polanyi* (1961), Aron não hesita em se apoiar sobre o humanismo epistemológico de Polanyi para medir a diferença existente entre ele e Weber. “Os sistemas conceituais das ciências sociais não resultam de escolhas arbitrarias, segundo a concepção desenvolvida por Weber em sua teoria da prática científica, nem exprimem ou refletem uma estrutura inscrita na própria realidade”¹⁹.

A objetividade não está *toda* ela do lado dos “fatos dissociados da interpretação avaliadora”. Assim como na biologia, toda a compreensão passa por uma referência a certas normas em todos os tipos de organismos, na ciência social, freqüentemente, a compreensão não é apenas interpretativa — ela é também uma avaliação. Compreender o homem de estado ou o juiz implica em uma referência à moralidade da ação à equidade do veredito — e esta compreensão pressupõe, por sua vez, o diálogo entre o contexto histórico daquilo que está sendo interpretado e os valores, semelhantes ou não, do interpretante. “Se o universo do interpretante não tivesse nenhum parentesco com o universo a ser interpretado, a interpretação se tornaria impossível. Se estes dois universos se confundissem, não haveria história. Entre estes dois extremos se situa a compreensão histórica”²⁰. A posição de Aron parece aqui, na verdade, mais próxima da hermenêutica gadameriana (menos sua metafísica da tradição) do que do nietzscheanismo gnosiológico de Weber; contudo, será de se admirar o fato de que o humanismo polanyiano, que se distingue do empirismo sem ser contrário ou estranho a ele, seja mais cativante, para uma mente pouco inclinada à metafísica, como Aron, do que a pesada herança de Heidegger?

Objetividade (parcial) dos valores, “ciência e consciência da sociedade”²¹, eis aí as coordenadas da epistemologia sociológica de Aron. Será conveniente acrescentar aí o cuidado que ele tem, no interior deste quadro teórico, em não se distanciar demais da ciência política no sentido da *situação* histórica. “Um sistema conceitual válido para todos os períodos

históricos seria inevitavelmente abstrato e de pouca utilidade para qualquer sociedade em particular²². Certas pessoas o condenaram justamente por fazer “sociologia histórica orientada para acontecimentos específicos” em vez de se dedicar à verificação empírica de proposições dedutivas²³. Esta *tendência historizante* não deixa evidentemente de ter relação com a inclinação “estatal” mencionada anteriormente. Daí a volta, no que tange ao grau conveniente de abstração da teoria, da questão do bem fundado da própria ótica estatal.

Naturalmente, o debate é mais arraigado sobretudo entre os especialistas em relações internacionais. Aos que se opõem a Aron, baseados na suposta existência de uma “sociedade transnacional” (Nye e Keohane), um espírito lúcido como Hedley Bull responde que o crescimento do conteúdo econômico, social e ideológico das relações entre os Estados não é necessariamente um indício de transnacionalidade. Muito mais do que em um esforço do número e do peso dos atores não-estatais, esta evolução faz pensar em uma *expansão* do papel dos Estados. Ao que parece, estes últimos se intrometeram na autonomia de vários grupos e instituições que anteriormente eram quase totalmente independentes com relação a eles²⁴. O próprio Aron achou por bem terminar seu grosso livro sobre Clausewitz ironizando os professores de “ciência” política (sic) que proclamam o enfraquecimento da soberania exatamente no momento em que Estados tão fracos como a Arábia Saudita e os minúsculos emirados do Golfo impõem ao Ocidente uma precipitação de sua crise econômica.

Digamos então que o sistema sócio-histórico da análise política de Aron tem a vantagem do realismo. Não é por acaso que ele identifica frequentemente, na história contemporânea, algumas “terceiras vozes” onde os tenores das “morais de convicção” só viam como resultado a utopia ou a catástrofe. A respeito de *Paix et Guerre entre les Nations* (Paz e Guerra entre as Nações, 1962), podemos dizer que é uma réplica à alternativa romântica descrita por Bertrand Russel: ou o Estado Mundial, ou o auto-aniquilamento nuclear da humanidade. Na verdade, Aron discerne neste livro um terceiro caminho, sem dúvida humano, humano demais — mas nem por isso menos realista: o da quase-regulação da violência interestatal, ou seja, a paz baseada no medo da destruição mútua²⁶.

Mas, o que é ainda mais interessante é a maneira como a abordagem historiadora *justifica* este realismo. Aron se relaciona sobretudo com o fato de que as generalizações obtidas através de seu método comparativo são autorizadas pelas características comuns dos regimes políticos de hoje. Sejam eles pluralistas ou de tipo soviético, estes regimes possuem todos uma economia progressiva, uma administração idealmente racional, um *simbolismo de legitimidade* que fala a língua da democracia. No mundo con-

temporâneo, palavras como autodeterminação, democracia e desenvolvimento conservam quase em toda parte uma “eficácia histórica”, pelo menos em virtude de seu sentido negativo: condenação do colonialismo, das legitimidades do tipo tradicional, recusa de formas milenares de pobreza e desigualdade. As divisões ideológicas se sobrepõem a estes postulados comuns, não os colocam mais em evidência²⁷. A análise comparativa sobre o presente se acha simplificada em virtude disto.

Resta ainda — para voltar ao começo desta seção, ou seja, à problemática da compreensão e da extensão da política — o fato de que é preciso dirigir o estudo para os pontos principais da concentração do poder. De nada adianta — a exemplo de um Bertrand de Jouvenel, ou de um Robert Dahl e sua escola — proceder a microscopias dos processos de tomada de decisão; se perdermos de vista a incomensurabilidade existente entre o efeito das miríades de *policy-making* e o efeito das grandes decisões históricas tomadas de tempos em tempos pelos homens — os governantes — cujos atos podem afetar a vida de toda uma comunidade nacional, quanto mais uma internacional, teremos deixado nas sombras o essencial da política *sub specie historiae*²⁸.

III. Uma teoria política sociologizada

Até aqui, seguimos o pensamento de Raymond Aron por duas de suas direções fundamentais: a vontade de arrancar a *autonomia da política* das mãos do sociologismo e a preocupação em não esquecer a *especificidade da política* por entre o conjunto das relações de poder. Contudo, a recusa do sociologismo não impediu Aron de continuar sociólogo, mesmo ou sobretudo quando ele estuda a política. Diferentemente de muitas outras teorias políticas contemporâneas, a sua não se deixa separar de uma sensibilidade sociológica bem desenvolvida. Precisamos apenas de dois exemplos, escolhidos especialmente em páginas consagradas ao exame de certos *loci classici* da filosofia política de depois da guerra.

Primeiro, sua crítica a Hayek. A obra-prima deste pensador austro-inglês, *The Constitution of Liberty* (A Constituição da Liberdade, 1960), assinala o esforço mais acentuado de fundamentação filosófica da liberdade até o presente. Nela, Hayek retoma o ideal milliano de uma redução ao mínimo possível da intervenção do Estado na esfera privada. Para delimitar o constrangimento, ele lhe dá uma definição que pretende ser completamente objetiva (constrangimento é quando um indivíduo se torna instrumento de um outro). No mais, ele estabelece uma antítese entre a *lei*, que é geral e, contudo, não opressiva, e o *comando*, que é específico.

Antes mesmo de atacar a questão da objetividade do constrangi-

mento, Aron censura Hayek por tê-la concebido de maneira abrangente demais: segundo ele, o membro voluntário da Legião Estrangeira, ou o jesuíta dedicado à obediência *perinde ad cadaver*, não são livres. Em compensação, Aron postula o reconhecimento de uma atividade *neutra* no que respeita à oposição liberdade/constrangimento: onde o indivíduo (como o militar) não é livre, porque não escolhe os seus fins nem os seus meios, mas também não é oprimido, uma vez que ele reconhece livremente a legitimidade dos comandos aos quais ele está sujeito. Enfim, existem mais *mediações sociais* entre a liberdade e o constrangimento do que pode imaginar o neoliberalismo hayekiano.

Mas, de qualquer modo, continua Aron, não existe uma definição cem por cento objetiva do que seja constrangimento. O sentimento de ameaça à liberdade individual é fluido demais, variável demais para comportar uma delimitação *a priori* frente às situações sociais concretas. Da mesma maneira, a generalidade da lei não elimina a possibilidade, tão frequente na prática social, de que ela exprima a vontade de certos homens e de certos grupos. Aliás, basta pensar em termos de política internacional, onde *falta* de leis, ou de leis eficazes, continua a caracterizar o direito, para se convencer de que existem campos em que o homem decide, não as leis. Mas este é apenas um caso extremo: o ponto decisivo é que mesmo no interior de uma comunidade política, o fato de que a lei seja geral não elimina o seu aspecto eventualmente “impositivo”; do ponto de vista da sociedade e de suas divisões, a *norma* continua sendo um *poder*.

Pior ainda é o fato de que as leis, por gerais que possam ser, não deixam de exprimir interesses particulares, a escolha do governo, o seu modo de exercício, não podem permanecer estranhos à definição de liberdade. O liberalismo de Hayek se prende a critérios muitos estreitos, ao mesmo tempo sociologicamente míopes e politicamente ingênuos²⁹.

Se, com Hayek, a teoria da liberdade padece de um sentido subdesenvolvido do social agravado por um esquecimento dos efeitos sociais do poder político, a teoria dos direitos apresentada por Maurice Cranston (*Human Rights Today*, Direitos Humanos Hoje, 1962) negligencia muito mais o processo social da maneira como é dado aos cidadãos do Estado-providência. Cranston pretendia distinguir claramente os direitos individuais tradicionais ou liberdades — a igualdade perante a lei, a soberania popular implicando o direito à participação política, as liberdades pessoais e as garantias de justiça — dos direitos econômicos e sociais acalentados no *welfare state*. Segundo ele, os primeiros permanecem direitos verdadeiros, ao passo que os últimos seriam quando muito nobres “ideais”. Por quê? Porque, argumenta Cranston, a todo direito verdadeiro corresponde um dever. Ora, o fato de que todos os Estados têm condições de garantir os direitos

tradicionais não significa que todos os países possam alcançar aquele único nível de vida que possibilita o desfrute total do direito ao trabalho, à segurança social, à instrução gratuita universal, etc. De qualquer maneira, a importância das liberdades prevaleceria sobre a importância dos direitos sociais.

Examinemos rapidamente a premissa do raciocínio: a todo direito corresponde um dever. Trata-se de um dos pontos mais frágeis do utilitarismo clássico. Este argumento foi na verdade o núcleo da crítica benthamiana à idéia de direito natural (em oposição aos direitos positivos). Bentham defendia que atribuir um *direito* a um indivíduo quer dizer simplesmente que ele é suscetível de se beneficiar do cumprimento de um *dever* correlativo da parte de outra pessoa. Ora, como salientou H.L.A. Hart, na verdade, nem os juristas nem o público tratam as leis que impõem deveres como se elas concedessem sempre direitos a quem quer que seja. O paralelismo direito/dever não tem este alcance; de fato, a noção de direito é essencialmente distributiva. Por isso é que a norma legal mais típica entre as que concedem direitos é o contrato, cujo sujeito é um indivíduo (ou grupo de indivíduos) “específico”, nunca uma classe de supostos beneficiários no sentido genérico³⁰.

Mas a crítica de Aron toma um outro caminho. Não é da lógica do argumento de Cranston que ele desaprova — é de seu distanciamento excessivo em face do processo histórico. Aron não pretende ignorar que os direitos sociais possuem, aos olhos das camadas inferiores da pirâmide social, uma importância às vezes maior que as liberdades mais individualistas, chamadas também de “direitos do homem” no sentido tradicional. Ele não disfarça o papel do Estado na satisfação destas massas em busca da felicidade. Ele lembra que o universalismo das declarações de direitos — tanto a de 1789 quanto a da ONU, em 1948 — oculta sempre um contexto histórico preciso — um estado de civilização — que estes direitos exprimem ao mesmo tempo em que o negam. Enquanto o sociólogo rejeita a restrição do conceito de direito do homem às liberdades tradicionais, o teórico político acha muito mais digno de mérito o fato de que nossa época tenha aumentado “o número dos sujeitos e a amplidão dos objetos dos direitos considerados universais” — mesmo que este aumento se faça, aqui e ali, ao preço de um certo “enfraquecimento”³¹. Moral: uma teoria política devidamente sociologizada está muito mais apta a desposar o movimento da história e o enriquecimento das liberdades do que um neojusnaturalismo colocado aos serviços de um liberalismo conservador. Retornaremos em breve a este tema, quando esboçarmos uma comparação entre a posição de Aron e a de alguns grandes pensadores do liberalismo moderno. Mas antes, já que estamos falando sobre o processo social e o movimento

da história, vejamos qual é a atitude de Aron para com a história em geral, e para com a história contemporânea em particular.

IV. Aron e a história

Aron começou com um livro sobre “a filosofia crítica da história” em Dilthey, Rickert, Simmel e Weber³². O que espera ele do conhecimento histórico, da história-sabedoria? Como é que ele vê a história-realidade? Ele acredita no progresso? Será ele um relativista como Simmel, ou um pessimista como Weber ou seu amigo Schumpeter? E mais um outro tanto de perguntas decisivas para o suporte filosófico de uma teoria política que se pretende tanto racional quanto razoável. O Professor Ghita Ionescu, da London School of Economics, descobriu em Aron um “clássico moderno”³³. Ele pretende com isso que Aron está muito mais próximo dos clássicos da teoria política, como Maquiavel, Hobbes ou Montesquieu, do que dos politólogos modernos, apaixonados pelos métodos “científicos”. O próprio Aron se confessa espiritualmente alheio à mistura de positivismo e otimismo com relação ao futuro que está no fundo de muitas “ciências sociais”³⁴. Não enfatizou ele o “significado, na falta de uma verdade, eterno” das filosofias políticas de outrora³⁵? Clássico moderno, ele partilharia também da tendência ao pessimismo de um Maquiavel ou de um Hobbes, sua idéia sombria do homem e de sua história, muito mais do que o otimismo da maioria dos fundadores do pensamento sociológico, Saint-Simon, Comte, Marx ou Durkheim.

Seria lícito colocar esta imagem do Aron-pessimista sob a égide de Max Weber, sem dúvida o seu ancestral sociológico preferido, de quem não se poderia dizer ter seguido o otimismo dos outros. O que o próprio Aron chama de seu “pessimismo ativo” é na verdade um parente próximo da vontade de lucidez weberiana, atormentada e heróica. Também não estamos muito longe do célebre “pessimismo da inteligência, otimismo da verdade” deste Croce meio-leninizado chamado Gramsci. Ainda mais pelo fato de que, como no caso do pessimismo engajado de Gramsci, o pessimismo de Aron põe em questão os perigos do conformismo subjacente a toda visão desiludida. “Não esqueçamos (...) que também os pessimistas se resignam ao injustificável”, escreveu ele recusando-se a escolher entre o Maquiavel desenganado e o Marx profeta³⁶.

Em resumo, não há nenhum indício, no pensamento de Aron, de uma *Kulturkritik* radicalizada — o *patos* mais típico do pessimismo moderno, encontrado, precisamente, em Spengler ou Heidegger, Adorno ou Marcuse, Sartre ou Lévi Strauss, um *Kulturpessimismus*. Judeu, solidário com as vítimas da desumanidade de seu século, devemos louvar em Aron

o fato de ele não ter convertido as suas lembranças da crueldade e da barbárie em uma acusação passional de todo um tipo histórico de sociedade. Mais do que qualquer outra mente européia, ele soube dizer não a esta verdadeira diabolização da civilização industrial que fez a glória de muitos mestres-pensadores do presente.

Aceitará ele a validade da noção de progresso? O jovem professor concursado contestou de bom grado o universo de Dilthey, o historicismo jovial que descobria na história “totalidades harmoniosas” (mesmo se deixasse de lado a dialética hegeliana) com o mundo antinômico de Weber, cindido pelo conflito do indivíduo e das instituições e pelo combate dos valores contrários e contraditórios³⁷. Vinte anos mais tarde, ele preferiu valorizar Tucídides, que compreendeu o sentido dos acontecimentos, sem por isso crer, como os cristãos ou os marxistas, em um “sentido da história”. Ao mesmo tempo, ele recusava o determinismo baseado em uma argumentação semelhante à de Popper³⁸.

Entretanto, ele ao mesmo tempo insistia em evocar o “costume regulador das idéias da razão”. É o *élan* utópico de espírito humano, apaixonado pela justiça e pelo perfeccionismo. Enquanto o milenarismo, religioso ou secular, lhe parece bom para ser jogado fora, o melhorismo conserva toda a sua dignidade, ao mesmo tempo intelectual e prática³⁹. Estranho pessimismo este, que retoma literalmente as nobres esperanças do *Aufklärung* de Kant!

Em última análise, acho que o pessimismo aroniano é às vezes fortemente exagerado, ora por ele mesmo, ora por seus intérpretes, tanto simpáticos quanto hostis. Seu próprio julgamento sobre Montesquieu parece particularmente esclarecedor a este respeito. Se Montesquieu, diz Aron, ignorava a crença no progresso, era porque, não meditando sobre a sociedade moderna, ele não se concentrava nem na economia nem na evolução intelectual, *mas sim nos regimes políticos*. Ora, a “idéia de progresso (...) surge naturalmente a partir do momento em que se considera a economia ou a inteligência”⁴⁰. Não acontece exatamente o mesmo com Aron? Sociólogo político, antes de mais nada, testemunha e analista de mais de uma regressão teratológica do poder, é difícil para ele ressaltar sempre a positividade do progresso. Neste domínio, ele se classificou entre a primeira das três raças de pensadores políticos segundo o pranteado Martin Wright: os “realistas”, ou a raça de Maquiavel; os “racionalistas”, ou discípulos de Grotius; e os “revolucionários”, ou a raça de Kant. Acontece que, quando trata da sociedade ou da civilização, este liberal sem ilusões não se comporta como inimigo da evolução histórica. Aliás, ele insiste em assinalar que a civilização industrial de nossa época, apesar da corrida armamentista, parece ter compreendido que, na era nuclear, a guerra já não é mais sem-

pre a continuação da política por outros meios, ao passo que a opinião pública compreende e aprecia quase em toda parte as “virtualidades pacíficas” da economia moderna⁴¹. A este respeito, não será inútil lançar uma rápida vista de olhos sobre a sua imagem da modernidade.

V. A dialética da modernidade

Hoje em dia, a humanidade conquistou uma unidade em que “nada de essencial pode acontecer em algum lugar sem interessar a todos os homens”. Aron poderia fazer suas estas palavras de Jaspers⁴², porque é uma das pessoas mais dedicadas ao universalismo da modernidade. “Podemos talvez pela primeira vez falar de uma ‘sociedade humana’”, escreveu em *Dimensões da Consciência Histórica*. Meio século depois da morte de Weber, ele não deixa de constatar a planetarização de certos valores e formas sociais anteriormente ocidentais, que hoje se tornaram comuns a quase todo o conjunto da espécie humana. Weber tinha concebido e, em grande parte, lamentado a racionalização geral da vida; Aron se tornou famoso pelo seu conceito de “sociedade industrial”, cuja “intuição central” ele atribui a Saint-Simon e Comte⁴³. No início da obra que dedicou a este tema, ele insiste no fato de que, pelo ponto de vista da Ásia, o universo euro-americano “não é composto de dois mundos fundamentalmente heterogêneos, o mundo soviético e o mundo ocidental”, mas sim de “uma única realidade, a civilização industrial”.

Não obstante, mesmo conservando uma afeição pelo progresso da sociedade civil e pelos valores do individualismo, Aron não é Spencer: sua simpatia para com a sociedade industrial e democrática não exclui o sentido das tensões que o afligem e a sua preocupação com o seu futuro. Em um ensaio, escrito exatamente em meados da década “quente” — os anos sessenta — ao tentar precisar a natureza da sociedade moderna, ele discerniu três temas a este respeito.

Em primeiro lugar, as sociedades industriais, igualitárias em suas aspirações, se dedicam também à eficiência do trabalho coletivo, o que impõe a hierarquia concebida como subordinação dos indivíduos a uma racionalidade definida por alguns: *dialética*, portanto, *da igualdade e da hierarquia*. Em seguida, o indivíduo moderno, se deseja a igualdade, deseja também a personalidade: ele insiste em se exprimir, em ser ele mesmo; ele teme a dissolução do *Eu* na massa anônima das grandes concentrações urbanas. Ora, o desenvolvimento da personalidade, encorajado pelo rompimento com os sistemas tradicionais de estratificação e pelo declínio do que Nietzsche chamou de “moralidade dos costumes”, tem apesar de tudo como condição a homogeneidade cultural. Esta última é exigida pelo bom

funcionamento do mecanismo de produção, sem o qual não existiria o *surplus* econômico que permite a variedade dos modos de vida e a ampliação dos objetos das escolhas individuais. Uma vez mais, existe dialética, desta vez *da personalidade e da socialização*. Finalmente, a intercomunicação acentuada das sociedades as mais diversas, por seu passado e por seu grau de desenvolvimento, provoca ao mesmo tempo a universalização do industrialismo e uma coexistência tensa, frequentemente conflitual, entre várias culturas diferentes e entre Estados com desenvolvimento muito desigual. *Dialética*, também aqui, *da universidade e do particularismo*⁴⁵.

Visão, por conseguinte, muito diferenciada da modernidade e da modernização. Na verdade, é preciso saber tirar proveito do tumulto de nosso século para evitar as ingenuidades de nossos predecessores no que tange ao futuro da democracia industrial (basta pensar na cegueira de Tocqueville ou de Marx com relação ao fenômeno do nacionalismo). Contudo, a esta dialética *social* da modernidade se sobrepõe uma outra, desta vez *política*; a dialética *das liberdades*. Não é por acaso que o estudo principal de Aron sobre o assunto insiste, já a partir de seu título, neste plural: *Essai sur les libertés* (Ensaio sobre as liberdades, 1965). Desrespeitando de bom grado os interditos cujo certo liberalismo acadêmico e formalista (do tipo Isaiah Berlin) oprime todas as idéias positivas, substanciais, de liberdade, Aron separa neste trabalho as liberdades ditas formais, pessoais e políticas das liberdades ditas reais, os direitos sociais e econômicos. Sua posição me parece um modelo de tolerância esclarecida: ele aceita a necessidade de uma dialética do liberalismo clássico e da crítica socialista; ele caracteriza os regimes democráticos “não por *uma* definição da liberdade, mas sim por um diálogo permanente no qual os interlocutores retêm definições diferentes da liberdade ou das liberdades”⁴⁶.

Portanto, não é absolutamente a “síntese democrático-liberal”⁴⁷, o leque ocidental das liberdades, que assusta Aron; é muito mais o perigo da desmedida *libertária* que espreita as nossas sociedades permissivas. Deste perigo, suas causas, suas conseqüências, ele dá uma análise que, a meu ver, permanece sem igual em uma obra deliberadamente polêmica, o *Plaidoyer pour l'Europe Décadente* (Defesa da Europa Decadente, 1977). Composto antes que a falsa querela do programa comum revivesse a esquerda francesa, este livro denuncia, sem deixar de compreendê-las, a *híbris* reivindicativa e as quimeras anarquistas de que sofre uma democracia liberal enfraquecida pela recessão econômica. E Aron se pôs a evocar o espectro de uma generalização por todo o Ocidente do “mal inglês”, uma espécie de corporatismo liberal improdutivo e decadente⁴⁸.

Mas qualquer que seja a precariedade social da síntese democrático-liberal, esta última conservará a seu ver uma franca superioridade sobre os

regimes de tipo soviético. O *Plaidoyer* é impiedoso com a ideocracia⁴⁹ marxista-leninista, reino da burocracia autoritária inspirada por uma “gnose sociológica”⁵⁰. Em uma seqüência de análises muito perspicazes, ele faz remontar os preconceitos antieconômicos da vulgata marxista à própria obra de Marx, o profeta que sonhou com a supressão da divisão do trabalho (*L'Idéologie Allemande*, A Ideologia Alemã) e com a abolição da mercadoria e do dinheiro (*Critique du Programme de Gotha*, Crítica do Programa de Gotha). Tudo isto, evidentemente, sem negar a contribuição de Marx à ciência social — a validade científica do “tema da infra-estrutura”⁵¹. Como Pareto, Aron aceita o método sociológico de Marx mas rejeita o seu profetismo econômico. Ele também não altera o ideal antropológico do humanismo marxista, apresentado de maneira muito feliz como uma aliança entre o culto rousseauista do cidadão e a idolatria saint-simoniana da indústria, o *homo oeconomicus* se tornando, em compensação, o alvo do desprezo público⁵². Só que: a falsidade do marxismo, na medida em que for vista pela história, é na medida em que for modelo social, será ela suficiente para impedir a sua vitória, ou pelo menos a sua propagação?

VI. O esquerdismo, ou o marxismo tornado crítica da cultura

Aron foi freqüentemente classificado entre os simpatizantes da tese, hoje em dia desacreditada, do “fim da ideologia”. Algumas de suas análises dos anos cinquenta e sessenta realmente se prestam a esta crítica. Contudo, é preciso reconhecer que ele jamais aderiu à versão forte da ilusão do excesso da ideologia: a teoria da *convergência* tendencial entre o capitalismo misto e o soviétismo pós-stalinista, teoria com a qual pareceu concordar por um instante até mesmo o decano da teoria sociológica moderna, o falecido Talcott Parsons⁵³. Aron nunca minimizou a importância do substrato filosófico do poder soviético; ele não fala da “ideocracia” sem pensar.

Ao examinar mais de perto, podemos dizer que ele se tornou cada vez mais sensível ao papel da ideologia no Ocidente. Joseph Schumpeter (*Capitalism, Socialism and Democracy*, Capitalismo, Socialismo e Democracia, 1941) acreditava que o marxismo podia afinal das contas ter razão sem ter, quer dizer, que o capitalismo poderia morrer, senão em função de suas contradições econômicas, pelo menos em virtude da ação de camadas sociais antinômicas — como a intelligentsia que ele mesmo secretou. Ao invés do suicídio econômico previsto por Marx, nós estaríamos condenados a um parricídio cultural: o capitalismo morto por seus filhos, os intelectuais revolucionários. O representante mais entusiasta da teoria do fim da ideologia, o americano Daniel Bell, tentou atribuir o pessimismo de Schumpe-

ter ao suposto arcaísmo de sua ótica econômica, ligada à era do empreendimento familiar e estranha aos milagres da tecnologia avançada⁵⁴. Como todo o bom schumpeteriano, Aron não lhe dá ouvidos. Ele absolutamente não subestima o prestígio da “crítica cultural” do capitalismo entre os intelectuais dos países ricos⁵⁵. Retenhamo-nos um pouco sobre este problema dos mais atuais.

Há já um quarto de século, a retumbante tomada de posição de Aron contra a marxização do pensamento existencialista na França (Sartre depois de *L'Être et le Néant*, o Ser e o Nada, o Merleau-Ponty de *Humanisme et Terreur*, Humanismo e Terror) o levou a atacar violentamente quatro mitos “progressistas”: os mitos da esquerda, da revolução, do proletariado e da necessidade histórica⁵⁶. Mais tarde, ele vasculharia o itinerário que levou Sartre de uma doutrina da liberdade tão vazia quanto absoluta à apologia da violência revolucionária, única escapatória fora o “prático-inerte”⁵⁷. O pensamento de Sartre lhe pareceu então como um encaminhamento essencialmente irracional, um abandono progressivo à lucidez ante a história em geral e a evolução do comunismo em particular. De minha parte, ainda que marcado, como toda a geração de 1960, na América Latina, pelos últimos lampejos do pensamento sartriano, reconheço que Aron me parece estar certo. Aliás, não é significativo o fato de que a curva descrita pelas idéias que culminaram na *Critique de la Raison Dialectique*, Crítica da Razão Dialética, 1960, encontra uma analogia surpreendente na metamorfose da liberdade absoluta no Terror, analisada por Hegel⁵⁸?

Da mística do engajamento — uma espécie de avatar eticista da “política primeiro” de Maurras — Sartre desembocou no marxismo. De uma certa maneira, a motivação do esquerdismo tal como foi descrita por Aron seguiu o caminho inverso. Isto porque os esquerdistas, tendo registrado de um lado o fracasso humano do socialismo de Estado, e de outro o aburguesamento da classe trabalhadora no Ocidente, substituíram finalmente a crítica econômico-social do marxismo clássico por uma crítica eminentemente *cultural*. Desde então, o combate contra o capitalismo se transformou em um processo contra a civilização ocidental em seu conjunto, uma crítica da própria modernidade. Passou-se a deixar em brancas nuvens a *exploração* de uma classe, para denunciar violentamente a *alienação* da espécie humana. Em outras palavras, passou-se do marxismo ao irracionalismo e ao moralismo de uma *Kulturkritik* neo-romântica, e é isto que faz a glória de Marcuse, legitimação filosófica do radicalismo de esquerda, a imagem inversa do itinerário de Sartre: num dos casos, houve primeiro o moralismo romântico, depois o acesso à revolução social; no outro, no fundo, aconteceu exatamente o contrário. Evidentemente, o moralismo irracionalista de Marcuse pretende conservar o modo de proceder revolu-

cionário. Contudo, não desistiu ele da luta de classes, quando muito deslocada para o plano internacional? O que mais existe de tão revelador de seu distanciamento com relação ao engajamento revolucionário na tradição marxista? Sartre foi do nihilismo à revolução; os estudantes “marcusianos” trocaram a desilusão com o modelo do socialismo revolucionário por uma crítica cultural global que serve como *ersatz* da revolução.

Depois, eles aperfeiçoaram uma transformação profunda do conceito de revolução. Esta mudança foi explicada melhor do que ninguém por Richard Loerenthal⁵⁹. Segundo ele, a teoria-práxis da revolução marxista conheceu três estádios. No primeiro, o de Marx, a revolução é o resultado de toda uma lógica da história. Criada pela crise do capitalismo, ele seria comum no proletariado industrial. No segundo estágio, o de Lenin, a revolução permanece proletária, mas se dissocia de suas pré-condições econômico-sociais. Em um terceiro estágio, com Mao, é a própria vanguarda revolucionária que se emancipa de todos os laços predominantes com os trabalhadores, que seriam contudo os titulares da revolução segundo Marx. Finalmente, com os teóricos do esquerdismo de choque nos anos sessenta, a dissociação entre a revolução e sua base social se completa. Para Régis Debray, por exemplo, só é revolucionário aquele que “vive perigosamente” no vale-tudo da guerrilha; até mesmo o trabalhador latino-americano que tivesse um emprego regular não passaria de um “burguês”. O círculo está fechado: o conceito de revolução se transformou, de maneira totalmente romântica, em um ideal ético: foram cortados os laços com as vulgares e prosaicas “condições objetivas”. Debray é um existencialista à sua maneira: o que importa para ele é a autenticidade do engajamento. A palavra “burguês” retoma com sua escrita o sentido que teve para Flaubert ou Baudelaire: um insulto, muito mais do que uma categoria sociológica.

A fraseologia de Lowenthal se encaixa completamente com a caracterização aroniana dos revolucionários burgueses dos anos sessenta: filhos, em sua maioria, das classes privilegiadas, vítimas de uma socialização insuficiente por terem sido mimados pela sociedade permissiva, “jovens” de uma época em que a juventude foi ao mesmo tempo prolongada e idolatrada, grupo à margem da sociedade, e portanto cada vez mais levado a exacerbar ou a contestar os seus valores⁶⁰, tudo os levava de uma só vez à estatização da ruptura revolucionária, da qual só quiseram conhecer o aspecto “festa” e revolução social, e ao moralismo utópico, pouco consciente das realidades sociais, inclusive a das classes que eles apesar de tudo diziam defender.

Interpretemos agora estas determinadas sociológicas à luz da análise filosófica do pensamento marxista. A decomposição química do marxismo como filosofia é fato consumado: ela foi levada a bom termo por

mentes sutis como a de Iring Fetscher, Ernst Topitsch, Lucio Colletti e Leszek Kolakowski. Este último demonstrou de maneira irrefutável o quanto o pensamento de Marx tem a ver com a tradição “historiosófica” platônico-hegeliana. Não se trata aqui absolutamente das banalidades ultraconhecidas — os laços entre o “coquetismo” do estilo de Marx e a dialética “restabelecida”, etc. Para Kolakowski, o que interessa é a persistência, em Marx, da consciência utópica ou profética, muito além do simples excesso de “socialismo utópico”.

A consciência utópica é a “idéia de que um certo estado de coisas desejado ou previsto não é apenas desejado ou previsto, mas também corresponde às exigências do homem como homem, de que ele realiza não o que pedem os indivíduos empíricos, mas sim o que pode o *eidós* da humanidade”⁶¹. Isto, no plano da forma. No plano do conteúdo, ela é a “certeza escatológica, a fé em uma sociedade onde não apenas as fontes do mal, do conflito e da agressão foram eliminadas, mas também onde se realiza uma reconciliação total entre o que o homem é, o que ele sabe, o que ele se torna e o que o cerca; a volta à unidade perfeita entre si mesmo e a natureza, a superação vitoriosa da contingência da vida”⁶².

A historiosofia é isto: a “lógica da história” culminando na revelação de um *escatos* que é ao mesmo tempo uma *hiperusia*, uma supersubstância existente em uma “altura” superior à de um mundo empírico fadado a se desmoronar. Daí uma diferença radical entre o fundamento do pensamento de Marx e as teorias de Engels, retomadas pela II Internacional e, em parte, por Lenin (cuja originalidade permanece limitada à teoria da revolução). Engels substituiu o antropocentrismo historiosófico de Marx por um naturalismo evolucionista; a epistemologia da práxis por uma dialética mecanicista de vocação positivista; e a idéia do comunismo como história verdadeira de uma humanidade finalmente entregue a si mesma, pelo comunismo como simples controle da sociedade sobre as forças econômicas⁶³. Como reconhece Kolakowski⁶⁴, foi preciso que a obra do jovem Lukács, *Histoire et Conscience de Classe* (História e Consciência de Classe, 1923), tornasse evidente para nós a força deste fundamento historiosófico e escatológico do marxismo. O que Lukács trouxe à luz como verdade do marxismo foi o pensamento que é ao mesmo tempo a práxis revolucionária e a penhora da Totalidade. Simultaneamente, ele combinou estes dois filosofemas com tudo o que eles implicavam em matéria de re-hegelianização do marxismo, com os *leitmotive* do irracionalismo “deca-dente”: o elogio da “vida” contra a “coisificação” científica (Simmel), a recusa da “civilização mecânica” (Bergson), a polêmica antipositivista, etc. Enfim: uma rejeição declarada e apaixonada de todo o *etas* da civilização industrial. Com Lukács, como notou muito bem Colletti, o marxismo dei-

xa de ser uma ciência da ideologia para afirmar — tese perfeitamente irracionalista — que a ciência *an sich* não passa de uma ideologia⁶⁵.

Ora, se for verdade que Lukács revela Marx a si mesmo, “então é evidente que a crítica da cultura, romântica e radical, do esquerdismo, existia *in nuce* no próprio pensamento do Mestre”. Marcuse, no essencial, só terá conseguido uma explicitação de certas tendências instintivas parciais íntimas da mitologia marxista. O marxismo é, muito profundamente, uma Grande Recusa — uma variante política da crítica radical da cultura. Deste ponto de vista, Aron se engana quando enquadra o sartrismo e o esquerdismo nos “marxismos imaginários”, porque o ponto crucial do problema não está aí: trata-se menos de saber o quanto estes neomarxismos (muito diferentes, obviamente, da escolástica althusseriana, cuja função Aron descobriu como sendo uma simples reestruturação da ortodoxia “para professores de filosofia”) são fiéis ao *Capital*, do que de tentar ler neles o “espírito” da coisa, por muito tempo reprimido. Imaginários ou não, pode ser que os marxismos “marcusianos” nos digam o “imaginário do marxismo”, seu rosto real sob a *persona* feita de ciência social e “materialismo histórico”. Inconscientes de sua verdadeira natureza, o marxismo clássico e, depois, o leninismo durante muito tempo se julgaram conciliáveis com a sociedade industrial. Foi preciso que a juventude dourada de uma época de luta contra a penosa coexistência do esoterismo com a violência no mundo intelectual⁶⁷ para que o núcleo gnóstico, na ideologia marxista, trespassasse finalmente a crosta racional.

Se, em um momento determinado, foi Marcuse, mais que Sartre, quem dominou os espíritos, foi talvez porque, de certa maneira, foi preciso muito mais “existencializar” do que “marxizar”: só romantizando-o (para a utopia ou o moralismo, pouco importa), foi possível entregar ao marxismo sua alma de *Kulturkritik*. Aron nos convidou a ver em Marx o casamento de Rousseau com Saint-Simon. O “otimismo catastrófico” do marxismo como visão da história desemboca em um sonho de democracia industrial. Que seja. Mas ele também nos ensinou que, dos três ideais do Ocidente moderno, a economia, a indústria e a democracia, o marxismo sempre se manteve mais afastado do primeiro. Marx conservou e louvou o *homo faber* e cidadão, nunca o *homo oeconomicus* e seu universo moral. Ora, rejeitar este último seria condenar também o *etos* da civilização industrial. Estaríamos nós prontos para acatar esta condenação?

A questão fica ainda mais premente na medida em que ela está ligada a uma tendência provavelmente crônica da política contemporânea. Realmente, ninguém pode estar certo de que a contestação esquerdista morreu com a primeira juventude de seus protagonistas de 1968. O período de recessão, que se seguiu ao inverno de 1973-74, parece ter vencido a

resistência da energia contestatória nos campus das universidades. Mas também podemos pensar que o *etos* esquerdista tem causas menos conjunturais. Uma pesquisa recente, baseada em dados sobre cinco países (Estados Unidos, Reino Unido, Alemanha Federal, Holanda e Áustria) até 1974, sugere que vem aumentando o número dos que, nas democracias ocidentais, são chamados “pós-materialistas”, ou seja, pessoas que tiveram as suas necessidades materiais largamente atendidas e que, por conseguinte, buscam uma sociedade menos impessoal bem como uma maior participação nas decisões do governo e do aparelho de produção. Estas pessoas se entregam de bom grado às formas ideológicas e utópicas de política. Seu comportamento político possui um caráter mais *expressivo* que instrumental: são praticantes da arte pela arte em termos de revolta e protesto⁶⁸. Será nossa precária síntese democrático-liberal capaz de temperar a sua excitação? A retomada econômica do Ocidente pode muito bem tanto rejeitar quanto absorver este potencial de novas perturbações esquerdistas. Nas condições atuais, o mínimo que se pode dizer é que a preocupação de Aron com a desmedida libertária não é nada gratuita.

VII. Um liberalismo diferente

No último pós-guerra, o liberalismo europeu foi marcado por uma forte polêmica entre Benedetto Croce e Luigi Einaudi. O filósofo-senador achava que a doutrina liberal deveria ser libertada de seu ramo econômico. Segundo ele, o abandono do liberalismo econômico era não apenas compatível com a manutenção das liberdades políticas, mas também necessário à sua preservação. Por outro lado, o economista-presidente se prendia a indissociabilidade do liberalismo político e da economia liberal. Este debate constitui ainda hoje a linha divisória entre o liberalismo socializante — a corrente dos *liberals*, na América — e o liberalismo no sentido tradicional da palavra, ao mesmo tempo político e econômico.

Atualmente, o malogro do programa “liberal” frente à persistência das desigualdades, a *stagflation* e o descrédito do *keynesianismo* deram asas à renovação do liberalismo clássico. Milton Friedman, o horror do progressismo pensador, resumiu em uma máxima a ótica do neoliberalismo: “o poder econômico pode sempre estar amplamente disperso. Em compensação, o poder político é muito mais difícil de descentralizar. Por conseguinte quando o poder econômico se alia ao poder político, a concentração se revela quase que inevitável”⁶⁹.

À primeira vista, a máxima de Friedman parece vir em socorro do argumento socialista contra a influência do poder econômico sobre a sociedade, a aliança do poder econômico e do Estado sendo justamente o

fundo da idéia marxista do governo como “comitê executivo da burguesia”. Todavia, ninguém levaria a sério esta interpretação. A tese de Friedman é que a economia dita de mercado, a falta de dirigismo econômico acentuado, são condições das liberdades sociais e políticas.

O liberalismo de Raymond Aron também pertence claramente à linha de Einaudi, muito mais que à de Croce. Muito embora não haja nele nenhum traço de defesa de um “deixe-estar” depreciado (se é que ele realmente existe), ele sempre valorizou a espontaneidade da economia. No mais, ele várias vezes anunciou uma condição *sine qua non* das liberdades políticas, porque estas dependem de uma “pluralidade das hierarquias”, inconcebível onde os mestres do poder detêm também o monopólio das decisões econômicas.

Já constatamos a distância que existe entre Aron e o neoliberalismo exagerado de um Hayek. Nosso autor parece muito mais próximo do Keynes dos *Essays in Persuasion* (Ensaio sobre a Persuasão), para quem o problema da política moderna consistia em combinar três ideais: eficácia econômica, justiça social e liberdades individuais. Contudo, a ótica social aroniana me parece ainda mais afastada do neoliberalismo anticapitalista e “comunitário” (*gemeinschaftlich*) do grupo alemão, reunido outrora em torno da revista “Ordo”, e liderado por Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow. Seria possível imaginar Aron assinando, como Rüstow, um livro chamado *Zwischen Kapitalismus und Kommunismus* (Entre o Capitalismo e o Comunismo)? Aron é destas pessoas que não crêem em uma “terceira via” econômica. Capitalismo moderno, o mercado controlado pelo Estado, isto sim; mas ainda assim capitalismo única garantia da eficácia produtiva e da sociedade liberal.

O neoliberalismo comunitário do grupo da “Ordo” recebeu a aprovação da teoria política germano-americana, na pessoa de Carl-Joachim Friedrich⁷⁰. Não deixa de ser interessante comparar a posição de Aron com o conjunto destes liberais “neoclássicos”: C.J. Friedrich, Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voegelin. Surpreendente, em Aron, é a ausência de qualquer preocupação nostálgica com a tradição. Tentemos esboçar a traços largos este contraste.

Em seu livro mais famoso⁷¹, Leo Strauss se insurgiu contra a substituição da natureza pela história, com relação ao critério da verdade da política. Mas o sentido clássico de natureza, cujo esquecimento ele lamentou, não tem absolutamente um significado positivista; ele se prende sobretudo à noção socrática de que a essência de uma coisa consiste em sua perfeição. A razão clássica era também normativa; o pensamento moderno sucumbe frente à desorientação do relativismo nihilista. Isto se deve ao efeito nefasto do positivismo e do historicismo.

Com relação ao positivismo, a ideologia moderna coloca um abismo intransponível entre os fatos e os valores. Com relação ao historicismo, ela atribui os valores à história. Contudo, este relativismo historicista disfarça mal a sua arrogância intelectual. Contrariamente à filosofia política clássica, que não passava de uma busca do conhecimento, ao mesmo tempo, da natureza da política e do melhor regime, o pensamento moderno se concebe, desde Hegel, como posseção do saber e legitimação da história. A sabedoria clássica visava ao ideal apenas com a modéstia de um saber incerto. No mais, vulnerável às paixões da tradição, frágil demais frente às teologias políticas das revelações religiosas, ela se refugiava do poder em uma *escrita esotérica*⁷². Em compensação, a filosofia política moderna tem frequentemente algo a ver com a tirania.

Quando, ao historicismo teórico ou contemplativo de Hegel, sucedeu o historicismo “existencialista” de Nietzsche e depois de Heidegger, a mente moderna, mesmo conservando a convicção de que o homem deve ser compreendido como um ser essencialmente histórico, renunciou à idéia de um processo histórico progressivo e racional. Contra Heidegger, Strauss quis salvar a razão. Contra todo o historicismo, ele tentou restaurar o sentido de objetividade dos valores, fundamentada em um “eterno humano”⁷³. O sábio antigo sabia cultivar a moderação e a admiração pela excelência; o homem moderno só conhece o desejo e a licenciosidade. Por isso, o igualitarismo na permissividade se torna a lei de uma sociedade *mihilista* — a nossa — roída pela “crise do nosso tempo”, e levando à “vitória da ignobilidade”⁷⁴.

De forma semelhante, Voegelin acusa todo o *etos* dos tempos modernos de ser apenas um vasto nomadismo gnóstico, esquecido dos limites da condição humana: desde os Luminares até o marxismo, a mente moderna vem procurando uma metástase, uma transformação radical da existência humana, ao passo que a sabedoria jaz na *metanóia*, o sentido de nossa finitude. Voegelin não se interessa pelas instituições; ele encara a sociedade apenas como um reflexo da alma, sua ordem ou sua desordem⁷⁵.

Já Hannah Arendt pregava um retorno ao espírito da *polis*: ponto de liberdade fora do “espaço público da palavra e da ação”. Importa apenas a liberdade política; a vida privada, tão cara ao liberalismo lockeano, só é desgraça e abjeção. O quadro institucional do liberalismo moderno, devotado à expressão dos interesses privados, é indigno do nobre nome da política⁷⁶. Aliás, o desaparecimento da esfera pública é a origem da empresa do totalitarismo: o hedonismo filistino da burguesia abriu caminho para a sociedade de massa, dócil à violência totalitária⁷⁷. Quanto a Friedrich, ele se arvorou em apologista da tradição concebida como *autoridade racionalizante*. Em uma obra significativamente dedicada à memória de Rüstow, ele

tentou reabilitar o conceito de tradição seja do atestado de óbito pronunciado pela sociologia da cultura de Weber, seja de nosso hábito, herdado dos Luminares, de opor razão e autoridade⁷⁸.

Os leitores poderiam duvidar da pertinência de nossa evocação destes pensadores neoclássicos salientando o fato de que se trata muito mais de conservadores que de liberais. Não evitaram eles se apresentar como liberais? (E como poderiam eles fazê-lo, no contexto americano, onde “liberal” quer dizer socializante?) Strauss intitulou uma de suas obras *Liberalism: Ancient and Modern* (Liberalismo: Antigo e Moderno, 1968); nem por isso ele é gentil com a variante moderna. Friedrich se colocou no rastro do próprio fundador da filosofia conservadora, Edmund Burke. Mas a realidade é um pouco mais complexa. Na verdade, estes neoclássicos não são conservadores no sentido tradicional da palavra. Aquilo que Hayek tem como exatamente o traço fundamental do conservadorismo, o amor exagerado pela autoridade estabelecida⁷⁹, não caracteriza absolutamente a sua política. O único dentre eles que deixou transparecer uma estima especial pelo autoritarismo foi Voegelin, quando abraçou o institucionalismo de Maurice Hauriou⁸⁰. Nenhum destes autores é manifestamente tradicionalista à maneira de um Donoso Cortéz ou de um Maurras: eles não juram pela cruz e pela coroa. Em última análise, seu conservadorismo pertence muito mais ao domínio dos valores *culturais* do que das crenças políticas. Ora, é exatamente aqui que Aron aparece como sua *antítese* à polémica antimoderna desses autores, se opõe o julgamento de Aron, comedido, mas, afinal de contas, aprovador e simpático às exigências da modernidade e do enriquecimento dos direitos e das liberdades. Ele não hesita em responder, à sua detestação geral da sociedade de massa, por meio de uma prevenção contra os preconceitos da crítica aristocrática da sociedade moderna⁸¹.

Repito: Aron não é o inimigo de seu século; os liberais neoclássicos é que o são. Deixemos de lado a nostalgia helênica de Hannah Arendt⁸², que nem mesmo se deu conta de que o cidadão de uma democracia moderna, não tendo nem superiores nem inferiores, nem associados habituais ou necessários, se vira voluntariamente para si mesmo e se concebe com naturalidade no isolamento, segundo a frase tão justa quanto célebre de Tocqueville — no isolamento e não na miragem de um “espaço público” qualquer (e na maioria das vezes supérfluo). Até mesmo Leo Strauss, que não havia esquecido que um liberal é antes de tudo “alguém que ama a vida privada”⁸³, e cujo pensamento é bem mais rico do que o de Voegelin, só sente desprezo pela modernidade. Ele chegou ao ponto de recusar qualquer originalidade à psicologia dos modernos, aos Maquiavel e Hobbes,

culpados, segundo ele, de ter simplesmente “estreitado o horizonte” de nossas idéias sobre o homem⁸⁴.

Vistos no conjunto, estes autores (a quem não negaremos o interesse tópico) são caracterizados pelo fato de terem desencadeado uma verdadeira nova querela dos antigos e dos modernos a partir de uma atitude bem intransigente: uma raiva contra a modernidade, da qual Aron absolutamente não participa. Como sociólogo, ele jamais aceitaria uma perspectiva em que a modernidade social é apenas o produto do pensamento, tornado naturalista ou historicista⁸⁵. Como filósofo, ele soube superar a lembrança dos horrores de nosso século para reencontrar o sentido, em última análise, positivo da ordem industrial e democrática. De que maneira negligenciar a importância destas diferenças?

A oposição fica menos nítida no caso dos dois outros “neoclássicos”, Michael Oakeshott e Bertrand de Jouvenel. Oakeshott acredita que o principal critério de excelência das instituições políticas está contido na dicotomia jurídica, romana e medieval, da *societas* e da *universitas*. A *societas* era o produto de um acordo ou um pacto, não para agir de comum acordo, mas para reconhecer a autoridade de certas regras quando da ação; ela designava assim uma relação puramente formal. A *universitas*, em compensação, era uma relação substantiva com vistas a um objetivo, a uma ação comum. Oakeshott se arvorou em paladino do Estado concebido como uma *societas*, e em inimigo mortal do Estado-*universitas*, onde não é difícil identificar o *welfare state* o Estado empreendedor de nossos dias. Ele chama a *civitas*, com relação à *societas*, de uma “nomocracia”, e chama o governo-empreendimento do *welfare state* e seus ancestrais de uma “teleocracia”; e ele pretende que a concepção nomocrática do Estado já foi suficientemente esposada pelos clássicos da teoria política ocidental, desde Cícero até Maquiavel, Bodin, Benjamin Constant e Hegel⁸⁶. Esta noção se imbrica, em Oakeshott, com o outro tema principal de sua reflexão: a denúncia do “racionalismo na política”, ou seja, do afastamento do saber prático, baseado em uma tradição empírica, pela hegemonia tipicamente moderna, baconiana e cartesiana, da política *sub specie technocratiae*⁸⁷.

Hayek confessou a afinidade existente entre sua opinião sobre um Estado moderno e o nomocratismo enaltecido por Oakeshott⁸⁸. Poderíamos também aproximá-lo da distinção, proposta por Jouvenel, entre o Estado-*rex* e o Estado-*dux*. A autoridade do *rex* é estável e conservadora; a do *dux*, dinâmica e inovadora. Mas, nas sociedades complexas, estes atributos não designam mais as pessoas, mas sim os diferentes aspectos de uma única autoridade, essencialmente a do Estado. Para que a sociedade evite a esclerosis, ela precisa de mudança; logo, ela precisa de *duces*. Todavia, o Estado

deve sempre saber se colocar como árbitro das forças sociais em disputa; ele deve sobretudo agir como um *rex* administrador de justiça⁸⁹.

Ao contrário de Leo Strauss ou Eric Voegelin, nem Hayek, nem Oakeshott, nem Jovenel põem em questão o conjunto dos valores modernos. O liberal Hayek (que não tem o “background” social-democrata do outro grande austro-inglês, Popper), o conservador Oakeshott, provavelmente jamais sancionariam o reformismo de centro-esquerda que leva Aron a querer “melhorar tudo, fragmento por fragmento”. Mas seu conservadorismo, *de facto* (Hayek) ou *de jure* (Oakeshott), não sente nenhuma repugnância global com respeito à civilização burguesa. A *Kulturkritik* radical dos liberais neoclássicos não encontra neles nenhum ponto de apoio. Mesmo assim, a sua insistência na nomocracia — se bem que ela não esteja desprovida de mérito face aos aspectos, ou aos momentos, leviatanescos do Estado contemporâneo — representa obviamente uma polêmica por demais unilateral contra a política de crescimento ou de justiça social tal como a que fomos levados a conceber e praticar na democracia industrial avançada. No caso deles, na verdade, é a concepção da própria política, mais do que a visão do homem e dos costumes, que se mostra deslocada com relação ao moderno. Isto basta para diferenciá-los, por sua vez, do liberalismo aroniano: este último não disse não ao Estado-providência e ao liberalismo; e isto mesmo sem partilhar da tendência socializante dos *liberal* no sentido americano da palavra. A preocupação constitucional-pluralista de Aron indica que ele aceita a necessidade de uma nomocracia em forma de uma “*rule of the law*”; mas sua defesa e ilustração da “síntese democrático-liberal” nos mostra que ele não poderia se contentar com um nomocratismo estranho demais, senão hostil, aos deveres sociais e às tarefas econômicas do Estado contemporâneo. Já vimos isto em sua crítica ao liberalismo associológico de Hayek, e nos seus comentários sobre a insuficiência histórico-social do conceito de “liberdade negativa” de Sir Isaiah Berlin.

Concluamos nossa comparação. Tanto com relação aos liberais nomocráticos, quanto com relação aos liberais neoclássicos, o liberalismo de Aron permanece um liberalismo “outro”. Implicitamente, de seu ponto de vista, os primeiros parecem afastados demais da política social da democracia contemporânea; os últimos, chafurdados demais em um elitismo inaplicável às liberdades modernas. Ao mesmo tempo, Aron continua também completamente diferente não apenas do liberalismo socializante, mas também do liberalismo neocontratualista de um Rawls, cujo antiutilitarismo selvagem dá resolutamente as costas para o ideal de uma sociedade da afluência⁹⁰. Com ele, portanto, o espírito liberal se recusa a

brincar de *laudator temporaria acti*, sem por isso cair no utopismo ascético do mundo rawlsiano.

Livre de inibições conservadoras (e, *a fortiori*, da *Gemeinschaftlust* do liberalismo anticapitalista); sem complexos perante o progresso social; dotada de sensibilidade histórica e de consciência sociológica, a teoria política de Aron merece ser considerada como uma posição particularmente madura e lúcida na família dos liberalismos contemporâneos. Só vejo nela um defeito: sua relativa frieza — apesar de seu reformismo esclarecido — para com o *potencial democrático da ordem liberal*. Das duas dinastias do pensamento democrático (a de Rousseau e Mill, que faz da democracia a expressão das preferências racionais dos cidadãos, e a de Tocqueville e Schumpeter, que faz dela uma competição regulamentada entre vários grupos, a começar pelas diversas facções da classe política)⁹¹, Aron parece decididamente se alinhar na segunda. Ora, a expansão da participação igualitária, nos dois níveis, o do governo e o das unidades de trabalho, permanece sendo um ideal razoável, apesar de sua apropriação pela retórica esquerdista. A extensão da democracia em vários processos de decisão não é, obviamente, uma panacéia; será totalmente errado pensar que ela resume, sozinha, os valores liberais. Só os maníacos do supercivismo, de direita (H. Arendt) ou de esquerda (C. B. Macpherson), pensam diferente. Acontece que a *subparticipação* na qual vivem ou vegetam nossas democracias liberais poderia ser largamente reduzida. Em particular, a participação possui, como notou Mill, uma função altamente instrutiva. E, no mínimo, seria difícil conceber uma melhor via de canalização desta *híbris* libertária, cujas conseqüências nada liberais inquietam atualmente, com justa razão, os amigos da liberdade.

O liberalismo hoje não está com muito boa reputação junto aos historiadores do pensamento político. Inúmeros são os que, com Sheldon Molin, não hesitam em lamentar a perda do sentido da autonomia e da especificidade do nível político desde os primórdios do liberalismo, apesar de sua condição de doutrina originariamente política (já que os tratados de Locke precederam de quase um século *La Richesse des Nations*, A Riqueza das Nações). Enquanto Hobbes ainda insistia na identidade da política e se esforçava para distinguir a autoridade política da autoridade religiosa ou social, Locke executou uma espécie de “socialização” geral da autoridade, rebaixou o governo à condição de coator, e no geral tratou a sociedade como uma entidade autárquica, podendo passar sem a ordem política em quase tudo, exceto a proteção à propriedade. Em seguida, a herança de Locke pesou sobre o desenvolvimento do liberalismo, assinalando um “declínio da filosofia política”. Ao mesmo tempo, ele abriu caminho a uma verdadeira “difusão” e “sublimação” da política nas tradições ideológicas

mais próximas de nós: a tradição saint-simoniana, a tradição anárquico-socialista e (com Durkheim) a tradição sociológica⁹².

Mais recentemente, foi ressaltada a radicalização da desconfiança de Locke para com o Poder na teoria política anglo-saxã contemporânea da Revolução Francesa (notadamente Thomas Paine, *Rights of Man*, Direitos do Homem, 1791, e William Godwin, *Political Justice*, Justiça Política, 1793). Pierre Rosanvallon chamou atenção para a polêmica Paine/Burke. Para o conservador Burke, a política é irredutível, porque é uma arte do complexo. Que seja, responde o democrata-liberal Paine, mas acontece que a revolução está aí para “simplificar” a vida...⁹³. Já Godwin, avô do anarquismo, definiu a democracia como um estado social, mais do que um regime político — antecipando de quase duzentos anos o erro cometido hoje pelos *liberals* anticapitalistas como C. B. Macpherson⁹⁴. E Rosanvallon assentou a sua grande descoberta: o próprio Marx teria se submetido ao antipolitismo liberal. O fato de Marx ter ido além de Hegel deve ser compreendido como uma volta ao esquecimento liberal da autonomia política. Os temas principais do pensamento político de Marx, a extinção do Estado e a crítica das liberdades formais não passam de liberalismo utópico. Como este último, eles supõem a utopia da auto-suficiência da sociedade, que dispensaria tanto o Estado quanto o Direito⁹⁵.

Em seu conjunto, estas acusações não são sem fundamento. O liberalismo político como doutrina foi frequentemente “apolítico” demais com relação à teoria. Contudo, seria conveniente questionar se a crítica também não estaria indo longe demais. Estou de acordo no tocante a Locke — mas, que fazer de Montesquieu? Podemos nós culpá-lo de esquecimento ou reducionismo com respeito à política? De maneira alguma. Na verdade, de Montesquieu a Tocqueville e deste último ao “resgate da política” aroniano, há uma rica tradição de liberalismo político, ao mesmo tempo doutrina e teoria, que seria preciso opor às posições neolockeanas, ou neomillianas⁹⁶, de Hayek, por exemplo. A contribuição de Aron foi ter ajustado o pensamento do liberalismo neste sentido duplamente político à realidade social de nosso tempo. Montesquieu só conheceu a sociedade baseada na ordem; Tocqueville já conheceu, ou pelo menos teorizou, a sociedade democrática, mas não conheceu o “industrialismo”. Coube a Aron preencher a lacuna em nome do liberalismo político, “ao considerar o Poder com relação à sociedade industrializada”.

Qualquer esforço pioneiro de análise leva às vezes a uma certa margem de exagero, e suscita frequentemente uma certa dose de incompreensão. A análise aroniana da política como variável sociológica não escapou a esta regra. Aron foi acusado de ter sido, notadamente no admirável

tríptico das *Leçons sur la Société Industrielle*, Lições sobre a Sociedade Industrial (*Les Dix-huit Leçons*, As Dezoito Lições, *Les Nouvelles Leçons*, As Novas Lições, intitulado *La Lutte des Classes*, A Luta de Classes, e mais *Démocratie et Totalitarisme*, Democracia e Totalitarismo), “tocquevilleano” demais, atento demais para o político-social, em detrimento dos fatores sócio-econômicos; não lhe perdoaram o fato de ter empregado categorias nascidas das penas dos teóricos de outrora para explicar a natureza ou a estrutura de algo que ele, não obstante, contribuiu mais do que qualquer outro autor contemporâneo para batizar: a sociedade industrial.

Marxistas e marxizantes se encheram de desprezo quando Aron encontrou, na abordagem político-social de Tocqueville, em contraposição à abordagem econômica de Marx, “uma visão mais justa daquilo que seria a sociedade do futuro”⁹⁷. Gianfranco Poggi discordou da antítese Tocqueville/Marx tal como foi apresentada por Aron nas *Etapas de la Pensée Sociologique* (Etapas do Pensamento Sociológico): Tocqueville dando prioridade ao fato da democracia, Marx dando prioridade à realidade do capitalismo. Apoiando-se sobre a melhor “sabedoria” moderna sobre o pensamento de Marx — as pesquisas de Shlomo Avineri — Poggi protestou, assinalando que Marx também muitas vezes adotou a conceitualização da sociedade burguesa como democracia; ele reservava para sua categoria principal, o capitalismo, um papel sobretudo explicativo⁹⁸.

Não obstante, basta estudar as origens das diversas formas políticas da revolução capitalista para identificar a razão das variáveis político-sociais. Tomemos por exemplo Barrington Moore (*Les Origines Sociales de la Dictature et de la Démocratie*, As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia). Como Marx, ele relaciona o aparecimento e a evolução da democracia moderna com a ascensão do capitalismo; mas o que ele acha decisivo é a maneira pela qual a modernização capitalista se realizou. Duas variáveis se impõem ao historiador-sociólogo: a natureza do desenvolvimento agrário (adoção ou não de uma agricultura capitalista, com extinção progressiva dos camponeses) e as relações de classe dos proprietários de terra com, de um lado, o trono, e, de outro, a burguesia urbana. A análise se faz, na maioria das vezes, em termos de classes; mas a “primazia da economia” surpreendentemente está ausente. O que interessa para Barrington Moore é o “papel político” desempenhado pelas classes rurais, papel esse que culmina em “três vias de passagem entre o mundo pré-industrial e o mundo moderno”: a revolução burguesa (com ou sem eliminação da aristocracia fundiária); a “revolução pelo alto”, como na Alemanha e no Japão no Século XIX; e a revolução comunista⁹⁹. Não é por acaso que o conceito que orienta o seu estudo, mais do que sócio-econômico, de classe, é diretamente político, de “coligação de classes”: a emulação entre a aristocra-

cia fundiária e a burguesia urbana próxima do trono, e depois as massas, favorece o nascimento de uma democracia liberal; o conluio entre junkers e industriais leva à “revolução pelo alto”; e assim por diante. Para encurtar: no *interior* do quadro econômico (passagem para o industrialismo), o que importa é a variação sócio-política. Um pouco de Tocqueville enxertado em um pouco de Marx, se quisermos — mas com a condição de retirar da economia a sua função explicativa. Trata-se de materialismo histórico sem determinismo econômico (o que não quer dizer — e assim prova todo o livro de Moore — que estas evoluções não foram economicamente condicionadas).

O próprio Marx ensinou (em *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon*, O 18 de Brumário de Louis-Napoléon) que uma classe social só se torna realmente uma classe social quando se conscientiza de seus interesses, quando seus membros se tornam solidários uns com os outros e quando compreendem sua oposição a outras classes sociais. A classe em si não é a classe por si, que é a única a gozar de uma realidade eminente. A luta de classes, motor da história, é o afrontamento das classes por-si, e não das classes em-si¹⁰⁰. Apenas, neste caso, a contingência é reintroduzida na causalidade histórica. A emergência das classes permanece largamente condicionada à evolução econômica; ela não é um efeito linear desta última. Ao mesmo tempo, esta mesma emergência se curva ao peso imprevisível da personalidade dos líderes, ou seja, do fator humano e individual, que não é inapreensível, mas que não é jamais previsível. A história continua sendo, para empregar uma frase de Aron, um *drama* tanto quanto um *processo* marcada pela contingência ainda que não indeterminada, e feita do necessário, mas também do acidental¹⁰¹. No fundo, é aí que está o ponto principal de uma análise sociológica, e não sociologista, da política. Assim, o resgate da política nos restituiu o sentido da plenitude da ação humana e de sua história.

Será necessário acrescentar que a análise não mereceria o epíteto sociológico se ela não se mantivesse constantemente fiel ao vaivém entre a história-drama e a história-processo? Os que se deixaram impressionar em demasia pela posição tocquevilleana de Aron esqueceram rápido demais a preocupação que ele tem, em suas interpretações, em revelar ora certas estupididades sociais, ora a configuração de novas oposições de classes no sentido do *18 de Brumário*. O que leva notadamente Aron a rejeitar a imagem tocquevilleana de uma sociedade aburguesada pacífica (embora briguenta) por ser uniforme: “O esquema histórico (...) não é, portanto, exatamente, nem o de Alexis de Tocqueville, nem o de Karl Marx; não encontramos nele a fatalidade de uma evolução para uma sociedade cada vez mais uniforme, uma vez que pelo menos ainda subsiste o risco da for-

mação de classes coerentes, separadas e hostis. O esquema também não é uma marcha necessária para a sociedade socialista, através de uma reviravolta radical¹⁰².”

É também em torno do tema da estrutura de classe que se colocam os comentários do *Plaidoyer* sobre a evolução da URSS e dos países do leste. Se ele não partilha do otimismo catastrófico de Emmanuel Todd (*La Chute Finale*, A Queda Final), se ele, ao contrário, é levado a acreditar que a liberalização sofrida pelos regimes autoritários de direita — o “modelo espanhol” — não ganhará nada com o verniz comunista, é porque ele tem em conta a vontade de sobreviver das camadas dominantes soviéticas. Podemos, como fez Ernest Gellner, objetar a Aron que a ideocracia não é sem fissuras, que os dissidentes são talvez a vanguarda de uma revolta de camadas técnicas e científicas indispensáveis ao funcionamento de uma sociedade industrializada, e que o “fim da ideologia”, anunciada recentemente de forma prematura no Ocidente, poderia muito bem ter lugar a leste do Oder-Neisse¹⁰³. Acontece que, nos dois lados do debate, os argumentos falam a língua da sociologia de classes. A abertura da história, garantia da liberdade humana, jamais se confunde com a indeterminação total, o tiquismo absoluto.

A teoria política de Raymond Aron, sociologizada e historicizada, tem como núcleo um liberalismo aberto cheio de ensinamentos. Ela representa também a parte principal de uma obra exemplar, por seu rigor analítico, nas ciências do homem de expressão francesa. Estas, fora algumas exceções (cuja história é a única que me parece maciça), são freqüentemente infestadas pelas mudanças especulativas de opinião, pelo estetismo dos conceitos, pela politização demagógica de categorias para fins aliás puramente escolásticos, enfim pela irresponsabilidade intelectual com ares proféticos. A obra aroniana, que durante muito tempo sofreu o efeito nefasto dos “ismos” da moda — existencialismo, marxismo, o estruturalismo e sua diáspora — é uma notável exceção a esses defeitos e essas concessões. Já é hora de nos aprofundarmos no estudo desta obra, superando o obstáculo, mas aparente que real, de sua vasta fragmentação. De qualquer maneira, poucos empreendimentos intelectuais terão conseguido tão bem aliar, sem indulgência nem comprometimento, o gosto do conhecimento crítico à paixão pela liberdade.

Notas do Prefácio

1. Cf. Raymond Aron, "Les sociologues et les institutions représentatives" (1960), retomado em *Études Politiques*, Paris, 1972.
2. Cf. Aron, *Les Désillusions du Progrès*, Paris, 1969, p. 330.
3. *Études Politiques*, cit., p. 290. Mesma idéia em *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, 1965, p. 32.
4. Devo este comentário a Ghita Ionescu, "Raymond Aron: a modern classicist", in *Contemporary Political Philosophers*, org. por Anthony de Crespigny e Kenneth Minogue, Londres, 1976, pp. 197-98. Depois das lições proferidas na Sorbonne em 1957-58, Aron voltou várias vezes à noção de totalitarismo. A última vez, acima do nível jornalístico, que seja do meu conhecimento, é o artigo "Existe-t-il un mystère nazi?" *Commentaire*; 7, outono 1979). Ao recusar a concepção essencialista do fenômeno totalitário, à H. Arendt, Aron retém dela dois elementos: a absorção pelo Estado da totalidade da sociedade civil e o monopólio de um partido e de uma ideologia (pp. 347-48), para acrescentar logo em seguida que o primeiro jamais teve lugar no III Reich. Como Franz Neumann em *Behemoth* (1942), ele não acredita muito no sucesso da Gleichschaltung, a submissão da sociedade alemã ao nazismo.
5. *Études Politiques*, p. 336.
6. Id., p. 296.
7. Id., p. 281.
8. Id., p. 298.
9. Cf. Aron, *L'Opium des Intellectuels* (Paris, 1955), cap. II, 1.
10. *Études Politiques*, p. 156.
11. Id., p. 155.
12. S. Finer, *Comparative Government* (Harmondsworth, 1970), cap. I, II.
13. Cf. W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge, 1969, p. 41.
14. Cf. a crítica de Oran R. Young, "Aron and the whale — a Jonah in theory", in *Contending Approaches to International Politics*, org. por Klaus Knors e James Rosenau, Princeton, 1970, p. 142. A mesma objeção, sem argumentos históricos, poderá ser encontrada em Joseph Nye e Robert Keohane, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Mass., 1972.
15. *Études Politiques*, p. 174.
16. Id., pp. 174-78.
17. Id., p. 165.

18. Cf., a este respeito, a análise magistral de H. H. Brunn, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhague, 1972, especialmente as páginas 22, 36 e 76, e o comentário em J. G. Merquior, *Rousseau and Weber, two studies in the theory of legitimacy*, Londres, 1980, pp. 146-54.
19. "Max Weber et Michael Polanyi" foi publicado primeiramente em inglês, na coletânea em homenagem ao filósofo anglo-húngaro *The Logic of Personal Knowledge* (Londres, 1961); retomado em *Études Politiques*. A citação está na p. 115 deste último volume. Retomado igualmente em *Intellect and Hope*, org. por Th. Langford e William Poteat, Durham, Carolina do Norte, 1968.
20. *Études Politiques*, p. 116.
21. É o título de um ensaio de 1960 utilizado como apresentação em *Études Politiques*.
22. *Études Politiques*, p. 166.
23. Oran Young, loc. cit., p. 132.
24. Bull, *The Anarchical Society — a study of order in world politics*, Londres, 1977, p. 279.
25. Aron, *Penser la Guerre, Clausewitz*, vol. II, pp. 283-85.
26. Robert J. Lieber, *Theory and World Politics*, Londres, 1972, p. 110. Cf. *Paix et Guerre entre les Nations*, Paris, 1962, cap. XXI, 1.
27. *Études Politiques*, pp. 158 e 164; ver também p. 53.
28. Id., pp. 190-93.
29. Id., pp. 197, 199, 203, 207, e 213.
30. Hart, "Bentham", *Proceedings of the British Academy*, 1962, pp. 312-17.
31. *Études Politiques*, pp. 226-33.
32. *La Philosophie Critique de l'Histoire — essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, 1938 (3.ª edição, 1964).
33. Ionescu, loc. cit., pp. 204-06.
34. Aron, *De la Condition Historique du Sociologue*, Paris, 1971, p. 20.
35. *Études Politiques*, p. 55.
36. Id., p. 73 ("Machiavel et Marx", 1969).
37. *La Philosophie Critique de l'Histoire*, 3.ª edição, pp. 279-80.
38. Cf. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957.
39. Aron, *Dimensions de la Conscience Historique*, Paris, 1961. (2.ª edição, 1965, pp. 57-58).
40. Aron, *Les Étapes de la Pensée Sociologique*, Paris, 1967.
41. *Dimensions de la Conscience Historique*, p. 334.
42. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munique, 1949, p. 178.
43. Aron, *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*. Paris, 1962; "Dimensions de la Conscience Historique", p. 309.
44. *Dix-huit Leçons*, p. 50.
45. Aron, *Les Désillusions du Progrès — essai sur la dialectique de la modernité*, cit., pp. 12-15.
46. *Études Politiques*, p. 236.
47. Id. *ibid.*
48. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe Décadente*, Paris, 1977, pp. 480-81.
49. *Plaidoyer*, cap. II. Aron emprega esta palavra (ao menos depois de *Démocratie et Totalitarisme*) com um sentido bem distinto de G. Sartori, *Democratic Theory*, Detroit, 1962, cap. XVIII, 2, que dava este mesmo nome ao ideal democrático.
50. *Plaidoyer*, p. 107.
51. Id., p. 120.
52. Id., p. 133.
53. Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, 1971. pp. 126-28.
54. Bell, *The end of Ideology*, Nova Iorque, 1960, cap. 4.

55. *Études Politiques*, pp. 246-74; *Plaidoyer*, cap. IX. Evidentemente, depois de 1960, Bell também começou a se preocupar com o antinomismo dos intelectuais no capitalismo avançado: ver as suas *Cultural Contradictions of Capitalism*, Nova Iorque, 1976.
56. *L'Opium des Intellectuels*, cit., caps. I, II, III, IV.
57. Aron, *Histoire et Dialectique de la Violence*, Paris, 1973.
58. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, 1941, tomo II, cap. VI, B, c.
59. Lowenthal, "Unreason and revolution — on the dissociation of revolutionary practice from Marxist theory", cap. 7 in *Model or Ally? The Communist powers and the developing countries*, Nova Iorque, 1977.
60. *Études Politiques*, pp. 252, 272-74. Ver também Aron, *La Révolution Introuvable: réflexions sur les événements de mai*, Paris, 1968.
61. Kolakowski, *L'Esprit Révolutionnaire suivi de Marxisme — Utopie et Anti-Utopie*, Bruxelas, 1978, p. 131.
62. Id. *ibid.*
63. Id., pp. 136-144.
64. Id., p. 129. Ver também a retomada e o desenvolvimento de todos estes temas na obra monumental de Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford, 1978 (sobre a obra de Lukács como "exposição da mitologia marxista", ver o terceiro volume, pp. 297-99).
65. Colletti, *Ideologia e Società*, Bari, 1969, 2.ª parte.
66. Cf. Aron, *D'une Sainte Famille à l'Autre — essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, 1969.
67. *D'une Sainte Famille à l'Autre*, p. 276.
68. Cf. Samuel H. Barnes, Max Kaase e outros, *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies*, Londres e Beverly Hills, 1980. Estas análises, bem afastadas do otimismo de Ronald Inglehart em *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics* (Princeton, 1977), lembram um pouco os comentários preocupados de Samuel Huntington, "Postindustrial Politics: how benign will it be?", *Comparative Politics*, 6 (janeiro de 1974), bem como as inquietações de Daniel Bell a respeito da "futura desordem mundial".
69. Trecho de um artigo em *Commentary*.
70. C. J. Friedrich, "The political thought of neo-liberalism", *American Political Science Review*, vol. XLIX, 1955.
71. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953.
72. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952.
73. Strauss aprova a idéia de um *humanum aeternum* em seu belo ensaio *in memoriam* de Kurt Riezler, publicado em seu livro *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1950.
74. Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern*, Nova Iorque, 1968, p. 222.
75. Eric Voegelin, *Order and History*, Baton Rouge, 1956-74 (4 vols. até o presente).
76. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Nova Iorque, 1958.
77. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova Iorque, 1951.
78. Friedrich, *Tradition and Authority*, Londres, 1972. Ver também sua obra-prima. *Man and his Government — an empirical theory of politics*, Nova Iorque, 1963, cap. 12.
79. F. A. Hayek, "Why I am not a Conservative", post-scriptum em *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1960.
80. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952, pp. 48-50.
81. Aron, *Les Désillusions du Progrès*, cit., p. 121.
82. Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and Industrial Society", em *Contemporary Political Philosophers*, cit.

83. Strauss, no ensaio sobre Kurt Riezler, cit.
84. Strauss, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 43-4.
85. Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1964, p. 11
86. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Londres, 1975, III parte.
87. Oakeshott, *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, 1962.
88. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2 (Londres, 1976), p. 15.
89. Bertrand de Jouvenel, *De la Souveraineté*, Paris, 1955.
90. A respeito da incompatibilidade prática entre as regras da justiça segundo Rawls e a sociedade industrial de tipo liberal, ver a análise de Raymond Boudon, *Effets Pervers et Ordre Social*, Paris, 1977, cap. VI.
91. Sobre estas duas tradições na teoria democrática, ver John Dunn, *Western Political Thought in the Face of the Future*, Cambridge, 1979.
92. Cf. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: continuity and innovation in western political thought*, Boston, 1960, caps. 9 e 10.
93. Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme Utopique, critique de l'idéologie économique*, Paris, 1979, cap. 6.
94. C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, Oxford, 1966, cap. 1.
95. Rosanvallon, op. cit., cap. 8.
96. Não pretendo ignorar a dívida de Mill para com Tocqueville; mas o que caracteriza esta dívida é sobretudo a crítica elitista, o medo da "tirania da maioria". Tocqueville tem incomparavelmente muito mais do que Mill o sentido das variáveis políticas, aliadas ao social sem por isso serem absorvidas. Isto é verdadeiro com respeito a *La Démocratie en Amérique* (que influenciou Mill), e mais ainda com respeito a *L'Ancien Régime et la Révolution*. Isto é porque Tocqueville, diferentemente de Mill, tinha atrás de si Montesquieu — Q. E. D.
97. Aron, *La Lutte des Classes*, Paris, 1964, prefácio.
98. Gianfranco Poggi, *Images of Society — essays on the sociological theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*, Stanford e Londres, 1972, p. 140.
99. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and peasant in the making of the modern world*. Boston, 1967 (trad. francesa, 1969).
100. Naturalmente, é possível pensar que o verdadeiro motor da história se situava, para Marx, em um outro nível. O livro de William H. Shaw, *Marx's Theory of History* (Londres, 1978), retoma com brio a tese de um "determinismo tecnológico" em Marx. Ele não hesita em desvalorizar o tema do papel motor da luta de classes ("Class conflict need not always play midwife to a social-historical transformation", p. 155). Mas Shaw reconhece as fraquezas do modelo tecnológico como explicação histórica; em particular, a necessidade da sucessão de modos de produção pré-capitalistas, enfraquecidas pelo destino (p. 159). A interpretação em termos de determinismo tecnológico, baseada no Prefácio à *Critique de l'Economie Politique* de 1859, é igualmente sustentada por Gerald Cohen, em *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton, 1979. Mas Cohen se envolve com as piores dificuldades ao tentar justificar o determinismo das forças de produção pelo seu pretendido valor como explicação funcionalista, sem absolutamente se perturbar com o descrédito científico das explicações de tipo teleológico. No fundo, os dois esquemas, luta de classes e determinação tecnológica, são ambos devedores, não a uma lógica da explicação no sentido estritamente científico, mas sim sobretudo à *historiosofia* de Marx (ver nossa seção VI).
101. Aron, *Dimensions de la Conscience Historique*, cit., pp. 319, 79, 90.
102. Aron, *La Lutte des Classes*, cit., p. 361.
103. Cf. Aron, *Plandoyer*, pp. 461-75, e Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments, essays in social theory*, Cambridge, 1979, cap. 17.

Ciência e Consciência da Sociedade*

Todas as sociedades que já existiram tiveram uma idéia mais ou menos precisa do que foram e do que queriam ser. Mas as sociedades modernas são as primeiras a pretender um conhecimento científico de si mesmas. A sociologia tem a vocação de constituir-se em consciência das sociedades suficientemente ambiciosas ou imprudentes para se oferecerem à observação descomprometida e à curiosidade imoderada.

Com efeito, em nossos dias as sociedades já demonstraram três atitudes com respeito à sociologia: *hostilidade*, chegando à repressão; *benevolência*, saindo a sua utilização; *indiferença*, mais ou menos completa. O regime nacional-socialista alemão, por exemplo, suprimiu a sociologia como a entidade a maior parte dos professores da Alemanha antes de 1933. Na União Soviética, como nos Estados Unidos, os privilegiados e os governantes favorecem aquilo que chamam de sociologia. Na França, nem na IV nem na V Repúblicas os sociólogos se sentiram investidos de uma missão: as disputas partidárias ou ideológicas, relativas à ordem econômica ou política, continuam a se desenrolar essencialmente como se as ciências sociais não existissem.

O problema das relações entre sociedade e sociologia pode ser considerado sob dois pontos de vista. Pode-se adotar, como ponto de partida, o ideal do conhecimento das ciências da natureza, questionando-se em que medida o historiador, o economista ou o sociólogo consegue atingir uma objetividade rigorosa, indispensável para o seu fim — como o fez Max Weber. Deste ponto de vista, o enraizamento da sociologia na sociedade se torna um obstáculo que precisa ser vencido, na busca da objetividade. A alternativa é constatar que o conhecimento da sociedade, fenômeno social, não pode deixar de ter uma influência sobre a sociedade que o estudioso

*Archives Européennes de Sociologie, I, 1, 1960.

descobre. Deste segundo ponto de vista, pode-se perguntar quais são as modalidades possíveis da função social da sociologia. Será ela conservadora, revolucionária ou reformista? Dadas as condições do seu trabalho, os sociólogos são levados a contribuir para o reforço ou enfraquecimento do regime sob o qual vivem?

Estas duas problemáticas dependem uma da outra, mas não devem ser confundidas. Verdadeira ou falsa, uma proposição de fato ou teórica pode exercer influência conservadora ou revolucionária. O conteúdo da sociologia não determina por si só a função que ela vai exercer num ambiente dado.

I

Por mais científico que seja, todo conhecimento da sociedade tem implicações sociais: fortalece ou debilita uma instituição, valoriza ou deprecia um costume, fornece argumentos a um ou a outro partido.

Na sua primeira fase, a sociologia pareceu, o mais das vezes, destrutiva da sociedade que estudava e pretendia conhecer. Com efeito é fácil indicar os mecanismos típicos mediante os quais uma sociologia se torna revolucionária, voluntariamente ou não:

1. A sociologia pode revelar o afastamento existente entre um valor proposto pela sociedade e a realidade da vida coletiva (por exemplo: a desigualdade inicial das oportunidades continua a ser considerável).

2. A sociologia pode revelar que os meios eficazes para alcançar objetivos particulares (técnica do êxito social) ou coletivos (poder da coletividade) contradizem a ética pregada nas escolas ou nas igrejas.

3. A sociologia pode revelar que uma certa organização da vida social, legada de geração a geração, através de séculos, está destinada a desaparecer, por não se adaptar às exigências econômicas ou intelectuais do presente.

Basta que uma ciência exponha alguns fatos, ordinariamente dissimulados, para que *desmascare*; basta que precise as condições do êxito para que recaia no *cinismo*; basta que prolongue no futuro as relações causais para que *profetize*. Ora, qual é a ciência que não tem a função de desvendar fatos, condições e causas?

Três dos grandes sistemas sociológicos do século passado ilustram os conceitos por meio dos quais qualificamos três tendências eventuais da sociologia: a sociologia marxista desmascarou as sociedades capitalistas-burguesas; a sociologia de Pareto parece ter dado lições de cinismo aos aprendizes de ditador e às minorias ativas; a sociologia de Augusto Comte anunciou a unidade da espécie humana e a religião positiva. Dois desses

três sistemas exercem todas essas funções ao mesmo tempo: os marxistas extraíram dos ensinamentos do seu mestre uma lição de cinismo, pelo menos no que concerne à orientação da ação proletária; não têm dúvida de que a profecia da vitória socialista se transformará em realidade. Pareto tendia a profetizar a ascensão de elites violentas, que assumiriam o lugar da burguesia decadente; dedicou-se a desmascarar umas e a outra, com o mesmo ardor de Marx.

Marx evitou o cinismo de Pareto porque se preocupava em desmistificar as sociedades capitalistas — não todas as sociedades, por acreditar que a causa do proletariado era essencialmente diversa das outras classes. A profecia da sociedade sem classes permitia desmascarar os inimigos do proletariado sem desvalorizar os valores invocados pelos combatentes.

Pareto escreveu que deixaria de publicar seu tratado de sociologia geral se acreditasse que aquela volumosa obra viesse encontrar muitos leitores. Não hesitou, assim, em postular a contradição entre “verdade científica e utilidade social”: considerava impossível analisar cientificamente o funcionamento da sociedade sem debilitar o mecanismo de obrigações e proibições que mantém a ordem social. De fato, Pareto teve poucos leitores: os autores — comunistas ou fascistas — que se acreditavam seus discípulos deveriam evitar identificar-se como tais, seguindo os ensinamentos do próprio mestre: a doutrina proíbe ao cínico apregoar seu cinismo. É dessa contradição que Maquiavel extrai o vigor do fascínio que exerce. Mas as mil e quinhentas páginas de Pareto não têm a mesma capacidade de encantar.

Não haveria razão, portanto, para atribuir à sociologia em si mesma uma ação revolucionária. Em certas circunstâncias, ela é naturalmente conservadora; em outras, revolucionária. Basta que a sociologia constate — ou acredite constatar — que os fatos se ajustam cada vez mais aos valores proclamados para que passe a proclamar o desaparecimento gradual das classes, deixando de desmascarar a desigualdade social. Basta que situe a revolução salvadora atrás do nosso presente (e não à sua frente) para que ensine aos homens o devotamento à coletividade socialista e não a revolta contra a sociedade burguesa. É suficiente que desvalorize a violência ou a luta de classes, e acentue o progresso contínuo, para que ensine a moralidade, à moda de Augusto Comte — e não o cinismo, à moda de Pareto.

Dir-se-á talvez que, em si mesma, a sociologia não é revolucionária ou conservadora, mas simplesmente a ciência sistemática que aparece na obra de Comte ou de Marx. Na União Soviética, a sociologia marxista teria implicações sociais porque busca uma verdade total; o mesmo não aconteceria com a sociologia empírica e analítica dos Estados Unidos. Esta é uma

objeção que não me parece válida. Não que quiséssemos desprezar ou atenuar o alcance da oposição entre os dois tipos de sociologia. Contudo, ambos têm implicações sociais; os dois podem ser revolucionários ou conservadores.

No século passado, as doutrinas sociológicas eram apresentadas sob uma forma total, abrangendo a política e a moral. Tinham implicações sociais não por acidente mas por essência — porque queriam tê-las. É provável que tenha sido Augusto Comte quem formulou com mais clareza a concepção metodológica da qual derivam as pretensões da sociologia de ontem.

De acordo com Comte, ocorreria no nível da biologia uma reversão na série de operações cognitivas. As ciências anteriores à biologia caminham dos elementos para o todo; as ciências posteriores apreendem primeiro o conjunto: os elementos só têm significação enquanto participam do todo, estão compreendidos no seu contexto. Desse primado do conjunto Comte retira a conclusão de que a sociologia começa pelas leis mais genéricas (lei dos três estados; a passagem da atividade militar à atividade industrial, etc.). Essas leis permitem resolver os problemas fundamentais de toda sociologia histórica: as relações entre os elementos e o todo social, a determinação dos tipos principais de ordem social, a ordem de sucessão desses tipos, a natureza da sociedade atual e da sociedade futura.

Em abstrato, uma tal sociologia sintética poderia não ter condições de ditar as regras da ação: o futuro inevitável poderia contrariar nossos desejos ou a moralidade. De fato, o futuro inevitável anunciado por Augusto Comte, como o anunciado por Marx, realiza o ideal, a sociedade pacífica e o desenvolvimento do amor segundo o primeiro; a sociedade sem classes de acordo com o segundo.

Toda sociologia sintética, que identifica as leis da evolução histórica, tem conseqüências para a ação que os leitores dos livros de sociologia se sentem irresistivelmente tentados a deduzir. Uma sociologia que situa as sociedades atuais na perspectiva histórica, e profetiza a respeito da sociedade futura, debilita as sociedades cuja ruína prevê, fortalecendo aquelas cujo êxito proclama antecipadamente.

Seria um erro, contudo, imaginar que a sociologia deixa de ser utilizável contra ou a favor de determinado partido, ou sociedade, quando renuncia à ambição sintética ou profética. Analítica ou empírica, a sociologia é vituperada ora pelos homens de direita, ora pelos de esquerda, conforme apresente fatos considerados desagradáveis por uns e por outros — fatos que contrariam os valores proclamados ou sua interpretação da realidade. A sociologia objetiva se incumbe de julgamentos de valor porque,

como os fatos sociais são julgados imediatamente bons ou maus, a exposição dos fatos é atribuída ao desejo de aprová-los ou de criticá-los.

Além dessa razão de ordem geral — atribui-se ao estudioso a intenção dos julgamentos, favoráveis ou desfavoráveis, que derivam da confrontação dos fatos e valores —, percebo dois outros motivos pelos quais uma sociologia, mesmo empírica, tem implicações sociais. Em primeiro lugar, uma tal sociologia rejeita as interpretações globais da sociologia sintética, é hostil ou cética com relação a elas. Quem adere a uma dessas interpretações (por exemplo, nos nossos dias, a uma interpretação marxista) não estabelece diferença entre o ceticismo e a hostilidade, considerando o primeiro como uma modalidade disfarçada da segunda. O sociólogo norteamericano será considerado antimarxista pelo seu colega soviético quer diga que ignora se o socialismo soviético alcançará a vitória final, quer declare falsa a profecia da vitória definitiva do socialismo. De fato, é da essência das ideologias totais considerar como adversários todos os que não as aceitem, qualquer que seja a gradação da sua recusa. Em outras palavras, como a ausência de ideologia corresponde, para o ideólogo, a uma anti-ideologia, os defensores de uma sociologia sintética acusam o sociólogo empírico de “ideológico”, atribuindo-lhe a ignorância dos problemas globais e de certas leis fundamentais.

Por outro lado, uma sociologia empírica não se limita a estabelecer fatos, mas os reúne e compõe. Há uma dose de verdade na fórmula de Augusto Comte, qualquer que seja a utilização abusiva que se faça dela: só se pode compreender verdadeiramente um fragmento de uma sociedade se o colocamos dentro de um conjunto. A investigação sobre a psicologia dos trabalhadores numa fábrica nada significa, se ignoramos o lugar ocupado pela fábrica na região, no setor industrial em questão — se não levamos em conta o estatuto da propriedade dos meios de produção, as relações das organizações profissionais de trabalhadores e de empregadores, etc. Mais ainda: a interpretação de uma nação corre o risco de ser falsificada pelo isolamento, pela não-consideração dos contrastes com outras nações. Os conjuntos, a aproximação dos casos considerados, são indispensáveis mesmo para as sociologias analíticas.

Em resumo, o sociólogo não pode deixar de participar nos conflitos da sociedade à qual pertence. Limite-se a estudos tópicos ou pretenda uma visão global, fará julgamentos a respeito da ordem social — julgamentos que serão utilizados pelos defensores e opositores dessa ordem, visando a seus objetivos próprios. A sociologia histórica e sintética de tipo marxista condena por si mesma certas sociedades e exalta outras. A sociologia empírica e analítica não se confunde com nenhuma das ideologias dos partidos em conflito; contudo, sem chegar a invocar o caráter ideológico que os

ideólogos atribuem à rejeição das ideologias, ela fornece argumentos ora a um dos partidos, ora a outro. Desse fato, não queremos tirar nem a conclusão de que todas as sociologias são igualmente ideológicas e engajadas (na verdade, pensamos exatamente o contrário), nem a de que os sociólogos incapazes de uma atitude neutra não têm qualquer motivo para reprimir suas paixões ou para impor-se moderação. Nossa conclusão é, ao contrário, que o sociólogo deve ter consciência ao mesmo tempo das suas preferências e das implicações sociais das teorias que enuncia, procurando determinar em que condições o conhecimento da sociedade se ajusta às exigências da ciência.

II

Tomemos um exemplo que parece especialmente claro: o das classes sociais. De fato, a teoria das classes, que ocupa uma posição central na sociologia marxista-leninista, é também muito importante na sociologia ocidental. Aos olhos dos sociólogos soviéticos, a sociedade soviética compreende classes não antagonistas, enquanto a sociedade capitalista se apresenta dilacerada pela luta de classes, fundamentalmente inimigas umas das outras. Para os sociólogos norte-americanos, as classes (cuja existência não é negada) não constituem necessariamente a diferenciação mais importante da sociedade do seu país. Uns e outros falam de boa vontade a respeito da sociedade sem classes (embora com sentido diferente), a propósito da sociedade na qual vivem, como falam de sociedades de classes a respeito de outros países. Um emprego polêmico desse termo, evidentemente — nos dois casos. Mas, onde estão os fatos, as incertezas e as interpretações?

Todas as sociedades modernas são heterogêneas. Eliminemos mentalmente, como J. Schumpeter, as distinções de raça e de nacionalidade que subsistem na maior parte das nações, mesmo as mais antigas. Os membros das sociedades modernas parecem diferir entre si por razões propriamente sociais. Dizemos “parecem” não porque essas diferenças sejam duvidosas, mas porque as distinções sociais, não redutíveis às biológicas e hereditárias, se vinculam possivelmente a estas últimas de forma difícil de precisar.

Os indivíduos têm profissões distintas, rendas desiguais, modos ou estilos de vida diferentes, e não gozam de igual prestígio. Essa heterogeneidade tende a assumir um aspecto hierárquico e coletivo. Trata-se de recursos financeiros ou de estima social, é possível perceber o mais e o menos: diferenças tais que levam à formação de grupos, dentro dos quais rendas, profissões, modos de vida e prestígio parecem análogos, da

mesma ordem de grandeza. Com este último traço — o caráter coletivo das desigualdades — aparecem algumas incertezas: a partir de que ponto, por exemplo, as rendas ou o prestígio deixam de pertencer à mesma categoria? Até que ponto coincidem os diferentes critérios — modos de vida e receitas, por exemplo? Um pequeno agricultor permanece mais próximo de um agricultor médio, em termos de modo de vida e maneira de pensar, embora em termos de renda se aproxime mais do trabalhador qualificado.

Essa heterogeneidade, hierarquizada em grupos — cada um dos quais comporta uma certa homogeneidade — pode ser chamada de *estratificação*. Todas as sociedades modernas são estratificadas, e deverão permanecer estratificadas ainda por muito tempo. Não parece que a diversidade das profissões possa desaparecer, ou que possa deixar de criar essa heterogeneidade hierárquica: as profissões continuarão a ser consideradas desiguais em dignidade e prestígio — justificando, assim, a desigualdade de remuneração.

Admitida tal heterogeneidade estratificada, que sentido podemos atribuir à fórmula “sociedade sem classes” (o que significa buscar uma definição do que é essencial à classe)? Identifico pelo menos quatro significados:

1) Se as distinções dos grupos hierarquizados fossem estritamente vitalícias — em outras palavras, se o filho do operário tivesse a mesma possibilidade de se transformar num empresário que o filho deste último — as classes não existiriam mais como destino imposto ao indivíduo. Seriam estritamente funcionais, determinadas pelas exigências intrínsecas de vida coletiva.

No entanto, essa mobilidade perfeita não ocorre jamais, porque supõe uma homogeneidade perfeita: o filho do operário só teria igual possibilidade de ter êxito no estudo se os modos de vida fossem os mesmos, do topo à base da pirâmide social. As distinções sociais só poderiam ser vistas como estritamente funcionais, parecendo exprimir apenas diferenças biológicas, quando a mobilidade vertical colocasse todos os indivíduos no mesmo ponto de partida. Não obstante, concebe-se o uso da fórmula “sociedade sem classes” à medida que cresce essa mobilidade, e que se atenua o caráter hereditário das condições impostas aos indivíduos.

2) A distinção dos grupos hierarquizados pode ser mais ou menos acentuada. A tendência para a indistinção pode ser entendida em duas acepções diferentes: ou as fronteiras entre os grupos se tornam cada vez menos nítidas, multiplicando-se o número de intermediários entre o operário não-qualificado e o empresário, que formam escalões suplementares na hierarquia (operário qualificado, contramestre, técnico), ou as de-

sigualdades de renda entre os membros de diferentes grupos se reduzem a ponto de aproximar os modos de viver e as maneiras de pensar e de sentir. Essas três hipóteses não concordam necessariamente. A multiplicação dos escalões intermediários e a redução das desigualdades de renda trazem necessariamente a homogeneidade dos modos de vida e de pensamento. A própria noção de desigualdade de renda é equívoca: mesmo se essas desigualdades subsistirem tais como são, em termos absolutos e relativos, a partir de um certo nível de vida elas não terão a mesma ação sobre a heterogeneidade. Pode-se conceber que, numa sociedade rica, a alimentação e o vestuário se aproximem do topo à base da pirâmide, ainda que a renda no topo seja cem ou duzentas vezes maior do que na base.

3) Esses grupos, objetivamente distintos, têm ou não consciência de si mesmos, como unidades sentidas ou desejadas? Até que ponto o burguês se sente burguês, e deseja ser burguês? Essa consciência de classe não é independente dos fenômenos materiais que acabamos de considerar, mas tampouco deriva deles de forma inexorável. Em outras palavras, grupos, material e psicologicamente muito diferentes, podem não ter consciência de si mesmos como unidades. Podem aproximar-se uns dos outros, objetivamente, sem perder sua consciência da separação. Um atraso da consciência, em relação à realidade? A fórmula seria demasiadamente simples, ainda mais porque os dois termos — consciência e realidade — não se opõem tão facilmente um ao outro: as experiências vividas pelas consciências constituem a realidade social.

4) Não se deve esquecer, por fim, a fórmula de Marx que responde provavelmente à essência do seu pensamento a respeito das classes. Um grupo social, aproximadamente homogêneo, ainda não é uma classe. É preciso que os indivíduos ligados por um destino comum se percebam como uma unidade no plano nacional, opondo-se a outros grupos para defender os interesses que lhes são próprios. Uma classe só tem interesses próprios se deseja manter-se em luta contra outras classes. Neste sentido, a fórmula soviética das classes não-antagônicas se insere com dificuldade no pensamento marxista.

Desses quatro sentidos — alguns dos quais com subdivisões — os dois primeiros se prestam a um estudo teoricamente objetivo, desvinculado das preferências do observador; o terceiro designa uma realidade difícil de perceber. O quarto está ligado inevitavelmente a uma interpretação de conjunto da sociedade considerada.

Mobilidade social, continuidade ou descontinuidade da hierarquia, presença ou ausência de cortes nítidos, heterogeneidade marcada ou atenuada dos modos de vida e de pensamento, grandes ou pequenas diferenças de renda — esses fatos, muitas vezes difíceis de determinar com certeza

ou precisão, não são em si mesmos equívocos ou inalcançáveis. As tendências da evolução, nas sociedades industriais modernas, não se prestam também à contestação. Enquanto a produtividade se eleva, e o nível de vida melhora, enquanto prossegue a transferência de mão-de-obra da agricultura para a indústria e o setor terciário, a mobilidade bruta aumenta, em lugar de diminuir; o leque dos salários se fecha, em vez de se abrir; os escalões intermediários se multiplicam e os meios de comunicação de massa fazem com que uma fração crescente da população participe dos mesmos divertimentos e das mesmas manifestações culturais. Não obstante, a distância material e psicológica entre os trabalhadores braçais e as minorias privilegiadas (dirigentes industriais e profissionais liberais) permanece evidente. Resta saber as causas últimas dessa distância, a importância que o sociólogo deve atribuir a ela e a que os próprios interessados lhe atribuem.

Os dois fenômenos — consciência de classe e consciência de antagonismo — apresentam outras características ainda. Se tento lembrar a “consciência de classe” que tinha antes da minha educação sociológica, só o consigo com dificuldade — sem que a distância no tempo pareça ser a causa principal dessa dificuldade. Em outras palavras, não me parece provado que todos os membros de uma sociedade moderna tenham consciência de pertencer a um grupo claramente definido, dentro da sociedade global, denominado “classe”. A realidade objetiva dos grupos estratificados é incontestável, mas a das classes conscientes de si mesmas não o é. Admira-me que tantos sociólogos continuem a definir com rigor as classes sem serem capazes, depois dessas definições, de nos dizer quantas classes há numa dada sociedade, e se todos os indivíduos pertencem *psicologicamente* a alguma classe (ou seja, se *se identificam* com uma classe).

Além disso (e me admira também que este fato seja com tanta frequência esquecido pelos sociólogos), a consciência de classe e a consciência de antagonismo dependem do regime político e das doutrinas do Estado e dos intelectuais (inclusive os sociólogos). Consciência de classe é consciência de pertencer a um grupo que abrange uma parte dos membros da sociedade nacional, situando-se frente a outros grupos, ocupando uma posição determinada na hierarquia social. Os líderes não podem criar essa consciência, se ela já não existe virtualmente, devido a circunstâncias materiais. O Estado não pode eliminar inteiramente o sentimento de alienação se as condições de vida dos diferentes grupos são muito diferentes. Mas o direito ou a proibição de fazer propaganda de classe, de organizar as classes, determinam de um certo modo o grau de realidade desse fenômeno evanescente que conhecemos como “consciência de classe”. Uma so-

ciologia das classes, separada da sociologia dos regimes políticos e sociais, parece hoje um absurdo.

O problema das classes coloca, em forma moderna, a eterna questão da unidade social, da amizade entre os cidadãos. A esse respeito, as sociedades modernas diferem das sociedades históricas pela intransigência com que proclamam o ideal de cidadãos socialmente iguais e, por assim dizer, semelhantes entre si. Se lembrarmos a enumeração das primeiras linhas do *Manifesto Comunista* — homens livres e escravos, senhores e servos, mestres e companheiros —; se evocarmos as cidades gregas, cuja democracia se limitava aos cidadãos; a Idade Média com sua hierarquia de condições transmitidas hereditariamente, e o Antigo Regime com suas ordens, a originalidade das sociedades modernas aparecerá claramente: elas são as primeiras a negar radicalmente as distinções jurídicas e hereditárias entre seus membros. Reconhecida como uma realidade, a heterogeneidade econômico-social, herdada do passado, é importante ultrapassá-la, progredindo no sentido de uma sociedade homogênea. Se a propaganda norte-americana tentou retomar a fórmula da sociedade sem classes, não foi somente para responder às exigências da guerra fria, mas também porque aquela fórmula se prende estreitamente ao ideal proclamado pelas sociedades modernas.

A experiência nos diz que hoje as distinções objetivas entre os grupos estratificados podem ser atenuadas, mas não desaparecem. Em compensação, a consciência de classe e sobretudo do antagonismo de classes poder ser reduzida, e quase eliminada. Há três meios para determinar que já se alcançou a fase da sociedade sem classes: ou decretar que as classes desaparecem com a multiplicação das categorias intermediárias, a aceleração da mobilidade vertical, a assimilação progressiva das maneiras de viver; ou então decretar que as classes desaparecem com a consciência de classe e do antagonismo de classe. Ou, enfim, pode-se atribuir a um dos fatores de heterogeneidade social uma causalidade exclusiva, ou pelo menos predominante, e constatar que esse fator desapareceu num tipo de sociedade, e não em outro. Desses três meios, dois são utilizados de maneira comparável na União Soviética e nos Estados Unidos. Os sociólogos soviéticos e marxistas reservam para si o terceiro.

Segundo os marxistas, a classe se caracteriza pelo lugar que ocupa no processo de produção. Essa fórmula — repetida indefinidamente — é um equívoco, que se pode perceber logo. Se a fórmula “processo de produção” é entendida num sentido puramente técnico, a classe trabalhadora ocupa o mesmo lugar no processo soviético e no norte-americano. Por outro lado, se a fórmula é definida juridicamente, o trabalhador norte-americano, que usa máquinas pertencentes a capitalistas, não ocupa o

mesmo lugar do trabalhador soviético, cujos instrumentos de produção pertencem à coletividade.

O sociólogo soviético e o marxista insistem na importância da propriedade dos instrumentos de produção. Eles se reservam o direito de afirmar: “Considero classes os grupos sociais definidos por uma relação determinada com os instrumentos de produção”. O resultado, porém é que os proprietários agrícolas ficarão na mesma classe de Dupont de Nemours, Ford e Boussac, do mesmo modo como um gerente não-proprietário de ações e um administrador nomeado pelo Estado são assalariados. Chega-se a conseqüências tão claramente absurdas que todos os sociólogos precisam flexibilizar a teoria, e acrescentar outros critérios ao da propriedade.

Além disso, como a experiência parece demonstrar que a nacionalização não modifica sensivelmente a organização das empresas e a condição material dos trabalhadores, o sociólogo procura demonstrar por outro meio a importância decisiva da propriedade e das classes, aproximando cada regime de uma classe em particular. O capitalismo, regime da propriedade privada, dos instrumentos de produção, se definiria pelo domínio político dos capitalistas. A minoria socialmente privilegiada se confundiria com a minoria dona do poder. Daí a definição dos sociólogos soviéticos, que consideram o regime das sociedades além da cortina de ferro como socialista ou proletário. Esses mesmos sociólogos aprovam a consciência de classe nas sociedades capitalistas porque ela as debilita; mas a desaprovam nos regimes socialistas instaurados pela revolução.

Essa oposição tem a ver com o regime político, e não com as diferenças sociais. É verdade que a existência ou não da propriedade privada dos instrumentos de produção tem influência sobre as modalidades da diferenciação social. A propriedade individual das empresas torna mais complexa a distribuição das rendas e cria certas desigualdades suplementares; pode acentuar, entre os trabalhadores, o sentimento de alienação no trabalho, de distanciamento dos organizadores do trabalho coletivo. Contudo, esse fator não parece nem exclusivo nem dominante. Quando os trabalhadores têm um nível de vida elevado, que melhora sempre, eles — ou os que falam em seu nome — preferem abertamente ter como organizador do seu trabalho e remunerador dos seus esforços um empresário privado ou uma sociedade anônima, em lugar de um alto funcionário que represente o Estado. Para justificar a diferença de natureza decretada entre as sociedades capitalistas e as socialistas é preciso não levar em conta nem as empresas nem a heterogeneidade social, mas considerar a “classe que está no poder”, num país ou no outro.

No entanto, a fórmula da “classe que está no poder” só tem um significado mitológico quando denota o proletariado. O partido pode estar no poder — o Comitê Central, o Politburo, o Presidium, talvez Stalin sozinho, no tempo do culto da personalidade; não os milhões de operários das fábricas. Mas a distinção entre classe social e minoria politicamente dirigente incita a pôr em questão a pretensa confusão entre a classe burguesa, ou capitalista, e a classe política dirigente, nas sociedades ocidentais. O absurdo dessa confusão não é tão evidente quanto o da confusão entre o proletariado e o partido. A burguesia engloba, efetivamente, o conjunto dos privilegiados, o equivalente do que o sociólogo soviético chama não de classe, mas de estrato — a *intelligentsia*. Esta abrange, com efeito, todos os trabalhadores intelectuais, técnicos e administrativos, os escritores, os membros do aparelho partidário, os oficiais, etc.

Se disséssemos que na União Soviética é a *intelligentsia* que está no poder, todos qualificariam essa afirmativa de banal. Ora, dizer que no Ocidente a burguesia está no poder não tem mais sentido — a menos que se restrinja a extensão do conceito de burguesia a uma minoria que não compreende todos os que conhecemos como “burgueses”. Nesse caso, porém, seria necessário demonstrar que de fato essa minoria (os monopolistas, dirigentes de *trusts*, etc.) detém realmente o poder.

Declarar que as classes são antagonistas, ou não, não é constatar um fato, mas enunciar um julgamento simpático ou hostil sobre um regime político. Com efeito, qualquer que seja o grau de heterogeneidade social, e o estatuto da propriedade, os grupos sociais têm *um* interesse comum no crescimento econômico, do qual todos recebem benefícios, e *vários* interesses, possivelmente contraditórios, no que respeita à distribuição das rendas ou à proporção dos investimentos, à distribuição da autoridade na totalidade do empreendimento social. É óbvio que um regime que proíbe as organizações profissionais e as reivindicações recalca as rivalidades de interesses. E os psicólogos nos ensinam que os sentimentos recalcados não desaparecem por si mesmos.

III

No centro da problemática das classes vejo a antinomia entre o fato da diferenciação social e o ideal da igualdade. Nem esse fato nem esse ideal comportam uma definição precisa. Ninguém nega que os membros de uma coletividade estão condenados a exercer uma variedade de profis-

sões, e que são física e moralmente diferentes entre si. Mas as sociedades modernas acentuam mais do que no passado o ideal igualitário. Não só não querem recusar benefícios a nenhum indivíduo mas, além da igualdade formal, jurídica, se orgulham de oferecer ao maior número possível de cidadãos condições de vida semelhantes, reduzindo as vantagens que o êxito dos pais assegura aos filhos.

A diferenciação social é importante, pois se opõe a um ideal, vago mas imperativo, e passa por um mal que se deve curar — ou, pelo menos, por uma fatalidade social que é preciso vencer. É importante por suas causas e está associada a certos traços característicos de toda ordenação social, inclusive a contemporânea. Só a análise estrutural pode precisar a medida em que o ideal da homogeneidade é acessível. E a diferenciação social é importante também pelos seus efeitos: o sociólogo tem curiosidade de conhecer as formas exatas de que ela se reveste em cada vila, ou em cada sociedade global. Mas, além dessa investigação de causas e de modalidades, há um efeito da diferenciação que tem importância *essencial*: em que medida existem grupos estratificados que têm consciência de si mesmos e se antagonizam reciprocamente, movidos por uma vontade de luta, pacífica ou violenta? A avaliação da abrangência desse aspecto do fenômeno não parece arbitrária, pois deriva da exigência eterna do *consenso*. Toda sociedade comporta ao mesmo tempo conflitos entre indivíduos e grupos e a aceitação da comunidade, por uns e por outros. A sociologia procura responder, através do estudo das sociedades modernas, à indagação tradicional: em que medida há uma comunidade entre grupos estratificados, quais as condições em que essa comunidade pode ser vivida? Se este é, fundamentalmente, o problema das classes, temos aí uma explicação de por que os sociólogos raramente são imparciais — e uma orientação para manter a imparcialidade.

A parcialidade sociológica apresenta várias modalidades. A primeira, e mais vulgar, consiste na *seleção arbitrária dos fatos*. A heterogeneidade social é maior ou menor, de acordo com os setores; quando nos inclinamos a justificar uma certa ordem social, é fácil acentuar os aspectos de homogeneidade crescente, negligenciando os de heterogeneidade subsistente. Mas a atitude científica implica antes de mais nada a vontade de ver os fatos como eles são, e não como deveriam ser segundo a doutrina oficial. Neste sentido, a ciência social só realiza sua vocação nas sociedades que aceitam o “desencanto” com a realidade.

A segunda forma de parcialidade sociológica resulta da *confusão teórica entre a definição convencional e a definição que exprime os resultados da*

*investigação*¹. Tem-se o direito de distinguir não entre *estratos* e *classes*, mas só a pesquisa autoriza a dizer se há ou não agrupamentos parciais, de nível nacional, conscientes da sua unidade e oposição a outros grupos — a precisar o caráter dos antagonismos vividos.

A terceira modalidade de parcialidade sociológica consiste em *pretender conhecer com certeza e precisão fenômenos que são equívocos pela sua própria natureza*. O sociólogo que tivesse a coragem de observar a si mesmo, ou de observar com candura o seu ambiente, reconheceria a dificuldade de formular proposições categóricas, de ordem geral, sobre o que se costuma chamar de “consciência de classe”, ou “consciência do antagonismo de classes”. É preciso que me explique bem: não estou desaconselhando o estudo desses fenômenos; ao contrário, eles me parecem bem mais interessantes do que a taxa de mobilidade bruta ou líquida. O que eu temo é que o sociólogo se sinta obrigado a emprestar à consciência dos homens que estuda uma consistência que ela não tem. É um fato incontestável que uma certa porcentagem dos trabalhadores franceses vota em favor do partido comunista; que o partido comunista não pode, há já alguns anos, promover greves por razões estritamente políticas, e que os trabalhadores não sentiram a menor tentação de fazer agitações, em maio de 1958, são outros fatos. Os eleitores desejaram sinceramente a ascensão ao poder do partido pelo qual votam? Quantos desses eleitores a desejam sinceramente?

1. Gurvitch, por exemplo, propõe a seguinte definição de classe: “As classes sociais são agrupamentos particulares de fato, à distância, caracterizados por sua suprafuncionalidade, a tendência para a estruturação forçada, a resistência à penetração pela sociedade global e a incompatibilidade radical com as outras classes”. Todos têm o direito de escolher suas definições, mas resta saber se existem, nas sociedades modernas, realidades que correspondem a essas definições. Ninguém duvidará de que as classes sejam “agrupamentos à distância” — nunca se viu fisicamente juntos todos os membros do proletariado francês ou alemão, *a fortiori* do proletariado mundial. Poder-se-á admitir sem grande dificuldade que as classes não são organizadas (o partido que representa uma classe é organizado, não a classe em si mesma), e que não são unifuncionais ou plurifuncionais, porém suprafuncionais (a diferença entre pluri e suprafuncional se presta a controvérsia, sobretudo conceitual). Mas quando se afirma que as classes têm seus valores próprios ou que resistem à penetração pela sociedade global, o observador exige provas e sustenta que, de qualquer modo, uma tal definição só pode resultar de estudo empírico, e não do modo de designar o objeto ou de uma teoria que inspire a pesquisa. Mais ainda: é duvidoso que proposições como “as classes resistem à penetração pela sociedade global”, ou “as classes produzem suas próprias obras”, sejam necessariamente verdadeiras ou falsas para todas as classes de todas as sociedades industriais, ou para todas as classes de uma determinada sociedade industrial. Sempre me surpreendeu o fato de que a maioria dos sociólogos nunca deduzissem os efeitos (efeitos evidentes) das dificuldades que sentiam em precisar as classes em que se dividia uma sociedade particular. De Marx a Gurvitch, tudo se passava como se fosse certo que as sociedades se dividissem em classes — embora não tivessem certeza do número e da identidade dessas classes.

Por que razão a resposta a essas indagações escaparia às ambigüidades da própria idéia de sinceridade?

A quarta forma de parcialidade sociológica consiste na *determinação arbitrária do que é importante ou essencial*. O sociólogo marxista tem o direito de considerar a relação com a propriedade dos meios de produção como a mais importante. Contudo, precisará justificar sua decisão, isto é, precisar quais são, de fato, as repercussões dos dois estatutos de propriedade sobre a heterogeneidade social, as relações de dependência recíproca entre estatuto de propriedade e regime político.

Finalmente, a quinta modalidade de parcialidade sociológica consiste em *projetar na própria realidade um julgamento do observador sobre os méritos ou deméritos da ordem social* — julgamento que o observador tem o direito de fazer mas que não está implícito nos fatos, materiais ou psicológicos. O sociólogo soviético que declara não-antagônicas as classes da sua própria sociedade, e antagônicas as da sociedade capitalista, pode querer dizer três coisas diferentes.

Em primeiro lugar, pode querer dizer que as classes da sociedade soviética não têm consciência do seu antagonismo, enquanto as da sociedade capitalista têm consciência de ter interesses fundamentalmente opostos. Neste caso, a cooperação entre classes, como a que é praticada pelos sindicatos norte-americanos, pelos sindicatos e os trabalhistas ingleses, refutam a afirmativa.

Em segundo lugar, pode querer dizer que, num caso, o antagonismo *precisa* existir; em outro, *é preciso que não exista*. Ora, como esse dever-ser não exprime um determinismo histórico, significa uma obrigação ética ou política. Mas essa obrigação — para que não seja a simples expressão de uma preferência, individual ou coletiva — deve fundamentar-se na natureza das relações de classe numa e noutra ordem social. Se a pauperização acompanhasse o crescimento econômico, a rigor o antagonismo se inscreveria na realidade. Se é verdade que a elevação do nível de vida e a redução das desigualdades acompanham certas fases do crescimento, qualquer que seja o regime, não há qualquer evidência da paz, de um lado, nem do antagonismo, do outro.

Em terceiro lugar, o sociólogo pode querer dizer que *de fato* numa sociedade as classes disputam entre si, e na outra cooperam. Contudo, a menos que se focalize a antítese incontestável entre autorização e proibição das organizações de classe, este terceiro sentido nos remete ao primeiro ou ao segundo: ou as classes *têm*, no capitalismo, consciência da sua oposição — devido à propriedade privada dos instrumentos de produção — ou *precisam* opor-se ao capitalismo. Como o capitalismo não impede a elevação simultânea do nível de vida de todas as classes, a pretendida realidade do

antagonismo não se baseia no caráter confessado da competição entre classes, ou na maior eficiência do regime soviético. Essa maior eficiência não está provada, e o próprio conceito de eficiência se presta a muitas interpretações.

Para escapar à parcialidade, é preciso portanto um triplice esforço de exatidão empírica, de teoria ou crítica e, finalmente, de referência aos valores implícitos na sociedade e na ciência.

É evidente que o sociólogo deve, antes de mais nada, explorar o real. Mas essa exploração necessária revela fatalmente que a sociedade viola, aqui e ali, os valores que proclama. Todas as sociedades conhecidas atualmente comportam instituições incompatíveis com o ideal que postulam. É provável que as sociedades arcaicas tenham sido menos infiéis aos seus ideais. Devido às aspirações igualitárias e a suas transformações caóticas, as sociedades modernas parecem renegar-se mais do que todas as que as precederam. O preconceito de raça, a despeito dos princípios democráticos, e a doutrina do Estado em nome da liberação do homem são dois exemplos das inumeráveis contradições entre o modo como as coletividades se conduzem e o modo como deveriam conduzir-se, de acordo com sua própria linguagem.

A sociologia deixa de ser fiel à sua missão científica quando lança um véu sobre uma parte da realidade. Mas ela é igualmente infiel a sua missão quando se limita a pôr em relevo as imperfeições autênticas da sociedade que estuda. O inimigo dos Estados Unidos encontra todos os argumentos de que precisa nas obras literárias e científicas dos autores norte-americanos. Já o inimigo da União Soviética terá talvez maior dificuldade a encontrar o que procura nos livros soviéticos. Apesar de tudo, porém, não faltam obras anti-soviéticas compostas quase que exclusivamente com recortes de jornais russos, ou passagens de autocritica extraídas de publicações oficiais.

Para evitar o disfarce ou a difamação, é preciso colocar no seu devido lugar numerosos fatos, avaliar a significação de muitas coisas. *O caminho da objetividade passa pela teoria* — se chamamos de *teoria* a determinação do problema em seus diferentes aspectos, a elaboração dos conceitos, a enumeração das circunstâncias, dos determinantes, dos efeitos. Só com relação a uma teoria concebida dessa forma pode-se demarcar o significado de uma doutrina como a dos soviéticos (definindo a classe com relação à propriedade dos instrumentos de produção) e das investigações tópicas conduzidas pelos observadores ocidentais.

Só uma teoria permite fazer comparações sem as quais a interpretação da estrutura de uma sociedade particular será quase inevitavelmente falsificada pelo excesso de indulgência ou de severidade. Graças à teoria for-

mal ou pluralista, é possível perceber ao mesmo tempo os fenômenos de estratificação comuns a todas as sociedades modernas e os aspectos específicos de um e de outro regime, no que respeita às classes (grau de consistência, através das gerações; consciência atual de constituir uma unidade, de se opor a outras classes na disputa pela repartição da renda ou da autoridade; parte respectiva da consciência de antagonismo ou de comunidade).

A comparação científica das relações de classe em um e outro tipo das sociedades modernas deixaria de ser utilizável para as necessidades da controvérsia ideológica? Seguramente não. Toda sociologia das classes se presta à exploração ideológica. Enquanto subsistir a propriedade privada dos meios de produção, continuará a haver várias categorias de renda, e certos ganhos parecerão desproporcionais aos serviços prestados pelos indivíduos à coletividade. Por outro lado, se desaparecer inteiramente a propriedade privada dos meios de produção, o Estado estenderá de forma ilimitada seus poderes e funções, resultando daí riscos para a liberdade das pessoas, para a concorrência legal dos partidos e até mesmo para a qualidade da gestão econômica.

Em outras palavras, toda estrutura econômica apresenta perigos ou inconvenientes com relação ao objetivo da eficiência e com relação aos valores postulados pelos regimes antagônicos.

Não pretendo chegar à conclusão de que o sociólogo deve evitar os julgamentos de valor, mas direi que ele deve explicitar os julgamentos de valor difusos e implícitos no seu meio e, na medida do possível, deve precisar os seus próprios. Um sociólogo, ao estudar a mobilidade social, a proporção dos estudantes que são filhos de camponeses ou de trabalhadores, faria mal, a meu juízo, se procurasse afetar uma neutralidade completa. O sociólogo norte-americano compara o recrutamento social dos estudantes, dos dois lados da cortina de ferro, convencido de que uma mobilidade maior no Ocidente, revelada pelas estatísticas, será considerada como um mérito *pelos dois lados*.

Mais vale, portanto, não afetar indiferença com respeito à significação ideológica ou política de tais fatos; analisar as aspirações vagas de igualdade e mobilidade social tão precisamente quanto possível, procurando saber em que medida é possível satisfazê-las, e que outros valores (liberdade individual, pluralismo partidário, representatividade das instituições) correm o risco de ser sacrificados pela consideração exclusiva do objetivo igualitário.

O sociólogo que estuda as classes não deve ignorar os julgamentos de valor que apresentará espontaneamente aos seus leitores. Esses julgamentos espontâneos, geralmente parciais, não levam em conta as implicações

de um fenômeno em si mesmo desejável, e o preço que é necessário pagar para poder atingir determinado objetivo, reclamado aparentemente pelo nosso ideal. O sociólogo não é diferente do político ou do homem da rua, no sentido de que não tem preferências, ou de que não exprime opiniões. Mas deve ser diferente do homem comum pelo fato de que considera todo o conjunto social; pela rejeição da exaltação ou da crítica sistemáticas; pela confissão sincera das falhas inseparáveis do regime da sua escolha; pelo reconhecimento dos méritos específicos do regime que combate. O sociólogo se esforça por ter uma atitude científica caracterizada não pela neutralidade, mas pela equidade.

IV

Talvez convenha indicar, em poucas palavras, em que a concepção de *equidade* difere da de *objetividade*, desenvolvida por Max Weber. Naturalmente, não trataremos aqui senão de um aspecto limitado da epistemologia de Weber, o que tem a ver com os problemas discutidos neste capítulo.

Max Weber queria que o sociólogo — na qualidade de estudioso ou professor — permanecesse fora dos conflitos; acreditava poder garantir sua neutralidade mediante uma espécie de ascese: proibindo-lhe as tomadas de posição políticas, os julgamentos de valor. Os críticos já observaram, contudo, que o próprio Weber não respeitava essa regra, e que suas obras — em especial a sociologia da religião — contêm muitos julgamentos de valor.

“A obra de Weber seria não só aborrecida, mas também absurda, se ele não tivesse falado sobre as virtudes e os vícios intelectuais e morais no registro apropriado — o do elogio e da crítica. Expressões como essas vêm à nossa memória: ‘grandes caracteres... incomparável grandeza... perfeição nunca ultrapassada... pseudo-sistemática... esse afrouxamento era sem dúvida fruto da decadência... completamente desprovido de qualidades artísticas...’”

Pode-se responder a essa crítica dizendo que Max Weber, conforme o espírito, senão a letra da sua doutrina, não proibia tais julgamentos de valor, internos ao objeto estudado. Efetivamente, uma sociologia da arte não pode deixar de considerar a qualidade das obras, como uma sociologia da religião não pode abstrair a qualidade das experiências espirituais. O fato a estudar — obra ou experiência — perde seu sentido se não se considera sua qualidade. O que se proíbe ao sociólogo é estabelecer uma

hierarquia entre obras ou experiências radicalmente diversas — entre as estátuas de Ellora e as de Reims, a santidade budista e a santidade cristã.

Admita-se a crítica ou sua contestação, o fato é que a sociologia que nos interessa aqui — a das instituições políticas e sociais — não se abstém de elogiar e de reprovar.

“Como todos os que já refletiram sobre a condição humana, Weber não podia deixar de falar de avareza, cupidez, falta de escrúpulos, vaidade, devotamento, senso de proporções e outras coisas semelhantes — em suma, de fazer julgamentos de valor... Que seria da ciência política se não lhe fosse permitido interessar-se por fenômenos como o espírito de clique, os conchavos eleitorais, as coalizões de interesses, a arte do estadista, a corrupção e mesmo a corrupção moral — e tantos outros fenômenos que representam, afinal, julgamentos de valor?”

Nas páginas precedentes acrescentamos uma razão suplementar a esta argumentação contra a proibição dos julgamentos de valor: o sociólogo elogia e reprova mesmo quando simula indiferença axiológica, porque o estudante e o leitor interpretam os fatos ou as relações entre fatos tendo em vista seus próprios valores ou os da coletividade, como indicativos de aprovação ou depreciação. Os homens julgam espontaneamente os fenômenos sociais; têm um sentimento vago mas forte do justo e do injusto. Esse sentimento faz parte da realidade. Ao apresentar os fatos ou suas explicações causais em estilo neutro, como se não os avaliasse, o sociólogo assume a atitude de que não é uma pessoa como as outras, de que ignora o sentido profundo das suas interpretações — como se a realidade social pudesse ser compreendida autenticamente abstraindo-se as exigências que os cidadãos formulam à sua cidade.

Erroneamente convencido de que a neutralidade abre caminho para a objetividade, Max Weber deixa ao sociólogo uma ampla margem de liberdade na constituição dos tipos ideais. O que é objetivo, de validade universal, são os fatos ou as relações de causalidade. Quanto aos conceitos — que denominava de tipos ideais porque não eram nem reflexos do real nem conceitos no sentido aristotélico, e comportavam toda uma racionalização utópica — o cientista os compunha em função das questões propostas ao objeto, do seu interesse no passado ou no presente da sociedade. O elemento de escolha ou de arbitrariedade, incluído no tipo ideal, não contraditava o ideal da objetividade, já que o tipo ideal não era mais do que um instrumento, um meio para perceber a realidade comparando a imagem intelectual com os fatos concretos.

3. Leo, Strauss. *Droit Naturel et Histoire*, p. 69.

Ora, se todos os conceitos das ciências sociais implicam algum vestígio de racionalização utópica, não parece verdade que os tipos ideais sejam apenas instrumentos, e que o objetivo do conhecimento se situe sempre além deles. Com efeito, as ciências sociais se esforçam por substituir a consciência vaga que temos da sociedade por uma descrição mais elaborada, conceitualmente lúcida. A objetividade dessa descrição não é garantida nem pela neutralidade (impossível) nem pela verdade factual (pode-se compor um retrato falso com fatos verdadeiros). É na composição dos fatos, da imagem intelectual, que o cientista corre o risco de ser parcial, de não ter equidade. Ele só evitará a parcialidade, e atingirá a desejável equidade, se rejeitar a liberdade que Max Weber admitia na construção dos tipos ideais — elaborando pelo menos uma teoria analítica, que indique os determinantes principais e permita a reconstrução do conjunto.

Vale a pena observar, aliás, que estes comentários se prendem à metodologia explícita de Max Weber, não à sua prática. Como todo sociólogo digno desse nome, Weber se esforçou por reconstruir os sistemas parciais — do direito, da economia, da política — e em seguida o sistema global da sociedade, seguindo as articulações naturais dos sistemas, identificando os determinantes que, em cada sistema ou num tipo particular de ordem social, exercem a maior influência sobre o conjunto. Esforçou-se por remontar até os tipos mais abstratos, que dominam a diversidade histórica, para extrair deles gradualmente, por uma espécie de particularização progressiva, toda a diversidade das estruturas concretas. Certamente essa tipologia, aplicada à história universal, parece solidária com as questões ligadas à pessoa e à época do cientista. Não há dúvida, também, de que ela não tem a pretensão de ser a única possível. Mas, para cada sociedade, a interpretação sociológica atinge a objetividade na medida em que se mostra efetivamente “compreensiva” — no sentido original do termo; so há compreensão (*verstehen*) se há percepção do conjunto, equilíbrio dos elementos que o compõem, colocação dos fatos no seu devido lugar, entendimento da originalidade própria de uma espécie de ordem social com relação às demais espécies do mesmo gênero.

Uma tal compreensão não parece ser neutra, com respeito às ideologias dos partidos políticos, embora não se confunda com nenhuma delas. Na medida em que um partido apresenta sua ideologia como verdade científica (o marxismo, por exemplo), a sociologia deve submeter tal ideologia à crítica, e o sociólogo deve aceitar com indiferença a acusação de que “está fazendo política”. As proposições principais do marxismo (relações de forças e de produção, mais-valia, exploração e lucro, pauperização, regime econômico e classes sociais, alienação econômica e outras formas de alienação, etc.) dizem respeito a fatos, relações, tendências evolutivas. São

verdadeiras ou falsas, prováveis ou improváveis, provadas ou não: se o sociólogo nem sempre consegue demonstrá-las ou refutá-las rigorosamente, isso é porque elas estão expressas em termos tão equívocos que terminam por se esvaziarem de qualquer sentido, por não terem o mínimo de precisão indispensável. O exame e a crítica das proposições de fato incluídas em todas as ideologias não podem deixar de ser objeto de atenção da sociologia; por isso a sociologia não pode evitar uma tomada de posição em favor dos programas e das interpretações dos partidos, ou contra eles.

O que se questiona são os limites das intervenções da ciência nas questões políticas. Mesmo que o sociólogo demonstre a falsidade da maioria das proposições do marxismo, isso não significa que os partidos anticomunistas tenham razão. Há uma decisão que se situa em conjuntura singular: nenhum dos combatentes possui toda a verdade ou deseja, com toda sinceridade, o bem de todos. A ação difere essencialmente do conhecimento, sem que se precise invocar a heterogeneidade radical dos fatos e dos valores.

Além das limitações da ação, os argumentos avançados por Max Weber e por outros conservam uma certa validade. Quase todas as medidas concretas prejudicam certos interesses e beneficiam outros: a apreciação razoável dessas medidas não pertence à mesma espécie da determinação de fatos (embora não seja radicalmente diversa, conforme sugeriu Max Weber). Num nível superior, qualquer ordem social comporta uma parte de injustiça ou, se preferirmos, de não-realização dos próprios objetivos. A ciência pode elucidar a escolha entre ordens diferentes, mostrar que uma determinada escolha é mais razoável do que outras; mas a ponderação dos méritos e deméritos deriva mais da consciência moral do que do conhecimento científico.

Mesmo sobre este ponto, hesitaria hoje em seguir Max Weber até o fim. A avaliação das vantagens e desvantagens próprias de cada ordem social é parte da comparação das diversas ordens concretas (pelo menos quando se trata de duas espécies do mesmo gênero, de duas modalidades da sociedade industrial, por exemplo). Os resultados da comparação científica levam espontaneamente a conselhos de sabedoria. Pode ser que a confrontação de sociedades radicalmente diferentes — a cidade grega e a democracia moderna, por exemplo — nos conduza a uma percepção intelectual *neutra* das respectivas essências. Duvido porém que aconteça o mesmo quando as sociedades comparadas têm os mesmos ideais e uma comunidade fundamental de estrutura.

Max Weber só tomava conhecimento de dois extremos: a ciência objetiva de fatos e relações de causalidade e o engajamento livre e irracional. Como ele não percebia na realidade, justificadamente, um determinismo

global, afirmava que qualquer tomada de posição exigia uma escolha pessoal, e que essa escolha sacrificava alguns valores para realizar outros. Essa visão pluralista implicava a incoerência do real e a anarquia de valores incompatíveis. A ciência não traz uma verdade da ação, mas julga os que, arbitrariamente, se deixam fascinar por um aspecto do real, inclinando-se fanaticamente ao sacrifício de tudo por um só valor. Em outros termos, Max Weber se recusava a admitir a política razoável, baseada numa análise equilibrada da ordem social; queria reservar os direitos da moral da convicção, colocar o pacifista e o sindicalista revolucionário, indiferente às conseqüências dos seus atos, no mesmo nível de dignidade do estadista responsável e, por fim, em nome da contradição dos fins últimos, “salvar” os ideólogos, ainda que a ciência possa e deva desmascarar as ideologias.

É possível que, em certas conjunturas, se encontre, além do diálogo razoável, o enfrentamento de pessoas ou de “concepções do mundo”. Mas vivemos hoje o fim de uma certa era ideológica. Desvalorizadas pela própria história, as ideologias de ontem nos parecem hoje menos a expressão de metafísicas ou de políticos que se opõem legitimamente num combate grandioso do que conglomerados confusos de semiverdades e paixões obscuras. Em vez de dar fundamento à legitimidade do engajamento, mesmo do engajamento delirante, como Max Weber, queremos fundamentar a legitimidade da crítica científica.

Reconheço perfeitamente que essa intenção (e vou mostrá-lo melhor ainda no parágrafo seguinte) exprime um momento histórico; como a outra intenção de Max Weber, ela não deixa de representar o projeto da sociologia autêntica.

V

Se chamarmos de revolucionárias as sociologias que anunciam ou recomendam comoções da ordem social. as grandes doutrinas do século XIX — de Augusto Comte, Marx, Pareto — tinham um acento revolucionário; as escolas modernas (a escola empírica norte-americana e a escola sintética da União Soviética) não o têm. Ambas são conservadoras, na medida em que negam a necessidade de uma transformação radical e aprovam a ordem existente, nos seus aspectos principais.

Na União Soviética, a aprovação, explicitamente doutrinária, se refere à interpretação que o Estado soviético faz de si mesmo, ao se referir à teoria inspiradora dos fundadores do regime. Nos Estados Unidos, a aprovação, implícita, resulta da rejeição da eventualidade revolucionária ou da afirmação de que, de modo progressivo, a sociedade norte-americana

na se aproxima do ideal que postula — uma aproximação que aliás acentua os contrastes, em lugar das semelhanças.

A sociologia norte-americana deseja ser essencialmente *reformista*. Praticada por uma maioria de liberais (no sentido norte-americano do termo), ela se afirma, conscientemente ou não, quase sempre favorável às medidas consideradas “progressistas”, visando aumentar a mobilidade social, a reduzir as desigualdades, favorecer a integração das minorias raciais ou nacionais. Reformista, a sociologia norte-americana é acusada por alguns de *subversiva* por outros de submissa às potências da sociedade.

À primeira acusação é feita pelos extremistas do macarthismo ou do anticomunismo. Mais interessante é a segunda, formulada por críticos como C. Wright Mills, por exemplo, que denunciam a subordinação da pesquisa às instituições que a financiam, bem como as implicações conservadoras da conceitualização, formalista e supra-histórica, de Talcott Parsons. Em si mesma, a pesquisa, analítica e empírica, não implica aprovação ou condenação da ordem existente. Basta porém que os pesquisadores estejam a serviço das instituições e estudem principalmente os motivos das condutas inadaptadas (a dos soldados, em combate, ou dos trabalhadores, na fábrica), para que a integração se torne seu objetivo final, e o conservadorismo sua doutrina inconfessa.

Não há dúvida de que o caráter institucional da pesquisa e do ensino trazem riscos para os sociólogos, ameaçados de serem na União Soviética os porta-vozes da ortodoxia governamental, nos Estados Unidos conselheiros das manipulações do homem feitas para empreendimentos industriais ou mesmo políticos. Mas não há razão, a meu ver, para explicar as tendências ideológicas da sociologia atual exclusivamente pela sua situação social. Em grande parte os sociólogos deixaram de ser revolucionários porque neste século nenhuma das grandes sociedades modernas contém virtualidades revolucionárias, a não ser em confronto com o outro tipo de sociedade moderna, ou pela incapacidade de escolher entre os tipos possíveis. Na sociedade norte-americana subsistem conflitos múltiplos entre os indivíduos e os grupos, com motivos ao mesmo tempo ou sucessivamente econômicos e políticos. Certos grupos — raciais, nacionais, ou sociais — se sentem explorados, humilhados pela distribuição da renda ou do prestígio. Os que não subiram muito na escala social, pela falta de condições próprias ou pelos azares do nascimento e da competição, podem desenvolver uma consciência de participação numa classe inferior, e de oposição aos que tiveram melhor sorte. Grupos mais ou menos amplos e consistentes adquirem às vezes a consciência de que não têm uma participação justa na autoridade, e se empenham na luta para alcançar o poder; se se trata de minorias, buscam um poder a ser exercido pessoalmente; se são grupos

numerosos, um poder a ser exercido por seus representantes. De qualquer modo, trata-se da ordem política ou da econômica, não se vê qual seria o objetivo de um movimento propriamente revolucionário. Nos Estados Unidos, só os marginais do *lunatic fringe* pretendem ser revolucionários no sentido francês. É legítimo indagar se a sociologia norte-americana continua a exercer sua função de crítica social; como podemos criticá-la, porém, por não ser revolucionária, num país onde ninguém sabe qual seria o propósito da revolução?

Quanto a sociologia soviética, ela só poderia ser revolucionária negando os fundamentos do *Estado* soviético (a sociologia norte-americana só poderia sê-lo negando os fundamentos da *sociedade*), isto é, negando o caráter proletário da tomada do poder pelo partido bolchevique em 1917, ou a equivalência entre classe operária e partido comunista. O vínculo entre a doutrina do Estado e a teoria sociológica não deixa aos sociólogos soviéticos a liberdade que têm seus colegas ocidentais. Se fossem livres, eles provavelmente também se inclinariam para a reforma, em vez da revolução. Com efeito, a economia soviética só lentamente pode evoluir na direção dos mecanismos de mercado; o monopólio do poder, reservado ao partido único, é com certeza necessário ao funcionamento da planificação atual. Esse monopólio, e o rigor da planificação econômica, só gradualmente poderiam ser flexibilizados — a menos que houvesse uma transformação súbita, que levaria a um novo despotismo.

Por que motivo, então, o espírito revolucionário se deslocou do diálogo dentro das grandes nações para o diálogo entre as nações, já que os sociólogos soviéticos só são considerados revolucionários pelos sociólogos ocidentais? As doutrinas do século passado se formaram durante uma fase pouco avançada da modernização; as relações entre o desenvolvimento das forças produtivas, a luta de classes e as modalidades do regime político, mal conhecidas, se prestavam a doutrinas grandiosas e equívocas. Uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas atinge um certo ponto, os conflitos entre grupos sociais não desaparecem, porém só adquirem um alcance decisivo na medida em que focalizam o regime da economia e do poder. Numa sociedade moderna, próspera, os que se julgam injustamente tratados, e desesperam de obter uma compensação por meio de reformas, não chegam a um número tal que possam transformar os conflitos de grupos sociais em luta entre classes, contra o regime estabelecido ou em sua defesa. Na União Soviética, a sacralização do Estado pela ideologia proíbe qualquer questionamento do regime. Nos Estados Unidos, nenhum partido ou classe tem por objetivo esse questionamento.

Quando um Estado preside à construção de uma grande indústria, transformando a vida de milhões de pessoas que se transferiram do

campo para as cidades, a técnica, efetivamente aplicada, é confirmada aos olhos da massa pelas provas e o êxito da industrialização. Não se produz a cisão do povo em duas classes antagônicas, uma solidária com a minoria que detém o poder, a outra que se opõe a ela. A revolta do proletariado norte-americano contra o capitalismo dos monopólios só existe no mundo fictício dos ideólogos soviéticos.

A polêmica revolucionária se desenvolve por cima das fronteiras ou no interior dos países que, como a França, estão divididos em partidários de um e de outro regime — sem contar os que defendem um regime, nunca implantado, ao mesmo tempo tão organizado quanto o estatal e tão liberal quanto o do Ocidente. Mesmo nesses países dilacerados por ideologias inadaptadas, a sociologia — na medida em que favorece a investigação empírica — reduz gradualmente as paixões revolucionárias e se aproxima do reformismo norte-americano. Não devido à traição dos sociólogos, mas porque o mito revolucionário, herança do século XIX, hoje nada mais significa. Convertendo-se a um “conservadorismo esclarecido”, os sociólogos se limitam a manifestar a evolução histórica.

Por outro lado, onde a sociedade tradicional freia ou paralisa a modernização, a sociologia se torna revolucionária, pelo simples fato de que analisa a realidade. Mostra ao mesmo tempo que a sociedade tradicional vai morrer e que o prolongamento da sua agonia é custoso. Mas nesse caso a responsabilidade pelo que afirma a sociologia cabe menos aos sociólogos do que à sociedade.

Talvez possamos responder agora à pergunta que sugerimos no nosso ponto de partida: em que medida o esforço para estudar cientificamente a realidade social alterou a consciência que as sociedades modernas têm de si mesmas?

Num nível inferior, o estudo empírico (e, se possível, quantitativo) dos fenômenos sociais é e será cada vez mais praticado em todos os países modernos, respondendo tanto à curiosidade dos cidadãos como ao interesse dos governantes. Trate-se de habitação ou segurança social, da atitude dos trabalhadores nas fábricas, dos cidadãos nas eleições, das donas-de-casa num prédio de apartamentos, a investigação social — estatística e psicológica — fornece dados úteis para os construtores, os gerentes e os governantes. Para os dirigentes soviéticos também é vantajoso conhecer o estado de espírito real dos governados, não só o que postula a doutrina. No que concerne aos problemas setoriais, administrativos ou técnicos, as sociedades modernas recorrem e recorrerão cada vez mais à ciência.

Essas investigações analíticas também têm conseqüências ideológicas, pois contribuem para revelar a concordância ou contradição entre o ideal proclamado e a existência coletiva, a diminuição ou ampliação do hiato

que separa os princípios e a realidade. Mas, a despeito de tudo, a sociocracia só modifica a consciência que a sociedade tem de si mesma na medida em que é interpretada por uma teoria. Ora, no momento, os soviéticos adotam como teoria a sobrevivência de uma doutrina do século passado, anterior ao desenvolvimento do capitalismo e às revoluções que se dizem “marxistas”. Não é a sociologia científica que influencia a consciência que a sociedade soviética tem de si mesma; é a consciência que o regime soviético tem de si próprio, e pretende inculcar nas massas, que impede o progresso do conhecimento sociológico.

De fato, uma teoria é científica porque é crítica. Na medida do possível ela deve levar em consideração todos os determinantes, todos os aspectos do fenômeno considerado. É lícito definir um determinante como essencial, desde que se possa precisar *objetivamente* as conseqüências da presença e da ausência desse determinante. Uma teoria das classes sociais tende a ter qualidade científica na medida exata em que não escolhe *arbitrariamente* entre pontos de vista e, chegando a uma interpretação particular, não negligencia os fatos e argumentos invocados pelas outras interpretações.

Em outras palavras, quando se trata da sociedade no seu conjunto, ou do regime político, a ciência até hoje não modifica a consciência porque a teoria crítica, comparativa e pluralista é quase inexistente. Ou ela é recalcada pelo dogmatismo ideológico do Estado ou pela indiferença com relação às outras estruturas possíveis, e a preocupação exclusiva com estudos tópicos e setoriais, no contexto de uma estrutura global que não é discutida.

Os progressos da teoria crítica perturbarão no futuro a consciência espontânea que as sociedades têm de si mesmas? A experiência nos convida à dúvida. Da mesma forma como a psicanálise não modifica o mecanismo psíquico das pessoas, talvez nem mesmo dos psicanalistas, a sociologia não altera as reações sociais dos homens, talvez nem mesmo dos sociólogos.

Logicamente, uma ciência que, como antropologia social, professa que não se pode estabelecer uma hierarquia entre as sociedades arcaicas e as modernas, entre os que eram chamados antigamente de “bárbaros” e aqueles que não ousamos mais chamar de “civilizados”, deveria promover a incerteza e erodir a fé. Na verdade, os cientistas não têm muita dificuldade em juntar a adesão a sua sociedade com a afirmação da igualdade teórica de todas as sociedades. De seu lado, os “teóricos” do bolchevismo não hesitaram em tomar o poder quando surgiu a oportunidade — embora o estado das forças produtivas tornasse o socialismo impossível na Rússia, de acordo com a doutrina. Como a ordem social constitui a razão

dos conflitos da nossa época, eles afirmam o caráter científico da ideologia marxista-leninista, de que se utilizam na batalha dos partidos e dos Estados. Contudo, essa ideologia não tem uma função diferente da que tiveram, em todos os tempos, as ideologias não-científicas: traça vagamente o desenho da boa sociedade, justificando o presente em função de um futuro sonhado, ou pretendido. Na verdade, os bolcheviques não nos ensinam a arte de agir em conformidade com as conclusões da ciência, mas sim a arte de esquecer a doutrina quando as circunstâncias sorriem aos audaciosos.

Reconhecer a força que pode ter um pequeno número de pessoas na era das massas e da tecnologia — esta é, provavelmente, a lição suprema que nos ensinam os bolchevistas. Lição exatamente oposta à sua teoria. A história da União Soviética é uma epopéia de heróis, embora seus porta-vozes só falem em determinismo, em classes, na massa. Nos Estados Unidos, desenvolveu-se uma epopéia coletiva, animada por fé autêntica no *common man*. Que os marxistas nos ensinem a não esquecer os grandes homens; nós podemos ensinar-lhes que há limites ao poder dos que constroem a sociedade fixados pelos mecanismos sociais.

Não há diálogo sem ironia: a ironia, no caso, é o fato de que cada um aprende do outro o que deveria ter aprendido há muito da sua própria teoria. Para que o diálogo se elevasse do nível da ironia ao da ciência, a sociologia deveria alcançar a consciência de si mesma. Hoje, porém, a sociologia é mais rigorosa na pesquisa do que na crítica dos seus próprios resultados.

Primeira Parte

IDÉIAS

A Verdade Histórica das Filosofias Políticas*

É possível reconhecer nas filosofias que admiramos a dignidade do verdadeiro, desde que as coloquemos na sua época, e no seu lugar? A idéia não é nova, e nos sedúz a todos; foi desenvolvida de forma sistemática por Hegel, mas raramente posta à prova. Prova que consiste em não nos atermos às proposições gerais, mas em procurar o que, numa filosofia, pode ser considerado verdadeiro com referência às circunstâncias, o meio social, o estado do saber e da consciência moral.

Esse teste me foi sugerido pelo artigo de Eric Weil, “Philosophie Politique, Théorie Politique”, publicado no número de junho de 1961, da *Revue Française de Science Politique*. Uma frase sobretudo me impressionou:

“Uma teoria global é verdadeira e concreta — excluimos portanto as teses eternamente verdadeiras, sem efeito político por estarem acima da história — na medida em que se torna falsa”.

A fórmula: “uma teoria global é verdadeira na medida em que se torna falsa”, isto é, na medida em que contribui para remediar o mal que denuncia, e põe fim ao escândalo contra o qual se levanta, nos servirá aqui como ponto de partida e de tema. Pode-se falar de verdade em função da eficácia histórica manifestada por uma filosofia?

Tomemos primeiramente, em pormenor, a análise de Eric Weil. Segundo ele, todas as teorias políticas concordam entre si no que diz respeito às considerações fundamentais: “O Estado não é só um bem; é o bem fundamental que faz nascer e conserva todos os outros bens. Sua conservação é o bem mais elevado”. Contudo, se todas as teorias estão de acordo a respeito desse objetivo — a conservação do Estado —, elas discordam a propósito dos meios apropriados. Os adversários do Estado são os próprios homens que “por má vontade, tolice, egoísmo imediatista (que se confun-

* Koyré, Alexandre. *Mélanges*. Paris, Hermann, 1964.

dem) tendem sempre a destruir o que lhes possibilita uma existência que não seja rude e bestial”. Os meios que o Estado precisa empregar dependem dos seus adversários — os próprios homens, insubmissos e egoístas. Neste sentido, todas as teorias globais são “derivações da sua visão do homem ordinário, incapaz de ver, de refletir sobre sua situação e a do Estado”. Assim interpretadas, “têm uma data de nascimento, não envelhecem e não morrem mais”. “Hobbes exprime sempre a desconfiança com relação ao homem insubmisso, tão bem que aqueles que acreditam na humanidade não escapam ao debate com ele ou com seus descendentes.”

O caráter histórico das teorias políticas aparece numa fase ulterior da análise. Platão se dirigia aos gregos do século IV antes de Cristo, Maquiavel aos florentinos e demais italianos do século XVI depois de Cristo; os dois diriam coisas diferentes se vissem na nossa época. Pensadores realistas, sua grandeza consistiu justamente na capacidade de refletir sobre o seu tempo de um ponto de vista: o do mal fundamental que a marcava. Por isso suas teorias são unilaterais, abstratas — na boa aceção do termo, em que ele não designa os traços comuns de um grande número de objetos semelhantes, mas uma visão determinada da realidade que suprime tudo o que não parece essencial.

Nesse sentido, toda teoria política é incompleta, precisamente na medida em que alcança a realidade; melhor dito, torna-se incompleta quando surgem outros pontos de vista, possíveis e necessários, a respeito de uma realidade que também se modifica. Mais precisamente ainda, a teoria política constitui “logicamente um sistema hipotético-dedutivo, coerente com os axiomas dos quais ela procede”. Toda teoria desenvolve, assim, uma contradição entre “os procedimentos tradicionais e as necessidades da situação”.

Esta interpretação supõe que não haja diferença substancial entre uma filosofia que se apresenta como ideal irrealizável e uma outra que pretende ser reflexo da realidade. O socialismo utópico e o socialismo científico teriam, no fundo, a mesma estrutura lógica — é o que sugere Eric Weil, com o seguinte comentário: “Marx fala de rebarbarização; Platão acredita mais no suicídio da cidade do que na aparição da república dos reis filósofos”.

Esta análise, que esboçamos em grandes linhas, propõe dois problemas: até que ponto uma teoria global da política pode ser reduzida a esquema hipotético-dedutivo, cujos axiomas sejam representados ao mesmo tempo pelo objetivo a alcançar as forças contrárias a vencer, os meios a empregar para isso, as reformas a realizar? Supondo que todas as teorias globais tenham sentido e veracidade com relação ao contexto histórico, elas compõem, aos olhos do filósofo, uma seqüela inteligível, uma unidade

que se realiza, um sistema potencialmente completo ou um diálogo eterno? Com efeito, uma das particularidades da “teoria das teorias políticas” é a de que ela se crê essencialmente diversa das teorias que pretende compreender. Platão, Maquiavel, Rousseau, Kant, Marx — todos eles grandes realistas — viam o mundo sob o ângulo do “mal fundamental” da sua época. Eric Weil, da mesma forma que seus ilustres predecessores, verá o mundo atual sob o ponto de vista do mal fundamental de hoje? Ou terá perdido a esperança de mudar o mundo, colocando-se assim em posição inferior (ou superior) à desses realistas utópicos? Sua visão da política e da história será efetivamente “total” — enquanto Platão só conhecia a cidade grega, Maquiavel as cidades italianas e as monarquias da Europa? Ou será que essa teoria que pretende ser “global” não passa também de uma visão parcial, inspirada na revolta contra o mal fundamental do nosso tempo?

Não há dúvida de que essa “teoria das teorias” comporta uma parte de verdade — que todos os historiadores (e não apenas certos filósofos da história) admitirão. Platão se dirige aos gregos do seu tempo e se interessa pela salvação de uma certa forma de unidade política — a cidade. O significado do ideal (*A República*) ou das reformas possíveis (*As Leis*) não pode ser considerado em abstrato: é preciso compreender a política do século de Platão para entender as palavras que usa, as esperanças que alimenta, as reformas que sugere.

Há duas outras idéias que me parecem também indiscutíveis. Todos os grandes pensadores se concentraram num mal fundamental, através de cuja perspectiva viram o mundo. Todos os filósofos pretenderam assegurar a conservação do Estado, a despeito do egoísmo e da cegueira dos indivíduos. Há portanto uma definição mínima do “problema político” que autoriza a considerar as filosofias políticas, de Platão a Marx, como pertencentes ao mesmo gênero.

Mas, podemos seguir esta parte de verdade atribuída à teoria que afirma o caráter histórico das filosofias políticas, e subscrever a tese implícita de que não existe uma diferença essencial entre Platão e Marx, entre o utopista e o sábio (ou, se preferirmos, entre o “pretensio utopista” e o “pretensio sábio”?).

Vamos deter-nos aqui por um momento. O teórico das teorias proporá o parentesco incontestável de todas as filosofias, de Platão até Kant? Num certo ponto Eric Weil indica uma novidade das filosofias modernas — a consciência, pelos próprios filósofos, do caráter negativo do seu pensamento, com relação ao que existe. Diz ele: “A partir de Maquiavel, os teóricos mais radicais, os que enfrentam com mais vontade e maior clareza o fundo do problema político, não tardarão a pintar o paraíso terrestre,

passando a anunciar só a desapareição dos males que todos reconhecem como tais”. Há, portanto, duas categorias de teorias — as que se aceitam da mesma forma como o “teórico das teorias” as vê e as que têm de si mesmas uma interpretação diferente. Seria interessante saber como os teóricos receberão Eric Weil, quando o nosso autor se juntar a eles. Está bem que Platão tenha afirmado que sua república ideal só por milagre se transformaria em realidade; mas, estaria ele pronto a admitir que seu pensamento político era uma crítica da cidade decadente, ou uma opção final e constante pela não-violência (embora sem excluir o recurso *hic et nunc* à violência para curar um mal atual do organismo político)? Em outras palavras: do fato de que Platão e Thomas Moore sabiam que seus ideais não eram inteiramente ou imediatamente realizáveis não se segue que teriam aceito a “redução historicista” das “construções idealizadoras”. Na medida em que essas construções não se afastam de uma certa visão da natureza humana, elas comportam elementos positivos cuja verdade permanente o teórico continuará a afirmar, contrariando o “teórico das teorias” — pelo menos enquanto este procurar uma teoria em que todas as teorias do passado representem etapas ou partes de uma verdade global¹.

O paradoxo da “teoria das teorias”, que não considera essencial a distinção entre as teorias que se interpretam como as vê a teoria retrospectiva, e as que não estão neste caso, é acentuada pela aproximação de Platão, Aristóteles, Marsílio de Pádua, Maquiavel, Rousseau, Kant e Marx. A estrutura lógica de todas as teorias será realmente a mesma?

Tomemos como exemplo o pensamento de Marx, e consideremos o modo como ele julga a “teoria das teorias”:

“É altamente provável que o capitalismo tivesse seguido o curso que lhe traçaram Marx e alguns autores antes dele se Marx não houvesse traçado esse curso; se um partido revolucionário não tivesse, a partir da análise marxista, exercido uma pressão consciente para a transformação econômica e social do mundo moderno; se embora protestando contra a teoria, os detentores do poder político e econômico, não a tivessem levado suficientemente em conta como para que o proletariado desaparecesse nos países mais desenvolvidos (emprego aqui o termo “proletariado” no sentido que tem em Marx: o grupo dos que são obrigados a vender sua força de trabalho, aceitando as condições impostas pelo comprador). Não resulta daí a verdade da teoria marxista — se chamarmos de verdade exclusivamente o que representa (apresenta, torna presente) a totalidade do real; no entanto deduz-se que a teoria enunciou uma verdade — verdades

que são e continuarão a ser válidas sempre que se produzam ou subsistam condições análogas”.

Essa análise me parece pouco satisfatória sob muitos aspectos. É difícil precisar a medida em que o marxismo contribuiu para modificar as condições que o haviam originado, e contra as quais se levantou. Pessoalmente, duvido muito que essa contribuição tenha sido tão grande quanto o sugere a citação precedente. Afinal, nos Estados Unidos o marxismo não se difundiu, nem se criou um partido revolucionário. No entanto, o proletariado — no sentido de Marx — desapareceu naquele país antes de fazê-lo em vários outros países onde muitos intelectuais se diziam marxistas, e onde partidos operários proclamavam as idéias de Marx. Em outras palavras, nem a análise marxista nem os partidos revolucionários tiveram um papel decisivo. Na década de 1930, os capitalistas e os governos da Europa ocidental fizeram tudo o que uma leitura atenta de Marx lhes teria recomendado não fazer. A partir de 1945, o progresso econômico na Europa ocidental tem desmentido claramente as previsões marxistas. Por maior que seja a complexidade da causalidade histórica, é difícil descobrir aí o efeito predominante de uma teoria que anuncia a catástrofe e ensina a evitá-la².

O problema pode ser enunciado em termos rigorosos: considerado como previsão do desenvolvimento capitalista, o marxismo não pode deixar de ser ciência — não é uma filosofia. É uma análise do desenvolvimento a curto, médio e longo prazo. Se afirma que esse desenvolvimento implica a pauperização absoluta ou relativa, está cometendo um erro científico, devido à não-identificação de fatores estruturais ou acidentais ou à ênfase excessiva em algum fator, em relação aos demais.

Muitas vezes os marxistas procuram evidenciar os fatos omitidos por Marx, ou os eventos imprevisíveis que teriam contribuído para retardar ou alterar uma evolução que de outro modo teria sido fatal. Na realidade, os erros da análise marxista pertencem à segunda categoria. Marx não anuncia um aumento da taxa de exploração (taxa que, para ele, é mais ou menos constante). Como, por outro lado, o tempo de trabalho necessário é reduzido pelo progresso técnico, o resultado poderia ser, dentro do esquema marxista, um aumento dos salários reais — desde que não intervesse o exército industrial de reserva, isto é, a pressão sobre os salários exercida pela oferta de mão-de-obra, constantemente renovada devido ao desemprego tecnológico. Essa situação nem é inconcebível nem inevitável. Nos Estados Unidos, onde os recursos materiais eram mais abundantes do que os recursos humanos, a escassez de mão-de-obra contribuía ao mesmo tempo para a mecanização das usinas e para a elevação dos salários reais.

1. Eric Weil sugere, às vezes, que possa haver uma “verdade eterna” de cada filosofia, e portanto um diálogo eterno das grandes filosofias.

2. Kojève afirma que Ford refutou Marx. Mas Ford não tinha lido Marx.

Em outros termos, enquanto teoria do crescimento, o marxismo nunca teve qualquer veracidade, nem mesmo parcial — a menos que se o considere um modelo que responde a uma conjuntura possível, dentre muitas.

O “teórico das teorias” critica o marxismo por ter subestimado a força do que ele chama de “ideologias” ou “superestruturas”, e de não ter reconhecido sua própria capacidade de transformar o pensamento político e econômico; evoca também “a estranha cegueira do marxismo no que diz respeito ao caráter histórico da técnica — que este considerava como uma constante qualitativa, a ponto de pensar tudo resolver simplesmente com a alteração do sistema de propriedade dos meios de produção”. Ora, duvido que Marx tenha considerado a técnica como uma constante qualitativa. Ele leva em conta o progresso tecnológico, embora não diferencie claramente entre os investimentos que utilizam a técnica existente e os que recorrem a uma técnica modificada. Mas se Marx não levou em consideração a transformação incessante da técnica, que veracidade podemos atribuir, mesmo circunstancialmente, a sua análise do capitalismo? Parece, finalmente, que Marx “analisou corretamente as relações entre os capitalistas e os proletários na sua época”. Neste caso, a veracidade do marxismo seria factual — a verdade de uma descrição exata. Contudo, enquanto teoria científica erraria, ao acentuar o direito de propriedade e ignorar a ação primordial do progresso técnico (ou, de modo mais geral, a eficácia do aumento da produtividade), considerando inevitável um processo de pauperização que, naquelas condições históricas, era improvável, e não se efetivou.

Se a análise marxista parece, neste sentido, errônea, como falar em “veracidade histórica”, atribuindo-lhe o mérito do desaparecimento do proletariado? A grande obra histórica do marxismo não foi a melhoria da condição operária, o poder dos sindicatos, a transformação das relações entre proletários e capitalistas ou a planificação. Lenin tinha lido Marx, e Mao Tsé-Tung tinha lido Lenin. A revolução de 1917, as democracias populares e a revolução chinesa são a herança do marxismo. Não que a teoria marxista tenha sido a causa única, ou principal, dessas revoluções. Mas sem o marxismo e sua lição, os bolchevistas não teriam existido; não teriam agido como agiram. Ainda hoje, o erro que a “teoria das teorias” atribui a Marx — sobreestimar a importância do regime de propriedade, subestimar a importância do progresso tecnológico (pelo menos no nível da doutrina) — subsiste na raiz da ideologia que os dirigentes do universo soviético apresentam como marxismo autêntico. Nada de mais certo: os pretensos marxistas esqueceram algumas lições do seu mestre. Mas os próprios erros que Weil atribui a Marx bastam para provar que este não é de todo inocente.

Será o caso de Marx singular? Podemos fazer análise semelhante a propósito de Platão, Maquiavel ou Rousseau? Sem ter a pretensão de formular uma tipologia das filosofias políticas, parece-nos legítimo distinguir os filósofos que situaram a política no contexto de uma filosofia global do mundo (Platão, Hobbes, Kant) dos que meditaram diretamente sobre a realidade política, não sem se inspirar numa certa filosofia (Maquiavel, Rousseau, Marx). Um caso extremo é o de Tocqueville, simples observador do seu tempo, sem crença religiosa ou cósmica. Quer os teóricos da política partam da própria política ou cheguem a ela provindo da filosofia ou da religião, a relação estabelecida entre o *ser* e o *dever ser*, entre o *que existe* e o *que existirá*, entre a *ordem da cidade* e a *ordem cósmica*, entre *bem político* e o *bem moral*, difere de um sistema para outro. É o “teórico das teorias” que, para chegar a sua própria teoria, sugere a semelhança dos processos de Platão e de Marx.

Os dois observaram um mal fundamental e projetaram luz sobre a contradição “entre os processos tradicionais e as necessidades da situação”. Contudo, apresentar todas as teorias políticas como sistemas hipotético-dedutivos, coerentes com seus axiomas, é assumir o direito de substituir o modo como os teóricos interpretam sua própria teoria pela maneira como interpretam as teorias alheias. “Se se compreendem bem, as teorias desenvolvem em si mesmas as conseqüências de certas premissas, mas não dizem se é preciso aceitar essas premissas ou rejeitar-lhes as conseqüências.” Neste caso, nenhuma das grandes teorias compreendeu a si mesma, exceto talvez a de Kant.

Marx pretende identificar uma necessidade racional, ou um determinismo sociológico, inscritos na própria realidade. Apresentando seu sistema como hipotético-dedutivo, com o objetivo de evitar a “rebarbarização”, por meios revolucionários, falseia-se o sentido que ele e seus discípulos quase sempre atribuem ao sistema. Ao mesmo tempo nega-se uma concepção possível do curso da história e, em conseqüência a própria teoria política — um movimento de progresso determinado dos regimes sociais, de contradição em contradição, até um fim último. Sob o pretexto de salvar Marx, e de lhe deixar uma espécie de veracidade histórica, ele é esmagado pois, de acordo com a interpretação que se dá a suas idéias, “não se compreendeu a si mesmo”: era inconsciente de si mesmo e da sua obra, a ponto de que todos os discípulos guardaram como essencial o que o “teórico das teorias” rejeitou desdenhosamente.

O pensamento de Maquiavel é hipotético-dedutivo? Admitimos que “Maquiavel prega o absolutismo unificador porque se coloca contra o feudalismo podre e o particularismo italiano, ambos anacrônicos na época das grandes unificações européias” (haveria muito mais a dizer sobre esse

ponto). Muitos dos conceitos e das análises de Maquiavel se aplicam mais às cidades do que às monarquias da Europa: atribuir tudo à vontade de unificar a Itália me parece pelo menos duvidoso. Não é a essência do maquiavelismo: a serviço dos seus fins, o estadista tem o direito de usar quaisquer meios, mesmo quando as circunstâncias impõem meios horríveis? O que dá à teoria de Maquiavel um significado permanente não é seu possível objetivo (a unidade da Itália), nem os meios que indicou, mais ou menos diretamente — é a análise das relações entre moralidade e política. Pode-se rejeitar um meio que seja eficaz? Pode-se aceitar qualquer meio, apenas por ser eficaz? Maquiavel e Kant nos interessam porque se colocam um contra o outro (como se compreenderam mutuamente), um dizendo “sim”, o outro “não” às necessidades da política tendo em vista os imperativos da moral.

Seria fácil reconstruir outros “diálogos intemporais”. O mal fundamental que Hobbes quis remediar é a anarquia, a guerra civil. A rivalidade entre as Igrejas constituía, na época, sua causa principal. Por isso, Hobbes enunciou uma teoria do Estado leigo, impondo a paz às facções e às confissões. Vivendo num século ainda cristão, cita inesgotavelmente os textos sagrados para ocultar sua indiferença e seu ceticismo. Rousseau poderia oferecer-lhe uma réplica, dizendo que Hobbes concebe um contrato entre os governados e o governante que assegure a este último a autoridade absoluta — mais preocupado que está em fundamentar o poder do que em examinar sua legitimidade. Ora, o essencial é justamente determinar as condições em que o poder se torna legítimo. Em que casos uma autoridade *deve ser* obedecida?

Se aplicarmos o método de Eric Weil, diremos que Hobbes considerava como mal fundamental a anarquia (*an-arquia*), e que sua teoria ensina os meios de evitá-la, enquanto Rousseau julga que o mal fundamental é a *não-legitimidade* do poder, e se esforça por precisar as circunstâncias necessárias para que o poder mereça ser obedecido (o consentimento). Os dois, porém, distinguem claramente os problemas colocados pelas instituições ou os eventos (que fazer *hic et nunc?*), e o problema radical da ordem e da legitimidade (Rousseau declara explicitamente que Montesquieu não versou a filosofia política, propriamente dita). Pode-se dizer que um, ao evocar o contrato constitutivo da soberania, lembra a exigência fundamental da ordem (ou do Estado); o outro, ao evocar o contrato constitutivo da própria comunidade, provocou a tomada de consciência dos direitos dos cidadãos — direito de participar da soberania, de só obedecer a um poder reconhecido como legítimo. Cada uma das respostas-teorias pode ser associada a uma conjuntura histórica (e a interpretação histórica comporta uma parte da verdade), e pode ser explicada por uma certa idéia do ho-

mem e da sua natureza. As teorias políticas não são menos divergentes (ou mesmo contraditórias) no nível dos princípios do que no das conseqüências.

O filósofo, estadista ou simples governado que diz aos cidadãos: “Aceitem qualquer poder, desde que ponha fim à anarquia”, se oporá fatalmente ao que diz: “Só obedeçam a um poder legítimo”. O primeiro será ouvido nos períodos de crise, o segundo nas épocas de fermentação democrática. Contudo, embora o “teórico das teorias” possa atribuir a um ou a outro o mérito de uma verdade parcial mas profunda, poderá reunir essas verdades parciais num processo de devenir significativo, ou numa síntese?

O “teórico das teorias” (vamos chamá-lo de filósofo) aponta a particularidade das teorias (ou filosofias) do passado — particularidades que derivam da opção original de cada pensador, do mal fundamental que observava, do objetivo que se propunha, dos meios que recomendava, em função das circunstâncias. Procuramos demonstrar que as teorias não pertencem todas ao mesmo tipo *lógico*; ou, pelo menos, que juntando os sistemas de Platão, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Marx num único modelo hipotético-dedutivo, o filósofo pretende compreender seus predecessores de modo diferente — e melhor — do que o modo como eles próprios se compreenderam. Mesmo deixando de lado as convicções religiosas e metafísicas, *que são contudo indispensáveis à compreensão das idéias políticas*, parece difícil reconciliar umas teorias com outras, mesmo retrospectivamente: a verdade particular de cada uma é incompatível com a verdade particular das outras. Quando menos, a questão se coloca nos seguintes termos: admitindo que todas as teorias políticas sejam particulares, essas particularidades podem ser compatibilizadas sob o olhar pacificador do filósofo de hoje?

Estamos de acordo com a afirmativa de que as particularidades históricas dos meios e dos fins, das unidades políticas (cidades, nações e impérios) não são essencialmente contraditórias. Os atores combateram para destruir ou salvar uma forma política: depois, o filósofo, sem desvalorizar os conflitos passados, reconhece que os homens não são prisioneiros de nenhuma dessas formas, cuja sucessão não exclui um possível sentido histórico. Admitimos também que cada grande pensador reconheceu um elemento necessário do sistema completo da política: Platão, o reino dos filósofos; Maquiavel, a necessidade da ação, talvez mesmo da violência, para fundar e manter o Estado; Hobbes, o inevitável absolutismo da soberania; Rousseau, a exigência do consentimento como base da legitimidade; Marx, a eliminação da servidão do homem pelo homem, na própria sociedade.

Esta interpretação pode sofrer objeções — embora, de um modo ou

de outro, todos a adotemos. Da parte do filósofo, revela uma certa imodéstia: ele é capaz de atualizar as particularidades de todos os sistemas do passado; é capaz também de compreender a si mesmo, enquanto seus colegas dos séculos passados não se compreenderam bem. Domina todas as teorias e, por conseguinte, a teoria das teorias. É possível que essa imodéstia caracterize a própria profissão filosófica. Mas a verdade é que ela precisa também encontrar um fundamento: por que o filósofo de hoje pode escapar da particularização? E que resta de cada um dos sistemas, no conjunto dos sistemas?

Eric Weil dá ao “sistema dos sistemas” a unidade básica de que ele necessita formulando uma opção inicial (e num certo sentido radical) em favor da não-violência. A vida do homem e a história da humanidade só têm sentido a partir de uma escolha que não é nem necessária nem verdadeira (como uma verdade científica), mas que se impõe a quem rejeita o caos — escolha da não-violência contra a violência, escolha portanto de uma educação razoável dos homens, que são naturalmente egoístas e violentos. Como essa escolha foi feita pelos filósofos do passado, ainda que sem o saber — de forma concreta, num momento determinado, como rejeição de uma certa modalidade de violência —, o filósofo de hoje se coloca numa posição em que pode ao mesmo tempo seguir os que o precederam e afastar-se deles.

Ele segue seus predecessores porque também precisa (logicamente) começar com axiomas. O contemporâneo de Eric Weil não está obrigado a optar pela não-violência, como o contemporâneo de Maquiavel não estava obrigado a desejar a unidade italiana; mas, a menos que faça essa opção, “a história viva se torna um campo de luta de forças cegas, sem fim nem objetivo”. Por outro lado, ele se afasta dos predecessores porque cada uma das antigas teorias via nas outras não sentidos igualmente parciais e válidos, mas as considerava competidoras e inimigas.

“Se nos for permitido ilustrar com um exemplo colhido na medicina, as teorias são obras de empiristas, embora empiristas sistematizadores... Se em conjunto elas formam um tratado de patologia, eis uma pergunta à qual se recusam responder, porque seriam obrigadas a se reconhecerem como particulares — não universais —, concedendo o mesmo estatuto, embora também a mesma fraqueza, àquelas que detestam por serem competidoras desonestas.”

A filosofia de Weil é irônica, afastando-se da competição? De que forma admite a honestidade de todas suas “competidoras”?

Num primeiro sentido, a filosofia de Weil se situa, com efeito, por cima de todas as lutas; ela abrange (quer abranger) a totalidade das interpretações, sucessão das teorias e a totalidade de cada uma dessas teorias.

“Por ver um problema na política — na construção de uma comunidade justa e livre, e que seus membros reconhecem como justa, fonte de razoável liberdade para eles — ela é mais profunda do que as teorias políticas, e não interpreta a política como contendo um valor último.”

Estas proposições suscitam muitos comentários. Nem todas as teorias políticas tomadas como exemplo e objeto viam na política um valor último (Kant postulava uma relação entre a política e a moral análoga à formulada pelo próprio Weil). Por outro lado, se todos os filósofos que se voltaram para a política nunca se limitaram aos princípios, e, sem exceção, elaboraram uma teoria (ou, pelo menos, o que podia ser interpretado pelos leitores e a posteridade como uma teoria política ou “teoria das teorias possíveis”), o próprio Weil não deve ser uma exceção. Deve ter elaborado também uma teoria, ou “teoria das teorias”. Como afirma que todas as teorias são particulares, e não reconhece o caráter particular da sua própria teoria, pretende ter enunciado uma “teoria das teorias”. Mas, por que razão ela seria mais geral do que a “teoria das teorias” que atribui a Aristóteles? A única resposta possível é que a realidade histórica de que se serve o próprio filósofo (e que ele procura compreender) permite uma “teoria das teorias” que não seja particular, na qual figurem todas as teorias possíveis. Em outras palavras, é preciso que a história termine para que a “teoria das teorias” não seja também particular. Poder-se-ia também raciocinar da seguinte forma: mais profunda do que as teorias políticas, a filosofia pode dever seu estatuto de verdade não-histórica e não-particular a duas características: ou a seu caráter formal ou ao seu caráter total. No primeiro caso a filosofia se limita a identificar os elementos constitutivos do problema político em si mesmo (natureza do homem-animal, aspiração do homem, exigências múltiplas de uma ordem justa e livre) — enunciando os dados do problema sem propor qualquer solução, o filósofo pode escapar à particularidade, desde que a história já tenha revelado todas as aspirações do homem, todas as exigências de ordem, e que tais aspirações e exigências possam ser percebidas independentemente do seu conteúdo histórico; no segundo, a “teoria das teorias” é verdadeira porque não omite nenhuma das teorias. Possivelmente essas duas hipóteses não podem ser distinguidas, já que parece duvidoso que o problema político possa ser definido adequadamente em seus elementos formais ou permanentes, abstração feita dos dados históricos. Se é assim, porém, a filosofia de hoje comporta também uma teoria do mal fundamental da nossa época, e um sentido particular; seu sentido mais profundo apareceria relacionado com esse mal fundamental.

Em meados do século XX, a humanidade parece ao mesmo tempo no caminho da unificação pela tecnologia e dilacerada por conflitos ideológi-

cos. A ideologia racista, que postulava a desigualdade essencial das raças, foi vencida em consequência da derrota militar da Alemanha hitlerista. Os dois blocos proclamam ideais humanistas e democráticos. Como a sociedade moderna repousa em toda parte na mesma ciência e na mesma tecnologia, nos mesmos meios de produção (embora com desigual desenvolvimento), o filósofo tem a escolher entre tomar partido por um dos blocos e desvalorizar o conflito que os opõe. Se escolher a primeira alternativa, desenvolverá inevitavelmente uma teoria particular. Se escolher o segundo, poderá adotar, a respeito dos teóricos do passado, a mesma atitude com que aborda as teorias atuais, tomando todas as teorias como objeto de uma teoria geral — isto é, de uma filosofia.

Em outras palavras: o mal fundamental da nossa época não será a rejeição, por parte das teorias particulares, da sua própria particularidade? A pretensão universalista das ideologias derivadas do marxismo, ainda menos justificável porque o mal fundamental que Marx queria eliminar (o proletariado) desapareceu nos dois lados da cortina de ferro? O que é insuportável para o nosso espírito, hoje, é que a humanidade se recuse a tomar conhecimento da sua unidade necessária, e que os próprios filósofos optem de fato pela violência, embora o sentido da sua opção seja a não-violência, a educação dos homens pela razão.

Perguntamo-nos porém se a fórmula “as teorias são obra de empiristas, embora empiristas sistematizadores” equivale a desculpar os teóricos ou a acusá-los. A pior falha do espírito não será a sistematização de observações ou preceitos empíricos em equívoco a respeito do sentido real do que se está fazendo? Sob o pretexto de defender os teóricos da acusação de utopismo, Weil os expõe indefesos a uma acusação igualmente grave — a de serem empiristas inconscientes da limitação dos seus conhecimentos, experiência e tempo. Se as teorias não têm outra verdade além da negação de uma forma histórica de servidão ou desordem, não merecem nossa atenção e admiração. De fato, é pela sistematização dos dados empíricos, não pela sua observação, que essas teorias pertencem à filosofia. Não é a verdade parcial do marxismo (a análise exata das relações entre proletários e burgueses) que deu ao marxismo eficácia histórica, seu papel ideológico e até mesmo sua significação ideológica, mas sim o que ele tem de falso — a concepção determinista, as contradições *irredutíveis* do regime capitalista, a revolução necessária (nos dois sentidos da palavra), a ordem de sucessão dos regimes. É uma falsidade inseparável da verdade parcial, precisamente porque Marx é um sistematizador.

É possível que Platão também tenha percebido os males reais da cidade grega, mas, como filósofo, ele nos interessa hoje não pela sua terapêutica da cidade, mas pela descrição do melhor tipo de cidade. Em outras

palavras, é preciso apreender as teorias políticas na sua totalidade. O que elas apresentam de verdade empírica, com relação à realidade, nunca é suficiente para transformá-las em filosofias. O que elas contêm de verdade histórica — a negação de um mal real — está inseparavelmente associado ao conjunto sistemático, particular e inconsciente, da sua particularidade.

Vistas globalmente, as teorias são “verdadeiras”? Seguramente não, nem no sentido empírico nem no histórico. Pode ser que o sejam, contudo, num outro sentido. Quando Maquiavel aconselha (ou parece aconselhar) o príncipe novo, que se apodera de um cidade, a exterminar todos os membros da família reinante, não está exprimindo uma verdade eterna, mas coloca um problema que não deixa de aparecer ao interlocutor de um diálogo eterno: qual o limite para a utilização dos meios eficazes? Pode ser que a indagação não tenha resposta, do mesmo modo como a subordinação *hic et nunc* da ação política à moral não comporta prova ou refutação. Mas os homens não deixarão de propor a pergunta, e os estudiosos de dar forma rigorosa às respostas parciais — ao mesmo tempo verdadeiras e falsas. Se despojarmos essas respostas da sua pretensão só restarão verdades empíricas, inconscientes de si mesmas. Mas o filósofo, que considera essas teorias de forma integral, não lhes reconhecerá a veracidade, universal ou integral, a que aspiravam. Entretanto, por que não lhes reconhecer um *significado*, à falta de um conteúdo de verdade *eterna*?

Maquiavel e Marx*

Quem escreve o nome de Maquiavel no alto de uma folha em branco não pode deixar de sentir uma certa angústia; depois de outras centenas de escritores, soberanos, historiadores e filósofos, estudiosos da teoria política e estrategistas, moralistas e teólogos, ele se prepara para interrogar a esfinge, o diplomata a serviço de Florença, o patriota italiano, o autor cuja linguagem — clara em todos os pontos, equívoca no seu conjunto — dissimula suas intenções, pois as intuições do autor desafiam há quatro séculos o engenho dos comentadores. Prepara-se também para fazer a escolha que tantos outros já fizeram anteriormente.

Com efeito, qualquer que seja sua interpretação, não lhe pertencerá. Tenha Maquiavel dado lições de liberdade aos povos ou de tirania aos príncipes; haja continuado a tradição dos pensadores antigos ou fundado a ciência moderna, o conferencista ocasional que não lhe tenha consagrado a vida inteira, e aos seus descendentes, legítimos e ilegítimos, não conseguirá resolver nenhuma das inumeráveis disputas que a erudição renova, e, mais ainda, mantém vivas. Sabe antecipadamente que está sendo esperado pelos que mantêm atualizada a crônica do maquiavelismo, e que será catalogado, classificado, fichado, datado. O que quer que diga ou faça, já pertencerá a uma das famílias. Não importa se de maquiavelistas, de maquiavélicos ou de leitores de Maquiavel; chega tarde demais para fundar uma nova família.

Só têm direito à dignidade de fundadores de dinastias aqueles que, como o filósofo norte-americano Leo Strauss, se esforçam por não pertencer a nenhuma família em particular, abrangendo todas, e que, ao mesmo tempo, lêem no *Príncipe* e nos *Discorsi* o que esses livros não contêm; põem

* Conferência feita por R. A. no Instituto Italiano de Cultura, em Paris, em 6 de novembro de 1969, publicada em italiano na revista *De Homine*, 41, março de 1972, e na edição Rizzoli, de 1975, do *Príncipe*.

em discussão o que é evidente e procuram a máscara por trás do rosto, sem conseguir enxergá-la à sua frente. Como na história policial de Edgard Allan Poe, Maquiavel se teria dissimulado a força de se revelar, e só permitiria a decifração do seu segredo aos analistas de enigmas — ou, mais precisamente, àqueles que adivinham intuitivamente a existência de enigmas, não perceptíveis ao senso comum... Penso que me tornaria ridículo se nutrisse tais ambições.

Não me sentindo seguro, procurei uma solução que não é inovadora — a de traçar um paralelo entre homens ilustres. E com quem estabelecer o paralelo senão com Karl Marx? É bem verdade que, apenas um século e meio depois do seu nascimento, e a menos de um século da sua morte, Marx é por assim dizer um recém-chegado aos Campos Elísios. Maquiavel pode ensinar-lhe a sabedoria de tolerar com indulgência os comentaristas abusivos, os discípulos infiéis por ignorância, por paixão e às vezes também por fidelidade. Certo advogado parisiense que tinha por Napoleão III um ódio por vezes tingido de ironia, mas sempre encarniçado, escreveu um livrinho curioso, o diálogo de Maquiavel e Montesquieu no inferno, que os funcionários da polícia secreta do Czar aproveitaram para preparar uma das falsificações mais famosas do século, o *Protocolo dos Sábios do Sion*. Pierre Fresnay ressuscitou esse diálogo apresentando-o como peça teatral nos palcos de Paris.

Nenhum advogado parisiense do nosso século teve o ódio ou o talento necessários para imaginar uma conversa de Maquiavel e Marx no inferno; eu também não escreverei esse diálogo que deveria seduzir um romancista filosófico; contentar-me-ei em refletir em voz alta sobre alguns elementos de um possível diálogo.

Quantos pontos de semelhança no destino póstumo do velho Maquiavel e do jovem Marx! Há muito que todos os historiadores de Maquiavel se tornam, queiram ou não, historiadores do maquiavelismo, mesmo (e sobretudo) se se propõem a ignorar os estratos de glosas com que as gerações sucessivas recobriram os escritos, elíticos e provocantes, do secretário florentino. O caminho para Maquiavel atravessa a literatura sobre Maquiavel, embora, em última análise, o pensamento maquiavélico (aquele que, sem anacronismo ou paradoxos, se pode atribuir a uma pessoa chamada Maquiavel) não possa ser compreendido a não ser com relação ao passado que formou esse homem (do qual ele se considerava herdeiro), referindo-se ao mesmo tempo ao presente em que ele se situava, e que definia, interpretando-o.

Da mesma forma, não é possível remontar a Marx sem atravessar os marxistas — e como é cansativo traçar a linha divisória entre os vários tipos de marxistas, entre os “marxólogos” e os marxistas! Na verdade, nem to-

dos os “marxólogos” — os especialistas em Marx — são marxistas e, inversamente, muitos marxistas ignoram quase que de modo integral, o pensamento de Marx. Mas as interpretações sucessivas e contraditórias dos que se inspiram no fundador da Primeira Internacional se insinuam nos comentários mais estritamente científicos, influenciando-os inevitavelmente. Um estudioso de Marx não pode deixar de se pronunciar, ainda que de modo implícito, sobre a filiação do marxismo ao marxismo-leninismo. Ao mesmo tempo ele invade, queira ou não, o campo fechado onde se enfrentam marxistas, antimarxistas e não-marxistas, a maior parte deles querendo reivindicar para si a função gloriosa de padrinhos — pelo menos na França e, creio, também na Itália.

Há países onde se recusa essa herança, que é considerada perigosa. Galbraith — que certa vez, imitando o seu próprio estilo, chamei de “marxista norte-americano” — foi assaltado por perguntas durante as conferências que pronunciou na Itália: que pensava dessa definição? Aceitava a filiação?

Um número incomodamente grande de comentaristas aproximam Maquiavel de Marx, mas a obra dos dois difere tão profundamente que seus respectivos discípulos e adversários quase nada têm em comum.

Muitos escritores, e até estadistas, contestaram Maquiavel e suas máximas detestáveis; por exemplo, Frederico II — antes de se tornar soberano da Prússia e fundar a grandeza dos Hohenzollern, com a espada. Não houve quem o criticasse por haver aplicado muito bem, na prática, os ensinamentos do florentino, que tinha condenado por escrito, num estilo convencional, e com sinceridade duvidosa. Como ninguém acusará Böhm-Bawerk de falta de sinceridade ao contestar o *Capital*, pondo em evidência as contradições entre o primeiro e o terceiro livro daquela obra — entre a teoria do valor e a do lucro. Uns atacam as lições de política que supõem ser as de Maquiavel, enquanto outros contestam uma análise do capitalismo e do seu desenvolvimento previsível.

Maquiavel teve quase sempre o destino póstumo reservado para os autores malditos. Quando Rousseau o reabilita, procura desligá-lo do maquiavelismo. A reprovação moral só o poupa com a condição de ter querido dizer o contrário do que parece dizer abertamente, pelo menos no *Príncipe*. Afirma Rousseau, no *Contrato Social*: “Admito que se fosse possível conceber os súditos sempre perfeitamente submissos, o interesse do príncipe estaria em que o povo tivesse poder, de modo que, sendo sua, essa potência o fizesse temível diante dos vizinhos; contudo, como esse interesse é apenas secundário, e subordinado, e as duas hipóteses são incompatíveis, é natural que os príncipes atribuam sempre preferência ao sistema que lhes oferece imediatamente maior utilidade. Samuel pôde pro-

vá-lo eficazmente aos hebreus, e Maquiavel o demonstrou com clareza. Fingindo dar lições aos soberanos, deu grandes lições aos povos”. E Spinoza, no *Tratado Político*: “... (Maquiavel) quer talvez demonstrar como um povo livre precisa evitar pôr sua segurança completamente nas mãos de uma só pessoa, que se não for tola e pensar assim que não goza da simpatia de todos, esperará uma perfídia quotidianamente, devendo portanto não só zelar pela sua segurança, mas tratar insidiosamente o povo em vez de cuidar dos interesses deste.

E sou levado a estas convicções com respeito ao nosso homem, tão extremamente sensato, mais ainda pelo fato de que ele foi evidentemente um partidário da liberdade, e deu mesmo conselhos muito salutares para a sua defesa”.

Pelo menos, no momento, Marx desfruta prestígio incomparável na *intelligentsia*. Embora alguns economistas, sociólogos ou ideólogos se comprazam em denunciar-lhe os “erros”, outros (provavelmente mais numerosos no continente europeu) se orgulham de tê-lo por padrinho e fiéis das suas afirmações. Marxistas autênticos contra os marxistas-leninistas, discípulos fiéis do marxismo-leninismo contra-revisionistas e dogmáticos, estudiosos de Marx e marxistas, homens de ciência e homens de ação — todos ambicionam o prestígio da ortodoxia: as disputas entre os descendentes de Marx não se assemelham às disputas entre os descendentes de Maquiavel. Ninguém se confessa maquiavélico, embora alguns se confessem maquiavelistas, e muitos se proclamem marxistas.

Por que esta antítese, não obstante os pontos de semelhança, entre descendentes compósitos e em eterna disputa? Maquiavel e Marx permanecem equívocos e misteriosos, mas por motivos inteiramente diversos. Rousseau e Spinoza, que pretendem reabilitar Maquiavel vendo nele um mestre do republicanismo e defensor da liberdade, não estão completamente equivocados, mas cometem uma simplificação, caricaturando um pensamento que é muito mais rico e sutil. Afastado do poder pela queda do Gonfaloniere, meditando sobre sua derrota e o destino da cidade, Maquiavel escreveu suas duas obras principais como conselheiro do príncipe — quem quer que este seja: um homem ou todos os homens, monarquia ou república. Os eruditos discutem seus sentimentos, em diferentes momentos, com relação a César Bórgia, mas Maquiavel teria podido — e pôde, de fato —, sem nada contradizer ou renegar, admirar aquele aventureiro de alto coturno, embora o detestasse, e desejasse um mundo diferente: uma cidade virtuosa, em que os animais de presa não tivessem possibilidade de êxito, e nem mesmo uma função.

Pensador político, Maquiavel disse e repetiu, com absoluta franqueza, que era necessário ver a realidade como ela se apresentava, não como se

desejava que fosse. Neste sentido elementar, ele proclama o que alguns chamam de realismo, outros de cinismo, outros ainda de espírito científico. Em certas épocas e em certas circunstâncias, o espírito científico, quando comporta ou exige o emprego dos meios necessários para alcançar determinados objetivos, leva a um certo cinismo. A racionalidade da escolha dos meios deriva da observação sem preconceitos dos nexos causais, não garante a moralidade dos meios, como a dos fins. Sobretudo nos períodos de desordem, a experiência sugere antes de mais nada a inevitável moralidade da ação, resultado do estudo amoral da realidade histórica e política. O mistério de Maquiavel — suas intenções, seu estado de espírito em cada momento — só existe além dessa problemática elementar e fundamental.

A que se deve o mistério ou alegado mistério de Marx? A princípio nos inclinamos a dar muitas respostas: Marx escreveu abundantemente, e seu itinerário filosófico vai dos textos da juventude, em especial os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, ao *Capital* e, além do *Capital* ao *Anti-Dühring* — obra de F. Engels para a qual escreveu um capítulo. Deve-se considerar também a relação entre as obras de juventude e as da maturidade; entre o pensamento profundo de Marx e os livros, sem qualquer profundidade, do seu amigo; entre a filosofia e a economia, como as muitas questões abertas a propósito das quais continuam a debater os comentaristas e intérpretes, partidários e adversários. Recoloquemo-nos, porém, no centro do pensamento de Marx: a análise do capitalismo e da sua evolução, bem como da sua inevitável autodestruição. Parece-me difícil negar que o advento do socialismo, necessário devido às contradições internas do capitalismo, não constitua de fato para os homens de ação o tema fundamental do socialismo científico. O socialismo se transforma no próprio movimento da história, deixando de ser uma utopia ou um ideal que se deseja realizar.

Do mesmo modo, a problemática de Maquiavel — a relação entre a forma em que os homens agem efetivamente e as recomendações que ele e seus seguidores fazem aos príncipes — aparece sob forma diferente: trata-se agora da relação entre o futuro necessário, anunciado por Marx e seus discípulos, e as sugestões que estes fazem aos príncipes ou aos simples mortais. Ao mesmo tempo, nos dois casos o moralista formula questões sobre o relacionamento entre *o que é* e *o que deve ser*, entre a eficiência dos meios e seu ajustamento às regras morais.

A problemática de Marx só se confunde com a de Maquiavel na medida em que as indagações do moralista tenham sentido diferente quando dirigidas a um e a outro.

Como Maquiavel, Marx pertence à família dos pensadores mais sensíveis ao que divide os homens e os une. Através dos séculos, sucedem-se os regimes, todos eles feridos por contradições, todos vítimas das suas próprias contradições, caracterizados todos pelo domínio e a exploração do homem pelo homem. Uma filosofia desesperada, se a *via crucis* da humanidade não coincidissem com o desenvolvimento progressivo das forças produtivas, e se o socialismo não pusesse fim à pré-história, abrindo uma nova era, a do progresso social sem revolução política.

O realismo de Marx, diferente do de Maquiavel, se insere portanto numa filosofia da história que, a despeito de tudo, merece a qualificação de *otimista*. Filosofia do progresso e, ao mesmo tempo, filosofia dialética. Progresso porque ao desenvolvimento das forças produtivas atribui um sentido, juntamente com uma direção e um valor, ao rumo do devenir. A sucessão de mudanças, a morte dos sistemas condenados e o nascimento de novos sistemas levará não só às crises imediatas e à crise última, mas também à reconciliação dos homens entre si e com seu destino. Neste duplo sentido — acumulação das forças produtivas, resolução dos conflitos ao fim da pré-história —, o pensamento de Marx (que o digam alguns intérpretes recentes) conserva traços de ordem evolucionista e progressista.

Em compensação, é verdade — e algumas interpretações atuais o acentuam — que o progressismo e o evolucionismo professados pelo homem Karl Marx estão vinculados a uma teoria do capitalismo e do seu funcionamento, teoria que não implica necessariamente a paralisia e a explosão inevitável. Basta modificar certas hipóteses do *Capital* para que o capitalismo possa sobreviver, a despeito da sua iniquidade intrínseca; ou, pelo menos, que não precise ser extinto pelas mãos dos homens, pela ação dos explorados ou dos revolucionários — ação favorecida mas não determinada pelo desenvolvimento capitalista abandonado a si mesmo.

Para ajustar a experiência do nosso século, a Revolução de 1917, com a doutrina, uma das escolas neomarxistas atuais substituiu a teoria da autodestruição do capitalismo pela tese da sua auto-reprodução, elaborando uma teoria da revolução em que a maturação do capitalismo e das suas contradições tem apenas um papel subordinado. Da mesma forma, o aspecto profético se torna um elemento secundário, quase que estranho à aspiração autêntica ou autenticamente científica, do marxismo. A contestação banal baseada no confronto entre as previsões de Marx e os acontecimentos perde sua significação essencial: pouco importa que o nível de vida dos assalariados aumente em termos absolutos ou relativos, ou mesmo que diminua; pouco importa que as crises diminuam, ou que se tornem mais numerosas e mais graves. Como teoria das formações sociais, o marxismo baseia seu caráter científico em seus próprios conceitos e no seu método de

análise; como teoria da revolução, ensina a observar a oportunidade criada pelo relacionamento entre instâncias múltiplas, oportunidade que poderá ser aproveitada pelos homens. Pode-se assim definir um possível marxismo, entre outros, como o conjunto de uma ciência das formas sociais e uma *práxis* revolucionária.

Fica faltando um só passo nesse caminho para despojar o marxismo do que denominei de “otimismo catastrófico”. Por que razão o sucessor do regime capitalista deveria fugir à maldição que atingiu, durante os séculos, todos os regimes econômico-sociais — fundados no domínio de uns poucos, que se beneficiam do trabalho de todos? Por que o planejamento não poderia dar a uma minoria o poder de apropriar-se, em seu benefício, de uma fração da mais-valia social? Por que a propriedade coletiva dos meios de produção não se traduziria de fato na autoridade dos dirigentes — nomeados pelo Estado ou pelo partido — sobre os produtores? Será a gestão da economia por parte dos produtores associados mais do que uma fórmula sem sentido, uma utopia mal definida?

Dessa forma Pareto retificava Marx, para ajustá-lo ao seu próprio pessimismo, e recolocá-lo entre os descendentes de Maquiavel. Com efeito, se compararmos Maquiavel a Marx, enquanto filósofos da história, em que pontos eles contrastam fundamentalmente? Já tive ocasião de responder a esta pergunta, propondo a seguinte antítese: Maquiavel é conselheiro do príncipe, e deseja sê-lo; Marx se considerava um confidente da providência. O primeiro se crê capaz de dizer ao príncipe, *hic et nunc*, agora e aqui, o que é necessário para atingir este ou aquele objetivo; o segundo tem a pretensão de saber em que direção, rumo e com que objetivo o tumulto dos acontecimentos arrasta uma humanidade inconsciente da sua própria história, revoltada contra os sofrimentos inúteis.

Assim caracterizados, Maquiavel e Marx representam ambos modos típicos de conceber a história, a política, a ação. Um deles só vê neste mundo a constância dos homens inconstantes, a precariedade essencial dos regimes sempre provisórios, a luta permanente dos príncipes ansiosos por estabelecer seu poder, no caso de novos Estados, ou preocupados em manter-lhe os fundamentos, no caso de Estados antigos. O segundo, sem ilusões a respeito do que são e do que pensam os regimes econômico-sociais, fixa o olhar num futuro radioso, radicalmente novo em comparação com o passado. A história não se desenvolve ciclicamente, como supunham os filósofos antigos, testemunhas das vicissitudes que afligiam os regimes das cidades: as democracias que se degeneram, transformando-se em demagogias, das quais só um tirano permitia escapar — tirania que a necessidade insopitável de liberdade minaria lentamente até o dia da revolução salvadora, aurora de um novo dia prometido desde o nascimento

até o melancólico fim. De acordo com Marx, a história traz em si a promessa da redenção — promessa que Maquiavel não enxergava.

E por que Marx via essa promessa, que escapava a Maquiavel? Um fixava sua atenção sobre as formações sociais (ou seja, em termos vulgares, as instituições), o outro sobre os homens. Um esboçava o desenvolvimento das forças produtivas, o outro descrevia a luta permanente dos príncipes entre si e contra seus súditos. Um definia história como criação da humanidade; o outro, como a expressão, constantemente mutável, de uma humanidade sempre igual a si mesma. Um estabeleceu um tipo de transição entre a escatologia judaico-cristã e os métodos dos futuríveis, ou da futurologia, tão popular em nossos dias; o outro, talvez menos seguro do seu ateísmo de filho de advogado judeu convertido, denuncia a Igreja católica, responsável pela ruína da Itália e suas divisões. Um sonha com uma sociedade transparente a seus próprios olhos, em que os cidadãos rejeitem toda transcendência, submetendo-se racionalmente a uma disciplina coletiva, sem recorrer às ilusões das ideologias; o outro não abandona a esperança de um povo virtuoso, à maneira dos romanos — mas a virtude, mais política do que ética, passa de um povo a outro seguindo os caprichos imprevisíveis da sorte, sem se deter nunca por muito tempo no mesmo lugar. Há a esperança de uma trégua, de um momento de perfeição, de um êxito clamoroso mas efêmero; mas não a esperança de uma nova era que prolongasse indefinidamente esta vitória de uns poucos homens sobre si mesmos, e sobre o destino comum.

Vamos traduzir essas oposições em linguagem mais abstrata: de um lado, temos a filosofia econômica da história; de outro, a filosofia política. De um lado, o progresso a longo prazo; de outro, a repetição inevitável dos ciclos, resultado de uma instabilidade permanente, essencial. De um lado, o devenir das formações sociais ou dos regimes, criados pelos homens, mas que marcam os homens, seus prisioneiros. De outro lado, o esforço dos heróis, sempre renovados, e em última análise sempre vãos, para derrotar o acaso, triunfar sobre os próprios inimigos, assegurar as boas graças da sorte e a boa vontade dos povos.

Segundo Marx, os homens fazem a história, mas até hoje sem saber que coisa faziam; a história provocada pelo desenvolvimento das forças produtivas terminará quando haja homens, um dia, capazes de construir a própria história de forma plenamente consciente. De acordo com Maquiavel, os homens são responsáveis pela sua história, mas isso não lhes dá motivo de orgulho. Só a virtude dos povos livres permitia aos príncipes reinar inocentemente: virtude rara e desgastada pelo tempo. A virtude degradada dos heróis supre a virtude dos povos, mas precisa submeter-se às exigências impetuosas da eficiência. Os profetas desarmados morrem,

mas — podemos acrescentar, parafraseando ligeiramente Maquiavel — nem sempre os profetas têm tempo ou motivos válidos para vangloriar-se dos seus êxitos, que raramente são puros, e nunca duradouros. Quem não dispõe de uma espada, morrerá pela espada. Maquiavel não teria rejeitado porém a verdade de uma parte da fórmula evangélica: quem venceu com a espada por ela morrerá.

Tese e antítese. Eis a tese: para Maquiavel e Marx, que têm em comum o grande número e a divisão dos discípulos, a problemática não idêntica, porém próxima, — uma vez formulada a necessidade prioritária do estudo da realidade tal como ela é — de que modo rejeitar as lições que nos dá essa realidade, isto é, a freqüente imoralidade dos meios eficazes? Eis a antítese: Maquiavel e Marx representam dois modos de pensar, duas visões do mundo, duas figuras, dois mestres, exemplares e contraditórios. *Conselheiro do príncipe ou confidente da providência, política ou economia, ação numa conjuntura particular ou perspectiva de longo prazo, homem nunca satisfeito, sempre mutável mas que não mudará nunca a ponto de encontrar satisfação ou, pelo contrário, homem insatisfeito que, criando meios de produção e formas sociais, terminará por edificar uma formação social na qual encontrará satisfação ou, pelo menos, na qual manifestará sua insatisfação de modo diverso, pela astúcia ou a violência, no fim estéreis e contudo necessárias.*

As teses e as antíteses solicitam — ou, no pior dos casos, toleram uma síntese. A primeira se apresenta à mente por si mesma, a tal ponto que não me surpreenderia que a tenhais concebido antes mesmo de eu propô-la. O marxista que conhece o fim da odisséia se opõe ao maquiavelista (ou ao maquiavélico) que quer conhecer o que existe e, em função dos precedentes, da experiência, referindo-se a situações comparáveis, a relações de causa e efeito observadas mais ou menos regularmente, sugere a quem deve agir o que deveria fazer para alcançar seu objetivo. Mas, *hic et nunc*, o marxista precisa tomar uma decisão, ainda que mantenha os olhos fixos no objetivo distante. O realismo a longo prazo, ligado a uma visão determinística da história, se associa logicamente a um realismo a curto prazo, implicado por uma filosofia dos conflitos inexpiáveis. A própria grandeza do objetivo distante dá uma justificativa suplementar ao rigor impiedoso dos métodos e dos meios. Se o regime do futuro não diferir essencialmente do de hoje, a lógica imporá uma comparação do custo com o rendimento, a rejeição dos sacrifícios desmesurados que só tragam benefícios limitados ou medíocres. Em compensação, a espera de uma mudança qualitativa e total dissipa as dúvidas, incita o entusiasmo, alimenta a fé: está fora de questão, nesse caso, contar o número das vítimas.

O marxista *hic et nunc* tem duas razões para se comportar de modo

maquiavélico: vive num mundo dilacerado, onde reinam a violência, o domínio, a opressão, e vê no horizonte um outro mundo purificado desses males milenares. Basta um passo para adotar o tema de Gramsci — o príncipe (partido) coletivo.

Exposto aos riscos da guerra, às incertezas das paixões populares, o partido (da mesma forma que os heróis armados de Maquiavel) deve dominar a sorte não pela glória de um homem mas pela salvação de todos. Príncipe coletivo, reúne em um pequeno número de dirigentes — o estado-maior, o politburo a vontade que anima as massas; esses líderes (eventualmente um único líder) iluminam as paixões de milhares de militantes, de milhões de simpatizantes. Os dirigentes do partido não recuam diante do emprego da força e da astúcia contra os inimigos da classe. Comportam-se com relação às próprias tropas como agem todos os príncipes à conquista de um reino, terrestre ou celestial; contam com a devoção dos fiéis, sem a qual nada poderiam; sabem que isoladamente a devoção nem sempre resiste às provas e que a ameaça de sanções impiedosas, no caso de traição, é uma garantia indispensável de fidelidade. Para tomar emprestada uma expressão da *Crítica da Razão Dialética*, podemos dizer que o terror cimenta a fraternidade dos companheiros empenhados na luta.

A semelhança entre o partido e o príncipe não me parece contrariar o espírito de Maquiavel. O partido representa, no nosso século, o profeta armado; deve seu poder ao número daqueles que lhe ouvem a mensagem mas também, em igual medida, à concentração do poder de decisão.

Nos primeiros anos do século, e em 1917, poucas pessoas compunham o politburo da facção bolchevista do partido social-democrático russo; dentro desse pequeno grupo, Lenin prevaleceu sobre os outros devido à confiança que inspirava: os acontecimentos sempre lhe davam razão. Depois, houve um outro que encarnou o proletariado russo, considerado como a vanguarda do proletariado mundial, devotado à salvação de toda a humanidade; este ajudou os acontecimentos a lhe dar razão reservando-se o direito exclusivo de interpretá-los, impondo o silêncio aos adversários ou, melhor ainda, obrigando-os a reconhecer que seus antagonistas, que eram também seus carcereiros, possuíam sozinhos toda a verdade.

Com o culto da personalidade, o príncipe, “fechado na sua astúcia”, pode ser comparado a certos heróis cujo destino Maquiavel analisava com sentimentos diversos. Exército ou ordem religiosa, o partido não se confunde, numa comunhão autêntica, com o que encarna; apenas obedece às suas ordens, como fazem os soldados, aqueles que alienaram seu livre arbítrio pondo-o a serviço de uma fé superior.

O partido não se torna portanto um príncipe do século XVI, em busca de potência e de glória; busca um objetivo sublime. Se deixasse de crer

nesse objetivo, contentando-se com os fins legítimos, imanentes e não transcendentais à história, que se propõem os seus inimigos, estaria consumada a conversão do marxismo ao maquiavelismo. É maquiavélico o príncipe que manipula a fé dos seus seguidores sem compartilhá-la; é marxista o príncipe que, pronto a usar qualquer meio, a qualquer momento, transfigura sinceramente a necessidade da luta, pois nunca deixa de trabalhar pela verdade no momento em que emprega a mentira, e em favor da humanidade quando instaura um reino de terror. Neste sentido, talvez se tenha o direito de dizer que Lenin foi mais marxista do que maquiavélico, mas que Stalin, ao contrário, prezou mais as armas do que as profecias. Quando perdeu suas armas, Trotsky pregou em vão: os grupelhos desarmados que retomaram a profecia original, contra a profecia encarnada, se mantêm à margem da história universal, à qual apelam sem resultado.

O discípulo liberal de Maquiavel encontra no destino do marxismo no século XX várias confirmações dos ensinamentos do florentino. Trata-se da permanência da luta pelo poder e da prioridade da política, definida por essa luta? Os que negavam essas proposições em teoria puderam verificá-la na prática. As revoluções do século XX, não se originaram em contradições do capitalismo que tivessem atingido o ponto de ruptura. Segundo uma fórmula que está na moda, elas são supradeterminadas por uma sociedade dilacerada por controvérsias, quando o poder não consegue mais comandar, e as massas se recusam a obedecer. As situações revolucionárias não são criadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, ou pelo contraste entre a produção coletiva e a apropriação individual, mas por causas múltiplas e diversas: a vacilação das tradições, a erosão dos regimes, a debilidade das minorias dirigentes; nessas conjunturas, como nas cidades italianas, as minorias ativas, conduzidas por personalidades fora do comum, se tornam protagonistas decisivos: mobilizam multidões inquietas, inspiram confiança, se apropriam do poder, eliminando sem piedade os inimigos, até o dia em que os companheiros lutam entre si pelo primeiro lugar, pela glória que não se compartilha.

Quando um só reina, sem regras e sem lei, por que não deveria imitar o Duque de Valentino, a que se refere Maquiavel no capítulo sétimo do *Príncipe*? Depois da ocupação da Romanha, “considerou que era necessário dar-lhe um bom governo, para pacificá-la e fazê-la obediente ao poder real, designando para isso Ramiro de Orco, homem ágil e cruel, a quem delegou toda autoridade. Em pouco tempo ele pacificou e uniu a região, ganhando muita fama. Depois disso, o duque pensou que tão excessiva autoridade era desnecessária, porque temia que se tornasse odiosa; instalou assim um tribunal civil no meio da região, com um excelente presidente, e no qual cada cidade tinha um advogado. Como sabia que os ri-

gores cometidos tinham gerado um certo ódio, para purgar os espíritos e aliciar o povo, quis mostrar que se tinha havido alguma crueldade ela não podia ser atribuída ao príncipe, mas à natureza do seu ministro. Tomada essa decisão, certo dia mandou executá-lo e exibir seu corpo cortado em duas partes, na praça de Cesena, tendo ao lado um pedaço de madeira e uma faca ensangüentada. A ferocidade do espetáculo deixou o povo aturdido e contente”.

No Ocidente, os que estão perto do príncipe não se arriscam mais a um destino de tanta crueldade, mas continua a haver casos em que a impopularidade atinge um bode expiatório, com a justiça típica de Maquiavel: os responsáveis por medidas cruéis mas necessárias, decididas quem sabe pelo próprio herói, decisões que seus admiradores preferem atribuir não ao objeto do seu culto, mas a outrem. Do outro lado da Europa, o chefe da polícia foi uma das derradeiras vítimas da grande purga ocorrida na União Soviética, em 1936: Beria teve, no fim, a mesma sorte das suas vítimas. Morto o próprio Stalin, não era possível exibir seu cadáver, cortado em pedaços, numa praça pública: só restou o ato simbólico de transferir seus restos, depois do pedido de uma brava cidadã soviética que tinha assistido a uma execução, para deixar o povo “aturdido e contente”.

De Maquiavel até hoje, as técnicas de conquista e de exercício do poder se desenvolveram, adquirindo maior sutileza e elaboração racional. O que dependia da improvisação individual e da espontaneidade é hoje objeto de estudo científico, em que se baseiam práticas bem ponderadas. A violência das massas ou a persuasão oculta, a organização do entusiasmo ou a lavagem cerebral oferecem aos príncipes um arsenal de armas psicológicas de riqueza incomparável. Analogamente, o guerreiro de outros tempos, o camponês espanhol rebelado contra os soldados de Napoleão ou o franco-atirador francês que, em 1871, esperava os prussianos nos desfiladeiros, se transformam hoje, graças aos meios de comunicação e mais ainda à organização das hierarquias correspondentes, em tropa — ao mesmo tempo regular e irregular — capaz, em circunstâncias favoráveis, de resistir vitoriosamente a forças militares muito superiores.

O discípulo de Maquiavel poderia também extrair argumentos do modo de governar do partido-príncipe; como Maquiavel considerava evidente, e Pareto não cessava de repetir, as minorias derrubam os regimes estabelecidos em nome do povo, e estes invocam uma nova fórmula, mas não desaparece a distinção entre o pequeno número que detém o poder e seus privilégios, e o grande número dos que obedecem por convicção ou medo. De acordo com afirmativa célebre de Marx, os marxistas não se contentaram em interpretar o mundo; quiseram transformá-lo, mas não o mudaram de modo a rejeitar a ironia cética de Maquiavel, ou o pessi-

mo mesmo de Pareto. Seu reino se parece ao de muitas outras elites, seus mortos escandescem o curso da história — cemitério de aristocracias, conforme Pareto.

Em outros termos, Marx mudou o mundo mais do que Maquiavel, porque acreditava mais do que ele na possibilidade de transformá-lo. Mas o florentino se reserva o direito de responder: quanto mais o mundo muda, menos se transforma; num certo sentido, tem a última palavra do diálogo, ainda que, num regime soviético, seu interlocutor marxista o obrigasse a pôr fim ao diálogo, e a saborear sua vitória dialética num local menos agradável do que a praça pública, os recintos universitários ou o Instituto Italiano de Paris...

Eis aqui, portanto, a primeira síntese: estrategista da luta de classe, da revolução, da organização da guerrilha, da acumulação primitiva, o marxista age maquiavelicamente, com força e astúcia, com persuasão e coação. Transformado em chefe de Estado, não governa com métodos substancialmente diversos dos empregados pelas elites do passado, nos principados que Maquiavel teria chamado de novos. Esta primeira síntese nos coloca, creio, duas indagações: Maquiavel não conhece o progresso, e se compraz em analisar conjunturas extremas, que obrigam o político a decisões cruéis, impostas unicamente pela lei da eficácia. Mas, entre as decisões *hic et nunc*, tomadas pelo estrategista durante a batalha, e o devenir orientado para a transformação radical da história, a visão profética do marxista aparece intercalada à análise dos regimes, cada um dos quais tem sua própria natureza, modo próprio de funcionamento, e portanto um tipo particular de governantes e de meios de governo. Como comparar, deste ponto de vista, nossos dois mestres — um que serviu sua cidade sem descuidar a leitura dos livros, o outro que passou muito mais tempo no Museu Britânico do que entregue à tarefa de organizar a Primeira Internacional, que conheceu a política desde o nível mais baixo, durante a milícia revolucionária, sem pátria e sem partido?

Responderei recorrendo aos textos e aos seus inumeráveis comentários, e me limitarei a breves observações. Como todos os filósofos clássicos da política, no Ocidente, depois de Platão e especialmente depois de Aristóteles, Maquiavel traça uma distinção entre os regimes, e o intérprete pode extrair do *Príncipe*, e sobretudo dos *Discorsi*, uma teoria dos diversos regimes, de suas respectivas vantagens e seus inevitáveis defeitos. Não há nenhuma razão para duvidar que Maquiavel prefira a república à monarquia, a liberdade à tirania, um regime legal a um regime arbitrário, e que, neste sentido, não professe as opiniões odiosas que seus adversários lhe atribuem. Digamos também, para ser imparciais, que Maquiavel — patriota italiano — detestava os estrangeiros que subjagam sua pátria e o povo itali-

ano, e detesta acima de tudo a igreja, atribuindo-lhes a responsabilidade pela desventura do país. A reflexão de Marx, de outro lado, tem como ponto de partida uma experiência histórica totalmente diferente. As formações sociais substituem os regimes políticos, definindo-se em função das forças e das relações de produção; pelo menos nas fórmulas teóricas, Marx não distingue bem os diversos modos de governo.

Cada formação social se caracteriza pela quantidade de mais-valia transferida para a minoria privilegiada, e pelo modo como esta é transferida e repartida. Como nas obras de Maquiavel, a luta pelo poder aparece em primeiro lugar sem que se subestime ou ignorem as rivalidades dos grupos sociais e a competição pela riqueza; assim, num sentido inverso, Marx ilumina as raízes sociais e econômicas dos conflitos dentro de todas as formações sociais, sem ignorar que os cidadãos antigos, os senhores medievais e os burgueses modernos não exerciam o poder com os mesmos procedimentos.

Portanto, nada impediria um maquiavelista-marxista atual de elaborar uma teoria completa das formações sociais e dos regimes políticos — teoria que procuraria discernir as conexões mais ou menos regulares entre as primeiras e os segundos, sem negar a antinomia parcial das instâncias, a diversidade dos poderes numa formação de determinado tipo, a transformação progressiva ou imprevista das formações graças à ação reformadora ou revolucionária das elites ou das massas.

Em outros termos, o conselheiro do príncipe — que sabe o que é preciso fazer, em circunstâncias concretas — e o confidente da providência — que sabe como será o futuro; numa data imprecisa, mas ignora o caminho que levará ao fim da pré-história — têm ambos necessidade dos sociólogos e dos políticos: entre o acontecimento que põe à prova o homem de ação e a transformação qualitativa ou conversão concebida pelo profeta, está o estudo objetivo dos sistemas e regularidades, das tendências graves, das extrapolações prováveis. O especialista em futurologia me parece inclinado a rejeitar a dupla paternidade de Maquiavel e Marx. Põe entre parênteses os acidentes que perturbam a vida dos Estados; mesmo a crise mundial dos anos trinta deixa um traço quase imperceptível na linha do progresso a longo prazo dos Estados Unidos, a começar pelo PNB. Elimina igualmente, como hipóteses não tanto impossíveis e quase impensáveis; as “mudanças qualitativas” que assinalariam uma ruptura radical entre o antes e o depois, entre a história do passado e a do amanhã. Talvez fosse necessário dizer que essa transformação qualitativa ocorre todos os dias, na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas contribui para este milagre que é invisível para nós, a força de ser evidente: o homem trabalha cada vez menos e produz cada vez mais. Os hippies nos

oferecem uma primeira imagem, entre as muitas possíveis, do homem finalmente liberado da maldição milenar do trabalho.

Deixemos os futurólogos festejarem em paz a serenidade, privilégio equívoco de todos os que se colocam muito acima da humanidade atual que sofre, não ainda liberada do trabalho e da violência, para fazer nossa segunda pergunta, e retornar aos discípulos dos nossos mestres. Merecem eles o opróbrio dos moralistas? Governam de fato à moda florentina — para usar a expressão corrente há alguns séculos? Quem pôs a fé a serviço da política? Quem manipulou as massas? Quem trama na sombra a derrubada do chefe? Quem ensina às massas a queimar, de um dia para outro, o que adoravam? Quem despreza o império das leis e não conhece outra moral a não ser a do príncipe coletivo — ele também isolado, pela grandeza da sua missão, aos escrupulos que animam as almas fracas?

Maquiavel nunca aprovou essas práticas, e também nunca as condenou explicitamente. *Il faut ce qu'il faut*. Como impedir ao homem de ação o emprego de meios eficazes? E como negar que em certas ocasiões a eficácia exige meios moralmente detestáveis? Não nos cansamos de perguntar a Maquiavel por que sustentou, até o fim, uma contradição insolúvel: proibir aos políticos os instrumentos do êxito é impossível sem uma espécie não de hipocrisia, mas de absurdo intrínseco; mas permitir-lhes o uso de meios execráveis também não nos satisfaz. Não há saída, e a política precisa aceitar este lado trágico da sua condição.

Resta ainda tudo a fazer para evitar as situações extremas, que não deixam outra alternativa além da opção entre dois tipos de fracasso: vencer, perdendo a razão para alcançar a vitória; ou renunciar à vitória, esperando salvar a alma.

Ora, enquanto doutrinário da política desejável, e mesmo como teorista da política real, Maquiavel quer reduzir a frequência das situações insolúveis — pelo menos no sentido vulgar e pejorativo do termo maquiavelismo. Para fundar um Estado, para restaurar um regime corrompido, para dar uma constituição a um povo decadente, as medidas extremas são inevitáveis. Mas o ideal continua a ser a república, a lei, um povo de valor, o tumulto da praça pública. Como acredita que não há homem que não possa abusar do poder absoluto, recomenda (como os liberais) que se impeça o uso do poder pelo poder, preferindo as imperfeições e a instabilidade dos regimes que vivem de lutas abertas à ordem enganosa da tirania de um só, ou de alguns. Num século em que tanto sangue foi derramado pelos que esperavam demais da política e da humanidade, é possível que os seguidores de Maquiavel apareçam como defensores da liberdade.

O pessimismo protege contra as ilusões, e não há profeta sem ilusões. Ao mesmo tempo, com uma inversão lógica, é o marxista que se torna tes-

temunho do maquiavelismo atribuído injustamente a Maquiavel. Ter confiança num príncipe coletivo significa conceder plenos poderes a um César Bórgia que, além de tudo, passaria a gozar da boa consciência inseparável da convicção de servir a humanidade. A liberdade floresce nas zonas temperadas; não resiste à fé ardorosa dos profetas e dos loucos.

Deve-se dizer, então, que é Marx o autor maldito, não mais Maquiavel? Na época de Stalin, os maquiavelistas o afirmaram — mas não convenceram e não convencerão. É verdade, em parte, que têm razão: quem quer ser anjo transforma-se em fera. Muitas vezes quem pretende modificar o curso das coisas humanas se mostra impiedoso, mais próximo dos tiranos do passado do que do homem artífice de própria sorte com que sonham os pensadores, no silêncio das suas bibliotecas. Mas não esqueçamos que os pessimistas se conformam também com o injustificável; que às vezes protegem a sociedade contra o impulso das paixões vãs, mas raramente afastam os privilegiados das tentações do conservadorismo. É perigoso dar aos homens uma idéia muito elevada do seu possível destino; mas não é menos arriscado convencê-los da sua indignidade e impotência. Entre Maquiavel, observador sem ilusões, e Marx, o profeta, é melhor não fazer uma escolha, deixando que continue, dentro e fora de nós, esse diálogo inexaurível e indefinido.

Diálogo que é do nosso século, mas também de todos os séculos. Marx representa o profeta do nosso tempo — uma época em que a economia, as forças de produção, adquirem o aspecto de fatalidade. Maquiavel continua nosso contemporâneo, menos pelo que ensina do que por uma pergunta que não admite resposta. Quem devemos admirar mais: o que prefere a salvação do Estado à da sua própria alma ou o que exclama, um dia: “*Hier stehe ich, kann nicht anders*”?

Pessoalmente, faço essa escolha sem qualquer dificuldade; mas paguei o preço, e recebi a recompensa: por não ultrapassar o limiar da ação política, permaneço não “aturdido e contente” como o povo da Romanha, mas frustrado e, talvez, secretamente satisfeito, como todos os que especulam sobre a ação sem agir.

Alain e a Política*

Alain ingressou na política como cidadão, não como professor ou filósofo. Tomando como temas, ou pretextos, os incidentes e conflitos mais importantes da vida francesa, escreveu artigos em alguns jornais de província. Foi oportuno reunir esses textos, que podem facilmente ser lidos um após outro e que, em conjunto, ilustram uma atitude mental. Contudo, eles não expõem uma doutrina. Não se poderia evocar comparação com a *República* de Platão, a *Política* de Aristóteles ou o *Contrato Social*.

Alain conheceu a política francesa, e dela participou de certa forma, entre o caso Dreyfus e a Primeira Grande Guerra. Da guerra, onde atuou como soldado, tirou uma lição. Depois de 1918, professor secundário, no Liceu Henri IV, deixou de acrescentar à sua experiência política, mas não cessou de refletir sobre ela. Mesmo os artigos aparentemente menos ligados aos acontecimentos, mais densos de reminiscências dos grandes autores, são tributários da sua vida. É preciso lê-los como o testemunho de um homem engajado — se podemos empregar essa palavra, que está na moda. Porém, trata-se de um pensador: seu testemunho se eleva às vezes ao nível da filosofia. Ainda quando não aponta verdades permanentes, dá um sentido às instituições e às lutas de uma época.

Estudei na Escola Normal Superior, mas não pertenci ao grupo dos “discípulos de Alain”. Não tinha passado pelo Liceu Henri IV e não o seguia como Mestre. Nem por isso deixei de sofrer sua influência, porém, através de amigos e dos seus livros, especialmente em matéria de política.

Parece-me que o que nos impressionava era sobretudo o comportamento do velho professor. Pacifista, se apresentara ao serviço militar no primeiro dia das hostilidades. Simples soldado, fizera a guerra sem amá-la. Recusava as honrarias, mas se recusava também a escapar dos tipos de

* *Nouvelle Revue Française*, “Homage à Alain”, setembro de 1952.

servidão que a comunidade impõe aos seus membros mais humildes. Vivíamos ainda, naquela época, a revolta contra o grande morticínio e talvez mais ainda contra a hipocrisia e a banalidade. Julgávamos os mais velhos de acordo com seus atos e palavras, entre 1914 e 1918. E a conduta de Alain nos parecia marcada pela grandeza.

Contudo, mesmo então eu hesitava em aceitar os princípios políticos de Alain. Não estava certo de que tinha razão quando criticava o Jaurès de *L'Armée Nouvelle*. Um convidava os intelectuais jovens a reivindicar uma posição entre os oficiais de um exército democrático; o outro os convidava a lutar como soldados, partilhando da sorte comum, para escapar a qualquer cúmplice com a ordem social. A recusa de Alain tinha uma significação moral que se impunha, mas possuía também um sentido político que não podia deixar de levantar dúvidas. É verdade que já se alcançou na administração pública, em grande parte, o “governo pelos melhores”, esse sonho dos utopistas? É verdade que o essencial não é aperfeiçoar essa administração, mas proibir-lhe o abuso dos privilégios inevitáveis? É verdade que tal limitação de poderes pela resistência moral é a tarefa única do cidadão, do radical, do pensador, do poder espiritual (noções todas elas misteriosamente confundidas)?

Na época, inclinava-me para a esquerda, como a maior parte dos estudantes não-católicos da Escola Normal Superior. Declarava-me socialista. Evidentemente, ignorava em que uma economia socialista diferia de uma economia de mercado e era incapaz de indicar as vantagens e os prováveis inconvenientes de uma ou de outra. “Intelectual de boa vontade”, punhame ao lado do povo contra os privilegiados, ao lado do progresso contra a tradição. Achava que era necessário reconstruir racionalmente a sociedade e liquidar as instituições tradicionais. Os símbolos republicanos e revolucionários me sensibilizavam mais do que os conservadores. Mas essas preferências não me comprometiam a nada, ou a quase nada.

O rompimento com essas opiniões, que se originavam mais no costume do que na reflexão, se deu durante minha permanência na Alemanha, quando assisti como espectador à revolução hitlerista, e iniciei o estudo da economia, da sociologia e da história (que não terminarei nunca). A admiração pelo ensino de Alain cedeu lugar à revolta que, durante os anos trágicos que precederam a Segunda Grande Guerra, me parecia nefasta.

Resistir ao poder, quando este é moderado, é um excelente método para acelerar sua corrupção e abrir caminho a outros poderes que, em caso de necessidade, deixarão de pedir o assentimento dos governados, organizando o entusiasmo da massa. A rejeição incondicional das honrarias faz com que se entregue aos representantes das velhas classes dirigen-

tes o monopólio das posições-chave, especialmente as militares: é um bom método, na verdade, para precipitar a ruína da República. Eu refletia, irritado, que era necessário um grande pensador para justificar tal tolice. Que pode fazer o cidadão, hostil a todos os poderes, quando a própria natureza do regime, da *politeia*, passa a ser o pomo da discórdia? Nessa confusão em que cada partido proclama uma ideologia, apresentando-a como prova da sua legitimidade ou da sua missão, para onde se pode voltar o cidadão radical?

Teria Alain algo a dizer na situação extrema, característica da ordem política, a situação revolucionária? Teria mesmo algo a dizer com respeito ao evento que o inspirara mais do que qualquer outro, a guerra? Entre 1933 e 1939, quantas vezes foram repetidas essas fórmulas, vulgarização da sabedoria do Mestre: “Uma guerra que se adia é amiúde uma guerra que se evita”. “Qualquer aplicação de força, mesmo para prevenir a guerra, põe finalmente a paz em perigo.” Eu via com desespero a Europa deslizar para uma guerra que se tornava inevitável, na medida em que faltava aos estadistas ocidentais clarividência e coragem, na medida em que respondiam a idéias falsas. Que acontecia com a idéia de que a guerra nasce de uma conspiração dos poderes, embriagados consigo mesmos? Do orgulho, da procrastinação da incompreensão recíproca e não da vontade deliberada de uma das partes?

Hoje, não me sinto mais próximo da política de Alain do que há dez anos, mas penso que a severidade com que a julgava ainda recentemente era tão excessiva e injusta quanto a admiração sem limites dos que colocam os *Propos de Politique* ao lado da *Politica* de Aristóteles.

A Segunda Guerra Mundial nos fez lembrar que uma memória demasiadamente fiel é tão perigosa quanto o esquecimento. A melhor maneira de precipitar uma catástrofe é empregar os meios que teriam provavelmente evitado o desastre precedente. A adesão total de tantas pessoas de boa vontade ao stalinismo nos obriga a reconhecer uma verdade, provavelmente parcial mas definitiva, que encontramos nas lições de Alain: a adoração dos poderes ou, mais ainda, a pretensão dos poderes a serem adorados está na fonte de todas as tiranias.

As primeiras décadas da III República foram marcadas pela ascensão dos políticos profissionais, provenientes da média e da pequena burguesia, em oposição aos nobres, aos grandes burgueses oportunistas, republicanos por resignação mais do que por convicção. Os republicanos autênticos, radicais, se colocavam espontaneamente contra as diversas frações da classe socialmente privilegiada (frações separadas por rancores sem perdão, legados por todo um século de revoluções), que tinham gerado o Estado, durante o século XIX. Não queriam fazer uma revolução violenta,

mas tinham impaciência de chegar ao governo. Vista de Paris, a ascensão de Clemenceau e de Herriot marcava simplesmente uma troca de guarda. Vista da província, marcava também a conquista do Estado pelos representantes dos humildes — o triunfo de uma revolta, de origens longínquas, contra os poderes sociais. Em Paris, um radical, nomeado ministro da Guerra, não se distingue mais do seu predecessor, oportunista ou conservador, a não ser pela linguagem. Contudo, na sua aldeia de origem, ele pertence ao partido do povo e da escola, é contra o castelo e a igreja.

Alain escolheu a interpretação da província, sem deixar de reconhecer a verdade da interpretação de Paris. Tomou partido contra o senhor (ou o notável) e o cura, ao lado do camponês. Mas não queria mal ao senhor, não pensava em matá-lo ou mesmo em despojá-lo dos seus bens. Não acreditava nas profecias socialistas, que anunciam o fim das desigualdades. Depois do castelão, veio o industrial; em seguida, virá o diretor de *trust*. Fazer com que seja nomeado pelo Estado? Pode ser, mas para quê? Qual a vantagem? Não, fora as utopias! O campônio sabe que haverá sempre homens “a cavalo”, “em carruagem” ou “de automóvel”. Ele aceita, como Alain, essa ordenação imemorial das sociedades, sem qualquer amargor ou indignação, desde que sua dignidade, igual à dos senhores, seja reconhecida por todos — e principalmente pelos senhores. Desde que conserve sua liberdade de falar e de pensar.

Nesta tensão entre o povo e os notáveis, o deputado republicano, e mais ainda o radical, tem uma função a exercer. Ele deu ao povo os meios de votar contra os poderosos. O sufrágio universal tende a ser conservador enquanto os poderosos — nobres, industriais, banqueiros ou grandes burgueses — se apresentam como candidatos. O político profissional, procedente muitas vezes da capital, ou de uma grande cidade, se inclina para o povo — senão por vocação, pelo menos por interesse, pois deseja ser eleito. Precisa fazer-se intérprete dos desejos, dos pesares, das reivindicações dos governados. Alain transfigurou esta função de representante do povo, mas não errou ao ver no parlamentar menos um poderoso do que um delegado dos humildes junto ao poder. Essa foi pelo menos a realidade local da República radical, no seu início.

Errou Alain ao afirmar que o sufrágio universal autêntico tem um alcance revolucionário? Não creio. Ainda que nominalmente, o sufrágio universal estabelece a igualdade entre os cidadãos. Não há dúvida de que é uma igualdade que nada tem a ver com a força e a riqueza. Toda ação coletiva implica um comando, toda ordem social implica uma hierarquia. Mas o sufrágio universal provoca também uma revolução política, talvez a maior da história: a que faz dos governantes, em teoria, representantes e servidores dos governados.

Os discípulos de Maquiavel objetarão justamente que a soberania do povo é uma *fórmula* que, como todas as fórmulas políticas, dissimula uma realidade diversa: o exercício da autoridade por uma minoria privilegiada. Alain não teria dificuldade em aceitar essa explicação, mas sustentaria que a proclamação da soberania do povo é mais do que uma homenagem prestada pelo vício à virtude: é um princípio que altera moralmente a relação entre governantes e governados, retirando dos primeiros a superioridade qualitativa que lhes era atribuída pelas fórmulas aristocráticas ou racistas, e dando aos segundos uma dignidade que as práticas do absolutismo e mais ainda as do totalitarismo muitas vezes não lhes reconheciam. Ao mesmo tempo, mantém o caráter estritamente *secular* dos poderes políticos. O que quer que possam dizer certos discípulos de Maquiavel, trata-se sem dúvida de uma mudança revolucionária. Na verdade, cabe perguntar se essa mudança não é por demais radical, se as sociedades poderão suportá-la no longo prazo.

O sufrágio universal despoja o poder do prestígio resultante da autoridade espiritual ou ideológica; submete-o à crítica permanente dos cidadãos que consideram seus interesses como o fim da sociedade; situa-o portanto menos em função dos interesses coletivos do que de certos interesses particulares. Pode o Estado resistir à completa secularização dos poderes, à transfiguração dos indivíduos, cujo julgamento se torna em si mesmo a fonte do poder espiritual? Na França, a história da II República insinua uma resposta negativa.

É uma verdade — verdade profunda — que o parlamentar é *também* delegado dos humildes juntos aos poderosos; mas é um erro funesto considerar que o seja *exclusivamente*. O eleitor deve escolher os governantes — homens responsáveis pela administração pública. Mas o cidadão não tem o direito de adotar sistematicamente, com respeito aos governantes livremente eleitos, uma atitude hostil, ranzinza, como se fossem déspotas. Colocando-se contra o Estado democrático, ele nega sua significação. As instituições democráticas são intrinsecamente frágeis. É lícito perguntar se poderão resistir à pressão das massas e dos grupos organizados, às exigências técnicas da administração, cada vez mais complexas. Se houver um esforço para debilitá-las ainda mais, atribuindo-lhe intenções escusas, destruindo os laços tradicionais de fidelidade, precipitar-se-á seu desaparecimento, com a decadência da própria comunidade ou uma reação excessiva ao mesmo tempo de obediência e adoração.

Serão estas objeções por demais simples e evidentes para terem escapado a Alain? Sem dúvida, mas, por que Alain as desprezou? A meu ver há duas explicações. A primeira, de ordem histórica, nos leva a fatos que já mencionamos: a política de Alain é contemporânea do caso Dreyfus e da

ascensão dos radicais. A luta contra o exército, a Igreja e a alta administração era tida na época como um dever. O triunfo de Combes e de Pelletan se reveste de valor quase espiritual. O fenômeno pode ser inserido facilmente num esquema sociológico. Todo novo grupo que sobe ao poder se julga ameaçado pelos membros dos grupos anteriores, entrincheirados na administração pública. Por isso os radicais viam com suspeição o estado-maior dominado pelos generais contrários a Dreyfus, e Pelletan desejava renovar a marinha, penetrada pelo espírito monárquico, cristalizada em seus costumes anacrônicos (e tinha razão!). Trata-se de uma situação excepcional, destinada a não perdurar: a nova equipe depura, renova, neutraliza os membros do antigo governo, e a paz volta a reinar. Vinte anos depois, não faltarão generais republicanos, se o qualificativo se tornar necessário para a carreira.

Alain não teria considerado a luta dos governantes de hoje contra os administradores de ontem como modelo da relação entre funcionários e políticos, entre o poder temporal e o espiritual, se não tivesse sido um moralista, mais do que um político. Convencido de que todas as tiranias se originam na ambição dos poderosos e na fraqueza dos cidadãos, insiste em convidar estes últimos a obedecer sem adoração, e os primeiros a comandar a ação coletiva sem abafar o julgamento individual. O espetáculo dos trabalhadores e intelectuais franceses desfilando para oferecer oferendas a um potentado oriental nos deveria evidenciar os méritos de Alain, se isto fosse necessário: não adorar o “rei panela”, o cassetete do policial ou os planejadores da coletividade. Mas a atual decomposição do Estado francês nos faz lembrar também os limites desse ensinamento: é muito fácil admitir, como hipótese, uma administração que funcione bem e cidadãos disciplinados. Os cidadãos nunca obedecerão ao Estado como ao cassetete do policial, porque eles exigem mais do Estado e este, em caso de necessidade, não hesita em cobrar-lhes o sacrifício supremo. A confusão entre o poder temporal e poder espiritual dá um golpe de morte na liberdade. Erigida em princípio, a hostilidade entre esses dois poderes atinge fatalmente o Estado.

A política de paz que Alain — talvez mais ainda seus discípulos — preconizava com base na experiência da Primeira Guerra Mundial não tinha e não podia ter alcance mundial. Diz-se sempre que a história não se repete: não há duas guerras que sejam idênticas nas suas causas e evolução.

A guerra de 1914 tinha sido especialmente *atípica*. Ela explodiu após cinquenta anos de paz (na Europa), depois de um século durante o qual as guerras ocorriam dentro de um sistema de equilíbrio, alterando-o sem revolucioná-lo. A despeito da propaganda, não se podia dizer que em nenhum dos lados a guerra tivesse sido objeto de deliberação. Em Viena, o

que se queria era dar uma lição à Sérvia e consolidar a monarquia dualista pondo fim à propaganda dos eslavos do Sul. Em Berlim pretendia-se manter o último aliado seguro do *Reich*, que parecia sitiado. O assassinio do arquiduque abria uma crise, mas a diplomacia teria tido condições de resolvê-la. Até mesmo o ultimatum austríaco não condenava ao abandono de todas as esperanças. Incompetência dos diplomatas, precipitação dos militares, resignação com a catástrofe considerada inevitável — todas essas interpretações superficiais têm alguma verossimilhança quando aplicadas às origens imediatas da Primeira Grande Guerra. Nessa situação horrível e absurda (não havia nenhuma proporção entre os sacrifícios e os objetivos indefinidos dessas hostilidades intermináveis) os intelectuais, formados pelas doutrinas humanitárias, não podiam deixar de se revoltar contra o que lhes parecia um retorno à barbárie.

De 1933 a 1939, fez-se um grande esforço para evitar a repetição da guerra de 1914. “Crer na guerra é agravar seu risco.” Mas, de que modo a idéia que o homem da rua francês tinha a respeito do futuro, em 1933 ou 1935, poderia influir sobre as decisões de Hitler? Se nenhum dos dois antagonistas deseja a guerra, se o risco deriva apenas das rivalidades permanentes dos Estados soberanos, a terapêutica da dúvida ou da confiança não pode deixar de ter eficácia. Lutar contra a propaganda que apresentava o país vizinho, falsamente, como se estivesse armado até os dentes e como se sonhasse com conquistas territoriais, proibir às potências a difusão da sua injustificada obsessão com a ameaça externa, tudo isso está muito bem, desde que o vizinho não tenha de fato intenções belicosas, que o temor da agressão seja infundado. Havia esta condição em 1913? Pode-se admitir que sim — embora pessoalmente tenha dificuldade em fazê-lo. Em 1933 ou em 1936, as circunstâncias eram muito diferentes. A pregação de certos discípulos de Alain contra a psicose de guerra, desenvolvendo uma vontade inesgotável de conciliação, contrariava as necessidades da situação.

Hitler e seus seguidores não duvidavam do pacifismo francês; em março de 1936, quando ordenaram às tropas da Alemanha que entrassem na Renânia, estavam apostando nele — convencidos; com razão, de que os franceses, por detestarem a idéia de uma nova guerra, não tomariam qualquer medida de força. Uma política de paz inteligente teria procurado manter uma situação em que Hitler não pudesse alcançar seus objetivos de conquista, nem provocar a explosão: situação que existia enquanto a Renânia, desmilitarizada, deixava o Ruhr exposto a uma invasão. Quando foi alterada, a guerra se tornou quase inevitável. Alain não teria dito o contrário? Provavelmente, mas ele ensinava aos cidadãos e mesmo aos estadistas a refletir sobre o problema em outros termos.

Aqui também a explicação me parece, tanto quanto a generalização ilegítima de uma experiência particular, a vontade do moralista. Alain seguramente não desenvolveu uma teoria das guerras. Talvez não tenha chegado mesmo a se perguntar por que, durante mais de seis mil anos, não houve uma só civilização, em qualquer época, que tenha escapado aos horrores da guerra. Ele simplesmente não se perguntou por que razão as sociedades fazem a guerra, mas somente por que o homem está sempre pronto a combater? A resposta, prenhe de sabedoria dos moralistas, de Platão a Freud, tem beleza e profundidade. O homem é um ser colérico; tem medo, e se envergonha de ter medo. Quando pensa que vai ser visto como covarde, avança, para testemunhar coragem a si mesmo e aos outros. A “mensagem ao povo alemão”, redigida na frente de batalha, em 1916, é nobre: “Eis portanto a situação: dois povos de boa-fé combatem pela honra, pela sua independência; parece de boa-fé que cada um deles represente algo de único da história da Justiça. É por isso, aliás, que combatem tão bem. Esta guerra, única na história, não pode terminar como as outras guerras, por um golpe de força, ou um abuso de força qualquer. Que podemos esperar, então, dos acontecimentos militares? De fato, só pedimos para ser respeitados, e não acreditamos que se nos peça realmente outra coisa. Pode-se afirmar isso, depois de dois anos de guerra”.

Na verdade, não se podia afirmá-lo. Por culpa dos governos? Seguramente. Mas os governos estavam animados pela embriaguez com suas próprias idéias. Dos dois lados a decisão de alcançar uma vitória total impedia a utilização daquela linguagem — uma linguagem digna e verdadeira. Com a perspectiva que dá o tempo, ela pode parecer sábia, mesmo aos olhos do político realista. A tragédia da Europa reside no fato de que era possível usar essa linguagem em 1916, mas não em 1940, em 1942, em 1944 ou 1951. Entre 1914 e 1918, a propaganda precisava inventar razões para justificar o combate. Mais tarde, deixou de haver essa necessidade.

A política de Alain extrai ao mesmo tempo força e fraqueza da sua rejeição de reconhecer a história. Era débil, por deixar de levar em conta a particularidade das instituições e das idéias, atribuindo-lhes uma significação universal; forte, quando identificava certos traços permanentes, menos da sociedade do que da condição social do homem.

Seria útil discriminar, em *Marte — a Guerra Julgada*, entre os julgamentos válidos para a instituição militar, de modo geral, os que só são válidos para a instituição militar francesa entre 1914 e 1918, com suas lembranças e pretensões aristocráticas, e os que se aplicam a qualquer grupo. O hiato existente entre os oficiais e a tropa varia de acordo com o tempo e o lugar; no início do século XX, os exércitos do continente europeu (em particular o exército alemão) não tinham esquecido ainda a época em que

os oficiais pertenciam à nobreza e os soldados profissionais vinham das classes mais modestas. O pedido de desculpa do General Patton ao soldado que esbofeteou num hospital, na Segunda Guerra Mundial, complementaria bem o livro de Alain.

Ontem como hoje, continua a ser verdade que o poder corrompe, e o poder absoluto corrompe absolutamente. Por isso a crítica é necessária em todas as épocas. No entanto, é preciso não criticar exageradamente o poder limitado, que tem necessidade de apoio para perdurar — isto é, para não ceder o passo aos poderes absolutos. Luís XIV, Napoleão, Hitler e Stalin não correriam o risco de se deixar embarçar pela resistência dos cidadãos. Sem dúvida não se deveria adorar Poincaré, Clemenceau, Joffre ou Foch. Cabe perguntar, porém, se isso implicaria em grande perigo. A adoração de Hitler, Mussolini e Stalin foi um grande erro, mas para lamentá-lo era necessário escapar ao seu domínio. Na Grã-Bretanha, ninguém adorava Attlee, mas todos o respeitavam. Formados pelas tradições monárquicas e uma administração centralizada, não terão os franceses outra escolha entre a submissão e a revolta, reclamando sempre, sentindo-se sujeitos ao poder, e nunca cidadãos de boa vontade? Não sentirão a nostalgia do respeito, senão a da afeição, pelos seus governantes?

Política e Economia na Doutrina Marxista*

O sociólogo não deve definir conceitos como *política e economia* à maneira do geômetra, que desenha um círculo pela rotação de um segmento em torno de uma das suas extremidades, como o químico, que isola os componentes de um corpo, ou como o biólogo, que distingue características genéricas e específicas. A construção, a análise, a lógica dos conceitos hierarquizados — todos esses métodos são inconvenientes quando se trata de termos que designam uma atividade humana ou, mais precisamente, um problema enfrentado por todas as sociedades, que cada uma resolve de modo diferente.

Por economia entende-se o conjunto — comportamentos individuais e instituições coletivas — no qual e mediante o qual os homens se esforçam para vencer sua pobreza original, a disparidade existente entre necessidade, de um lado, recursos, de outro. Por política entende-se o conjunto que determina relações estáveis de autoridade e de dependência entre indivíduos e grupos animados de desejos contraditórios. O instinto que a economia procura satisfazer assume formas múltiplas, da fome e da sede até a avareza e a paixão pelas riquezas. O que a política procura disciplinar é a vontade de poder. Por outro lado, o meio econômico, da produção e da troca, se opõe ao meio político, do poder ou mesmo da violência.

A despeito dessas distinções — ou talvez por causa delas — esses dois aspectos da existência social são, na realidade, sempre inseparáveis. A guerra, provocada muitas vezes por rivalidades econômicas, se põe a serviço da cupidez. Inversamente, o dinheiro é às vezes instrumento para

* Publicado na coleção *Intuïves II (o econômico e o político)*, dirigida por Célestin Bouglé. Paris, Alcan, 1937.

atingir ou conservar o poder. Política e economia parecem alternativamente meio e fim. Além disso, em todas as épocas as instituições se confundem entre si ou se adaptam umas às outras. Na Idade Média, não se podia distinguir bem entre a classe política e a econômica: cada lugar na hierarquia política correspondia a um lugar no sistema econômico. A autonomia relativa do sistema econômico, erigida em doutrina pelo liberalismo, é uma característica singular da nossa civilização. Por outro lado, a proclamação da igualdade política dos indivíduos — como se o cidadão nada tivesse em comum com o produtor e o consumidor — soa como algo novo. Política universalista fundada numa concepção abstrata do homem, despojada de toda individualidade concreta, de toda singularidade histórica; economia eterna baseada em leis racionais de ordem mais ou menos consagrada pela Providência — essas as teorias ou construções abstratas que explicam a oposição entre os dois termos. A distinção dos conceitos reflete uma dissociação real na organização da sociedade.

Sem dúvida, seria interessante situar na história da civilização as implicações dessa independência recíproca. Mas nosso objetivo é diferente. Se lembramos ao leitor, no início desta exposição, princípios possivelmente já ultrapassados pela evolução, é porque o marxismo responde diretamente à situação que acabamos de descrever. Na juventude, Marx não afirmava o *primado* da economia sobre a política, ou a determinação do político pelo econômico. Visava antes de mais nada o presente. A seus olhos, o livre jogo da economia levava à opressão e à exploração do grande número, à *alienação*, à desumanização de todos. Pretendia submeter a realidade da sociedade civil às normas formais da democracia; atribuir à comunidade, dona do seu destino, a soberania sobre as pretendidas “leis” da economia que na verdade só espelham uma tirania exercida sobre os produtores.

Não há dúvida de que as fórmulas de propaganda — a *eficácia exclusiva* ou a *predominância* do fator econômico — exerceram talvez uma ação mais profunda do que a doutrina original do mestre, muitas vezes ignorada pelos fiéis e pelos adversários. De qualquer forma, o esforço dirigido para a apreensão do pensamento original de Marx, além da linguagem que ele usou na segunda parte da sua vida, não deixa de ter uma justificativa. A filosofia juvenil de Marx, indispensável para compreender até mesmo *O Capital*, arranca o marxismo do seu isolamento orgulhoso e condena suas pretensões totalitárias; mostra que ele não constitui nem uma filosofia integral nem um conhecimento enciclopédico. Os marxistas — mais ainda do que os não-marxistas — precisam obedecer à orientação de confrontar sempre a teoria com a realidade, para que as idéias possam servir à função de descobrir o real.

I

Convém entender no seu sentido estrito a frase famosa: “A filosofia já está acabada; falta realizá-la”; para superar a filosofia é preciso realizá-la; para realizá-la, é necessário superá-la. A filosofia já está acabada: Hegel concebeu todo o destino do homem através da história. O que falta é realizá-la: mas o homem já atingiu concretamente a existência que lhe foi prometida pela filosofia e destinada pela história, e que responde à sua vocação? A sociedade atual reconcilia a particularidade com a universalidade? O Estado prussiano, termo do processo evolutivo, na doutrina de Hegel¹, se ajusta ao Estado ideal que exprimiria a própria essência do homem? Como a realidade histórica, analisada à luz da teoria, se revelava indigna da definição do homem — isto é, da filosofia — não havia mais outro recurso para realizar a filosofia do que sua superação: agir, em vez de pensar. Até então os filósofos pensavam sobre o mundo; agora, o importante era modificá-lo. Contudo, essa vontade revolucionária continuava a ser uma vontade filosófica. Sem a filosofia anterior, nem a ação poderia descobrir o caminho a seguir nem a crítica teria normas que a orientassem. Há contudo, na origem do marxismo, um rompimento com o tipo de gratuidade da filosofia não comprometida, que se contenta em traduzir ou refletir a realidade. Mas esse rompimento só conserva sua grandeza e significação quando se mantém viva a consciência filosófica — sem isso não seria mais do que uma vontade nua, constringida a invocar uma fatalidade para a sua justificação.

No que diz respeito às relações entre a política e a economia, essas fórmulas encontram uma aplicação imediata. Marx constata a insuficiência das revoluções democráticas para a verdadeira liberação do homem, convencido de que, abandonado a si mesmo, o sistema econômico provoca a escravidão de todos com a sede do ouro, o excesso de riqueza e de pobreza. Mais do que os monarcas e seus ministros, são as coisas que exercem um poder tirânico. Marx apresenta e desenvolve essa dupla crítica da política democrática e da economia liberal sob a forma de uma crítica da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia* de Hegel (e ao mesmo tempo da economia clássica). Vamos acompanhar inicialmente essa dupla crítica da política e da economia.

O problema fundamental enunciado pela *Filosofia do Direito*, e sobre o qual Marx se detém, é o das relações entre a “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) e o Estado. A sociedade civil é a esfera da individualidade

1. É o que Marx parece acreditar, conforme sua crítica justalinear à *Filosofia do Direito* de Hegel.

abandonada a si mesma; todos os indivíduos que a compõem obedecem ao egoísmo, buscam a satisfação dos seus desejos. Na análise da sociedade civil, Marx já tinha indicado que a rivalidade de todos deveria acarretar espontaneamente, de modo inevitável, a concentração das riquezas e a miséria das massas. Não há dúvida de que, na filosofia do direito, a sociedade civil não dispunha de uma autonomia total; estava sujeita à autoridade do Estado que, por meio de uma série de órgãos intermediários, integrava os indivíduos à sua própria individualidade. Mas essa integração parecia aos olhos de Marx mais formal do que real, mais externa do que concreta. De fato, o indivíduo pertence ao Estado enquanto cidadão, não enquanto membro da sociedade civil. Em termos mais simples, o produtor, o consumidor, o *homo oeconomicus* são estranhos à ordem política. O homem livre não é João ou Pedro, operário ou camponês, mecânico ou trabalhador braçal. O conceito de liberdade beneficia um ser ideal, fantasma do indivíduo real — o cidadão abstrato, que transcende a vida vivida realmente pelo homem integrante da sociedade civil. A crítica da *Filosofia do Direito* leva a uma crítica da democracia formal; retomando os termos que Feuerbach tinha empregado a propósito da religião, Marx fala sobre o empíreo político, comparável ao mundo hipostasiado da religião no qual o homem se alienara — o homem de carne prisioneiro da sua individualidade, do seu amor próprio, da desigualdade. O cidadão deve tornar-se a essência do indivíduo, e a política descer do céu até a vida de todos os dias; os homens precisam ter de fato os direitos que a constituição lhes reconhece. O ideal do jovem Marx, que na minha opinião permaneceu o mesmo na sua idade adulta — a consumação do processo de liberação, a modificação das condições sociais, sem admitir nenhuma delas como natural ou fatal.

É, aliás, um ideal comunitário, não-individualista. Insiste-se muitas vezes na evolução contínua que ligaria as idéias de Marx à tradição do século XVIII. Cabe, no entanto, uma reserva essencial: embora Marx tenha desejado o desaparecimento do Estado, não queria livrar o indivíduo à sua fantasia egoísta, ou à solidão. A existência coletiva atende ao destino do homem, pois a liberdade pode ser definida como o ajuste da razão à universalidade.

Aos olhos de Marx, trata-se menos de um ideal do que de uma definição da essência humana, que ele julga ler na história, interpretada através dos conceitos hegelianos da prefiguração e da necessidade. Na sociedade moderna, as relações sociais se reduzem a uma simplicidade extrema. Hoje, subsiste um único princípio de hierarquia e de divisão — um conceito econômico. As classes não têm, como os “Estados”, uma significação complexa — refletem apenas níveis de renda e profissões. Chocam-se assim, sem intermediação e sem disfarce, o idealismo do Estado e o materialismo

da sociedade civil. Ao mesmo tempo, a reconciliação desse idealismo e desse materialismo não aparece como um desejo pio, mas sim como o ponto culminante de um processo evolutivo:

É uma reconciliação que não deveria ser mais só conceitual ou dialética, mas real — como o é a escravidão do homem. Toda a crítica da *Filosofia do Direito* gira em torno desse argumento central: Hegel se contenta com sínteses fictícias (algumas das quais são conceitualmente falsas), porque faz do sujeito o predicado, e do predicado o sujeito; porque toma como sujeito a idéia, não o homem concreto. Uma vez restituído ao homem de carne e osso seu papel de sujeito autêntico da filosofia e da história, todos os jogos verbais passam a ser impotentes, impossíveis. Só a revolução pode completar a tarefa cuja necessidade é demonstrada pelo pensamento.

Chega-se assim ao verdadeiro sentido da “inversão” da dialética. É conhecida a observação de que Marx teria novamente soerguido a dialética, substituindo o espírito pela matéria, a idéia pelas forças da produção. Na verdade, Marx exigiu sobretudo que as condições fossem efetivas. Sua crítica tem uma vocação revolucionária porque as insuficiências ou as contradições descobertas pelo pensamento marcam as falhas da realidade atual. O exame da *Filosofia do Direito* de Hegel levou Marx à convicção de que a revolução do futuro seria econômica.

O estudo precedente nos mostrou a concepção que Marx tinha da sociedade autêntica, o objetivo social que responde ao destino do homem e à lei histórica. Antes de se tornar um economista, Marx descobriria ainda, pela reflexão filosófica, a inadequação de toda a civilização atual às exigências do pensamento; ao mesmo tempo, perceberia na desumanidade do capitalismo as condições e os meios de uma humanidade reconciliada consigo mesma. Vamos encontrar os elementos essenciais dessa crítica nos manuscritos econômico-filosóficos de 1844, onde há um esboço de refutação da *Fenomenologia* de Hegel e da economia política, pois “Hegel se coloca do ponto de vista da economia clássica” (*steht auf dem Standpunkt...*)

Para o jovem Marx, em 1844, o trabalho é o ato propriamente humano, pelo qual se realiza a essência do homem, que nega a natureza dando-lhe uma forma. Mas para que esse ato seja autenticamente humano, como é preciso, deve ser livre. O homem deve criar; e a criação só pode ser livre. A liberação do trabalho não é exigida, portanto, só em nome da extensão do princípio democrático à ordem econômica; tem como finalidade e como significado a restituição do homem a si mesmo.

Além disso, ao criar o homem cria a si mesmo. Ele não preexiste à sua história, mas desenvolve suas potencialidades apropriando-se da matéria. As potencialidades em que pensa Marx devem ser entendidas de modo

simples e concreto. A sensibilidade surge com o tempo, como a inteligência. O que Marx quer restituir ao indivíduo é o gozo das cores, dos sons, das sensações e dos sentimentos — de tudo o que define, para cada um, o ambiente do mundo, da natureza e da sociedade. Mas para que o homem reaprenda a gozar o universo, é preciso antes de mais nada que deixe de viver dividido interiormente.

Os homens só se comunicam entre si por meio das coisas, dos produtos e do dinheiro. Eliminar a servidão do trabalho assalariado, pondo fim ao reino do dinheiro, é tornar possível outra vez uma forma de existência em que cada homem possa dirigir-se diretamente aos outros homens; onde o amor não seja maculado por cálculos egoístas. Essa concórdia dos indivíduos impõe, como condição, a restituição a cada um do seu ser completo. Isolado numa função parcial do conjunto social, sem conhecer esse conjunto e o lugar que nele ocupa, o indivíduo é mutilado; perde a liberdade, porque sua particularidade deixa de se comunicar com o universal — quase todas as faculdades que lhe deu a natureza permanecem sem se manifestar. O que é preciso, portanto, não é inventar uma figura de super-homem, mas sim fazer com que todos os homens reconquistem seus poderes alienados.

À luz do conceito de alienação, Feuerbach tinha analisado a essência do Cristianismo: o homem criou Deus, não o contrário. Deus não é mais do que a projeção das qualidades humanas. E o homem empobrecera, perdendo o que projetara nas suas criações. Essa idéia é ampliada e aprofundada na filosofia marxista. Não só todas as imaginações transcendentais apareciam como alienação, mas todas as obras — sociais, artísticas, filosóficas — se expõem à mesma crítica, condenadas a restituir ao seu criador as riquezas de que ele se despojou ao criá-las. Desse modo o indivíduo realizaria sua essência na existência coletiva, através da história.

Dir-se-á: não estamos diante de uma pura utopia? Como reunir o particular ao universal, o homem privado ao homem público? Como dar ao indivíduo todas as riquezas da espécie? Conservamos aqui a linguagem de Marx: para simpatizar com um autor, é preciso fazer um esforço para pensar com suas categorias mentais. Mas é preciso também que os termos empregados não provoquem uma ilusão sobre a intenção de quem os utiliza.

Marx não era ingênuo a ponto de acreditar que em outro regime econômico o produto do trabalho pertenceria ao trabalhador. Para ele, bastaria que a coletividade impusesse uma ordem tal que os produtos respondessem a necessidades reais, legítimas; bastaria que desaparecesse, com o fetichismo da mercadoria, a alienação. O operário trabalharia para si mesmo, dentro de um plano estabelecido no interesse de todos. Em vez de

se perderem nas sombras do mercado, as relações sociais seriam inteligíveis para todos. Reduzida ao mínimo indispensável, a especialização do trabalho não violentaria o caráter integral dos homens, na medida em que estes, reconciliados com seu destino, passariam a se comunicar diretamente, ajustando-se uns aos outros dentro de uma totalidade harmoniosa.

Vemos aí, outra vez, o ideal comunitário: a vida particular não se distingue da vida coletiva, porque a política se confunde com a administração do sistema econômico. O indivíduo se realiza no trabalho, na atividade social; a humanidade, que se alienou ao progredir, precisa se harmonizar consigo mesma.

A insuficiência da política democrática nos demonstrou a prioridade da ordem econômica, a necessidade de uma revolução autêntica que transformasse a condição de todos e de cada um. A crítica humanista da sociedade atual nos leva, em outro sentido, à mesma prioridade. O trabalho é a atividade que define o homem, e a relação entre o trabalhador e seu produto é a origem de toda alienação.

Penso que nunca houve no marxismo autêntico qualquer outra forma de primado da economia: nem na causalidade, nem na ordem temporal, pode-se dizer que a economia determina a política. Toda a história reflete as relações de produção, devido ao sentido essencial que tem o trabalho. A sociedade atual é dominada pela evolução da economia porque, abandonado a si mesmo, o sistema capitalista caminha para a catástrofe, com suas leis e contradições desumanas. Em outras palavras, o primado da economia exprime uma antropologia filosófica, a não ser que reflita apenas a estrutura da sociedade atual.

Poder-se-á indagar, justamente, se essas convicções de Marx podem ser encontradas também na teoria marxista. Deixemos de lado, por um momento, as que dizem respeito à autonomia da economia capitalista, assunto sobre o qual vamos retornar. Consideremos somente as relações entre a política e a economia, conforme resultam da dupla crítica da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia*: filosofia materialista da história não dá um sentido mais direto e categórico ao primado da economia? Antes de tentar uma resposta, recorramos ao último texto propriamente filosófico de Marx — a *Ideologia Alemã*.

Encontramos aí o esboço de uma filosofia da história, onde o homem aparece como o ser que tem a faculdade de criar seus meios de subsistência. O começo da história — logicamente, não cronologicamente — coincide com o momento em que, fabricando as primeiras ferramentas, o homem passa a ter a possibilidade de determinar suas condições de vida. A partir desse momento, cada época se caracteriza antes de mais nada pela civilização material edificada pelas sociedades, com seus instrumentos de

produção. Nesse sentido, as forças da produção atuam na raiz da história.

Contudo, nesse plano, a primazia na ordem da realidade humana e da sua compreensão não equivale à influência exclusiva. A situação social (*gesellschaftlicher Zustand*) e a *consciência* constituem dois outros fatores, também importantes. O movimento histórico nasce das relações e sobretudo das contradições que se estabelecem entre esses três *momentos*. As forças da produção podem avançar mais do que a situação social, e a consciência anteciper as relações existentes na sociedade — ou então atrasar-se com respeito ao progresso das forças produtivas. A partir do momento em que a divisão do trabalho torna possível os conflitos, separando os indivíduos e a coletividade dos seus produtos, parece que as evoluções parciais não obedecem ao mesmo ritmo, e que os hiatos entre elas provocam os choques e o desenvolvimento pela dialética.

Seguramente caberia definir com mais rigor as *forças produtivas*: a expressão engloba, ao que parece, tanto a potência como o conhecimento tecnológico do qual ela depende. Seria melhor, portanto, restringir o significado do termo *consciência* às idéias não aplicáveis de forma imediata à prática — idéias jurídicas, filosóficas, políticas, etc. Mas pouco importam os pormenores de interpretação, já que queríamos apenas confirmar nossas indicações anteriores.

A filosofia da história deriva da antropologia: o homem cria a si mesmo, ao criar seus meios de subsistência; a história é o local desse devenir duplamente criativo. Marx não aceita a interpretação puramente objetiva, que apenas justapõe os fatos; ele procura o centro e a unidade da história — como Hegel, encontra no passado uma série de totalidades cuja sucessão obedece a uma lei dialética. Mas essas totalidades só surgem à luz de uma definição do homem. Não se deve perguntar, portanto, em que medida a economia determina exclusivamente os outros fenômenos sociais. Não se pode passar do nível da ação causal de um termo isolado sobre um outro para o nível da ação desse termo sobre o conjunto. Parte-se do conjunto histórico em que todos os componentes, associados por interação incessante, se organizam e se compreendem com base no dom essencial da existência humana — o trabalho —, em especial o trabalho que cria as condições de vida impostas a todos.

A história é feita de contradições superadas, contradições entre o homem e suas obras, entre suas obras, entre seus poderes atuais e suas obras passadas. A inteligência do presente indica o caminho do futuro. O termo da história deve ser a conciliação: o homem específico, graças à propriedade coletiva dos meios de produção, participará da direção da economia, retomará sua parte nas riquezas acumuladas nos produtos alienados, juntará o particular ao universal, pois sua vontade concordará com a da coleti-

vidade; porque se comunicará, por meio dos seus semelhantes, com toda a humanidade.

Ao mesmo tempo, supera-se a alternativa entre o dualismo (heterogeneidade do ser e do dever-ser) e o fatalismo —, que parece resultar às vezes do monismo. O comunismo não é um ideal imposto exteriormente aos fatos, como não é um destino inevitável, que se desenrolaria mesmo sem nossa colaboração. O objetivo a atingir está marcado pela natureza do homem e da história, que só faz sentido tomando por referência o homem. Não é necessário, portanto, que a história dependa da evolução econômica — basta que se identifique sua unidade essencial.

II

O *Manifesto Comunista* de 1848 dá às idéias essenciais da doutrina marxista sua formulação mais atraente, mais eloqüente talvez, mais perigosamente próxima da simplificação caricatural. Uma vez ajustado com sua consciência filosófica, Marx concentra esforços na nova economia, histórica e dialética, que deseja opor à economia liberal. Muitos acreditaram que, tendo-se desembaraçado da filosofia hegeliana, Marx se converteu a um materialismo ingênuo, e que sua concepção da história não tinha mais qualquer relação com os textos da sua juventude.

No relativo ao nosso problema, as relações do econômico e do político, o equívoco surgia naturalmente: como resistir à tentação de adotar a linguagem casual, mais simples e mais adequada, aparentemente, aos métodos científicos? Daí as fórmulas clássicas: a economia condiciona ou determina os regimes políticos, as relações de produção constituem a infra-estrutura de que depende toda sociedade. Assim vamos trilhar um caminho repleto de grandes dificuldades, que pretendemos examinar rapidamente. Será um exame instrutivo, revelando *como não se deve formular perguntas*.

Para começar, a dificuldade de definição. Como entender *relações de produção*? Será preciso incluir o estatuto jurídico dos indivíduos, as instituições políticas? O direito pertence à infra-estrutura ou a superestrutura? Perguntas vãs, evidentemente: todos têm o direito de decidir sobre o sentido das palavras que utilizam. Contudo, é fácil entender as razões que levaram alguns a ampliar e outros a reduzir a extensão do significado das *relações de produção*. De fato, se a expressão denota apenas a técnica e a organização da produção, é difícil atribuir-lhe toda a causalidade eficaz; contudo se abrange também a política e o direito, como podemos falar de um vínculo de dependência entre elementos igualmente integrados nas relações de produção? Além disso, se as forças da produção *determinam* o mo-

vimento da história, que é que determina seu próprio movimento? Será ele espontâneo?

É bem verdade que enquanto empregarmos expressões vagas como *condicionar* não correremos o risco de refutação. Não há dúvida de que a organização econômica é *uma* das condições de qualquer regime político. Mas, qual o sentido de uma fórmula de tal banalidade? A tese só se caracteriza, assumindo o risco de ser contraditada, quando enunciada com clareza: “o econômico determina o político”. Contudo, como podemos defender tal afirmativa?

Sem proceder a uma análise da noção de causalidade, que estaria fora de propósito, podemos indicar aqui dois processos para avaliar essa proposição. Ou fazemos como os historiadores, e afirmamos que na origem de todos os acontecimentos políticos há sempre uma causa econômica, ou procedemos como os sociólogos, afirmando que uma mesma situação econômica determina inevitavelmente a mesma política; e que, inversamente, a mesma política tem como causa a mesma economia.

Vamos tentar o primeiro método. Se considerarmos acontecimentos políticos, tais como as guerras religiosas, as cruzadas, a guerra de 1914, a guerra da Abissínia, as revoluções de 1789, de 1830, e 1848, podemos dizer que todos foram causados por razões econômicas determinantes? Não teremos dificuldade, evidentemente, em identificar fatos econômicos nos antecedentes de todos esses eventos: a guerra da Abissínia, por exemplo, foi precedida por dificuldades econômicas do regime fascista italiano, entre outras coisas. No entanto, com que direito podemos afirmar que o antecedente econômico constitui a *causa autêntica* de tais ocorrências? Não será necessário proceder a uma análise, em cada caso, para estimar a ação de cada um dos fatores envolvidos?

Pode-se demonstrar que na origem dos acontecimentos políticos, como as guerras, encontramos sempre fatos econômicos. Ora, como poderia ser diferente, dado o entrecruzamento das séries históricas? Não encontraremos também dados políticos na origem dos fenômenos econômicos? Certos desenvolvimentos econômicos, como o do mundo antigo depois das conquistas de Alexandre, ou do Império Alemão em 1870, resultaram diretamente de uma vitória ou conquista. O importante seria poder demonstrar que sempre, em qualquer circunstância, a causa econômica é a autêntica (supondo que esse conceito tenha algum sentido).

Mais ainda: às vezes é difícil identificar a causa econômica de certos fatos políticos. A tomada de Argel em 1830, por exemplo, como a maior parte das conquistas coloniais da França, não parece ter tido um motivo econômico. Os meios de negócios eram indiferentes; não esperavam nenhuma vantagem imediata na Argélia. Por outro lado, as revoltas pari-

sienses de 1830 e 1848 explodiram no meio de problemas políticos (embora se possa explicar o descontentamento geral pelo marasmo econômico). Seria ainda mais difícil explicar as mudanças de gabinete na III República francesa pelos movimentos econômicos ou as rivalidades de classe.

Tentemos agora o outro método: descobrir relações constantes de coexistência ou de sucessão. Um mesmo regime político teria sempre como causa a mesma situação econômica; a mesma situação econômica determinaria regularmente o mesmo regime político. Não há dúvida de que se poderá questionar a interpretação da identidade ou da semelhança dos termos que se pretende associar. De fato, as comparações históricas implicam sempre a assimilação de fenômenos mais ou menos semelhantes. No entanto, como negar a diversidade dos sistemas políticos em países onde prospera igualmente o sistema capitalista, e a diversidade dos sistemas econômicos naqueles de regime representativo? Na França, há um século e meio que o regime político vem sofrendo mudanças, sem que essa alteração contínua pareça devida a modificações no sistema econômico.

Parece difícil negar que a evolução política, condicionada, orientada incessantemente por influências econômicas, tem uma certa autonomia. Todos sabemos que as paixões políticas não se confundem com os interesses, nem se explicam inteiramente por eles: o patriotismo, a exaltação nacional, contradiz às vezes o cálculo econômico. Nos plebiscitos, o povo raramente ouve a voz da razão — quase sempre segue os ditames do coração.

Dir-se-á talvez que a política *reage* com a economia; que há uma interação a qual exprime a essência da teoria marxista: o *primado* da economia ficaria reduzido a uma *ação predominante*. Sem dúvida há uma ação recíproca, mas esse não é um conceito especificamente marxista e, com relação ao nosso problema, exprime uma observação banal. Se tomarmos conjuntos tão amplos como a economia e a política, como poderiam deixar de agir um sobre o outro, no curso do tempo? Quanto à idéia da *ação predominante*, como deveríamos interpretá-la? Não seria preciso indicar algum termo de referência para medir a influência em questão? Essa ação predominante se faria sentir no campo da ciência, da arte ou da vida quotidiana? Seria o caso de nos contentarmos com a idéia vaga de que, na totalidade social, a parte mais importante corresponde aos fenômenos econômicos?

Todas as fórmulas com que se procura flexibilizar a doutrina, para torná-la mais científica, partem de um dado falso: supõem que a doutrina consiste numa afirmação de causalidade. É a partir desse erro que se chega fatalmente ao sacrifício da própria doutrina, com a adoção de proposições vãs e indiscutíveis sobre a interação dos elementos históricos.

Restam porém dois recursos. Ou se dirá que os fatos econômicos cons-

tituem em *última análise* a causa dos fatos políticos ou-se admitirá que na superfície da realidade histórica, por assim dizer, há muitos movimentos que escapam à explicação econômica, mas que *as grandes linhas da evolução histórica* são explicadas pela economia.

Em *última análise*, as guerras e revoluções teriam causas econômicas. Que quer dizer essa afirmativa, que Engels popularizou? Se remontarmos suficientemente a série dos antecedentes chegaremos sempre a fatos econômicos? Certamente, mas por que não continuar a regressão? Nenhum fenômeno é o último (ou o primeiro) de uma série, de forma absoluta. Uma causa econômica tem igualmente uma causa (que não é necessariamente econômica). O problema continua de pé: onde parar? Por quê? Enquanto permanecermos no plano da causalidade, não haverá subterfúgio que consiga mascarar o caráter arbitrário dessa escolha. A despeito de certas fórmulas, a técnica não é também uma causa última. Há civilizações que praticamente não utilizaram algumas das suas invenções; mesmo na nossa sociedade, muitas vezes um longo intervalo separa a invenção da sua aplicação, como se as necessidades do conjunto econômico comandassem o ritmo da evolução técnica. Em outras palavras, no processo histórico total não há um *primum movens*.

Dir-se-á finalmente que pelo menos as grandes linhas da história podem ser explicadas pela economia. Contudo, seria preciso interpretar também o sentido dessa afirmativa. É o historiador que identifica, que constrói essas “grandes linhas”. Não só ele escolhe, dentre os fatos, mas organiza os eventos em função do sistema histórico que projeta sobre o passado. Ora, o materialismo histórico é justamente um dos sistemas de interpretação disponíveis — define a história como um movimento dialético de totalidade, cada totalidade caracterizada pela sua organização econômica. Não queremos pôr em dúvida o fato de que se possa compreender assim o devenir humano. Contudo, essa visão dialética das “grandes linhas” não dá resposta à nossa indagação sobre causas, pois estaria no caso a precedê-la e a orientá-la, exprimindo uma filosofia e uma vontade.

Chegamos assim, pela discussão do marxismo vulgar, ao marxismo autêntico. A história é definida pela dialética da economia e das classes porque o homem, ao fabricar suas ferramentas, determina seu modo de vida. As evoluções parciais se integram imediatamente no movimento total, sem que percam sua autonomia relativa, cujo grau só a experiência permite precisar. O importante é não degradar uma verdade filosófica em generalização empírica. O dogmatismo científico é por excelência contraditório e absurdo — um erro no qual incorreram numerosos marxistas, desejosos de conferir sua doutrina e o prestígio da ciência positiva, mas

que não foi cometido pelo próprio Marx, pelo menos se levarmos em conta os textos da juventude, nos quais consignou sua filosofia definitiva.

III

Contrastamos aqui de modo cortante a filosofia da juventude de Marx com a deformação vulgar da sua teoria. Nossa intenção, contudo, não é marcar uma ruptura ou mesmo uma divergência fundamental entre o pensamento do jovem Marx e o marxismo clássico. Estávamos interessados em salientar os dois extremos: num estudo menos incompleto, seria necessário preencher o hiato, mostrar como os temas tradicionais (a luta de classes, o papel do proletariado, a revolução, etc.) se situam dentro do quadro traçado pela dialética do homem e da história. Há uma condição que me parece indispensável, antes de mais nada, para manter a autenticidade da doutrina: não ter a pretensão de verificar pela observação as proposições fundamentais. Essa verificação é sempre possível, porém ilusória. Com efeito, não se poderia deixar de encontrar causas econômicas para os acontecimentos políticos. Nossa investigação chegaria *sempre* a essas causas, por estar orientada por uma convicção que precisaria confirmar.

Essa passagem da filosofia para a ciência é ainda mais fácil porque dela não parece resultar praticamente nenhuma conseqüência. Por outro lado, para a sociedade atual as fórmulas mais nítidas e menos sutis poderiam ser justificadas, num certo sentido. A autonomia relativa da economia capitalista sugeria a idéia de um fator primordial. O marxismo ortodoxo chamava o Estado atual de “Estado de classe”; decretava a inutilidade toda ação política, invocando a indiscutível influência que os poderes econômicos exercem nos regimes democráticos.

As polêmicas relativas à relação entre a política e a economia, surgidas dentro dos partidos marxistas, têm a ver com algumas questões fundamentais. Antes de mais nada, é correto falar em “Estado burguês”? Em que medida o Estado é hoje um instrumento da classe dominante? A atitude a tomar com respeito às instituições democráticas dependia largamente da resposta à primeira pergunta. Por outro lado, até que ponto a economia, pelo seu próprio movimento, permitiria a realização do socialismo? De acordo com o grau de autonomia que se atribuísse à evolução econômica, variava o papel atribuído à revolução, à vontade. Finalmente, perguntava-se como interpretar o desaparecimento do Estado na sociedade futura, e a ditadura do proletariado, característica da fase intermediária entre o reino da necessidade e o da liberdade. Resumiremos aqui, rapidamente, as principais concepções conflitantes.

Todos se lembram das páginas eloqüentes em que Jaurès critica a fór-

mula do “Estado de classe”: “Nunca houve um Estado que tenha sido pura e simplesmente um Estado de classe; isto é, que tenha sido instrumento completo nas mãos de uma classe dominante, servidor de todos os seus caprichos”. E também: “Na verdade, o Estado não exprime uma classe, mas a relação entre as classes, isto é, a relação entre suas forças respectivas” (*Armée Nouvelle*). À medida que o proletariado toma consciência da sua capacidade, e penetra no governo, à medida que os partidos dos trabalhadores conquistam lugares no parlamento e nas municipalidades, o Estado deixa gradualmente de ser burguês. Em lugar da revolução violenta que destruiria de um golpe o regime, o pensamento sintético de Jaurès percebe e anuncia uma evolução contínua, ao fim da qual o socialismo terá substituído o capitalismo.

Dentro dessa concepção, não se formula qualquer reserva à ação parlamentar, nem se fixa qualquer limite à sua eficácia. Mais ainda: a república representaria por si mesma um valor para a realização do socialismo: constituiria por assim dizer um elemento do socialismo futuro.

De outro lado, alguns marxistas ortodoxos, valorizando a denominação depreciativa de “democracia formal”, professam indiferença com respeito à constituição política. Para eles, um império vale tanto quanto uma república. A despeito da sua diversidade, todos os Estados atuais repousam sobre o mesmo solo da sociedade burguesa moderna. Só é autêntica a revolução que subverte tais fundamentos. Enquanto ela não ocorre, acomodar a situação política da melhor forma, em cada país, é uma questão de tática. Sobre esse ponto há uma divergência profunda entre a social-democracia alemã e a tendência do partido francês a seguir as idéias de Jaurès: para Jaurès a revolução socialista parecia um prolongamento da tradição de 1789; a maior parte dos marxistas ortodoxos, contudo, viam do alto as conquistas da democracia parlamentar. As garantias sociais seriam ou não mais importantes do que o sufrágio universal ou a responsabilidade dos ministros?

Mas os discípulos de Jaurès e os social-democratas formavam um bloco único aos olhos da extrema esquerda, dos bolchevistas que os acusavam a todos de “reformismo”. Uns concebiam uma aliança paradoxal do socialismo e do *Kaisertum*; outros imaginavam que, à força de penetrar no Estado burguês, terminariam por transformá-lo inteiramente, esquecendo que o resultado dessa penetração seria o reforço da burguesia, e o enfraquecimento do impulso revolucionário da classe operária, pela instalação do proletariado na sociedade atual. O problema não consistia em se introduzir no Estado, mas sim em destruí-lo.

Os marxistas se dividiram em muitas escolas: nos extremos, encontramos os partidários do sindicalismo revolucionário e os de Jaurès — os pri-

meiros hostis a qualquer forma de parlamentarismo, confiando só na violência ou, pelo menos, na ação do proletariado; os segundos, socialistas reformistas, confiando no sufrágio universal e no parlamento. Uns se inclinam pelos meios econômicos, a organização sindical da classe operária, a greve e até mesmo a greve geral; outros preferem os meios políticos, os partidos organizados lutando pela promulgação de leis. Os problemas surgidos em todos os países, cuja solução depende menos da doutrina do que das condições reais, têm a ver com o relacionamento entre sindicatos e partidos. É conhecida a tradição francesa de independência sindical (da qual o anarquismo e o sorelismo são formas extremadas). Na Alemanha de antes de 1933, como hoje na Grã-Bretanha, na Bélgica e nos países escandinavos, há uma união íntima do sindicalismo e do socialismo.

O desaparecimento do Estado na sociedade futura constitui sobretudo um tema de discussão teórica. Marx tinha adotado a fórmula que resume o pensamento de Saint-Simon; a administração das coisas substituirá o governo das pessoas. Mas, como ele nunca descreveu em pormenor o futuro regime político, cada um ficava livre para imaginá-lo a seu modo. Assim, velhas esperanças quiliásticas se juntavam ao socialismo científico, enriquecendo-o. Conceitualmente, como o Estado tem a função de manter a supremacia da classe dominante sobre a classe explorada, ele deve desaparecer juntamente com a necessidade à qual responde — assegurar a exploração do homem pelo homem. As comunidades livres gerem elas próprias seus interesses solidários. Na verdade, cabe a dúvida sobre se a realidade soviética corresponde a essa “liberdade de cada um, condição da liberdade de todos”. Uma sociedade sem classes e sem privilégios poderia dispensar o Estado, e a política — mas estamos longe ainda desse ideal, talvez inacessível.

É provável que Marx nunca tenha entendido de maneira tão ingênua a supressão do Estado. A necessidade de uma autoridade técnica e administrativa sobreviveu a todas as revoluções: os dirigentes de uma coletividade que dirigissem a economia e distribuíssem de modo justo as rendas não agiriam como particulares a serviço de interesses particulares, mas como representantes de todos, a serviço de interesses comuns.

Mais importantes do que essas controvérsias sobre o futuro têm sido as tentativas de dar um conteúdo à noção vaga de ditadura do proletariado. Sabe-se que a Comuna de Paris era, aos olhos de Marx e de Engels, o modelo do governo instalado pelo proletariado vitorioso. Essa idéia se conservou nos meios marxistas. Hoje, os soviéticos oferecem um exemplo mais concreto e mais próximo. Infelizmente, o regime intermediário corre o risco de se afirmar cada vez mais como regime definitivo, e a socie-

dade sem classes se combina com a ditadura de um partido, ou mesmo de uma pessoa.

Acompanhar a história das disputas doutrinárias relativas ao tema das relações entre economia e política significa retrazar toda a história do movimento operário e das teorias marxistas. Desde a refutação de Lassalle (que esperava do Estado liberado a liberação dos trabalhadores), por Marx, até as querelas atuais, o problema continua em primeiro plano, porque não pode ser separado do problema que domina a existência dos partidos e dos sindicatos: reformas ou revolução? Aceitar o capitalismo, para melhorar gradualmente a sorte da classe trabalhadora, ou entrenchear-se no isolamento e na negação, para forjar na luta quotidiana a coragem do proletariado, cuja missão é subverter o regime burguês?

As atitudes que analisamos refletem esta alternativa fundamental. Os que acentuam a evolução automática tendem ao fatalismo, contrapartida do oportunismo prático. Os que negam a evolução espontânea da economia na direção do socialismo e a necessidade de destruir com a violência todo o sistema são voluntaristas se se pode chamá-los assim, — no sentido reformista, não revolucionário. Só são verdadeiramente revolucionários os que afirmam o caráter classista do Estado atual, e não se dispõem a aguardar com resignação que a dialética histórica cuide da revolução. Dessas teorias, qual se impõe aos indivíduos e aos partidos? As circunstâncias e os temperamentos o decidem. A experiência fascista ensinou aos partidos comunistas a diferença entre social-patriotas e nacional-socialistas — diferenças que em 1933 eles se recusavam a ver. O bloco das esquerdas é tão variado quanto o das direitas. Terá sido necessária a experiência dos campos de concentração nazistas e da tirania de Hitler para que os marxistas mais ferozes tenham descoberto o preço da democracia formal.

Que conclusões podemos tirar dessa rápida análise? Antes de mais nada, confirmamos a idéia que indicamos no ponto de partida. No que diz respeito às relações entre a economia e a política, não há qualquer fórmula precisa que seja válida para todas as sociedades. A oposição, ou a distinção, desses dois termos é um fenômeno histórico que se explica por certas singularidades da nossa organização social. O primado da economia ou é de direito, externo à causalidade e fundado numa concepção do homem, ou de fato — neste caso, característico só do regime capitalista.

Mesmo na nossa época, a dependência de todos os Estados com relação à sociedade civil não suprime sua autonomia relativa, ou a influência que exercem, relativamente, sobre a evolução econômica. Seja classista, ou reflita uma determinada relação entre classes, o Estado democrático tem um poder que cresce à medida que aumenta sua intervenção na vida eco-

nômica. Ninguém nega mais esse poder, e marxistas de todas as tendências concordam hoje na conveniência de salvar a democracia formal.

Essa concordância à respeito de meios não implica um acordo sobre os fins. Resta a disputa sobre se a tomada revolucionária do poder, a ditadura do proletariado a utilização da violência são necessárias, ou se a reforma fará o papel da revolução, graças à transformação dialética da quantidade em qualidade. Não há dúvida de que a maioria dos marxistas adotariam hoje a primeira hipótese — mas sem entusiasmo. Reduzidos à defensiva, lutam pela sobrevivência: quanto à revolução, amanhã se poderá sonhar com ela.

Vale acrescentar, finalmente, que a única revolução socialista vitoriosa, em vez de resolver a antinomia da ordem política e da ordem econômica substituindo o governo das pessoas pela administração das coisas, contribuiu para comprometer a unidade doutrinária: a planificação da economia é compatível com o liberalismo político ou cultural? A ditadura do proletariado, representada por um grupo de pessoas que se proclamam seus intérpretes, não é por assim dizer mais ditatorial do que proletária? Unir o homem privado e o homem público, a sociedade civil e o Estado, significa consumir a liberação ou a servidão? A liberdade desceu do empíreo político para a vida diária dos cidadãos ou o materialismo da sociedade civil destruiu até mesmo o idealismo ilusório do Estado? Queremos apenas colocar essas indagações, que não se prendem só à discussão filosófica — é a história que lhes vai dar resposta.

Max Weber e Michael Polanyi*

O leitor talvez se surpreenda com a aproximação destes dois nomes. O primeiro não figura no índice de *Personal Knowledge*, e nada indica que Michael Polanyi tenha estudado obra do sociólogo alemão. O temperamento intelectual desses dois homens não poderia parecer mais diferente. O primeiro, filósofo das contradições, dedicado à ciência mas no sofrimento, alimentando a secreta tristeza de ter sido excluído do paraíso da fé pelo progresso científico; o segundo, filósofo da reconciliação, convicto de que o desencantamento do mundo pela ciência provém de um equívoco a respeito da sua verdadeira natureza. Entre o conhecimento verificado e a apreensão intuitiva do inexprimível, o primeiro promove uma separação radical; o segundo, uma progressão contínua.

Não pretendo comparar aqui o espírito ou a obra do autor de *Wirtschaft und Gesellschaft* com a personalidade que homenageamos. Deixei-me tentar, inicialmente, pela aplicação da teoria de *Personal Knowledge*¹ às ciências sociais em geral, e à sociologia em especial. Mas, como esse propósito me pareceu ultrapassar os limites de um breve ensaio, pensei que a análise da concepção *objetivista* (no sentido de Polanyi) das ciências sociais poderia constituir uma introdução a tal projeto.

Poder-se-ia negar que Max Weber tenha desenvolvido uma teoria objetivista do conhecimento; pelo contrário, ele associava o conhecimento à pessoa do sujeito que conhecia, admitindo que a constituição do objeto e a seleção dos fatos derivam de escolha extracientífica — que poderia chamar de “pessoal”. Bem entendido, embora professasse uma concepção objetivista das ciências naturais, Max Weber se esforçou por identificar os

* Contribuição à Coletânea em honra de Michael Polanyi, publicada em Londres, por Routledge e Kegan Paul (1961); sob o título *The Logic of Personal Knowledge*.

1. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres, 1958.

traços específicos das ciências históricas ou culturais — inseparáveis do caráter humano que têm os fatos a explorar. Mas as ciências sociais lhe pareciam não ser científicas, na medida em que eram pessoais. Assim, ele se obrigava a separar, dentro do campo do conhecimento, a parte universalmente válida dos elementos subjetivos e históricos nos quais, de modo efetivo, não punha em dúvida a intervenção inevitável da pessoa, mas que por isso mesmo passavam a contrariar a essência da investigação científica.

Em outras palavras, a epistemologia de Max Weber representa um esforço supremo para avaliar as ciências sociais, estabelecendo e limitando ao mesmo tempo sua objetividade, no contexto de uma filosofia crítica. Tomarei como ponto de partida, neste trabalho, as dificuldades encontradas por essa filosofia, indagando a contribuição que a filosofia pós-crítica de Polanyi pode trazer para a teoria do conhecimento sociológico.

I

Como sabemos, Max Weber recebeu seus instrumentos conceituais da escola kantiana do sudoeste e, em especial, do famoso livro de Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Essa a origem do seu ponto de partida, o dado inesgotável e informe, as duas orientações possíveis da conceitualização — no sentido do sistema de proposições gerais, deduzíveis umas das outras, que constitui as ciências naturais; no sentido da singularidade e da unicidade (*einzigartigkeit, einmaligkeit*) da história. Neste segundo caso, surge uma subdivisão: a referência aos valores nos permite apreender as características singulares dos elementos, evidenciando o aspecto especificamente cultural do objeto; e o sociólogo pode de modo legítimo estabelecer as proposições gerais relativas aos fenômenos culturais, como também identificar os traços singulares deste ou daquele fenômeno. A distinção fundamental é a que existe entre as *ciências da natureza* e as *ciências da cultura*. As primeiras constroem seu objeto de estudo fazendo referência a constantes, ou generalidades; as segundas, referindo-se a valores. Os dois tipos de ciência comportam, em proporções diferentes, proposições gerais e proposições relativas a fatos singulares.

A filosofia crítica de Rickert forneceu a Weber um vocabulário; deu-lhe, por assim dizer, uma boa consciência. A história, a sociologia, a economia política podem elevar-se à dignidade de ciência e atingir uma validade universal, sem sacrifício da sua vocação, da originalidade dos seus objetos. Em outras palavras, podem atentar para o caráter *humano* desses objetos, do qual deriva, segundo Max Weber, a inteligibilidade dos fatos sociais e históricos. Os fatos são compreensíveis (*verständlich*), e podemos interpretá-los (*deuten*).

Nesse ponto, parece-me que Weber segue Jaspers — mais precisamente, as idéias desenvolvidas por Jaspers no seu livro *Psicopatologia Geral*, escrito na juventude. O comportamento humano é compreensível, na sua estrutura intrínseca, até o ponto em que decai a puro reflexo, ou a completa alienação. A lógica das neuroses — e em parte a das psicoses — pode ser compreendida. Max Weber não deduz o sentido da conduta humana a partir da referência aos valores; vê nessa referência o caráter específico imediato da conduta humana.

Como a ciência social tem por objetivo compreender (*verstehende Wissenschaft*), o problema crucial consiste em distinguir entre diferentes interpretações (*Deutungen*). Muitas delas são em si mesmas plausíveis, associando motivos e atos, impulsos e reações, o meio e a decisão — associações que se ajustam a nossos conhecimentos psicológicos ou às intuições que, embora pré-científicas, escapam à dúvida (seria desnecessário demonstrar que quem foi humilhado sonha com a vingança, e que o general almeja a vitória). Daí o problema-chave das ciências do homem, que, podendo sempre fornecer uma interpretação, dificilmente chegam a verificá-la: como discriminar entre o *verossímil* e o *verdadeiro*, entre uma interpretação intrinsecamente inteligível e o curso real dos acontecimentos.

Weber deu a essa pergunta uma série de respostas parciais, convincentes, sem contudo dissipar a incerteza essencial.

Essas respostas — múltiplas e parciais — estão dispersas nos estudos da *Wissenschaftslehre*. Dizem respeito às precauções que devem ser tomadas para não confundir-se uma reconstrução inteligível em si mesma (as proposições relativas ao equilíbrio do mercado, ou a lógica de um certo sistema legal) com a realidade efetivamente vivida à qual essas proposições ou essa lógica se aplicam de modo mais ou menos aproximado. Assim, o capitalismo *real* não deve ser confundido com o tipo ideal do capitalismo; o tipo ideal da economia de mercado não chega a ser realizado nas economias de mercado históricas; concebida pelo juízo, pelo advogado ou pela parte, a lei difere da que foi elaborada por um teórico, de acordo com o que ele considera implicações necessárias dos textos legais. O sociólogo busca o sentido vivido — o capitalismo, a economia de mercado, a legislação — na sua realidade. Procura, portanto, o sentido subjetivo, porque só este último é ou foi real.

Os tipos ideais — assim denominados porque não pertencem ao sistema de gêneros e espécies, à classificação botânica e zoológica, ou à lógica de Aristóteles — se tornam portanto simples instrumentos. Rigorosamente nominalista, Max Weber admite (melhor dito, proclama) o direito que têm o sociólogo e o historiador de renovar o objeto do seu estudo, renovando as perguntas que formula, os conceitos que aplica. De acordo

com o interesse que o motiva, cada um construirá um tipo ideal diferente do capitalismo. Todos esses tipos ideais acentuarão um dos aspectos do capitalismo real — o aspecto escolhido, por assim dizer, pela indagação formulada pelo sociólogo. Assim, a subjetividade do sujeito, que é em si mesma determinada historicamente, se manifesta na investigação; mas a relatividade da investigação não se comunica à própria ciência, feita de respostas não-subjetivas a questões subjetivas, de respostas verificáveis a perguntas enunciadas livremente.

Para que a teoria do conhecimento fosse satisfatória, seria necessário: 1) poder distinguir inequivocamente entre perguntas e respostas; ou 2) perceber e definir rigorosamente o sentido vivido. Ora, essas duas condições não se realizam; pelo menos, Max Weber não demonstrou que qualquer delas fosse realizável. A discriminação entre o sentido vivido (real) e o sentido devido à racionalização do intérprete, a verificação que deveria ocupar um lugar central na teoria da compreensão, surge apenas aqui e ali, no curso da discussão. Max Weber inclui na categoria de tipos ideais todos — ou quase todos — os conceitos das ciências sociais, quer se trate da formalização de uma totalidade singular (capitalismo puritano), de um conceito histórico comportando vários exemplares (a cidade ocidental) ou das relações racionais da teoria econômica. Em consequência, não pode reconhecer a diversidade das relações entre tipos ideais e realidade, a diversidade das acepções que assume o conceito de sentido vivido, a diversidade dos métodos pelos quais as interpretações podem ser verificadas ou confirmadas. O próprio Max Weber hesita entre o *objetivismo* do sentido vivido e o *historicismo* das livres opções. Para ele, não basta que a interpretação satisfaça o espírito; é preciso que seja verdadeira. Em outras palavras, deve realizar-se por um acontecimento ou ser verificada pela constância, regularidade ou repetição. De outro lado, a humanidade, no seu devenir imprevisível, cria sem cessar novos valores, questionando o passado à luz dos valores emanados do presente. Proibir os vivos de interrogar os mortos, fazendo referência aos valores vividos hoje, seria proibir a criação de novos valores, ou decretar que os mortos nada mais têm a dizer. O diálogo do presente e do passado confere à ciência histórica um caráter *pessoal* (na acepção de Polanyi), mas esse caráter não se integra bem numa concepção crítica da ciência.

À tradição kantiana Max Weber toma emprestada a oposição radical entre fatos e valores, entre o ser e o dever-ser. Não há um denominador comum entre o estabelecimento do que de fato ocorreu certa vez, ou ocorre geralmente, e a determinação do que deve ser o comportamento do estadista ou do cidadão. Weber vai além dessa antítese clássica. Para salvar a liberdade, como a compreende, afirma que a escolha que cada pessoa faz

dos seus valores é arbitrária, essencialmente irracional sem qualquer possibilidade de discriminação entre escolha razoável e escolha irrazoável. Convida assim a que escutemos a voz do nosso gênio — deus ou demônio. Mais ainda: essa escolha se reveste inevitavelmente de sentido polêmico, pois os valores são não só numerosos mas também contraditórios. Uma coisa pode ser bela justamente porque não é moral. Não resistir ao mal pode ser covardia, mas pode ser santidade. Quem escolheu a santidade renuncia à defesa do seu país.

Livre na sua escolha, devido à pluralidade e à incoerência dos valores, o homem é livre também porque a realidade histórica não comporta um determinismo global. O puritanismo não representa em si mesmo, a *causa* do capitalismo, embora tenha sido, de fato, uma das condições que explica a emergência, no Ocidente, de certos traços específicos do capitalismo. Toda relação causal, acidental ou adequada, é sempre parcial, analítica. Resulta da decomposição do real em elementos, e não se aplica à sucessão de totalidades. Mas este processo de decomposição não se separa do nosso modo de formular perguntas, e dos nossos conceitos. As relações causais, que em si não são arbitrárias, dependem de uma escolha arbitrária dos valores ou das perguntas.

Neste ponto, não podemos deixar de perguntar se Weber não terá dissolvido a verdade universal da ciência, que pretendia garantir com tanta paixão. Em primeiro lugar, a própria verdade científica, na sua filosofia, só representava um valor dentre outros; a afirmação não seria nem mais nem menos científica do que a negação. Quando Weber recomenda firmemente a seus seguidores e adversários que discriminem — como ele próprio — entre fatos e valores, ciência e política, convida-os a aceitar sua filosofia, renunciando à deles. Por que razão o revolucionário deixaria de coroar suas próprias convicções com o prestígio da ciência, uma vez que a razão não tem mérito maior do que a paixão e o êxito representa, na política, o objetivo supremo?

A ciência deixa de se prestar a uma justificação racional quando se torna objeto de uma escolha arbitrária. O papel da verdade universal, numa ciência baseada sobre tantas questões — e questões contraditórias — escapa à determinação precisa, e corre o risco de desaparecer. Não há dúvida de que o sociólogo busca a realidade, e de que esta não tolera qualquer tipo de interpretação. Mas nem a história nem a sociologia conseguem descobrir conexões causais bastante numerosas para que se possa deixar à subjetividade tudo o que não é por consequência necessário, unívoco ou regular. Além disso, as ciências sociais interpretam significados: e toda interpretação tem lugar dentro de um sistema conceitual determinado. A pluralidade dos sistemas conceituais será legítima e fecunda ou,

ao contrário, marcará a derrota de uma ciência que pretende ter validade universal? Se essa pluralidade de interpretações parece legítima, não será necessário reconsiderar a pretendida irracionalidade da escolha de valores, a incoerência das questões? Não é preciso, num nível superior, ordenar as questões de tal forma que sua multiplicidade deixe de ser aleatória?

Em suma, seria necessário questionar as duas outras teses que orientam a concepção filosófica na qual Max Weber inseriu sua experiência científica: fatos demonstrados em oposição a valores livremente afirmados; caráter arbitrário das indagações formuladas com respeito à realidade, em contraste com a verdade universal das respostas. Poderão essas respostas atingir uma veracidade universal, se as indagações são arbitrárias? Por que procurar com tanta paixão a verdade universal, se ela não vale mais do que qualquer outra decisão existencial?

II

Não é possível resumir aqui as teses principais do *Personal Knowledge*. Vou admitir portanto que meus leitores tenham uma certa familiaridade com esse livro, e me limitarei a isolar algumas proposições ou regras que Polanyi me parece sugerir, explícita ou implicitamente, e que poderiam servir como introdução a uma teoria do conhecimento histórico ou sociológico.

1) O método seguido efetivamente na investigação e na demonstração, pelo cientista criativo, revela a natureza do conhecimento científico: embora útil, formalização hipotético-dedutiva, posterior à aquisição do conhecimento, dissimula a intenção do sujeito do conhecimento e, por conseguinte, a essência deste. A mesma proposição pode ser enunciada desta forma: a teoria da ciência não deve ignorar a psicologia do cientista. Está claro que convém interpretá-la com cuidado. A psicologia que interessa à epistemologia é a do cientista enquanto cientista, não a do homem X, Y ou Z, que mora num certo país, gosta da sua mulher e dos filhos, é bom ou mau cidadão. Trata-se de Henri Poincaré ou de Einstein em busca da verdade científica, da paixão intelectual que o anima nessa investigação, do sentido de beleza que o leva a aceitar uma determinada visão da realidade. Em outros termos, para apreender o *sentido* da ciência é preciso partir da *intenção* do cientista — mas essa intenção não é a dos *homens históricos* que criaram a ciência, nos diferentes períodos de desenvolvimento das sociedades, e sim a dos cientistas que, tendo vivido em distintos meios históricos, têm em comum a vontade de chegar à verdade, partilharam da mesma concepção do que deve ser a explicação da natureza — explicação verdadeira, racional e bela.

Polanyi afirma que “a psicologia não pode distinguir por si mesma entre as inferências verdadeiras e falsas — não vê os princípios lógicos; contudo, evidencia as condições em que a compreensão e o funcionamento do raciocínio lógico-matemático correto podem desenvolver-se; pode também explicar os erros de raciocínio”². Mais adiante, sugere a existência de parentesco mais íntimo entre a teoria da ciência e a psicologia. Esta última estuda o processo pelo qual os seres vivos aprendem (*learn*); leva, assim, a uma teoria do aprendizado (*learning*). A teoria da ciência constitui a última etapa de uma teoria do aprendizado, que é psicológica em primeiro lugar: “Pode-se perguntar se, no estudo do aprendizado, o reconhecimento da exatidão (*rightness*) que consagra o êxito da aprendizagem e confere uma intenção universal aos seus resultados, pode ser reunido ao estudo das condições e das dificuldades do aprender. Minha resposta é que tal distinção só tem rigor no caso de operações lógicas altamente formalizadas; perde sua nitidez e pode desaparecer de todo quando a exatidão é alcançada mediante o respeito a máximas vagas, só eficazes quando aplicadas com habilidade excepcional. É o caso das inferências indutivas, na minha opinião. A análise desses princípios operacionais está tão intimamente ligada ao estudo das condições nas quais funcionam que os dois aspectos do sujeito precisam ser tratados em conjunto. Assim, a despeito das afirmativas lógicas e epistemológicas contidas na teoria do aprendizado, nós a aceitamos inteiramente como um ramo da psicologia, autorizando-a a estudar — como o faz sempre a biologia — certas realizações dos seres vivos”³.

Nas ciências sociais, o desejo do teórico de separar a psicologia do sujeito possuidor do conhecimento da lógica do conhecimento se torna ainda mais forte por ser mais difícil distingui-lo do homem histórico. O sociólogo de hoje que analisa os mecanismos do mercado ou a administração de um plano, que compara as classes da sociedade capitalista e os grupos da sociedade soviética, pertence a um ou a outro tipo social. Tem preferências num sentido ou no outro. Se a intenção do historiador não pode ser discriminada da do homem histórico, e se a intenção do sociólogo se confunde com a do cidadão, a intenção *científica* — universal — não estará condenada? Ou será que devemos dizer que, em matéria de organização social e de cores, nossa curiosidade é inspirada pelo amor e o ódio, que agem como molas propulsoras do conhecimento?

Para resolver essa dificuldade, Max Weber foi obrigado a traçar uma distinção rigorosa entre questões subjetivas e respostas objetivas. Ele admite que o sujeito de conhecimento exprime sua subjetividade histórica,

2. P. K., p. 337.

3. P. K., p. 370.

apagando-se diante do objeto. É verdade que o homem histórico se transformará em historiador, no sentido moderno do termo, desde que possa vencer, pelo esforço do conhecimento, a tentação de justificar, condenar ou deformar. O erro de Max Weber consiste em transformar em dualidade objetiva uma dualidade que é interior à consciência do sujeito. Tucídides, o infeliz estrategista, admirava Pércles, detestava Cleon, respeitava Nícias — é um homem que pinta personagens, não uma consciência transcendental ou um espectador puro. Mas, se o relato histórico nunca perde o caráter pessoal, não se limita também à simples elaboração de preconceitos e paixões, pelo menos enquanto tem caráter científico, aos olhos do homem competente.

A ciência histórica ou social não é uma espécie de teologia — *fides quærent intellectum*; é um teste, uma confrontação de paixões espontâneas e de fatos, de nossos preconceitos e dos preconceitos alheios. É um julgamento sobre o passado legendário ou sobre o cenário contemporâneo, graças a um esforço de compreensão do que aconteceu e das razões pelas quais os acontecimentos foram o que foram. A intenção da história e da sociologia busca, de certo modo, a universalidade, mas esta é definida como a ampliação da consciência graças à autocrítica. De outro lado, a superstição objetiva leva às ciências sociais ou à investigação minuciosa, microscópica, puramente empírica e sem significação última, ou a um pseudo-sistema do mundo e da história, como o de Augusto Comte e o de Marx — duas realizações igualmente sem importância, em termos de conhecimento da realidade.

2) De fato, seria irrazoável sacrificar o *interessante ao demonstrado* — esta é uma máxima que previne contra a tentação de buscar a objetividade absoluta, mediante a modéstia empírica. Em última análise, nenhum corpo de conhecimentos científicos jamais é provado de forma completa ou definitiva. Reconhecer a impossibilidade de demonstrar um sistema de axiomas, e suas regras operacionais, não representa uma derrota, mas uma tomada de consciência do espírito. A formalização e a axiomatização são necessárias, legítimas e fecundas, mas não criam um conjunto de verdades auto-sustentadas, sem recurso à afirmação do sujeito que conhece, na ausência do comprometimento da pessoa. Mesmo na física e na biologia existem, em cada época, leis ou explicações admitidas como verdadeiras sem que se tenha segurança da sua veracidade, ou a possibilidade de demonstrá-las. Em suma, mesmo nas ciências naturais há graus de certeza e de rigor na demonstração — e sempre um risco de erro.

Na história e na sociologia, como seguro contra o risco do erro, deveríamos contentar-nos com os fatos puros (supondo que esta noção possa ser definida precisamente) e com as investigações microscópicas. Mas ne-

nhum historiador ou sociólogo — mesmo dentre os positivistas — se tornou conhecido por trilhar este caminho. A despeito da sua pretensão à ciência pura e objetiva, Augusto Comte, Durkheim, Pareto e Seignogos não deixaram espaço menor em sua obra para a subjetividade e a filosofia do que Scheler e Max Weber, que atribuíam um papel explícito ao fator subjetivo.

Com efeito, no campo da história e da sociologia as questões interessantes são também aquelas que comportam a maior incerteza — as que, com maior frequência, toleram interpretações divergentes ou mesmo contraditórias. Os progressos da estatística permitem determinar com precisão, sem muita dificuldade, a distribuição das famílias pelas diferentes alíquotas do imposto de renda. Contudo, se quisermos saber o grau de diferenciação entre essas categorias, em que medida estão associadas a diferentes modos de vida, e que conjunto estatístico, definido pela renda situada entre um nível mínimo e um máximo, corresponde a um grupo “real”, consciente de si mesmo e da sua unidade, nossas respostas não terão a mesma precisão e segurança, porque nossas perguntas usam conceitos menos rigorosos, focalizando fenômenos de apreensão mais difícil. No entanto, no problema das classes sociais o que nos interessa é menos a repartição da renda e a incidência dos impostos do que a indagação que fazemos com respeito à própria coletividade: se há unidade ou pluralidade, homogeneidade ou heterogeneidade, cooperação ou luta de classes. Não devemos hesitar em enunciar as perguntas interessantes provocadas pela própria realidade.

3) Toda ciência se torna contraditória quando, dada a natureza que atribui ao seu objeto, transforma sua própria existência em algo inexplicável e ininteligível. A humanidade, a consciência e a ciência não existiriam no universo descrito pelo mecanismo e o objetivismo. Retomando a idéia de Comte e de Cournot de uma escala de níveis de realidade em que o nível inferior é condição ou meio de realização do superior, mas não sua causa suficiente, Polanyi mostra que o biólogo parte de realidades complexas, vivas, e que a explicação físico-química nunca leva em conta inteiramente os fenômenos vitais; a interpretação destes fenômenos seria impossível sem uma referência à finalidade das funções e, mesmo antes disso, à distinção entre o normal e o patológico.

O equivalente do esforço materialista para explicar a vida e a consciência por uma combinação de átomos ou de partículas elementares, nas ciências sociais, é a tentativa de Pareto ou de Marx de explicar o universo espiritual reduzindo-o às circunstâncias em que se desenvolveu, negando-lhe a intenção específica à qual ele deve sua razão de ser. Marx apresenta, como verdadeira, a interpretação da história em termos de classes, e

assim a considera. Contudo, admite implicitamente, no seu próprio caso, a pretensão a uma verdade universal. Ora, ele não pode, sem contradição, negar ao mesmo tempo essa intenção nos outros, negá-la na realidade histórica. As ciências sociais são efetivamente a obra de indivíduos históricos; rejeitam, em todas as épocas, os preconceitos e paixões dos indivíduos e das classes. Mas essas ciências não existiriam como ciências se não expressassem também o esforço dos indivíduos históricos para testar suas convicções, ampliar seu saber, confrontar sua existência com outras existências.

A análise do fascínio exercido pelo marxismo constitui um dos capítulos mais interessantes de *Personal Knowledge*. Por paixão moral, Marx nega a eficácia da moralidade. A seus olhos, os homens traem as idéias que professam. Por resignação ou desespero, afirma que só os interesses e a força é que contam. Imagina um universo em que a reconciliação humana nasceria inexoravelmente de conflitos impiedosos, como a consciência resulta do choque de átomos ou da atração de partículas. Mas a energia que anima os materialistas, cínicos ou niilistas, tem uma origem moral, e aumenta com a sanção que lhe dá uma pseudociência. Sua ação é uma prisão para o espírito e para o corpo, porque se justifica ao mesmo tempo pela necessidade (invocada explicitamente) e a moralidade (inconscientemente ativa). Para fugir dessa prisão, é preciso romper com o gesto que nos leva a ela em primeiro lugar — a negação da moralidade como objetivo autêntico da humanidade, a representação de um determinismo que garantiria previamente a vitória de um partido — partido que somos convidados a apoiar voluntariamente, a despeito de tudo.

Uma interpretação sociológica não pode dissolver a intenção científica sem a qual sua própria existência se dissolve, sem propor uma contradição imanente. Não pode negar sem contradição a vontade moral a que deve sua inspiração. Podemos generalizar estas observações e afirmar que as interpretações sociológicas de um certo universo espiritual, que permanecem fora dele, implicam a compreensão, pelo sociológico, do sentido intrínseco daquele universo. Se não começássemos pela compreensão da beleza dos quadros de Tintoretto, o conhecimento exaustivo de Veneza, sua história e instituições, não seria suficiente para nos revelar aquela beleza. Sem o reconhecimento inicial do significado intrínseco dos universos espirituais — ou, se preferirmos, da cultura — uma ciência da cultura mecanicista não poderia sequer ter início. Ela precisa reconhecer antes de mais nada a realidade do que pretende reduzir, ou excluir.

4) Todos os fatos supõem um contexto global de interpretação, que nunca é provado definitivamente, de modo dedutivo (pois se pode provar que a não-contradição de um sistema matemático não é susceptível de pro-

va) ou indutivo, porque nunca eliminamos a possibilidade de outro contexto, nem consideramos todos os fatos que não podem ser abrigados pelo que aceitamos provisoriamente. Em última análise, podemos dizer que os contextos interpretativos nunca são refutados, provados ou impostos pelos fatos. Estas proposições, clássicas na epistemologia da investigação e do progresso científicos, são parte integrante da própria teoria da ciência. Que alcance terão no caso das ciências sociais?

Sem tentar reproduzir aqui a argumentação de Polanyi, diria que é impossível penetrar até o fundo da lógica do subjetivismo de Weber ou do objetivismo de Marx. Os sistemas conceituais das ciências sociais não resultam de escolhas arbitrárias, segundo a concepção que Weber desenvolve na sua teoria da prática científica; também não exprimem ou refletem uma estrutura inscrita na própria realidade. Essas duas fórmulas falsificam o que podemos chamar de *diálogo* ou *dialética* que constitui a experiência autêntica da ciência social e dos sociólogos.

É uma tese que convida a longos comentários. Neste curto ensaio limitar-me-ei a indicar as razões mais gerais que explicam o enraizamento do sujeito na realidade humana que quer compreender.

Vamos considerar primeiramente o caso em que a realidade histórica contém em si mesma, de modo incontestável, uma vontade de expressão, de comunicação. O intérprete pode e deve procurar, antes de mais nada, o conhecimento ou a sabedoria que o locutor desejaria transmitir aos contemporâneos ou aos pósteros. Os filósofos, artistas e cientistas sempre quiseram criar, explicar; o intérprete deseja compreender sua mensagem e, se não tem obrigação de aceitar o caráter definitivo do significado atribuído de modo consciente à obra pelo seu criador, tem menos ainda o direito de substituir o sentido adquirido pela mensagem no seu próprio universo. Se o universo do intérprete não tivesse nenhum parentesco com o universo a interpretar, a interpretação seria impossível. Se esses dois universos se confundissem, deixaria de haver história. Entre esses dois extremos se situa a compreensão histórica, implicando uma renovação de perspectiva e também a consciência, por parte do sujeito do conhecimento histórico, da alienação e singularidade do seu objeto — homens que não existem mais, mas cujas obras foram preservadas.

Todas as sociedades são, de certo modo, comparáveis a pessoas que criaram uma obra. Sua cultura é um sistema de valores e de obrigações que os membros de uma coletividade realizam sem contudo conhecê-los como tais — da mesma forma como uma língua, do modo como é conhecida pelo linguísta, é o sistema não-consciente da língua falada.

Consideremos, deste ponto de vista, um problema de organização social — por exemplo, o das classes, obsessão há tantos anos dos sociólogos

européus. As disputas relacionadas com fatos e interpretações resultam em boa parte da livre escolha dos conceitos ou da pretensão à objetividade total. Ou admitimos que os fatos, se examinados sem preconceitos, diriam a última palavra sobre a realidade das classes, ou então aceitamos que o sociólogo pode decretar legitimamente que a classe é definida por tais e tais critérios. O segundo método é melhor do que o primeiro, mas um processo intermediário me pareceria mais normal.

As sociedades modernas proclamam a igualdade legal e moral de todos os homens; por isso às diferenças de condição material se tornam menos aceitáveis, colocando um problema para o moralista e o estadista: em que medida essas diferenças são legítimas, até que ponto comprometem a unidade coletiva. No passado, as sociedades comportavam hierarquias ou, numa acepção transistórica do termo, “classes”, cuja desigualdade era consagrada pelo direito — ou pelo menos pelo costume imperativo. Como as desigualdades legais foram eliminadas oficialmente, e as heterogeneidades raciais, nacionais e religiosas tendem a se atenuar dentro de certos países, interrogamo-nos sobre as desigualdades que subsistem na organização econômica e social das sociedades modernas. Daí as três perguntas que emanam da própria realidade. Como se combinam os diferentes tipos de heterogeneidade (renda, profissão, nível de vida, etc.)? Os grupos que resultam dessa diferenciação são mais ou menos marcados de acordo com o tipo de sociedade ou o regime sócio-econômico? Inclina-se para a luta entre si, ou para a cooperação mútua? Sejam ou não precisas as respostas possíveis, não podemos ignorar as perguntas, propostas pelas sociedades de hoje.

Podemos invocar aqui a distinção de Polanyi entre os níveis lógicos. “A ciência da natureza é considerada como um conhecimento de coisas, enquanto o conhecimento no nível das ciências é considerado radicalmente distinto, e denominado de “metaciência”. Temos, portanto, três níveis lógicos: o primeiro, para os objetos da ciência; o segundo, para a própria ciência; o terceiro, da “metaciência”, que inclui a lógica e a epistemologia da ciência... Uma ciência que se ocupa de presenças vivas parece assim diferente, logicamente, de uma ciência que se interessa por coisas inanimadas. Em oposição à ciência dos objetos inanimados, que comporta uma estrutura lógica de duas etapas, a biologia — ou, pelo menos, partes dela — parece possuir uma estrutura em três etapas, semelhante à da lógica e da epistemologia... Uma vez que temos diante de nós o comportamento intencional de um animal, pelo qual ele se empenha em determinado tipo de ação, susceptível de ter êxito ou não (*right or wrong*), e que implica portanto afirmativas com respeito a coisas externas, verdadeiras ou falsas, a com-

preensão de tal engajamento constitui uma teoria da adequação (*rightness*) e do conhecimento. Trata-se claramente de uma estrutura de três fases”⁴.

O estudo dos seres vivos tem uma estrutura em três etapas porque o animal pode manifestar um conhecimento verdadeiro ou falso da realidade; essa conduta leva a uma teoria do conhecimento, além da teoria da sua prática — isto é, da conduta espontânea dos seres vivos.

Analogamente, podemos dizer que nas sociedades modernas os homens *vivem* uma certa distinção de classes — implicitamente, pela maneira como se comportam uns com relação aos outros, e também conscientemente (talvez com uma falsa consciência, que contradiz seus sentimentos e sua conduta), mediante uma ideologia dessa distinção. O sociólogo não dá preferência a um ou a outro nível — o da pátria ou o ideológico; ele se esforça por apreender ao mesmo tempo a experiência vivida e a ideologia, para pô-las em relação com os fatos, históricos ou atuais, e para medir o hiato entre o que a sociedade pretende ser e o que é (de um certo modo, seguindo o mesmo procedimento do biólogo que investiga o ajustamento de um indivíduo à norma da espécie).

A compreensão de uma sociedade, para os sociólogos, busca um rigor, uma exatidão e coerência às quais não poderia pretender a consciência espontânea que o indivíduo tem da sua sociedade; contudo, essa compreensão, pela sua própria natureza, não passa da elaboração conceitual da experiência vivida. Nenhuma disciplina manifesta tão claramente a oposição entre sentido objetivo e subjetivo. As línguas, que o lingüista reconstrói, nunca foram pensadas da mesma forma pelos que as falam; contudo, nem por isso o sistema lingüístico deixa de estar presente em cada língua vivida. As ciências do homem representam essencialmente uma elaboração, ao mesmo tempo empírica e conceitual, do que acontece confusamente no universo vivido pelos homens. Não há um único sistema conceitual implicado por determinada sociedade ou civilização, como não há um número certo de sistemas; contudo, há menos ainda uma liberdade total de escolha.

5) A verificação pelos fatos de uma proposição da física (a “validação” de um sistema intelectual) é sempre imperfeita, sujeita a dúvida e revisão. Nenhum dos domínios da cultura existe a não ser na comunidade dos que o elaboram e nele vivem. O pensamento crítico ou empírico estabelece uma diferença de natureza entre o conhecimento positivo e os julgamentos morais, éticos ou religiosos, mas Michael Polanyi se esforça por restabelecer a continuidade entre as duas categorias, evidenciando, uma vez mais, a presença da pessoa, seu engajamento, desde as primeiras etapas da

4. P. K., p. 344.

aquisição do conhecimento, no processo de aprendizado (*learning*). Para ele, como para Bergson e Teilhard de Chardin, a ciência é um aspecto da emergência do homem e do espírito, num processo cósmico e vital. Ao mesmo tempo, a tarefa crítica que se impõe ao homem consiste em distinguir claramente os diferentes domínios do espírito, uma vez que se reconheceu com nitidez um parentesco fundamental com referência à pessoa. O conhecimento dos sistemas intelectuais nos quais os homens viveram é elaborado, por sua vez, num sistema de conhecimento. A história ou a sociologia das *Weltanschauungen* é um “conhecimento pessoal”, como as próprias *Weltanschauungen*, mas o caráter pessoal não é o mesmo nos dois casos — essa, justamente, é a diferença que uma teoria do conhecimento social deve apreender e analisar.

Max Weber tinha formulado essa diferença de modo simples e categórico. O conhecimento que podemos ter dos sistemas metafísicos é científico, porque se debruça sobre uma realidade e leva em conta fatos e relações observáveis e demonstráveis. Os próprios sistemas metafísicos, por outro lado, tendem para um tipo de conhecimento que, pelo seu alcance e natureza, ultrapassa os limites do que é acessível à ciência. Polanyi não formula a oposição nos mesmos termos porque redescobriu as crenças transempíricas dentro da própria ciência, porque vê no mundo uma hierarquia de ordens reais e no espírito uma pluralidade de domínios de cultura — nenhuma dessas ordens porém pode ser reduzida à que a precede, nenhum domínio da cultura pode ser explicado exclusivamente pelas circunstâncias externas. O domínio das concepções do mundo e o do conhecimento dessas concepções são igualmente autênticos. Por que razão este último poderia pretender a uma validade que o primeiro não tem?

Num sentido, a resposta é simples: a concepção do mundo tem a ver com realidades externas ao homem, mas com ambições e em estilo tais que não se ajustam às exigências da ciência positiva. O conhecimento de tais concepções, por outro lado, se relaciona com as dimensões da existência do homem, com os reinos das crenças e da fé nos quais viveram os homens do passado. Esse conhecimento dos mundos do homem deve tomar como ponto de partida a significação que lhes davam os homens desses mesmos mundos — não pode rejeitar, negar ou corrigir tal significação. Em outras palavras, a consciência dos outros universos humanos constitui um momento de diálogo comparável àquele que os cientistas mantêm entre si, ou que os cientistas travam com os artistas e os religiosos. O conhecimento das ciências do homem perderia o caráter de diálogo se deixasse de haver uma comunidade abrangendo a história e o objeto histórico. O universo do historiador se manifesta no conhecimento que ele tem dos mundos humanos do passado, não só nas perguntas que formulou mas no significado que

lhes atribuiu. Mesmo quando o historiador procura o sentido que os mortos deram a seu mundo, como precisa fazer, está interpretando esse sentido, pelo menos implicitamente, no seu próprio mundo. Quem criou o tipo ideal da mentalidade primitiva foi o historiador de Augusto Comte, formado pela disciplina do positivismo — Lucien Lévy-Bruhl.

Esta resposta não é mais do que um prefácio. Não há dúvida de que o pensamento crítico mantém um diálogo com o pensamento primitivo, como o marxista com o liberal, Einstein com Newton, Hegel com Kant, o positivista com o cristão. Há tantos desses diálogos quanto universos espirituais, e, além dos que ocorrem dentro de cada universo, há diálogos também que os universos mantêm entre si. Para voltar ao campo da ciência social, o diálogo entre o marxista e o liberal se manifesta pela mesma essência que o do positivista e do crente, ou o de Newton e Einstein.

Uma teoria das ciências sociais se desenvolveria a partir de indagações como estas: Como se constrói uma teoria econômica ou sócio-econômica? Que lugar tem nela a formalização matemática? Que função exerce? Como se verifica a confirmação experimental?

Tomemos como exemplo a refutação por Shumpeter das fórmulas marxistas de *O Capital*, lembrando sua argumentação. Dizia Schumpeter: se a taxa de mais-valia fosse tão alta quanto Marx sugeriu, todos os que empregassem o trabalho humano teriam algum lucro. Uma diferença considerável entre o valor dos salários e o valor criado pelo trabalho abriria a todos os empregadores perspectivas magníficas. Por outro lado, a taxa de lucro média que dissimula o hiato entre a mais-valia propriamente dita, ou o lucro dos diferentes ramos industriais e de distintas empresas, constitui simplesmente, aos olhos de Shumpeter, a prova do erro inicial da teoria marxista. Se a repartição dos lucros não corresponde ao que se deveria observar de acordo com a teoria, fica demonstrado que a teoria é falsa. A taxa de lucro média é o equivalente ao método dos epiciclos, das hipóteses suplementares acrescentadas à original para salvaguardar a teoria e ajustá-la à experiência, em vez de mudar o ponto de partida hipotético e os fundamentos teóricos.

Essa argumentação, que resumi grosseiramente, não convence a maioria dos marxistas — mesmo os que não foram levados à ortodoxia e às posições irracionais pela repressão policial. Provavelmente falta um acordo sobre o que se deve esperar de uma teoria, o que se deve entender por “teoria”. É provável que a intenção estritamente científica — alcançar veracidade e validade universais — seja influenciada por outras intenções, políticas ou metafísicas. Nem por isso seria menos falso concluir que não há conteúdo de verdade na sociologia e na economia, e afirmar que o cientista é prisioneiro do seu meio; ou ainda que a consciência social exprime

sempre uma realidade historicamente particular. A mesma pessoa que formula a tese do relativismo integral exclui-se a si própria, ao formulá-la. A verdade é que a intenção que tem o sociólogo de chegar a proposições de uma verdade universal raramente escapa à influência da subjetividade histórica. Mesmo se a intenção de verdade chegasse a se justificar inteiramente, o sociólogo não evitaria completamente a historicidade, porque o contexto no qual integra seu objeto para interpretá-lo provém do seu próprio meio. Contudo, só se deduzirá daí a tese do relativismo integral se não se levar em conta o elemento factual que torna as hipóteses ou teorias prováveis, improváveis ou absurdas — por exemplo, se os fatos excluírem um esquema do capitalismo no qual a pauperização tenha caráter fatal. Somente se se ignorar também a coerência característica das teorias abstratas, como as da economia. Se se ignorar a presença dos mesmos fatos, expressos em outras linguagens, por teorias diferentes. Enfim, as próprias teorias se ajustam a uma organização, ou a um contexto, pela referência aos problemas sociais que o sociólogo descobre na sua própria sociedade, e na história.

Se o sociólogo não se distinguisse do ator social ou do cidadão, não haveria um diálogo científico, mas apenas as justificações contraditórias dos partidos antagônicos. Se, pelo contrário, o sociólogo se desligasse inteiramente do ator social, o diálogo científico não seria carregado de implicações políticas ou morais. O teórico só precisa observar o desenvolvimento atual do diálogo científico para excluir as duas interpretações extremas. A ciência social é um elemento da tomada de conhecimento da sua sociedade (ou das sociedades) pelo ator social; nasce da intenção de alcançar uma verdade universalmente válida e provada, de ultrapassar os limites dentro dos quais essa intenção pode ser realizada. A ciência da sociedade não só dá às coletividades humanas a consciência que têm de si mesmas e do seu destino, mas esclarece cada uma sobre sua própria natureza e seu relacionamento com as outras. Se o Estado não abafar a inspiração da ciência, transformando os cientistas em porta-vozes da verdade oficial, a ciência social perturbará a boa consciência das sociedades obrigando cada uma delas a ver o que a desfigura, impedindo-a de ignorar que é apenas uma entre tantas.

III

Finalmente, quais são as relações existentes entre as idéias diretrizes de *Personal Knowledge* e a epistemologia de Max Weber? Vale recordar as principais teses de Weber; indicaremos a seguir, brevemente, as respostas que Polanyi parece ter-lhes dado; de modo implícito ou explícito.

1) As ciências da cultura visam a uma espécie particular de compreensão, diferente da explicação da física e da química, porque o significado percebido pelo intérprete é, num certo sentido, interno à realidade. Polanyi admite que a compreensão é o objetivo próprio das ciências da cultura, mas utiliza o mesmo termo, *understanding*, para designar a inteligibilidade alcançada pelas ciências naturais. Sem negar os aspectos particulares da compreensão histórica, vê nesta uma espécie de determinado gênero — o termo final de série ascendente —, e não uma descontinuidade do desenvolvimento das ciências anteriores.

2) No universo humano, os eventos únicos, os fatos singulares, não são menos interessantes (muitas vezes são no mais) do que as proposições gerais Polanyi estaria de acordo com esta proposição. Quando o objeto é verdadeiramente raro — no caso de um grande homem, por exemplo — sua compreensão pode dar a mesma satisfação de uma teoria física que, na sua simplicidade e beleza, explica muitos fenômenos.

3) O historiador e o sociólogo estão mais profundamente empenhados na sua interpretação do passado e do presente do que o físico ou o químico o estão na explicação do movimento ou de combinações químicas. Polanyi estaria pronto a admiti-lo, mas não sem acrescentar que o comprometimento transempírico e transracional aparece já nos procedimentos fundamentais da ciência positiva.

4) A despeito do engajamento, que simboliza a escolha das questões ou dos centros de interesse, o historiador e o sociólogo desejam chegar a uma verdade rigorosamente objetiva, parcial mas universalmente válida. Surge aí a oposição fundamental. Polanyi nega o contraste entre a escolha arbitrária dos valores ou sistemas de interpretação e o estabelecimento científico dos fatos e relações. Ao contrário, a compreensão é, por natureza, a reunião de fatos num conjunto, se os conjuntos se formam arbitrariamente e só os fatos são universalmente válidos, a ciência será arbitrária, como os conjuntos, e não universalmente válida, como os fatos.

5) Finalmente, de acordo com Weber os fatos e os valores seriam rigorosamente heterogêneos. Todas as hierarquias de valores seriam indemonstráveis. A incompatibilidade dos valores condenaria a humanidade a se dilacerar. De novo Polanyi responde que a compreensão das obras e das pessoas implica apreciação. A história e a sociologia não cessam de ser científicas pelo fato de incluírem elogios ou acusações. A compreensão é impossível na biologia sem uma referência às normas (ou seja, sem conformidade com os tipos) dos organismos vivos. Da mesma forma, a compreensão, pelo sociólogo, do estadista ou do juiz, tem que fazer referência à moralidade dos seus atos ou à equidade das suas sentenças.

Esta comparação dos princípios epistemológicos seria superficial se não lembrássemos, para terminar, as atitudes filosóficas de Weber e de Polanyi, mencionadas no início deste trabalho.

A alegação de que a ciência é incapaz de determinar valores ou de regulamentar a conduta constituía para Max Weber menos uma falha da razão do que uma salvaguarda para o indivíduo. Ao demarcar os limites do determinismo histórico, refutava as pretensões dos profetas a ditar nossas ações em nome de um futuro já previsto. Ao proibir aos professores o levar a política às salas de aulas, evitava a confusão entre demonstração da verdade e preferência pessoal, protegendo o direito de cada um agir de acordo com suas convicções, sem levar em conta as conseqüências. Contudo, ao descrever a oposição natural entre uma e outra, entre a descoberta da realidade e a escolha de um comportamento, conferia uma aparência irracional às decisões que de fato não são científicas, mas que podem ser razoáveis. Sem contar com uma categoria intermediária entre ciência e opção, terminava apresentando como puro arbítrio o que a tradição vinha chamando, mais adequadamente, de sabedoria.

Como negava qualquer possibilidade de estabelecer racionalmente uma hierarquia entre os valores da vida e os do espírito, como o conflito entre os deuses do Olimpo simbolizava para ele os valores incompatíveis oferecidos à humanidade ou criados por ela, a escolha do homem de ação refletia, num nível inferior, a opção última do homem — a escolha do destino individual por cada pessoa, na solidão irredutível da consciência. Nada impede que essa escolha injustificável seja a do mal.

O engajamento a que leva a filosofia de Max Weber é um substituto para a crença religiosa, proteção contra uma ciência que violaria nossa consciência a pretexto de revelar seus segredos ou de nos ditar seu dever. Essa conseqüência, no pensamento de Max Weber, se explica pelas suas hipóteses iniciais. Ela aceitava a visão objetivista da ciência, inspirada na ciência natural, antes de se rebelar. Como viver num universo sem sentido, se a ciência elimina a religião e tira o universo do seu encantamento? Na sua irracionalidade, o comprometimento político e metafísico passa a expressar a condição imposta ao homem pelo conhecimento, que explica os fatos mas despoja a totalidade de qualquer significação. Mediante esse comprometimento o homem escapa à necessidade para se perder no arbítrio.

Polanyi ignora ou transcende essas contradições penosas. O engajamento da fé aparece já na primeira etapa do conhecimento, e a hierarquia dos universos do espírito adquire uma ordem tendo em vista um fim último. A existência para Polanyi alcança a reconciliação porque tende para

a religião. O confronto entre Max Weber e Michael Polanyi, por cima e por fora do problema epistemológico, ilustra o diálogo entre duas figuras simbólicas: o homem trágico e o homem reconciliado. A ciência de Polanyi leva à fé, sem perda de continuidade; a ciência de Max Weber reserva à fé um espaço que a condena, e que ela rejeita.

Vilfredo Pareto*

Eis aqui, mais uma vez, oferecida aos leitores de língua francesa, graças às Edições Droz, esta obra monumental ou monstruosa — talvez monumental e monstruosa — que não suscita mais as paixões de outrora, mas que não encontrou ainda seu lugar na história da sociologia ou da filosofia política. Pode ser que esta reedição reabra (como desejaria) o debate sobre Pareto, encerrado provisoriamente devido ao cansaço ou à indiferença — não a um acordo, mesmo parcial. Os dois lados trocarão argumentos, para não revelar seus sentimentos. Os centristas, entre os quais me incluo, os que rejeitam o excesso de honrarias (obra-prima do espírito humano) ou de indignidades (coleção de asneiras) não conseguiram se impor, pois, à primeira vista, um julgamento extremado parece, nas circunstâncias atuais, mais provável do que uma avaliação equilibrada.

As eruditas introduções de Giovanni Busino desencorajariam mesmo um prefaciador mais sábio do que eu de tentar emulá-lo. Por outro lado, o *Tratado* não precisa mais de apresentação, pois meio século transcorreu, desde que foi publicado. Que me seja permitido propor uma só questão: por que continua a compartilhar o destino incomum do seu autor? Qual o porquê das paixões mal extintas? Por que tanta glória e tanta obscuridade? Por que é um livro maldito? Por que não foi reconhecido, como os livros dos seus contemporâneos Max Weber e Émile Durkheim, nem ficou desconhecido como tantos outros — de Duprat, Worms ou mesmo Tarde, por exemplo — que os historiadores da sociologia lêem por obrigação, mas cujas lições são ignoradas pelos sociólogos?

Várias respostas surgem no espírito. A primeira me foi dada por um dos mais brilhantes sociólogos da nova geração, que descobriu Pareto, através das lições sobre sua obra em *As Grandes Doutrinas da Sociologia His-*

* Prefácio do *Tratado de Sociologia Geral*, Genebra, Droz, 1968.

tórica, versão primitiva de *Etapas do Pensamento Sociológico*: “É um livro aborrecido”. A opinião me interessou, porque me surpreendeu. Surpresa que, por sua vez, surpreenderá talvez o leitor. Haverá alguém que tenha lido de cabo a rabo o *Tratado*, sem saltar uma só linha? Bem entendido, não me espanta que a repetição indefinida do mesmo argumento, sob diversas formas, e a acumulação de exemplos e ilustrações possam provocar o enfado. Contudo, se a memória não me engana, costumava evitar esse perigo, na minha juventude, pulando alguns parágrafos, ou percorrendo por cima as páginas que não diziam nada de novo. A importância da temática e a irritação que me causava a agressividade do tom sustentavam a atenção em busca do que era essencial — essa essência que Pareto dissimula, curiosamente, com erudição e espírito. Não há dúvida, porém, de que o *Tratado* pode aborrecer o leitor — exceção feita de um pequeno grupo de admiradores —, quando não o exaspera.

Além desta primeira resposta, pode-se perceber, em contraponto, a resposta clássica: hoje como na sua época, Pareto é uma vítima daqueles de quem zombou — os intelectuais, em especial os filósofos e moralistas de um lado e, de outro, os idealistas, revolucionários e democratas (em linguagem moderna, os homens de esquerda). Faço uma distinção entre os dois grupos porque Pareto os maltrata igualmente, mas não do mesmo modo.

Depois de afirmar, em caráter definitivo, que só o pensamento lógico-experimental tem valor científico ou pertence à categoria do comportamento racional, Pareto se recusa a penetrar no universo intelectual da filosofia. Quer se trate de Platão, de Kant ou de Hegel, ele “bancava o idiota”, citando esta ou aquela frase obscura (para o comum dos mortais) da *Fenomenologia* ou da *Lógica*, ridicularizando-a. Os filósofos que tiveram tanto trabalho, durante anos, para compreender o que Hegel queria dizer, suportam com impaciência (o que é compreensível) o desprezo soberano afetado pelo marquês, menos incapaz de compreender do que aparenta, talvez mais engajado do que admite a si mesmo na competição com o príncipe da cultura italiana da sua época — Benedetto Croce. De qualquer forma, conheço muitos filósofos que retificariam minha fórmula, “bancava o idiota”, com a afirmação de que Pareto “não tinha necessidade de fazer qualquer esforço para isso”.

É certo que, bem antes de Pareto, Marx e Nietzsche já haviam praticado a crítica das filosofias, rebaixadas ao nível de ideologias. Mas, por que os que glosam incansavelmente a crítica marxista ou nietzscheana expressam tanta repulsa (ou indiferença), com respeito à crítica de Pareto? Penso que um discípulo de Pareto poderia apresentar duas razões — e ambas têm uma parte de verdade. Marx e Nietzsche *desmascaram* a filosofia em

linguagem suficientemente filosófica para sugerir uma nova filosofia ou, pelo menos, uma nova maneira de filosofar. *O Capital* — que, enquanto tratado de economia, pertence à economia clássica inglesa — há um século que está sendo enriquecido, elucidado ou obscurecido pelos comentaristas, graças a um vocabulário cujos equívocos foram indicados por Pareto. Qual a substância do valor? Em que medida o valor se confunde com o preço? Os filósofos parisienses não acreditam que seja necessário conhecer economia ou questionar a realidade para participar dessa controvérsia cuja falta de significação foi demonstrada por Pareto — basta-lhes a formação retórica. Por outro lado, o eterno regresso, a inversão dos valores, o super-homem — todos os temas a que leva a reflexão de Nietzsche — renovam, em favor da sua obscuridade, a interrogação filosófica. É possível que o mesmo aconteça com a não-filosofia de Pareto. Pode ser que toda não-filosofia traga consigo, em filigrana, uma filosofia. Mas é verdade que mal se pode observar a não-filosofia de Pareto; se ela existe, afasta os filósofos.

Vale acrescentar que o tom dessa não-filosofia é insuportável para os filósofos — o que não acontece com a não-filosofia de Marx ou de Nietzsche. Estes últimos levam a sério os filósofos; apresentam em tons patéticos seu rompimento com a tradição. Mas, fiel à decisão de “bancar o idiota”, Pareto trata os filósofos como Voltaire tratava Leibniz. Um filósofo pode tolerar a não-filosofia, mas não tolera a idéia de que a filosofia seja incoerente.

A conclusão política da não-filosofia marxista se situa à esquerda, a da não-filosofia de Nietzsche é controversa. A conclusão de Pareto é considerada, justificadamente, tão equívoca quanto a de Nietzsche. De qualquer maneira, porém, qualquer que seja a interpretação aceita, ela fustiga os nervos dos intelectuais em geral e dos intelectuais de esquerda em particular. De acordo com uma das interpretações possíveis e correntes, as idéias de Pareto exercem, para a burguesia, a mesma função exercida pelo marxismo para a classe trabalhadora, *com uma só diferença fundamental*: convida a burguesia à violência (ou, se preferirmos, à resistência e, em caso de necessidade, à resistência violenta), embora não lhe abra horizonte de uma sociedade sem classe e sem exploração. Classe dirigente numa sociedade que, como todas as sociedades, compreende uma minoria dona do poder e dos privilégios, está obrigada, desde que adquire a coragem de olhar de frente para seu destino, a escolher entre a defesa do poder de que desfruta e a aceitação de um destino que já foi, no curso da história — cemitério das aristocracias — o de tantas outras classes dirigentes: perecer pelo abuso dos privilégios, do humanitarismo, da astúcia, talvez pelo excesso de civilização ou dos resíduos da primeira classe.

O apelo à energia da nação, no estilo de Barrès, reúne alguns intelec-

tuais da direita, indispondo a maioria dos intelectuais da esquerda; as *Reflexões sobre a Violência* com sua distinção — mais sutil do que convincente — entre força e violência, têm uma clientela limitada, mas fiel nos dois lados. Pareto inspirou os fascistas, e por isso, provocava em mim, há trinta anos, sentimentos mais hostis do que hoje (como observa o professor Busino). Contudo, mesmo naquela época não negava que qualquer partido, operário ou burguês, conservador ou revolucionário, poderia adotá-lo — com um grau maior ou menor de adequação. Extremista pelo tom e o estilo, agressivo com relação a tudo e a todos, Pareto, por fim, professa opiniões moderadas: o regime menos mau e também menos provável (ou menos durável) combina, em proporções convenientes, resíduos da primeira e da segunda classe — liberdades intelectuais para uma minoria e valores morais ou patrióticos para o povo.

Mais ainda: qualquer leitor comporá, sem dificuldade, um florilégio de citações sobre a glória dos socialistas. “Se os burgueses estivessem animados, em favor da sua classe, do mesmo espírito de abnegação e sacrifício que caracteriza os socialistas, o socialismo estaria hoje longe de representar uma ameaça. A presença da nova elite nas fileiras é atestada, precisamente, pelas qualidades morais exibidas pelos seus adeptos, o que lhes permitiu vencer as rudes provas representadas por numerosas perseguições.” (*Sistemas Socialistas*, I, págs. 61-62.)

No mesmo trecho, Pareto apresenta uma definição da luta de classes que poderia ser aceita por Georges Sorel ou por um liberal da velha cepa: “O sentimento de benevolência que têm os homens, com relação a seus semelhantes, e sem o qual a sociedade provavelmente não existiria, não é em absoluto incompatível com o princípio da luta de classes. Uma defesa dos próprios direitos, ainda que muito enérgica, pode ajustar-se perfeitamente ao respeito dos direitos do vizinho. Se quer evitar a opressão, cada classe deve ter a força de defender seus interesses, mas isso não significa que deva ter por objetivo oprimir outras classes; ao contrário, a experiência poderá ensinar-lhe que uma das melhores maneiras de defender seus interesses é precisamente levar em conta — com justiça, equidade e benevolência — os direitos alheios”.

Todas as razões do antiparetismo — e poderíamos encontrar outras, além das mencionadas — são insuficientes para explicar o destino póstumo do *Tratado*. Há motivos diferentes, propriamente intelectuais, que, a meu juízo, determinam a reticência dos sociólogos. Não tenho a pretensão, nestas poucas páginas, de descobrir segredo que vem escapando há tantos anos à argúcia dos comentaristas mais qualificados. Desejaria apenas propor algumas hipóteses.

Enquanto sociólogo, Pareto se caracteriza, na minha opinião, ao mesmo tempo pela audácia do amador e o gosto do sincretismo (ou, para lhe ser mais favorável, por uma tentativa de síntese). Embora tenha sido professor em Lausanne, e haja seguido uma carreira universitária, por formação não era um acadêmico, e nunca demonstrou estilo e espírito de professor. Engenheiro, frustrado em suas ambições ou ilusões políticas, discípulo de Walras e apaixonado pela economia matemática, leitor incansável dos autores latinos e gregos, bem como dos livros e revistas da sua época, pertence a uma categoria em vias de desaparecimento: o aristocrata que se dedica à ciência, sem se considerar um profissional, sem se enclausurar numa disciplina acadêmica. O desprezo que manifesta com relação a tantos dos seus colegas talvez tenha menos que ver com a misantropia do que com o seu humor de homem de qualidade.

De família tradicional, amante da boa conversa, Pareto vê a ciência como seus dois ilustres contemporâneos — Émile Durkheim e Max Weber — que se ignoraram mutuamente, e que os historiadores, a partir de T. Parsons, têm o hábito de aproximar. Num certo sentido, todos os três podem ser caracterizados como *cientistas*, desde que definamos essa palavra equívoca pela afirmação de que a ciência, e só ela, atinge a verdade ou a validade universais. Neste sentido particular, os três (que chamei de “geração da mudança do século”) são cientistas. Por outro lado, se o termo implica uma confiança total ou exclusiva na ciência, quando se trata de reorganizar a sociedade ou de converter o comportamento dos homens à racionalidade, nem Weber nem Pareto são cientistas. Dos três só Durkheim esperava fundamentar na ciência uma moral ou uma política. Max Weber opunha radicalmente os juízos de fato aos juízos de valor, de acordo com os ensinamentos do kantismo e do neokantismo. Acreditava defender a sociologia contra a subjetividade dos julgamentos de valor, opondo-os à *referência aos valores*, primeiro gesto para a constituição do objeto científico. Contava com a ciência para esclarecer a ação, para ajudar a prever os meios adaptados aos fins, as prováveis conseqüências das nossas decisões; mas, em última análise, queria que cada um escolhesse livremente seu deus ou demônio. Quanto a Pareto, considerava inútil incitar os leitores a reservar os direitos de decidir ou de se apaixonar. A este propósito os homens não precisavam de incitação; obedeceriam sempre a seus sentimentos, e não ao saber lógico-experimental. Mas concordava em ajudá-los a ampliar o lugar (sempre inevitavelmente limitado) atribuído hoje a esse saber.

O problema principal que se apresentava aos três — e que talvez continue a ser o mesmo — podia ser enunciado assim: a que tipo de inteligibilidade pode alcançar a ciência das sociedades, ou a ciência do comporta-

mento social cuja não-racionalidade deva ser reconhecida pelo sociólogo que identifica a racionalidade como a verdade científica? Em que consiste o conhecimento científico das condutas não-científicas? Que contexto tornará inteligível a aparência incoerente do social? Qual a especificidade do inteligível propriamente sociológico?

A resposta oferecida por Durkheim oscila entre dois pólos, marcados por dois livros: *Da Divisão do Trabalho Social* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. No primeiro, ele prolonga a tradição de Saint-Simon ou de Comte e tende a construir o fato social macroscópico de forma tal que a totalidade apareça em primeiro lugar, e as condutas dos indivíduos pareçam determinadas pelo contexto ou as instituições. No segundo, o próprio fato social, parcelado ou global, tende a se confundir com os valores coletivos, com o sentido imanente das experiências vividas pelas consciências, socializadas pela sua reunião e seu inter-relacionamento.

Creio que as respostas de Weber e de Pareto têm o mesmo ponto de partida: a conduta econômica, entendida como modelo da conduta, que uns chamam de racional com relação a um fim (*zweckrational*), outros de *lógica*. É possível que Max Weber, que tivera formação jurídica, tomasse também certas relações legais como modelo da racionalidade. Weber e Pareto buscam igualmente construir um objeto científico a partir dos comportamentos não-lógicos e, ao mesmo tempo, medir a eficiência causal, no curso da história, das condutas não-lógicas. A construção weberiana continua no centro das especulações filosóficas ou metodológicas, mas a construção de Pareto não interessa mais a quase ninguém, embora Parsons, no seu primeiro grande livro — *The Structure of Social Action* — revele vários erros em Weber, sem encontrar nenhum em Pareto. Devemos atribuir a proscricção de Pareto só à antipatia política ou ideológica dos sociólogos?

Voltemos ao ponto de partida — a conduta, que Pareto chama de “lógica”, do sujeito econômico ideal. O consumidor ou especulador emprega um meio — seu dinheiro — para alcançar um fim definido e consciente: a satisfação trazida pelo bem adquirido. A deliberação — o relacionamento entre meio e fim — se desenrola na consciência como os acontecimentos — o ato e suas conseqüências — na realidade. Na verdade, o sujeito econômico se equivoca muitas vezes em sua especulação, e não conhece claramente as próprias escalas de preferência. Não obstante, o comportamento econômico continua a ser o mais próximo do modelo lógico, definido pela congruência entre o aspecto subjetivo e o objetivo do relacionamento *meio-fim*. A partir dele, pode-se conceber, de um lado, a economia pura, elaboração rigorosa e sistemática do equilíbrio econômico, na hipótese de uma conduta lógica dos atores (será preciso prever outras hipóteses, relativas a diferentes graus de fluidez do mercado); de outro, a sociologia, com

sua dupla função de estudar as condutas não-lógicas tão bem quanto as lógicas; de apreender o conjunto do sistema social e não exclusivamente o subsistema econômico. Para a sociologia, os “interesses” são apenas uma das variáveis, dentre as quatro principais (resíduos, derivação, heterogeneidade social, interesses), representando, por assim dizer, o subsistema econômico.

O edifício do *Tratado* se fundamenta inteiramente, portanto, numa base estreita e talvez frágil: a oposição entre o lógico e o não-lógico. A primeira dificuldade aparece na própria definição. As ações lógicas “estão unidas logicamente a seu fim, não só com relação ao sujeito que realiza as operações, mas também àqueles que têm conhecimentos mais amplos” (parágrafo 149). Pareto não hesitaria em reconhecer que os conhecimentos progredem e que, de acordo com o que os observadores conhecem, a relação meio-fim pode parecer lógica ou não. Ao mesmo tempo, surge uma dificuldade que ele provavelmente não ignorava, pela simples razão de que salta aos olhos: o sociólogo tem o direito de avaliar o caráter lógico ou não-lógico das ações humanas, aferindo-as com conhecimentos não acessíveis aos próprios atores? O que não deriva do pensamento lógico-experimental, nas ações não-lógicas, pode ser explicado necessariamente, em última análise, pelo sentimento?

Dois comentários, feitos ocasionalmente nos poucos parágrafos do capítulo II consagrados às condutas não-lógicas, revelam certos pressupostos da análise: “É provável que haja entre os selvagens e os bárbaros várias ações do primeiro gênero (sem finalidade objetiva ou subjetiva) e do 3.º gênero (com finalidade objetiva, mas não subjetiva), mas os viajantes querem conhecer a causa das ações que observam, custe o que custar, e terminam por obter, de um modo ou de outro, alguma resposta que as faz passar para o 2.º e o 4.º gêneros (não-sim e sim-não)” (parágrafo 154).

Há uma citação de Hesíodo que exemplifica ação do 1.º e do 3.º gênero: “Não urines na foz do rio que se lança no mar, nem em uma fonte. É preciso evitá-lo. Não te alivies nesses lugares: é melhor”. O preceito de não poluir as águas na foz dos rios pertence ao primeiro gênero — não se percebe nenhuma finalidade objetiva ou subjetiva. O preceito de não sujar as águas das nascentes pertence ao terceiro gênero: tem um propósito objetivo que Hesíodo não podia conhecer, mas que hoje todos reconhecemos — evitar a difusão de certas doenças. Hoje, os etnólogos ficarão embaraçados com essa observação, e talvez sorriam ao ler estas linhas que, de modo extremo, revelam o preconceito da filosofia iluminista e de um certo positivismo: só o pensamento do tipo lógico-experimental (que assim nos parece) é razoável. Todas as outras formas de pensamento pertencem ao sentimento, constituindo sua expressão residual. Pareto não vê a lógica se-

creta que se disfarça por trás da végetação exuberante dos mitos e dos costumes aparentemente estranhos; não pode descobri-la porque a elimina inicialmente, postulando que o não-lógico reflete os sentimentos e fazendo uma análise, ao mesmo tempo genérica e parcial, classifica, como resíduos, o que sobra depois de corte praticado nos conjuntos de condutas ou de crenças.

Seguramente ele não ignora a lógica inconsciente de certas condutas. No parágrafo 158, quando procura o equivalente humano do instinto animal, toma como exemplo os fenômenos lingüísticos: “A formação da linguagem do homem não é menos maravilhosa do que as ações instintivas dos insetos. Seria absurdo pretender que a teoria gramatical tenha precedido a prática da linguagem... Não se pode admitir que os gregos se tenham reunido, um belo dia, para decretar a conjugação dos seus verbos. Foi o uso que fez dessa conjugação uma obra-prima”. Pareto conhece a lógica inconsciente das línguas, mas não se interessa por ela. Três temas merecem sua atenção, no *Tratado*: a validade exclusiva do pensamento lógico-experimental e a crítica das teorias que ultrapassam a experiência ou não merecem ser consideradas científicas; a análise e classificação dos resíduos e derivações; o equilíbrio social geral.

Por mais pertinentes que possam ser as críticas das teorias que não se sujeitam às regras do pensamento lógico-experimental, elas ainda hoje me parecem cansativas, por uma simples razão: o critério empregado implica “logicamente” as conclusões da crítica. Com seu método, Pareto não precisa naturalmente fazer um grande esforço para zombar de Platão, Aristóteles e Hegel; recorre à lógica dos sentimentos (parágrafo 513) para explicar o que sua opinião escapa da única lógica válida — a do raciocínio e da experiência.

A distinção entre o lógico e não-lógico, aplicada sem referência à metafísica, aos sistemas de crença das diferentes épocas, prolonga a tradição de Comte e a lei dos três estados. Superior a Comte, pelo conhecimento e o domínio do método lógico-experimental, Pareto leva mais longe ainda o postulado racionalista: passando da estrutura do pensamento à motivação, atribui ao sentimento o que não é explicável pelo método lógico-experimental. Falta-lhe, assim, o que os etnólogos e os historiadores-filósofos, como Bachelard, nos ajudaram a compreender: o devenir do espírito humano.

A parte central do *Tratado* está composta pelos capítulos VI, VII, VIII, IX, X e XI, que tratam dos resíduos e das derivações. Nada impede que o leitor salte do Capítulo II para o VI, evitando os capítulos intermediários, que enriquecem o livro, porém, tornam mais difícil acompanhar a linha da demonstração. A este respeito, cabe perguntar também por que

Pareto tem tão poucos discípulos, quando a maior parte das suas idéias essenciais pode ser aceita sem dificuldade. Aqui também minha tendência é buscar a solução do problema — a força e a fraqueza de Pareto — numa certa rejeição da abordagem histórica ou mesmo sociológica a aplicação até certo ponto de método analítico e generalizante.

Considero *analítico* o método de Pareto por comparação com o que hoje chamamos *sistêmico*. Propõe uma classificação dos resíduos, do mesmo modo como os lingüistas classificam os radicais de uma língua (ele próprio usa esta comparação). Não procura o sistema dos resíduos numa sociedade singular, ou mesmo em toda a história; para evidenciar a originalidade de uma sociedade, ou de uma época, só dispõe de noção vagamente quantitativa — a predominância dos resíduos de uma classe ou de outra, em particular dos resíduos da primeira ou da segunda classe.

T. Parsons — que, dentre os sociólogos contemporâneos, demonstrou maior benevolência com relação a Pareto — chegou a distinguir no *Tratado* as linhas mestras da “estrutura da ação social”. Sugeriu que um estudo pormenorizado da classificação dos resíduos compensaria plenamente o esforço, mas não realizou esse estudo, que o professor Busino também recomenda. Meu desejo, neste ponto, não é concluir o debate, mas iniciá-lo.

Eis o primeiro comentário, evidente, mas de considerável amplitude: como o caráter lógico-experimental só se aplica à relação meio-fim, a determinação dos objetivos escapa, por definição, ao pensamento lógico-experimental. Nenhuma ordem social está fundada exclusivamente na razão científica. Não há comportamento que seja inteiramente lógico — ele só é lógico com referência a fins cuja escolha escapa à ciência e ao pensamento lógico-experimental. A este respeito, a conduta econômica não é diferente das demais. O economista atribui aos atores escalas de preferência que considera como dadas. O cálculo econômico começa aí. O valor só se presta à quantificação por meio da moeda, significante universal dos bens dentre os quais os indivíduos escolhem livremente, de acordo com suas preferências. Em teoria, a conduta daquele que de forma consciente limita seu esforço, sem ignorar que limita também dessa forma sua receita, merece ser chamada de “lógica”, como a conduta do empreendedor que busca maximizar lucros, ou do jogador da bolsa que aceita o risco de perda em troca de um ganho eventualmente elevado.

Nesta linha de pensamento, Pareto aparece como tendo discriminado entre a lógica da ação (ou da relação meio-fim) e a distinção dos fins que ela própria remete às motivações (ou sentimentos), seja no contexto social, seja no ambiente natural. Vamos acentuar a discriminação entre o não-lógico e o ilógico, explícita no *Tratado*: os resíduos aparecem, deste ponto de vista, como o equivalente das vontades que valorizam, ou das afirma-

ções de valores, a partir dos quais o raciocínio orienta a conduta. Por outro lado, Pareto ocupa um lugar na história das doutrinas: supera o racionalismo de acordo com o qual o pensamento lógico-experimental poderia oferecer o modelo de uma ordem social, ou regular a conduta individual; vence assim o darwinismo social, inclinado a interpretar o devenir e os conflitos sociais à luz dos fenômenos biológicos. Os atores sociais não se confundem com os seres de razão ou com os seres de instinto: a razão não ensina aos homens o que devem querer; não obedecem a impulsos cegos ou à razão inconsciente, responsável pela obra-prima que são as línguas. Os indivíduos e as sociedades têm uma natureza mista; são sempre levados a dar uma aparência lógica às ações ou aos pensamentos que não o são, de fato, movidos sempre por resíduos (ou sentimentos que se manifestam nesses resíduos), mas também dissimulando-os sempre com seus raciocínios, atribuindo pouco a pouco, lentamente, um lugar de maior importância ao método lógico-experimental no pensamento e na ação.

Max Weber percebeu menos claramente a discriminação necessária entre a estrutura interna da ação (coordenação dos meios, tendo em vista um fim) e a determinação dos fins ou a motivação da conduta. Uma ação efetiva ou tradicional não exclui, em teoria, a vinculação lógica entre meio e fim. É mais freqüente que uma ação tradicional não comporte essa congruência entre o desenvolvimento da deliberação e dos fatos, entre a subjetividade e a objetividade. Resta o fato de que a racionalidade final (*Zweckrationalität*) tem mais a ver com a estrutura interna da ação do que com a motivação, enquanto que os tipos afetivo ou tradicional se caracterizam por uma certa motivação.

Se Pareto tivesse escrito no mesmo estilo de Parsons, esta interpretação — válida em si mesma — convenceria mais facilmente. É verdade que nenhum dos momentos da demonstração se presta à contestação: *não-lógico* não quer dizer *ilógico*. Não há fim que em si mesmo não se possa considerar como lógico, já que só a relação entre o meio e o fim recai dentro da alternativa do lógico e do não-lógico. Todas as motivações e todos os ideais são em si mesmos lógicos. Qualquer que seja a ordem social adotada, ela terá como fundamento a lógica dos sentimentos, não o método lógico-experimental. Contudo, ao empregar o termo “não-lógico” (em vez de falar em sistemas de valores ou em vontade de ideal) dirá Pareto o mesmo que Weber ou Parsons?

Um discípulo de Pareto poderia dizer que o mestre adverte continuamente contra as palavras. Quantas vezes repete que as letras substituiriam com vantagem as palavras, se esta substituição não obrigasse os leitores a um esforço inútil! Trata-se aqui, porém, mais do que da escolha de palavras. A categoria do não-lógico abrange ao mesmo tempo os erros (mesmo

os cometidos pelos cientistas), os mitos, os costumes simbólicos, as ilusões ou utopias políticas e sociais, as afirmativas de valor, as crenças religiosas ou humanitárias. Esse amálgama acentua inevitavelmente a ressonância irracionalista do *Tratado*. Mais ainda: como seus partidários e adversários, Pareto não se interessa pelo que Parsons investiga com paciência incansável — a estrutura da ação social; interessa-se sim pela classificação dos resíduos e derivações, de um lado, e pelo equilíbrio social de outro.

Muitas vezes já me perguntei sobre o alcance atribuído por Pareto (ou que convém atribuir) à classificação dos resíduos. Sobre este ponto, os textos deixam margem a um equívoco. Os resíduos não são os sentimentos, mas sua manifestação. Resultam de uma construção científica, e às vezes tem-se a impressão de que a diferença entre eles só tem um significado muito relativo. Tanto na introdução dos *Sistemas Socialistas*, como no primeiro capítulo do *Manual*, Pareto evoca as famílias de sentimentos que se transformam simultaneamente, seja porque alguns sentimentos se fortalecem, enquanto outros se debilitam, seja porque uma família (ou, de acordo com o vocabulário do *Tratado*, uma classe de resíduos) predomina num período determinado. Há exemplos desses dois casos na introdução de *Sistemas Socialistas* (pág. 33). Comentando as observações de Alexis de Tocqueville sobre a religião, às vésperas da Revolução Francesa, ele escreve: “A amplitude da oscilação dos sentimentos religiosos em geral era bem menor do que a observada com relação a uma das formas especiais desses sentimentos — isto é, com respeito à religião cristã”. E, um pouco mais adiante: “Atualmente, em 1901, estamos ainda no período de intensidade ascendente dos sentimentos religiosos. Sua recrudescência beneficiou muito pouco as religiões antigas; foi uma nova religião, o socialismo, e outras crenças humanitárias do mesmo gênero — espiritismo, etc. — que tiveram quase todo o benefício”. Em outras palavras, parece que a interpretação quase realista dos resíduos, que chegam a se confundir com os sentimentos que animam os homens como fantoches (fantoches que falam e raciocinam), tenha precedido a elaboração sutil do conceito dos resíduos no *Tratado*. Na segunda parte deste, Pareto tende a retornar à formulação original. O fator decisivo do equilíbrio social ou da forma geral da sociedade é a proporção dos resíduos da primeira e da segunda classes, como parte das massas e da elite. Ora, essas duas classes, de acordo com o emprego que se faz delas para a explicação do devenir histórico, não diferem em essência do que chamaríamos, em linguagem corrente, de um lado, de espírito científico, crítica, ceticismo; de outro, de espírito religioso, patriótico, familiar, tradicional. As classes de resíduos ou as famílias de sentimentos constituem o *fundo*; a especificidade religiosa ou política, científica ou literária de tais resíduos, a *forma*.

Em suma, se a classificação dos resíduos parece não ter suscitado tantos comentários e investigações quanto outras partes do *Tratado*, isso se deve a que ela não preenche uma função importante na teoria sociológico-política, origem ao mesmo tempo da glória e da maldição de Pareto. Nessa classificação, tudo tende desde logo a surpreender. Os termos usados variam de classe para classe. Com relação à primeira, a palavra usada é *instinto*; com relação à terceira, *necessidade*; com respeito à quarta e à quinta, *resíduos*. Na segunda e na quinta, fala-se da *persistência dos agregados* e da *integridade do indivíduo e de suas dependências*. Será preciso ou não atribuir importância a essas gradações (talvez inconscientes) do vocabulário? Os resíduos relacionados com a sexualidade constituem uma classe à parte; aproximam-se do instinto puro que, na medida em que não dão lugar a formalizações pseudológicas, saem do campo explorado por Pareto. Da mesma forma, a necessidade de manifestar esses sentimentos parece mais uma condição quase instintiva do comportamento social do que uma classe particular de resíduos. Restam portanto, essencialmente, quatro classes: as duas primeiras, instinto de combinação e *persistência dos agregados*, que constituem a conceitualização de uma antítese que Pareto tinha pensado observar há muito tempo, e que obcecava tanto o político frustrado como o sociólogo. As duas classes IV e V se relacionam com a dualidade indivíduo-coletividade que o economista discípulo de Walras, influenciado pelo darwinismo social, não podia deixar de considerar como a antinomia fundamental da sociabilidade e das oscilações históricas.

A distinção das quatro classes tem um sentido que pode ser percebido imediatamente: os resíduos da primeira derivam de um instinto que incita o homem a multiplicar as combinações — umas acidentais e supersticiosas (sexta-feira, dia 13, é de mau augúrio), outras suscetíveis de abrir caminho para a ciência.

Pelo instinto de combinação, o homem progride, inova, aprende, afasta-se dos animais (que têm limitada capacidade de aprendizado) e se torna propriamente humano. Da mesma forma, e também claramente, a persistência dos agregados (que não conhecemos como instinto) abrange o conjunto dos resíduos que tendem a manter as múltiplas relações dos homens entre si, e entre estes e as coisas. A primeira classe permite a invenção; a segunda fundamenta a conservação.

As duas classes mais importantes — a humanidade não pode dispensar nem a invenção (ou o aprendizado) nem a conservação (ou a tradição) — foram concebidas por Pareto, provavelmente, antes da elaboração do *Tratado*; aparecem já claramente no *Manual* e em *Sistemas Socialistas* e intervem sozinhas (ou quase) na última parte do *Tratado* — na teoria do equi-

brio geral. Mas a discriminação dos gêneros provoca insegurança, por parecerem tão heterogêneas.

Tomemos o exemplo da primeira classe. O segundo gênero (I β) agrupa as combinações de coisas semelhantes ou contrárias. É definido, portanto, pela natureza das combinações, pela significação dos conteúdos. É preciso pensar nas velhas leis da associação de idéias. Já os três últimos gêneros (I- δ , I- ϵ e I- ϑ) são a *necessidade de unir os resíduos*, a *necessidade de desenvolvimento lógico*, a *fé na eficácia das combinações*. Aparecem como modalidades do instinto de combinação, mais próximas do fundo do que da forma, diferentes dos resíduos caracterizados pelo caráter específico dos objetos combinados, coisas ou idéias.

Não há dúvida de que a enumeração dos gêneros não é indiferente; e a distinção dos gêneros permite a Pareto propor uma interpretação de numerosas práticas, mitos, sacrifícios, magias. Contudo, assim como as leis da associação de idéias não podem explicar nenhuma associação de modo satisfatório, por explicar todas as associações, assim também o recurso a resíduos dá ao mesmo tempo um sentimento de inteligibilidade e de insatisfação. Num certo sentido, Pareto age como Lévy-Bruhl: opõe o pensamento afetivo ao pensamento lógico-experimental. Mas vai mais longe do que Lévy-Bruhl. O mesmo instinto de combinação anima o pensamento lógico-experimental e as “divagações” míticas e mágicas; não se modificou o método com o qual os homens, através dos séculos, sempre condenaram o que não amavam e exaltaram o que amavam. “Durante muito tempo, na Europa tudo o que estava bem se colocava sob a proteção da sabedoria dos ancestrais; hoje, tudo o que é tido como bom é atribuído ao progresso... Para designar os homens perigosos, devotados ao mal, dizia-se outrora que eram ‘heréticos’, ou ‘excomungados’. Hoje, diz-se que são ‘reacionários’. Tudo que é bom é ‘democrático’; tudo o que é mau é ‘aristocrático’.” (Parágrafo 933).

O texto, característico do estilo de Pareto, nos ajuda a perceber as duas reações suscitadas por esse gênero de análise. Em primeiro lugar, uma reação política ou ideológica: os que chamam seus adversários de “reacionários” pertencem muitas vezes ao grupo dos anticlericais. Acusam Pareto de os ter “colocado no mesmo saco” com os padres e os carolas; não aceitam ser assemelhados aos supersticiosos. Ora, num certo sentido, Pareto tem razão: os progressistas e os marxistas desqualificam seus adversários chamando-os de “reacionários” ou “imperialistas”, exatamente como os clericalistas se esforçavam por prejudicar moralmente — e às vezes perseguiram — os que acusavam de heresia. O espírito da ortodoxia não desapareceu com a fé transcendental. Além de toda a irritação, há contudo outra crítica que atinge — talvez legitimamente — o método de Pareto. Qual

o valor da distinção entre o fundo e a forma? Até que ponto a explicação dos sentimentos pela lógica atinge o essencial — ou, mais simplesmente, os aspectos mais interessantes? Os etnólogos não teriam dificuldade em encontrar, em todas as sociedades que estudam, as classes e os gêneros de resíduos, em especial os gêneros classificados nas duas primeiras categorias. Mas a revelação desses resíduos corresponderia, para eles, à compreensão ou à explicação do que Pareto chama de “extravagância” (propriedades excepcionais atribuídas a certas pessoas)?

Em outras palavras, qual o valor explicativo da referência aos resíduos, o valor lógico da sua discriminação? Em que sentido se pode dizer que esses resíduos são separáveis? A discriminação da parte constante — resíduos ou sentimentos — e da parte variável — derivações — ainda que admitida como verdadeira, favorece a interpretação científica dos comportamentos não-lógicos? Não é preciso dizer que essas questões não têm caráter retórico, mas sim científico. Da resposta que se lhes der dependerá menos a verdade do que o alcance das proposições gerais que Pareto não se cansa de repetir. A maior parte dos sociólogos e dos etnólogos trilham um caminho diferente do de Pareto menos por rejeitarem suas afirmações do que por procurarem outros tipos de inteligibilidade.

O mesmo tipo de análise, aplicada aos gêneros dos resíduos da segunda classe, levaria, na minha opinião, a resultados análogos. A tendência que orienta a segunda classe se opõe ao instinto de combinação e constitui sua contrapartida, ou complemento necessário. Os diferentes gêneros de agregados que persistem são definidos, antes de mais nada, pelo conteúdo dos termos que formam o agregado (como o conteúdo dos termos combinados), relações dos homens com outros homens, com lugares; dos vivos com os mortos, dos mortos com os objetos que lhes pertenceram. Vêm em seguida os resíduos próximos das derivações, a *objetivação dos sentimentos*, a *personificação*. Inevitavelmente Pareto termina com a semelhança fundamental dos fenômenos religiosos de todas as épocas. “O termo *socialismo* representou e representa ainda algo de grande, de poderoso, de benfazejo; em volta desse núcleo se dispõe uma infinidade de sensações agradáveis, de esperanças, sonhos. Da mesma forma como as antigas divindades se sucediam, se desdobravam, concorriam umas com as outras, assim também temos hoje, além da divindade do socialismo, a das ‘reformas sociais’ ou das ‘leis sociais’, e outros deuses menores como a ‘arte social’, a ‘higiene social’, a ‘medicina social’, e tantas outras coisas que, graças à qualificação ‘social’ participam da essência divina.”

As classes IV e V demandariam um estudo mais complexo e mereceriam mais atenção do que têm recebido, embora não desempenhem uma função na teoria do equilíbrio geral. As duas classes respondem clara-

mente uma à outra como a primeira e a segunda, de modo igualmente imperfeito. De fato, todas as combinações da primeira classe poderiam ser conservadas pela tendência dos agregados a persistir. A quarta classe engloba os resíduos em relação com a sociabilidade (que fazem a sociedade possível); a classe V compreende os que animam o indivíduo desejoso de manter sua integridade.

A subdivisão em gêneros da quarta classe, que não se impõe de modo evidente, é explicada pela pergunta que Pareto parece fazer a si mesmo: quais são os sentimentos que tornam possível a vida em comum, pacífica dos membros de uma coletividade? Desde logo, ele retoma conceitos que são mais ou menos correntes no vocabulário da filosofia ou da sociologia políticas: *uniformidade*, *piedade e crueldade*, *devotamento* (tendência a impor a si mesmo um mal, pelo bem alheio), *hierarquia* e *ascetismo* (que interessa e irrita Pareto, um aristocrata inclinado ao hedonismo). Esses diferentes temas nos levam ora ao *instinto de combinação*, ora à *persistência dos agregados* e, ao mesmo tempo, têm como origem as reflexões (ou paixões) de Pareto, observador da sua época. As sociedades devem impor uma disciplina (persistência dos agregados), mas a neofobia — a rejeição de toda novidade — as ameaças com o recalque excessivo do instinto de combinação. As sociedades se beneficiam com a benevolência que o homem sente com respeito a seus semelhantes, mas a pieguice humanitária compromete a ordem, prenuncia a ascensão dos violentos e leva a prever grandes morticínios.

Quanto à classe V — a integridade do indivíduo e de suas dependências —, ela complementa a precedente, enfatizando a personalidade e seus bens, não a sociabilidade e suas exigências. “Esse conjunto de sentimentos que chamamos de *interesses* tem a mesma natureza dos sentimentos a que correspondem os resíduos do gênero presente.” Tais resíduos se conjugam também, por vezes, com os resíduos da segunda classe (parágrafo 1216), para suscitar “sentimentos vivos e poderosos” (“ideal de Justiça”); quando exprimem o sentimento de igualdade (“sentimento vivo, ativo, poderoso precisamente porque não se relaciona com uma abstração... mas com os interesses diretos das pessoas que querem subtrair-se a desigualdades que lhes são desfavoráveis, criando outras em seu benefício” (parágrafo 1227), opõem-se não a toda ordem social, mas a uma ordem estabelecida e tendem a unir-se a resíduos da primeira classe: consciência crítica e egoísmo normal, se não necessariamente, andam juntos.

Embora breve, esta análise autoriza as conclusões, provisórias e enunciadas sob a forma de interrogações, que submeto ao leitor. A distinção de classes e de gêneros de resíduos não me parece arbitrária ou racionalmente fatal. Sugestiva e pessoal, reflete a personalidade de Pareto — seus problemas, categorias, os julgamentos feitos sobre sua época e sobre a hu-

manidade. Ela apresenta — ampliados, por assim dizer — os defeitos e as qualidades da síntese de Pareto. Busca o fundo e não a forma, o geral e não o particular, os resíduos que constituem a própria natureza do homem social ou que criam as antinomias de toda ordem comunitária; não a estrutura do homem histórico, ou de uma comunidade. As proposições que o próprio autor apresenta como uma primeira aproximação (comparável à simplificação da teoria econômica) serão verdadeiras ou falsas? Supondo que sejam verdadeiras, qual o seu alcance? De que vale a explicação dos inumeráveis ritos de purificação pelos resíduos da classe V, isto é, pelos resíduos de integridade do indivíduo e de suas dependências? O método que vai das condutas não-lógicas aos resíduos (os quais constituem a inteligibilidade dissimulada pelas aparências e descoberta pelos cientistas) pode ser seguido pelo etnólogo ou pelo historiador? Ou será que esse método serviu de uma vez por todas, ao homem que o concebeu para edificar o sistema no qual se reconciliam os talentos e as paixões, múltiplos e contraditórios, de uma personalidade incomum?

A última parte do *Tratado*, que reúne uma filosofia cética da história com a tradição maquiavélica, se integra no sistema de Pareto graças aos mesmos postulados de método: a oposição entre forma e fundo (em outras palavras, entre o superficial e o essencial, entre a diversidade das experiências vividas, por um lado, e, por outro, a constância dos fenômenos fundamentais), o conceito de equilíbrio, tomado emprestado à mecânica e à economia, a noção de ação recíproca substituída à de causalidade. Basta assumir, em seguida, que a heterogeneidade social (a distinção entre elite e massa) é um traço estrutural de todas as sociedades conhecidas, caracterizar as elites pela predominância da primeira ou da segunda classe de resíduos ou a propensão ao emprego de uma ou outra técnica (as raposas e os leões), e extrair da experiência estatística a curva da distribuição de renda (constante econômica que confirma a constância da heterogeneidade social e que, provavelmente, se explica, conforme Pareto, pelas desigualdades biológicas dos indivíduos) para chegar, não necessariamente ao fascismo ou à democracia, mas a um dos dois, de acordo com as circunstâncias ou o humor do discípulo.

Os resíduos representavam o nível da inteligibilidade, além das condutas não-lógicas. Os ciclos de dependência mútua exercem a mesma função científica na teoria do equilíbrio geral e das flutuações da sociedade considerada de modo global. Neste ponto, surgem as mesmas questões: a interpretação se ajusta à experiência? Supondo que haja tal adequação, qual a força explicativa, o alcance da teoria?

Todas estas interrogações — que desejava pudessem orientar o debate sobre o assunto — tendem a um ponto central: Pareto não teria uma

concepção demasiadamente estreita do pensamento lógico-experimental? Essa concepção influencia ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do *Tratado*, a curiosidade do sociólogo e a interpretação da sociedade. Quem “possui conhecimentos mais amplos” define o não-lógico. A congruência do objetivo e do subjetivo (isto é, o método lógico-experimental) delimita o domínio da lógica e, por exclusão, a área dos resíduos e derivações. Os sentimentos animam os indivíduos e grupos e a lógica da ciência amplia penosamente, no curso dos séculos, a zona sempre estreita da sua eficácia. Essa mesma lógica dos sentimentos dá vida aos reformadores sociais e aos revolucionários, sem que eles o percebam — anima todos os que, buscando uma sociedade ideal, reconstituem, sobre as ruínas de uma organização desfeita e o cadáver de uma elite derrotada, uma nova hierarquia, e uma outra classe dirigente. Por outro lado, a constância da hierarquia e a heterogeneidade social condenam por ilusão, cinismo ou hipocrisia, os profetas e os que agem humanitariamente.

A ciência de Pareto procura (e consegue) atingir o fundo (o movimento de circulação das elites), além da forma — a que domina na sociedade — onde se desenrola o movimento, “disputa de letrados na China, luta política em Roma, controvérsia religiosa na Idade Média, luta social em nossos dias” (*Sistemas Socialistas*, I, pág. 55). Não há dúvida de que a maioria dos que criticam tal dicotomia de fundo e forma (a circulação das elites, considerada como essencial, e as características específicas dessa luta, tidas como secundárias) admiram o procedimento equivalente quando aplicado por Marx, que denomina de “luta de classes” o que Pareto chamava de “circulação das elites”. A fúria que este último provoca pode ser explicada, muitas vezes, pela lógica dos sentimentos: o *Tratado* parece dar argumentos aos burgueses partidários da repressão violenta; ao contrário dos escritos de Marx, ele não acende nenhuma esperança: “a circulação das elites perdurará por todo o tempo alcançado pelas nossas previsões futuras” (*Sistemas Socialistas*, I, pág. 73).

Há porém uma razão científica que justifica também a crítica do *Tratado*: Pareto se proíbe, por assim dizer, o acesso às experiências vividas que retêm a atenção do historiador, e cujo sentido da estrutura inconsciente foi objeto de tentativa de recuperação por parte de Max Weber. Ao apresentar um esboço da organização de toda a sociedade, procura implicitamente (se não de forma explícita) reduzir a importância das diversas formas que dissimulam o fundo comum ou constante. Ora, a equivalência do constante e do essencial não se firma por si mesma. Bem longe de ser evidente, traduz uma visão do mundo, um sistema de valores que Pareto também (como os que denuncia com tanto empenho) transfigura em verdade científica.

Não ignoro a resposta que me poderá dar um discípulo de Pareto: o *Tratado* não pretende esgotar a matéria; ele se apresenta como uma reconstrução simplificada, e não proíbe nem a análise de uma sociedade na sua totalidade singular, nem a crítica das derivações ou das condutas não-lógicas (ritos ou mitos), em seus aspectos particulares. É uma resposta válida, desde que se acrescente que, nessa eventualidade, o etnólogo ou o sociólogo procurarão menos os resíduos, ou a proporção dos resíduos das diferentes classes, do que o sistema das relações inteligíveis, subjacentes às condutas ou ao sistema social. O método de Pareto responde melhor às exigências da síntese do que às investigações particulares.

Eis-nos aqui chegando ao fim deste longo caminho, com uma resposta hesitante à pergunta que havíamos proposto inicialmente. No *Tratado*, Pareto reuniu numa só obra todos os elementos do seu pensamento, o acervo inteiro de uma vida de sábio, de político frustrado, de aristocrata amargurado, de observador lúcido, de misantropo e epicurista. Pela discriminação radical da verdade e da utilidade, ele se atribui o direito de submeter as derivações a uma crítica impiedosa, sem contudo negar-lhes um papel, inevitável e legítimo, na prática. Pela afirmação da constância dos fenômenos fundamentais, condena os sonhos ou ambições dos reformadores, sem excluir que a violência dos revolucionários e a fé dos pseudo-profetas tenham um efeito benéfico: a indignidade de uma elite não reside na sua imoralidade, porém no esquecimento das rudes lições da ciência. “O ser vivo que teme contestar golpe com golpe, e derramar o sangue do seu adversário, se submete à vontade desse adversário... Na Terra não há talvez nenhum espaço que não tenha sido conquistado pela espada, e que não seja ocupado com o emprego da força. Se os negros fossem mais poderosos do que os europeus, teriam partilhado a Europa, e não o contrário.” (*Sistemas Socialistas*, I, p. 38.) E, um pouco mais adiante: “O direito surgiu por meio da força de indivíduos isolados, atualmente se efetiva pela força da coletividade: mas existe sempre pela força (*Ibid.*, I, p. 39)”.

De Maquiavel e Darwin, de Walras à plutocracia parlamentar, Pareto registrou, no seu monumental e monstruoso *Tratado*, todos os humores e idéias; a invocação do método lógico-experimental confere uma unidade, real ou aparente, a esse conjunto sintético — ou sincrético. A reação a essa obra não poderia deixar de assumir uma tonalidade tão pessoal quanto a própria obra.

Todos os temas científicos do *Tratado* — resíduos e derivações, circulação das elites, leões e raposas, especuladores e beneficiários de rendas, a luta de classes, a decadência da burguesia, a condenação (irônica ou indignada) das metafísicas e da demoplutocracia — o sociólogo de hoje poderá encontrar, ou reencontrar, em outros livros de Pareto e também em ou-

tros autores. Marx, Nietzsche, Max Weber ensinaram a “desmascarar” a vontade de poder, e a complacência interessada, tão radicalmente quanto Pareto. Depois do fascismo e do nacional-socialismo, de Stalin e da “nova classe”, os europeus não têm mais necessidade de lições sobre as necessidades eternas da energia ou da violência. Quanto ao instrumento da síntese, o método lógico-experimental (como o interpreta Pareto para identificar os resíduos, distinguir a elite ou a massa, para opor à constância do fundo e à diversidade das formas), a maioria dos sociólogos o utilizariam de modo diferente — mesmo os mais cuidadosos com o caráter científico do seu trabalho. Quando menos, afirmariam que esse método comporta uma utilização diversa. Não se resignariam com uma visão do mundo mais desencantada do que a de Max Weber, que se interpretasse a si mesma como conclusão científica.

Afirmar que todas as reações provocadas pelo *Tratado* têm um caráter pessoal: se este prefácio violasse a regra, estaria cometendo uma contradição. Que me seja permitido, portanto, confessar que, há meio século, os acontecimentos vêm muitas vezes dando razão a Pareto. Não ousarei, por isso, ignorar a clarividência que o observador deve freqüentemente ao seu pessimismo. Quanto aos sentimentos de Pareto, há pelo menos um com o qual não tenho dificuldade em simpatizar. No fim do capítulo IX de *Sistemas Socialistas* encontramos as seguintes linhas: “O problema da organização social não pode ser resolvido por declarações baseadas num ideal mais ou menos vago de justiça, mas somente por meio de pesquisas científicas”. Quantos não aceitariam essa profissão de fé, a despeito de todos os debates! Continua Pareto: “Para encontrar um modo de tornar os meios proporcionais aos fins e de ajustar o esforço e o trabalho de cada homem ao benefício colhido, de modo que o mínimo de esforço e de trabalho assegure o máximo de bem-estar ao maior número possível de pessoas”.

O racionalista se transforma em economista; e este precisa que tal enunciado do problema, “longe de ser exato e rigoroso, só adquire exatidão e rigor graças às teorias da economia pura”. Duvido que a economia pura resolva algum dia o problema da organização social. O autor do *Tratado* tinha a mesma dúvida, mas isso não tem importância: o iluminista, que põe a ciência e a verdade acima de tudo, surge, subitamente, sob o cético e o panfletário.

Pareto só se tornou o caricaturista impiedoso de uma humanidade racionante, mas irrazoável, depois dos desmentidos impostos pela vida à sua esperança racionalista. A ciência lógico-experimentalista do comportamento não-lógico nasceu da contradição entre a esperança racionalista e a experiência da vida social. Qual é o filósofo que não se reconhece nessa contradição, imanente ao mesmo tempo ao seu projeto e ao seu objeto?

Segunda Parte

A POLÍTICA DENTRO DOS ESTADOS
(TEORIA, CONCEITOS, SITUAÇÕES)

A Propósito da Teoria Política*

Interrogados por esta revista, os filósofos e cientistas políticos deram à pergunta “Que é a teoria política?” Respostas ditadas pela maneira de pensar de cada um. Gostaria de tomar essas respostas como ponto de partida para esboçar uma “teoria da teoria política”¹.

Os três filósofos — Sir Isaiah Berlin, E. Weil e R. Wollheim — definiram a teoria comparando-a com a filosofia. O primeiro, ao que me parece, não distingue claramente a teoria da filosofia. Com as duas palavras, designa a reflexão sobre os problemas da política, *hic et nunc* ou em si mesma — reflexão que abraça inevitavelmente uma concepção do mundo. Como determinar ou definir o Estado ideal e como fundamentar a obediência, se ignoramos o papel do indivíduo na sociedade, e o lugar do homem na natureza? No passado, as filosofias políticas não se distinguiam de tais considerações éticas ou metafísicas, e não podem fazê-lo hoje.

Eric Weil introduz uma distinção entre teoria e filosofia. As filosofias políticas, desde Platão ou Hobbes, passam equivocadamente por utopias. Os grandes pensadores políticos foram realistas que julgaram a realidade em função do mal fundamental da sua época. As imagens do Estado ideal tinham por finalidade tornar clara a oposição entre o que era e o que deveria ser. Por outro lado, há uma dualidade que separa a *teoria da filosofia*: a primeira reflete sobre a realidade política, mas é uma reflexão que não mergulha muito fundo, que não questiona intrinsecamente a política; a segunda se situa abaixo das teorias ou, se se preferir, em nível mais profundo do que o teórico. “Consciente dos seus pressupostos, da sua premissa, sua opção fundamental, ela vê um problema na política — na constru-

* *Revue Française de Science Politique*, XII, I, 1962.

1. Vide o número especial desta revista sobre a teoria política, de junho de 1961, que teve a colaboração de Sir Isaiah Berlin, Anthony Downs, Bertrand de Jouvenel, Stanley Hoffmann, Henri Lefebvre, Eric Weil e Richard Wollheim.

ção de uma comunidade justa e livre, que seus membros reconheçam como justa, fonte de liberdade razoável para eles; não lhe reconhece (como as teorias e, com mais razão ainda, como a ciência política) um valor último.”

Quanto a Richard Wollheim, ele aceita a filosofia como uma atividade do segundo grau, mas nega que por isso as avaliações sejam não significativas. A filosofia a que se atribui uma função de análise e elucidação não difere muito, inicialmente, da filosofia conforme é concebida por Eric Weil, embora a “elucidação” de um e a “reflexão” de outro não tenham as mesmas ambições e não cheguem provavelmente aos mesmos resultados.

As três outras contribuições, de Henri Lefebvre, Bertrand de Jouvenel e Anthony Downs, pertencem a outro gênero. O primeiro parece ter entendido o termo *política* no sentido do inglês *Policy* (em vez de *politics*). É evidente que os partidos marxistas têm uma *policy*, isto é, uma conduta orientada no sentido de objetivos mais ou menos precisos, calculada em função de certos dados factuais. Quando empenhado numa competição, todo Estado, partido ou indivíduo, persegue uma política mais ou menos refletida, constante ou eficaz. Pessoalmente, no entanto, tinha dado à pergunta, sobre se o marxismo tem uma teoria política, sentido bem diferente. Uma doutrina que define os regimes pelo poder de uma classe social (o capitalismo, pelo poder da burguesia; o socialismo, pelo do proletariado), que considera o Estado apenas como o instrumento de uma classe exploradora, destinado a desaparecer com o desaparecimento do antagonismo das classes — em suma, uma doutrina que não aceita a autonomia da ordem política e a permanência de um problema político nas coletividades humanas, qualquer que seja sua organização econômica — conseguiria elaborar uma “teoria política”?

Parece-me revelador, num certo sentido, que Henri Lefebvre não tenha percebido o significado da pergunta. Ao se identificar com a classe, por definição, o partido impede sua autocompreensão, de uma forma consciente ou inconsciente. Ele não poderá compreender mais o que está fazendo, quando conquistar o poder. Se o “conhecimento científico” (contido em *O Capital* e em *O Estado e a Revolução*) se tornou “ideologia e superestrutura ideológica, e depois linguagem”, o fenômeno talvez resulte logicamente da negação da política incluída no próprio marxismo.

As duas outras contribuições² definem a teoria política com relação à teoria das outras ciências sociais, da economia em particular, e não às filosofias do passado. Enquanto nos artigos dos filósofos a teoria era caracteri-

2. Deixo de lado o artigo de Stanley Hoffmann, que trata de um assunto especial: as relações internacionais.

zada, mais ou menos nitidamente, por avaliações (julgamentos de valor, se se preferir) ou pela referência a considerações metaempíricas (que ultrapassam, de uma forma ou de outra, as proposições científicas), a teoria almejada por B. de Jouvenel e A. Downs seria essencialmente descritiva. Escreve B. de Jouvenel: “Sem dúvida seria cômodo para o progresso dos estudos políticos concretos fornecer-lhes este jogo de ferramentas comuns, este eixo de comunicações que a teoria proporciona em outras disciplinas”. De seu lado, A. Downs resume assim o processo de elaboração das teorias científicas: “1) identificação de variáveis significativas pelo desenvolvimento de conceitos científicos; 2) descrição das relações entre tais variáveis, sob a forma de hipóteses teóricas; 3) verificação da validade dessas hipóteses pela medida da alteração das variáveis ou seus indicadores, em condições diferentes”.

Nada mais normal e legítimo que os cientistas políticos procurem uma teoria empírica. Mas, por que nunca houve o menor consenso sobre os conceitos fundamentais e os modelos da ciência política, a despeito de tantos esforços? Anthony Downs indica três razões que podem explicar por que os economistas gozam de condições mais favoráveis do que os especialistas em política: 1) uma grande parte da matéria-prima de que se utilizam (isto é, os fatos que estudam) consiste em variáveis já quantificadas pelo mercado; 2) o emprego da lei dos grandes números elimina das teorias gerais as opiniões e as particularidades pessoais, sem postular proposições excessivamente simples a respeito da motivação humana; 3) a motivação econômica tem uma clareza maior. Os teóricos não deformam gravemente a realidade quando supõem que as pessoas se lançam numa atividade econômica com o objetivo de obter mais bens e serviços.

Mas Anthony Downs não deduz dessa análise que os cientistas políticos não deveriam tomar como modelo a teoria econômica. Deduz, ao contrário, que deveriam seguir, em toda a medida do possível, a linha dos economistas: utilizar mais a “lógica da escolha”, empregar o conceito de equilíbrio como princípio ordenador, toda vez que as variáveis permitem quantificação, etc. Qual o resultado, na prática, desses preceitos? Vou dar um só exemplo, típico, que a meu ver revela o erro cometido.

Para elaborar o modelo econômico da democracia, dois postulados, entre outros, são enunciados: “Um partido político é uma equipe de indivíduos que buscam o poder somente para se beneficiar da renda, do prestígio e do poder associados à direção da máquina governamental... Todo agente se comporta sempre racionalmente, seja um indivíduo, partido ou coalizão privada. Quero dizer com isso que ele age, em função dos seus objetivos, fazendo um emprego mínimo dos seus recursos, e que só realiza ações cujo lucro marginal excede o respectivo custo marginal”.

Todo teórico tem o direito de construir um modelo se isso o diverte, ou se o atrai. Contudo, atribuir a tal modelo um alcance comparável ao dos modelos econômicos (que, aliás, nem sempre são úteis ou instrutivos) seria cometer um erro singular sobre a natureza da realidade e da ciência política. Um modelo que comporte os dois postulados que indicamos não oferece uma imagem simplificada ou esquemática das condutas políticas: na verdade ele as falsifica, ou, quando menos, as interpreta de uma forma tal que essa interpretação não seria aceita pelos atores. Nenhum partido e nenhum político confessaria não ter outros objetivos a não ser a renda, o prestígio e o poder; um empreendedor, contudo, não teria dificuldade em confessar que visa à maximização dos seus lucros ou produção. Ora, o cientista político — como qualquer outro cientista social — tem por finalidade a compreensão dos sentidos subjetivos. Tomar como ponto de partida uma motivação que os atores rejeitam significa condenar-se à escolha entre os dois termos da seguinte alternativa: afirmar (demonstrar) que essa suposta motivação age efetivamente (isto é, que os atores do jogo político, hipócritas ou cínicos, se assemelham aos atores “ideais” do modelo) ou então confrontar o modelo com a realidade, para medir a parte que convém atribuir às motivações afastadas pelo postulado. Escolhido o primeiro caminho, o modelo se torna uma teoria substancial — por assim dizer uma filosofia empírica da política; escolhido o segundo, ela se reduz a um instrumento heurístico. O perigo está, porém, na hesitação entre as duas interpretações, com a aceitação parcial de uma ou de outra, terminando-se por sugerir uma interpretação idealmente cínica do jogo político, sob pretexto de que é uma teoria abstrata — interpretação que comporta, evidentemente, uma parte de verdade; mas só uma parte, indeterminada.

O modelo da política pura, esboçado por B. de Jouvenel, não é suscetível à mesma crítica. Pretende ser essencialmente *microscópico* e *dinâmico* e toma por ponto de partida a relação entre os indivíduos, a capacidade que tem o homem de fazer obedecer, agir, falar, combater. A análise microscópica identifica tipos — o instigador, o operador, o empreendedor. Assim concebida, a política pura se situa no extremo oposto da sociologia como a entendia Durkheim. Este afirmava que só se pode compreender as relações entre os indivíduos no contexto da sociedade global. B. de Jouvenel sugere que só se pode compreender os seres coletivos — o povo, a assembléia, o governo — decifrando o emaranhado das ações e reações entre os indivíduos.

Haverá efetivamente um vínculo necessário entre a análise microscópica e a análise dinâmica, como ele sustenta? É a partir da política-*policy* (isto é, dos planos de ação dos atores) que se compreende a política-*politics* (isto é, o poder e os regimes)? A resposta exigiria longos estudos, de pouca

utilidade para o objetivo preciso a que visamos aqui. Basta observar que a ação do homem sobre o homem — a influência, a ascendência, a autoridade — constitui o elemento primário de qualquer sociedade, não só de qualquer política. É importante, pois, definir o caráter específico da ação política, para diferenciá-la da ação social em qualquer das suas outras modalidades.

Esta busca do político em si mesmo vamos encontrar, não no artigo a que vinha me referindo, mas no livro *De la Souveraineté*. A análise percorre as seguintes etapas: constatamos, inicialmente, que “todo projeto, de qualquer natureza, basta que exija o concurso de outras pessoas, obriga o seu promotor a uma ação política, põe em jogo uma técnica de agrupamento de colaborações, denominada técnica política”. Toda ação que não é simplesmente individual e material pressupõe um concurso de vontades — é política, portanto, na sua forma, já que implica a ascendência do homem sobre o homem (considerado como dado elementar da política). Essa ação se torna essencialmente política, política pura, quando “só tem por objetivo a formação do edifício humano”. “A ação é política, nesse caso, tanto pela matéria como pela forma... A ação da política pura é necessariamente agregativa... Onde a ação de agrupar tem por objetivo final a existência do grupo, estamos diante da política pura.” Ou ainda: “Parece legítimo definir a atividade política pura como a atividade construtiva, consolidadora e conservadora de agregados humanos”³.

Essa definição implica uma dificuldade evidente: não permite discriminar os agregados propriamente políticos. Se a política é a atividade constitutiva dos agregados humanos, a ação criativa de uma grande firma industrial é essencialmente política. É verdade que B. de Jouvenel reconhece que “em toda sociedade complexa, o homem participa de vários agregados”, mas acrescenta que “há naturalmente uma hierarquia entre essas participações”. E afirma: “Está de acordo com a natureza das coisas que se tenha sempre subordinado à formação de agregados com um objetivo específico à condição de que estes não destruam o agregado político, a *politia*”. Esta, contudo, não é definida se não pelo fato de não ter um objetivo específico. Não se vê bem como B. de Jouvenel passaria da política — atividade constitutiva de agregados — à definição dos agregados especificamente políticos, pelo menos por meio da análise microscópica que escolheu.

Com efeito, o agregado pode ser considerado político quando se opõe a outros agregados do mesmo tipo, e quando tem unidade de inteligência e de ação, no concernente aos seus membros. O poder passa a existir no

3. Jouvenel. B. de, *De la Souveraineté*, Paris, 1955, pp. 32-33.

momento em que uma pessoa ou algumas pessoas tomam decisões que interessam o conjunto. Todos os poderes, até hoje conhecidos, se chocaram com poderes inferiores, que procuram submeter, e com poderes externos, aos quais reconheceram o direito de existir e o emprego legítimo da violência. Em outras palavras, admito a definição dada por Max Weber à comunidade política: “*Unter politischer Gemeinschaft willen wir eine solche verstehen, deren Gemeinschaftshandeln dahin verläuft: ein Gebiet (nicht notwendig: ein absolut konstantes und fest begrenztes, aber doch ein jeweils irgendwie begrenzbares Gebiet) und das Handeln der darauf dauernd oder auch zeitweilig befindlichen Menschen durch Bereitschaft zu physischer Gewalt, und zwar normalerweise auch Waffengewalt, der geordneten Beherrschung durch die Beteiligten vorzubehalten (und eventuell weitere Gebiete zu erwerben)*”⁴.

Estes comentários não pretendem “refutar” as concepções teóricas de Anthony Downs ou de Bertrand de Jouvenel (a própria noção de refutar um modelo, ou tipos abstratos, não tem sentido). Nosso objetivo é evidenciar um fato incontestável: o próprio conceito de *política* é equívoco, constituindo um objeto para a investigação. Esse equívoco deriva em parte da dualidade *policy-politics* (B. de Jouvenel, por exemplo, deduz a *politics* da *policy*), em parte da escolha do conceito fundamental que, de acordo com os autores, é o *agregado*, o *comando* ou o *poder*. Não acredito que convenha deduzir a política da *policy* (qualquer projeto, desde que implique a cooperação de várias pessoas, comporta uma *policy*). Não creio também que todo agregado mereça ser considerado político *stricto sensu*; se a política, enquanto *categoria*, designa qualquer tipo de comando, mais vale partir do poder para a diversidade das relações de comando do que seguir a ordem inversa. Na medida em que se considera política a dimensão do comando de qualquer agrupamento humano, a política deixa de constituir um conjunto separável, passando a ser um aspecto de todos os grupos sociais.

Qualquer que seja a definição aceita, a conduta que merece ser chamada de política difere pela sua natureza do comportamento que merece o qualificativo de econômico. Se chamarmos de “econômica” a conduta caracterizada pela escolha entre usos alternativos de bens escassos, destinados a satisfazer necessidades, essa conduta comporta uma finalidade intrínseca que permite definir um modelo racional. Certos grupos serão

4. Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3ª ed. (Tübingen, 1974), 3ª parte, Cap. II, p. 613. Em português, é a seguinte a definição de Weber: “Entendemos por comunidade política aquela comunidade cuja ação consiste em que os que dela participam reservam para si o domínio ordenado de um “âmbito” (não necessariamente constante de forma absoluta, e delimitado fixamente, porém delimitável de algum modo) e da ação dos homens nele situados de forma permanente ou apenas provisória, tendo preparada, para o caso de necessidade, a força física, normalmente armada”.

identificados facilmente como econômicos porque tendem a produzir bens e se sujeitam aos rigores do cálculo. As condutas desse tipo constituem um sistema graças à solidariedade recíproca das variáveis, às igualdades da contabilidade global, à quantificação monetária. O sistema político (ou subsistema, para usar a terminologia de Parsons) não tem nenhuma dessas características, mesmo definidas a partir do local do poder — isto é, daqueles que tomam as decisões em nome de todos, e por todos.

Trata-se de motivações ou de objetivos, do cidadão ou estadista, seria vão tentar atribuir à conduta política um caráter unívoco, que ela não tem. Os teóricos modernos multiplicaram os erros, os modelos inutilizáveis ou deformantes, na busca inútil dessa univocidade. Todos os Estados têm como objetivo a potência — é o que nos diz o teórico das relações internacionais. A potência ou a segurança? A potência medida pela possibilidade de impor a outros nossa vontade ou pela quantidade de homens, de recursos, de forças armadas? O objetivo das Cruzadas terá sido o poder ou a liberação da Terra Santa? Um Estado ideocrático coloca o poder a serviço das idéias ou as idéias a serviço do poder? Este tipo de teoria não reduz os equívocos, mas os disfarça com um termo que é também equívoco.

Dentro das unidades políticas, a busca de *uma* motivação ou de *um* objetivo daria resultados ainda menos satisfatórios. O que caracteriza a conduta política, em todos os níveis, é o fato de que ela não escolhe entre quantidades homogêneas, mas toma decisões comparando termos heterogêneos. Uma coletividade organizada territorialmente não pode prescindir da ordem pacífica que só um poder é capaz de impor. Quando a coletividade é dilacerada por disputas intestinas, o político, homem de pensamento ou de ação, consente no sacrifício de tudo em favor das exigências prioritárias da paz civil: qualquer coisa é preferível à desintegração do poder e à aproximação da anarquia. Contudo, qualquer poder será aceito sempre por tempo limitado. A legitimidade do poder, o consentimento dos cidadãos, a eficácia da administração aparecem, em outras épocas, como motivos de lutas e objetos de reivindicações. Se o problema político foi conceitualizado, através da história, de tantas maneiras diferentes, isto se deve ao fato de que a política comporta, por sua natureza, uma pluralidade não só de instituições porém de valores e de objetivos. Qualquer conceitualização da política a partir de um conceito único deixará de ter o que nela é essencial; essa unificação contradiz o sentido específico do domínio político.

Não se deve excluir uma aproximação entre a economia e a política, desde que se adote um outro método. Se considerarmos globalmente uma economia nacional, constataremos que, de fato, a cada ano se fez uma certa escolha entre consumo e investimento, entre o bem-estar das gera-

ções atuais e os meios destinados a assegurar o bem-estar das gerações vindouras. Por outro lado, a coletividade distribuiu seus recursos atuais entre diferentes setores de produção, e repartiu a renda por classes e indivíduos — distribuição determinada, de modo variável, de acordo com o regime, pelas referências dos indivíduos ou as decisões do poder. Finalmente, cada sistema funciona em conformidade com um regime que exerce influência mais ou menos previsível sobre as opções concretas. Trate-se de escolhas concretas ou da escolha de um regime, a colocação conceitual deve levar em conta a pluralidade das considerações que intervêm bem como a impossibilidade de substituir a ponderação racional de vantagens e desvantagens, irredutíveis a um denominador comum, a uma quantificação ou racionalização fictícias.

Compreende-se, ao mesmo tempo, que, sob certos pontos de vista, as filosofias políticas do passado (as teorias políticas, na terminologia de Eric Weil) se afastam menos da realidade do que os esquemas abstratos adotados pelos teóricos de hoje, que buscam o rigor formal e um equilíbrio inacessível. Nem a ciência, nem a teoria política podem dar resposta categórica às questões formuladas tradicionalmente pela filosofia. Mas essas questões nos ajudam de qualquer modo a reconhecer o sentido e os valores específicos da política, e portanto a identificar as variáveis e as soluções, historicamente cambiantes, dadas aos problemas permanentes.

A análise da conjuntura histórica, conforme aparece aos teóricos e aos ideólogos, nos permitirá ilustrar e concretizar as idéias que acabamos de indicar.

Os autores cujas contribuições comentei analisaram, como os lógicos e os epistemólogos, as relações existentes entre ciência, teoria e filosofia. Sugerem (um deles explicitamente, os outros de modo implícito) que ciência ou filosofia da política exprimem sempre a realidade, a ponto de se tornarem incompreensíveis, quando separadas do contexto histórico. Vamos procurar prolongar a reflexão precedente examinando o mesmo problema sob um ângulo diferente: a realidade histórica em que vivemos não oferece uma explicação para o estado da ciência e da teoria política?

Em meados do século XX, o mundo apresenta algumas características singulares. Nenhum país goza de isolamento completo, com relação aos outros. Nenhum regime evita a contestação, interna ou externa. Os Estados do tipo soviético recusam oficialmente o questionamento da sua autoridade, atribuindo-se, com estilo autoritário, o monopólio dos meios de comunicação; mas a técnica compromete esse monopólio, já que as ondas hertzianas não respeitam as fronteiras. Os governados, mesmo na União Soviética e na China, não ignoram que as idéias proclamadas pelos seus

governos são discutidas e rejeitadas em outros países. Todos os poderes se chocam contra uma oposição, clara ou clandestina, externa ou interna.

Nesta mesma época em que nenhum regime pode considerar suas idéias como evidentes ou incontestáveis, a maioria dos homens e dos partidos (desde o desaparecimento dos nacional-socialistas e a debilitação dos fascistas) empregam as mesmas palavras — *autodeterminação, democracia, crescimento*. Esses três termos resumem o conformismo político do nosso tempo: o direito dos povos de se constituírem em uma unidade soberana, a idéia do governo pelo povo como forma legítima e o progresso econômico, com a industrialização, são considerados os objetivos primordiais de todos os países.

São termos que ainda guardam uma certa eficácia histórica. No seu significado negativo, são bastante claros: condenam os impérios coloniais europeus, os regimes tradicionais onde a autoridade vem de cima e os regimes fascistas, que exaltam o chefe, individual ou coletivo, e proclamam a desigualdade dos indivíduos e grupos. Não quer dizer, porém, que os problemas históricos podem ser resolvidos por dedução lógica, partindo dessas idéias históricas para chegar a cada caso singular. Em que contexto, por que meios, se determina a vontade que tem uma população de se constituir em unidade independente? As províncias asiáticas da União Soviética e os países da Europa oriental serão exemplos de colonialismo e imperialismo? Podemos qualificar de democrático o regime soviético, baseado num partido único? Por outro, bastam a pluralidade partidária e eleições livres para definir o regime genuinamente democrático? Um regime que não favorece o crescimento falta à sua responsabilidade? O regime que assegura a taxa de crescimento mais elevada é necessariamente o melhor? Em outras palavras: se adotamos como ponto de partida os termos empregados diariamente pelos partidos que se opõem, e que exprimem as idéias históricas aceitas ordinariamente, é fácil compreender os grandes debates da nossa época, elucidá-los por meio dos estudos da ciência política, orientando-a no caos dos fatos mediante uma referência aos debates.

Coloquemo-nos primeiramente dentro das sociedades ocidentais, nas quais se desenvolveu a ciência política que conhecemos. Nessa sociedade, os regimes políticos pertencem ao gênero que denominei constitucional-pluralista: nelas, o poder constitui o objeto de competição permanente e organizada entre partidos cujo objetivo é alcançá-lo e mantê-lo o mais longamente possível, exercendo-o contudo sempre a título provisório. Um regime desse tipo implica diferenciação relativamente nítida do “subsistema político”, dos eleitores ao chefe do executivo, monarca, presidente ou primeiro-ministro. O subsistema comporta também uma diferenciação

dos órgãos e funções. O poder está distribuído, de fato, por duas categorias de pessoas — os funcionários ou administradores, que em teoria são neutros, e os políticos, eleitos direta ou indiretamente, investidos portanto de legitimidade democrática. Do ponto de vista legal, essas duas categorias estão sujeitas às mesmas leis que vigem para os simples cidadãos, havendo uma terceira categoria, a dos juizes, participando do que chamamos de poder, ou Estado.

Esta dupla diferenciação “subsistema político”, com relação ao conjunto social e em si mesma, constitui a origem imediatamente inteligível das diversas tendências da ciência política. Como um regime deste tipo é comandado por uma constituição e comporta regras jurídicas múltiplas e complexas, a ciência política pode e deve interessar-se em primeiro lugar pela ordem legal, que representa a textura da ordem política, por assim dizer. A reflexão sobre o modo de aplicar regras — sempre equívocas — e sobre os determinantes da conduta dos sujeitos políticos (eleitores, partidos, autoridades eleitas, dirigentes) levou ao método denominado “comportamental”: O que é que determina que os eleitores votem como votam? Por que uma constituição funciona de determinado modo?

Os estudos empíricos levam normalmente a estudos comparativos: comparação entre constituições e sistemas partidários, entre partidos da mesma espécie (partidos de trabalhadores, por exemplo), entre o funcionamento dos parlamentos ou dos regimes, considerados de forma global. Essas comparações tendem de modo espontâneo a responder a dois tipos de questões, formuladas pelos defensores e pelos adversários desse tipo de regime: por que o regime constitucional-pluralista funciona satisfatoriamente nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, mas não na França? Um regime desse tipo é autenticamente democrático ou não passa de uma fachada que dissimula o poder dos monopólios ou de outros interesses sinistros (como afirmam os marxistas-leninistas)?

A investigação empírica nunca é inteiramente livre; não parte de uma *tabula rasa*, mas sim da própria realidade, que sugere, de modo mais ou menos explícito, as indagações às quais a ciência procura responder, sobre a forma jurídica e as forças sociais, partidos e classes, os poderes oficiais e os poderes “ocultos”. Esta análise elementar não identifica *todas* as questões a que a ciência procura responder, mas sim as principais: Quem governa? (Isto é, quem exerce realmente o poder? Ou: como está dividido o poder social?) Em que medida a realidade do governo corresponde ao texto da constituição e às idéias que a inspiraram? (Princípio da legitimidade.) Por que razão regimes que pertencem aparentemente ao mesmo tipo funcionam de modo diferente, em diferentes países? (Por que têm êxito em alguns países, em outros não?) Se a função da teoria é orientar a

investigação dos fatos, sugerir os elementos dos sistemas, basta ouvir o que se discute, tomar como ponto de partida os debates ideológicos e extrair deles os problemas implicados pelos pronunciamentos dos interlocutores — problemas ideológicos (relacionamento entre fatos e idéias) e de eficácia (resultados efetivos dos regimes, em circunstâncias diferentes).

O que é que uma teoria científica rigorosa acrescenta (ou poderia acrescentar) a essa teoria extraída da linguagem corrente, isto é, da linguagem falada pelos que se dedicam à própria política, e não à ciência política?

Procuremos responder a esta pergunta referindo-nos às antinomias parcial-total, histórico-permanente, fato-valor, valores políticos-valores morais ou religiosos.

Diz-se que a ciência política se perde em investigações dispersas, muitas vezes de interesse limitado, porque lhe falta uma *teoria* que permita estabelecer uma ordem hierárquica da importância relativa da pesquisa e dos fatos. Esta aspiração a uma teoria, capaz de situar as perguntas e as respostas na ciência política, me parece em si mesma saudável. Contudo, não deixa de apresentar perigos e equívocos. Há, de fato, três sentidos diversos de *importância*, em matéria científica. Um sociólogo ou cientista político pode declarar que determinado fato é importante não em si mesmo, porém devido à luz que projeta sobre a natureza e o funcionamento da sociedade. Neste sentido, Durkheim podia afirmar a importância *científica* do suicídio: não que o desaparecimento, todo ano, de alguns milhares de desesperados, tenha exercido uma influência perceptível sobre o curso da história, ou a estabilidade social; não que valores essenciais tenham sido questionados devido ao comportamento dos suicidas, que consideramos aberrante. Todavia, o estudo da variação das taxas de suicídio em função de muitas circunstâncias ajudaria a descobrir aspectos importantes da ordem social, desconhecidos ou mal conhecidos. Por exemplo: a diminuição da taxa de suicídios nos momentos de crise política contribui para a análise da integração social e da anomia.

Num segundo sentido, um fato é *casualmente importante* quando tem efeitos múltiplos e duráveis. Assim, José Ortega y Gasset escreveu, na *Revolução das Massas*: “A saúde das democracias — qualquer que seja seu tipo e grau — depende de um humilde pormenor técnico: o procedimento eleitoral. Tudo o mais é secundário. Se o regime das eleições é oportuno, adequado à realidade, tudo vai bem; em caso contrário, ainda que tudo o mais marchasse da melhor maneira possível, as coisas iriam mal. No princípio do primeiro século, antes de Jesus Cristo, Roma era poderosa, rica, não tinha inimigos. Contudo, esteve a ponto de se arruinar, porque se obstinava em conservar um regime eleitoral estúpido. Ora, um regime eleitoral é estúpido quando é falso”. É óbvio que ponho entre parênteses a verdade

ou falsidade da proposição: “A saúde das democracias... depende de um humilde pormenor técnico: o procedimento eleitoral”. O que me interessa aqui é salientar que a importância de um fato, neste sentido (dele depende o funcionamento de um regime), não deveria ser determinada por teoria conceitual anterior ou externa à própria pesquisa. A eficácia causal e o valor de revelação ou orientação de um fato não podem ser conhecidos *a priori*, ou de modo abstrato. É a intuição do cientista que o adivinha ou apreende, mas é a análise ou a comparação que o confirmam.

Todavia, a eficácia causal nos remete a um outro tipo de importância, que ilustraremos com um exemplo. É mais relevante saber quem reina em Roma do que quem governa uma aldeia. Se o cientista se considerar um colecionador, como um filatelista, não negará a importância (isto é, o interesse) de ambas as questões. Mas será uma indiferença artificial, afetada. A ciência política estabelece espontaneamente uma hierarquia de interesse, entre o exercício da autoridade do Estado ou a forma de seleção dos que chegam à autoridade suprema e à influência exercida pelos dirigentes de uma empresa industrial sobre a cidadezinha cuja prosperidade depende da sua produção.

Se admitirmos a distinção entre essas três categorias de importância, perceberemos o equívoco da função atribuída à teoria: “reconstituir o conjunto ou sistema da política”. Vamos abstrair, inicialmente, a diversidade dos regimes. Tomemos um regime histórico particular, como, por exemplo, o da IV República francesa. Diz-se correntemente que a análise precisa de uma lista das variáveis em jogo, de uma enumeração das causas principais. Embora essas listas e enumerações, feitas por vários autores, não coincidam exatamente, a maioria dos entendidos identifica aproximadamente as mesmas variáveis ou causas: ausência de unanimidade na adesão ao regime (a legitimidade questionada), ausência de uma maioria coerente no parlamento e na opinião pública, responsabilidade do sistema partidário, do procedimento eleitoral (da própria nação) frente a certas necessidades nacionais, as raízes históricas e as causas atuais das divisões, as causas especificamente políticas e de ordem cultural (educação, hierarquia de valores, etc.). Pessoalmente, começaria com o mecanismo específico da política para checar ao sistema partidário, às relações de classes, às origens históricas e à hierarquia dos valores. Não seria impossível apresentar razões gerais, metodológicas, em favor de uma ordem determinada (da interpretação intrínseca à exógena). Mas a formulação exata das variáveis ou das causas não é provavelmente nem fácil, nem necessária, pelo menos quando se volta para o estudo de um regime singular.

De modo geral, a explicação do funcionamento (ou do não-funcionamento) de um regime de tipo ocidental se desenrola em quatro planos di-

ferentes: o constitucional, em teoria ou na prática (processo eleitoral, partidos, relações entre o executivo e o legislativo); o da estrutura social (classes, conflitos econômicos e sociais); o dos valores culturais; o dos problemas a resolver e do contexto histórico. A IV República francesa fracassou porque sua tarefa era difícil (a descolonização), porque a cultura francesa desvaloriza as virtudes e o princípio (no sentido de Montesquieu) necessários ao regime representativo, porque as classes sociais se empenhavam numa guerra permanente, ou porque a constituição debilitava o executivo, e o sistema eleitoral (ou o partidário) não permitia a caracterização de uma maioria. É evidente que essas quatro explicações não são nem exclusivas, nem incompatíveis. Nenhuma teoria nos proporcionará uma lista de variáveis ou de causas que pudéssemos aceitar mecanicamente: as “causas”, num caso concreto, não formam um “sistema”; nenhuma delas é independente das outras. A atitude das diferentes classes a respeito de um regime representativo constitui uma herança histórica; da mesma forma que o número e a organização dos partidos resultam do passado. Se podemos, pela simplificação, indicar o sentido em que se deve orientar a explicação, por que precisaríamos de um formulário rígido, estéril e talvez nocivo? A importância causal dos fatos do mesmo tipo varia de país a país, e só a sistematização de âmbito geral se refere ao nosso interesse — isto é, ao que nos parece essencial.

Esta determinação do essencial em si mesmo — e não da importância causal — se torna explicitamente necessária quando se passa de um caso particular aos estudos comparativos; é preciso escolher, então, centros de interesse ou de referência, que sejam os mesmos nos vários regimes de igual tipo, nos tipos diferentes de regime na mesma época, nos regimes existentes em civilizações distintas.

Neste ponto da análise não é cômodo distinguir a “teoria da elaboração teórica” da própria “elaboração teórica”. Vamos tomar, contudo, as três palavras-chave da nossa época: *autodeterminação*, *democracia*, *expansão*. Para simplificar a análise, guardaremos só as duas primeiras, que vamos traduzir em termos explícitos: a ideologia oficial da nossa época exige que o poder seja expressão do povo, e tenha como objetivo primordial o desenvolvimento das forças produtivas e a elevação do nível de vida. Os porta-vozes do bloco soviético acusam as democracias ocidentais de disfarçar o poder dos monopolistas, e de retardar o desenvolvimento (ou de restringir seus benefícios a um pequeno número); os representantes do mundo ocidental replicam com a denúncia da substituição do proletariado pelo partido, da proclamada liberação pelo totalitarismo de fato, do bem-estar social pelas armas.

Mas as etapas da análise comparativa estão traçadas. A questão mais

importante é a mesma, para os dois regimes: quem governa? Para responder, não se pode deixar de comparar a diferenciação do aparelho do poder nos dois lados (a administração, o sistema judiciário, os políticos investidos da legitimidade democrática ou socialista), as fórmulas de legitimidade (governo em nome do futuro socialista ou da livre manifestação da vontade popular), a extensão da autoridade estatal e da esfera das liberdades dos indivíduos e grupos.

Laswell deu a um livro sobre política o título *Who Gets What? How? When?* (“Quem Ganha o Quê? Como? Quando?”*). Eu diria: “Quem comanda? O Quê? Como? Quando?”. Não há dúvida de que a distribuição dos bens segue em parte a distribuição do poder, mas o regime político se define pelo poder, pelo modo como é exercido, como são escolhidos os que o exercem, como se justifica essa forma de seleção e de exercício; pela extensão do poder central com respeito aos grupos e aos indivíduos. De acordo com a época, uma ou outra das questões é considerada decisiva — ora o número dos que detêm o poder soberano (mon-arquia, olig-arquia, democracia), ora a forma de seleção, associada normalmente à ideologia da legitimidade (pelo nascimento, por uma eleição), às vezes pela extensão do poder (totalitarismo, liberalismo). Os tempos que correm favorecem o reconhecimento dessa pluralidade de considerações, porque a diferenciação social projetou em instituições separadas as questões principais. Todo Estado moderno, qualquer que seja seu regime ou princípio de legitimidade, comporta uma vasta administração que pretende ser racional, havendo oposição dos regimes a respeito principalmente de dois pontos: a relação entre a administração pública e a administração privada do trabalho coletivo e o modo de seleção dos dirigentes políticos (eleições, com a competição entre partidos ou partido único, com eleições manipuladas do alto e dentro do partido). Cada modalidade de seleção se prende a uma fórmula de legitimidade (eleições livres, expressão do ideal democrático; partido único, expressão do proletariado e instrumento de uma missão histórica) e também a um modo de exercer o poder, a uma extensão mais ou menos ampla desse poder.

As questões implicadas pelos debates públicos permitem identificar as idéias diretrizes da teoria necessária para uma comparação entre os regimes da democracia pluralista, entre estes e os de partido único, bem como, numa fase posterior, entre os regimes constitucionais-pluralistas e os soviéticos, de um lado, e os do terceiro mundo de outro lado (isto é: entre os regimes modernos e aqueles estacionários, de sociedades históricas). Essas idéias pertencem a duas categorias: umas são determinadas por nossos in-

teresses, ou valores (quem comanda? Em nome de quê? Dentro de que limites? De que modo? Com que finalidade?), outras se relacionam com a articulação diferenciada do poder e de seus instrumentos, ou ao posicionamento do poder articulado no conjunto social. A comparação entre regimes pluralistas ou entre estes e os regimes soviéticos é favorecida pelas características comuns: economia progressiva, administração alegadamente racional, objetivo de crescimento (edificação socialista, bem-estar social), legitimidade democrática (uma idéia comum, com fórmulas diferentes). Quando a comparação se estende ao terceiro mundo, ela implica problemas diferentes, porque o que varia são as questões, e não só as respostas, as administrações e não só os poderes políticos *stricto sensu*, as idéias e não só as fórmulas, os valores e objetivos e não só os meios de realização.

Este método nos permite também abordar o problema do relacionamento entre fatos e apreciações, dentro de uma sociedade, um tipo de regime ou uma civilização. De acordo com a fórmula clássica (de Max Weber), convém estabelecer uma distinção radical entre o estudo dos valores afirmados ou realizados pelos homens, objeto da ciência, e os julgamentos de valor feitos pelos cientistas. Num certo sentido, essa distinção é válida, mas ela não implica a neutralidade da ciência. A relação entre os valores afirmados e os que são efetivamente realizados pelos homens que constituem objeto da ciência interessa muito ao cientista, e representa um elemento intrínseco da realidade. Não se poderá entender o regime de Stalin sem compreendê-lo como despótico. Em outras palavras, pelo menos com respeito aos valores invocados pelos próprios regimes, a ciência política, mesmo empírica, implica apreciações, ainda que não as formule de modo explícito. Essa não-formulação não garante sua objetividade ou imparcialidade. A imparcialidade não consiste na condenação dos inocentes, obrigando-os a confessar, sob tortura, crimes imaginários. A única imparcialidade genuína reside na consideração dos diferentes aspectos de um regime; significa não escolher arbitrariamente os fatos, não julgar o conjunto de um regime à luz de apenas alguns dos seus méritos ou deméritos.

Mesmo quando se compara os regimes soviéticos com os constitucionais-pluralistas, deixar de apreciá-los com relação aos valores que proclamam, aos objetivos que adotam explicitamente, é mais difícil do que o empiricista ingênuo pode acreditar. A relação entre a idéia democrática e o partido único não escapa ao estudo científico, e os resultados de tal estudo contêm implicitamente uma apreciação — o que não exclui que um regime de partido único, injustificável, definitivamente, no contexto da ideologia democrática, não se possa justificar como solução transitória

* Publicado pela Editora Universidade de Brasília, 1981.

(ainda que duradoura), e não apresente vantagens, de determinados pontos de vista.

Quando a comparação abrange sociedades e regimes completamente diferentes, a teoria necessária deveria ter uma outra característica — deveria ser uma teoria geral da política e da sociedade, isto é, a elaboração de indagações significativas em todas as épocas, exprimindo o problema permanente da política humana. Todas as tipologias da autoridade, desde a de Aristóteles até a de Max Weber, constituem tentativas de formular uma “teoria geral”. Existe, de fato, uma questão que é eterna: quem tem o direito de governar, e como se explica a obrigação de obedecer. Mas as respostas pertencem a diferentes categorias, conforme se pretenda distinguir os vários tipos de superioridades (*senhor-escravo; homem-mulher; velho-jovem; mestre-discípulo*), de atividade (*caça ou combate, trabalho, administração ou governo*), de motivação (*tradicional, racional, carismática*), de legitimidade histórica. Essas diferentes tipologias não se excluem, mas nenhuma delas fundamenta diretamente uma teoria geral da ordem política, por dois motivos: a diversidade das articulações do poder (ou dos modos de inserção da política na sociedade) é muito grande, os objetivos e finalidades do poder são muito diferentes, de acordo com as sociedades. Nada impede que se enumere de forma aproximada as funções do poder, as características de qualquer ordem política em si mesma: as relações com os outros poderes (a espada), a manutenção da paz entre os membros da coletividade, pelo estabelecimento de uma legislação e de uma força policial (a balança), a promoção dos valores característicos da coletividade (um desses valores é uma determinada modalidade de governo). Se a segurança com respeito ao exterior e a ordem no seu interior representam os objetivos mínimos de todo poder, os valores que ele tem por missão promover (missão consciente ou inconsciente) — possivelmente num nível elevado de abstração, manifestados em número reduzido de conceitos — comportam uma diversidade concreta virtualmente indefinida (de acordo com a época, predominantemente religiosa, política, econômica — para empregar conceitos de hoje). Os valores que o poder pretende promover determinam o modo como ele se insere na sociedade, a idéia histórica do poder legítimo. Um sistema conceitual válido para todos os períodos históricos seria inevitavelmente abstrato, de limitada utilidade para qualquer sociedade particular. No estado atual dos nossos conhecimentos, *as tipologias da autoridade, a lista das funções do poder, os conceitos que aplicamos aos regimes atuais* (idéia histórica, fórmula de legitimidade, articulação institucional do poder) nos servem como instrumentos, com a assistência dos quais podemos empreender o estudo de qualquer sociedade ou regime.

Esses três tipos de instrumentos se assemelham singularmente aos

que encontramos na *Política* de Aristóteles, embora não estejamos reduzidos à única tipologia da autoridade que nos propõe o primeiro livro, e a comparação dos regimes políticos e sociais da nossa época seja mais complexa do que a dos mesmos regimes nas cidades gregas — e a articulação interna do poder tenha crescido desmesuradamente desde o tempo em que os *strategos* eram escolhidos pela assembléia popular, e as funções públicas atribuídas mediante sorteio.

Pelo menos segundo nossa concepção da teoria política, uma “teoria da teoria política” deveria situar-se depois daquela teoria. Por isso nos limitaremos aqui, nesta conclusão, a salientar algumas idéias, enunciadas no curso da análise precedente:

1) O esforço do teórico não deve tender à elaboração de um esquema simplificado, com uma motivação exclusiva. Toda teoria social tendo por fim a compreensão de um universo específico tem o direito de simplificá-lo, mas não de falsificar seu sentido. Não se compreenderá nem a política real, nem os políticos (ou as filosofias políticas) se se decretar que a luta pelo poder, ou pela participação nas vantagens do poder, constitui sua essência, revela sua significação permanente ou descobre seu mecanismo. A vontade de justificar não é menos intrínseca à ordem política do que o apetite pelo poder ou suas vantagens. De acordo com a sociedade, e a época, os atores e os pensadores são obcecados por um aspecto determinado da realidade política. Quando há ameaça de guerra civil, a tendência é para que mesmo os mais prudentes aceitem que é melhor algum poder, ainda que detestável, do que nenhum poder. Contudo, mesmo quando garante a paz, um poder parece nocivo se não responde à idéia que se tem da legitimidade, ou se não realiza as tarefas a que se atribui importância primordial.

Impressionados com o exemplo da economia, ou presos a uma falsa representação do método científico, certos teóricos procuram desesperadamente o objetivo ou modelo “político por excelência”. Na minha opinião, a tarefa da teoria é justamente a contrária: manter o sentido da pluralidade das considerações a que obedecem os políticos, evitar o erro em que recaíram os filósofos, precisamente porque reagiam ao que Eric Weil chama de “mal fundamental” do seu tempo — erro que consiste em referir tudo a um único tema central, concebendo a teoria do poder em termos absolutos porque qualquer poder parece preferível à ausência do poder; em buscar num contrato a fonte exclusiva da legitimidade porque a legitimidade plena dos governantes exige o consentimento dos governados. Em outros termos, penso que a elaboração teórica deveria aguçar a consciência da pluralidade (dos objetivos e motivações) e não favorecer a

inclinação para interpretar de forma monoconceitual — sempre parcial e arbitrária.

2) Toda atividade humana comporta uma política, no sentido de *polity*; todo grupo humano tem um aspecto político, isto é, uma ordem de comando, com um regime e atores determinados; no curso da história, porém, certos grupos têm sido considerados como “intrinsecamente políticos”: as cidades, os impérios, as nações e sua vontade consciente, a que chamamos “Estado”. A teoria pode se debruçar sobre o aspecto político de todos os grupos humanos ou as unidades “intrinsecamente políticas”. O sociólogo ou o cientista social escolhe livremente um objeto ou o outro, mas os grupos-por excelência políticos têm importância relativamente maior, porque se reservam o monopólio da violência legítima e, em larga medida, determinam o aspecto político dos outros agrupamentos.

3) Se a teoria se esforça por identificar a textura inteligível desses agrupamentos “intrinsecamente políticos”, ela logo se bifurca em dois ramos — a “teoria das relações internacionais” e a “teoria política”, no sentido ordinário da expressão. A maioria dos autores ou não percebem a diferença essencial ou não vêem o vínculo orgânico que existe entre elas. Ora, parece-me evidente que a pluralidade de soberanias militares e o “estado de natureza” entre os Estados (para retomar uma expressão usada pelos filósofos) fazem com que a ordem internacional difira em sua essência de cada uma das ordens nacionais; ao mesmo tempo, a criação e a destruição das “unidades nacionais”, a influência que o contexto internacional exerce sobre o destino de cada unidade mantêm uma comunicação constante, através da história, entre as unidades estatais e o sistema interestatal.

4) Nem as unidades políticas, nem os regimes dentro dessas passaram pela história de forma evidente, sem discussão. Chamamos de “idéias históricas” as idéias cambiantes que os homens têm tido sobre o que foram ou deveriam ser as unidades políticas e os poderes. Como essas idéias históricas foram contestadas, os próprios debates sugerem os centros de interesse dos atores (que coincidem, em larga medida, com os dos observadores, cientistas ou filósofos). *A República de Platão ou A Política de Aristóteles* transmitem o eco dos diálogos públicos — o que não impedia Aristóteles de estudar, de forma empírica e comparativa, a diversidade das instituições das cidades gregas. Os debates da nossa época colocam, como já vimos, questões decisivas — de fato, de causalidade, de valor — que a ciência procura responder por meio da investigação empírica. Ao mesmo tempo, nossas sociedades são de tal forma diferenciadas, e conscientes da sua diferenciação, que uma lista aproximada das variáveis se oferece naturalmente, por assim dizer, a quem quiser conhecê-las. Se analisarmos um

caso isolado, ou se efetuarmos comparações entre regimes e sociedades muito diferentes, essa teoria grosseira que aflora na realidade política não será suficiente. Para a análise dos casos singulares, é a própria investigação e a intuição do cientista que evidenciará os fatos causalmente relevantes. Para a comparação de regimes e sociedades muito distantes, será necessário distinguir os problemas que, de forma abstrata, se colocam a todas as sociedades e a diversidade concreta das instituições.

5) Nem a teoria — elaboração conceitual — nem o estudo empírico atingem a completa neutralidade, se entendemos por neutralidade a recusa de qualquer apreciação. Pelo menos implicitamente, a ciência política contém apreciações associadas aos valores professados pelos atores que estuda. Não é possível compreender genuinamente o sentido de um comportamento político sem incluir nessa compreensão distinções de valores. Pode-se deixar de distinguir entre o demagogo e o estadista, o ditador romano e o déspota? Por outro lado, o que a ciência em si mesma não pode fazer é chegar a um julgamento categórico sobre o peso relativo das vantagens e desvantagens de uma medida, ou de um regime, dos crimes e das realizações de um homem. Ora, comparações desse tipo podem levar a decisões históricas: a escolha de um regime. Neste sentido, a ciência fornece elementos necessários à ação razoável, mas não determina uma conduta racional.

6) Com seus valores e necessidades, a ordem política não constitui a totalidade da existência humana. A teoria que revela a textura inteligível dessa ordem é parte da reflexão sobre a existência humana, isto é, da filosofia. Estará em condições de determinar a existência humana — e, por conseguinte, a ordem ideal da política? Poderá extrair do curso da história aquilo a que tende, e aspira, o político (o homem ético)? Ou será que a filosofia não ultrapassa a análise dos valores políticos, não chega a um sistema ou conclusão imperativa?

Macht, Power, Puissance: Prosa Democrática ou Poesia Demoníaca?

Os termos *power e macht*, em inglês e alemão, *pouvoir ou puissance* em francês (*poder ou potência*, em português) continuam cercados de uma aura sagrada; estão carregados de ressonâncias misteriosas, um pouco aterrorizantes. O caráter demoníaco da potência (*die Dämonie der Macht*) sugeriu título para um livro, escrito depois da aventura hitlerista. Os especialistas em relações internacionais empregam a expressão *power politics*, equivalente a *Machtpolitik*, não sem cometer um certo equívoco a respeito do sentido desse conceito, que designa ora a essência das relações entre Estados, ora uma doutrina (quase sempre condenada) relativa a essas relações.

Do outro lado da Mancha e do Atlântico, Lord Acton é citado incansavelmente: “O poder corrompe, o poder absoluto corrompe absolutamente”. Antes dele, Montesquieu tinha escrito: “É uma experiência eterna: todo homem que tem poder é levado a abusar dele, até que encontra limites. Quem diria? Até a virtude tem necessidade de limites”. Quando C. Wright Mills quis denunciar a minoria oculta que domina os Estados Unidos, forjou a expressão *power elite* (“elite do poder”), buscando na tradição maquiavélica um desses termos — *elite* — e combinando-o com o termo infame dos marxistas e radicais: *power*. Mau em si mesmo, o poder (*power*) é duplamente mau quando possuído por uma elite, pois o número reduzido, no clima ideológico norte-americano, por definição não será integrado pelos melhores, já que o poder corrompe aqueles que o possuem.

Façamos ouvidos moucos aos ecos patéticos dos temores e disputas dos pensadores, para interrogar os sociólogos e cientistas políticos da atualidade. Depois de passar em revista as diversas definições propostas pelos autores, um sociólogo holandês¹ chegou à seguinte fórmula: *poder é a possi-*

* *Archives Européennes de Sociologie*. 1964. V. 1.

1. Van Doorn, J. A. A. “Sociology and the Problem of Power”, in *Sociologia Neerlandica*, I (1962-63). pp. 3-47.

bilidade, por parte de um grupo ou pessoa, de limitar as opções de comportamento de outros grupos ou pessoas, visando a objetivos próprios. No mesmo sentido, C. J. Friedrich escreve que o poder é “a relação entre pessoas que se manifesta na conduta dos que seguem (ou obedecem)”. Ou ainda: “quando o comportamento de um certo grupo se ajusta aos desejos de um dos seus membros, ou de alguns deles, essa relação será conhecida como o poder de L sobre A, B, C”².

Essas definições não são equivalentes, e ambas apresentam dificuldades. A primeira pretende eliminar os elementos psicológicos, tais como “consciência”, “vontade” e “móvel” (motivação, *motivation*). Mas a referência aos objetivos de quem detém o poder, e à restrição da escolha dos que estão sujeitos a ele, exclui que a relação sujeito-objeto do poder possa ser determinada, abstração feita do que ocorre (ou deveria ocorrer) na consciência de um e de outro. Por outro lado, essa definição é, por assim dizer, indireta: não evoca o fato de que alguns comandam e outros obedecem, que alguns dirigem e outros seguem; não sugere sequer que a “liberdade” dos que estão sujeitos ao poder seja suprimida ou reduzida. *The possibility of taking initiative remains completely unimpaired; only the range of choice is restricted*³. Por sua vez, a definição de C. F. Friedrich é direta ou positiva: a relação de poder é definida de acordo com o costume, pelo fato de que “alguns indivíduos seguem outros”. Mas, como não os seguem sempre, nem em tudo, a diferença entre a definição direta ou positiva, de um lado, e a definição indireta ou negativa, de outro, não tem importância decisiva.

Em última análise, as modernas sociologias do poder se originam todas num processo que podemos chamar, indiferentemente, de formalização ou abstração. A sociedade, tal como a observamos, comporta relações múltiplas de comando/obediência; o mesmo indivíduo ora comanda, ora obedece, não só em razão da hierarquia própria das organizações complexas, mas também por causa da multiplicidade dos sistemas sociais a que cada um pertence. Se decidimos, assim, encontrar um conceito que se aplique a todas as relações comando/obediência, públicas e privadas, de direito e de fato, em todos os setores da vida coletiva, sem levar em conta os meios empregados por quem comanda e os sentimentos dos que obedecem, chegaremos necessariamente a uma relação *interpessoal assimétrica*, que será tipicamente a de que “alguém anda, fala, ou toma uma iniciativa; outros seguem e ouvem”; ou ainda, para eliminar de modo mais completo

2. “When the behavior of a certain group of men conforms to the wishes of one or several of them, the relation between them shall be called the power of Lover A, B, C.” *Man and his Government*, Nova Iorque, 1963, p. 161.

3. “A possibilidade de tomar iniciativas permanece completamente em aberto; só se restringe a latitude da escolha.” J. A. A. ... p. 13.

o conteúdo concreto da relação comando/obediência, dir-se-á que “a liberdade de escolha de alguns é limitada pela ação voluntária de um indivíduo ou de um grupo”⁴. Nesse momento, o poder terá deixado de ser misterioso, fascinante, demoníaco. Como seria possível uma sociedade sem sujeitos e objetos de poder, sem que, a cada momento, a liberdade de escolha de A, B e C seja limitada pelo poder de X? Para criar a ficção de uma sociedade sem “o poder do homem sobre o homem”, F. Hayek precisa enunciar uma antítese radical do comando das leis e dos homens. É preciso que admita que a generalidade das leis deixa o indivíduo livre para combinar os meios, tendo em vista certos fins, enquanto o comando preciso de um homem faz, do outro, um instrumento do primeiro. Mas, por que exorcizar o demônio? Purificado pelo processo da abstração científica, o poder não desperta mais entusiasmo ou terror. Torna-se neutro, pálido, chão. Nada nos impede de compará-lo (como o faz de boa vontade T. Parsons) com o dinheiro: é a coisa mais partilhada deste mundo. Partilhada desigualmente, sem dúvida: alguns têm muito poder, outros têm pouco. Mas não haveria razão, segundo Parsons, para afirmar que exista alguém *sem nenhum poder*. Quem possui alguns centavos apenas tem pouco dinheiro, mas não está completamente desprovido de recursos. Da mesma forma, não há quem não disponha de nenhum poder. Não ponho dúvida, pessoalmente, à legitimidade da conceitualização formal, de tendência supra-histórica, com uma dupla condição: que não se ignore o caráter específico dos problemas e das situações históricas ou sociais; e que não se assemelhe falsamente a ordem política à econômica, o poder ao dinheiro, como se a desigualdade de recursos ou de renda à disposição dos indivíduos pudesse ser comparada com a desigualdade do poder.

Até aqui seguimos o uso corrente, e empregamos poder como equivalente de *power* e *Macht*. Em português há duas palavras para traduzir *power* e *Macht*: *poder*, que corresponde ao francês *pouvoir*, e *potência* (*puissance*). As duas têm a mesma origem: o verbo latino *posse* (ser capaz de, ter força para); a primeira é o infinitivo e denota simplesmente a ação, enquanto *potência* designa algo de durável, de permanente. Tem-se a *potência* que nos permite fazer algo, e se exerce o poder de fazê-lo. Por isso se diz “a *potência* de uma máquina”, e não se menciona seu poder.

A distinção que queremos fazer seria mais ou menos a que existe entre o potencial (*potência*) e o ato. Vale a pena lembrar que *power* pode referir-se a um potencial ou a um ato, conforme o caso: designa uma potencialidade que só é conhecida por meio de atos (decisões). Originalmente, a dualidade *potência-poder* era apenas a do potencial-ato, mas o costume intro-

4. Se a restrição se deve à ação involuntária de um outro, este último não tem poder.

deu outras gradações. Tornou-se corrente, em francês, chamar de *poder* o homem ou a minoria que decide em nome da coletividade, ou que toma decisões que vão influir sobre ela. Neste sentido, que não ousa chamar de “vulgar”, pois a palavra é empregada assim por muitos cientistas políticos, o poder se confunde com a minoria dirigente do Estado. Poder-se-ia dizer também que o poder é a encarnação humana do Estado. O autor que se pergunta sobre a razão de ser, o fundamento do poder, se pergunta na verdade por que todas as sociedades — salvo talvez algumas sociedades primitivas — conheceram uma concentração de poder, a delegação a uma pessoa (ou a algumas pessoas) da capacidade, reconhecida como legítima, de estabelecer regras para todos, de impor a todos o respeito a essas regras ou, finalmente, de tomar decisões obrigatórias, em tempos de paz ou de guerra. Um só homem põe a coletividade em guerra contra uma outra: todos os demais membros sofrem as conseqüências de tal decisão, a ponto de arriscar a vida, ou até mesmo de sacrificá-la em combate.

O termo *potência* não é utilizado em português nesta acepção. Diz-se “assumir o poder” ou “chegar ao poder” (como em francês “prendre le pouvoir” e “arriver au pouvoir”, expressões traduzidas em alemão com *Macht* e em inglês com *power*), mas não se diz “assumir a potência” ou “chegar à potência”. Por outro lado, fala-se em “grande potência” (*grossmacht*) ou em “superpotência” (*super-power*) e não em “superpoder”. Foi justamente a oposição entre as expressões “arriver au pouvoir” (“chegar ao poder”, isto é, tomar posse do Estado ou do direito de comandá-lo) e “les grandes puissances” (“as grandes potências”), que me levou em *Paix et Guerre entre les Nations*⁵, a dizer que *potência* é o conceito mais genérico — potencial de comando, de influência ou de coação que tem um indivíduo, com relação a outros —, enquanto o *poder* é apenas uma modalidade da potência, caracterizada não por qualquer tipo de exercício da potência, mas por uma certa forma de potencial ou atualização desse potencial.

De toda esta análise precisamos guardar, provisoriamente, só a distinção entre o infinitivo e o particípio, o potencial e o atual, que encontramos em outras línguas e que se justifica pela análise semântica: *ter* a potência de fazer algo, *exercer* o poder de fazê-lo. Quem possui uma arma de fogo, ou a bomba atômica, tem potência suficiente para matar um homem, ou milhares de homens, mas não exerce necessariamente seu poder de matá-los. O exemplo nos leva a outra distinção: a potência de um fuzil, ou de uma

5. Em francês, por exemplo, não é concebível “politique de pouvoir” para traduzir *Machtpolitik*, o que sugere também que o poder não é somente ato, em relação a uma potencialidade, mas essa potencialidade, ou esse ato, semilegalizado com relação ao potencial ou ao ato puro e simples.

6. Tradução para o português: *Paix e Guerra entre as Nações*, Brasília, 1979.

bomba, é inteiramente física e, embora a mesma palavra sirva legitimamente para designar o potencial de uma máquina ou de um homem (ou grupo), a potência de que tratam os sociólogos e cientistas políticos tem um caráter específico: é a potência do homem sobre o homem, ou seja, a capacidade que tem um homem de limitar a liberdade de que goza um outro na sua conduta; de obter de outros que o sigam, que o obedeçam. *Enquanto conceito político, potência designa uma relação entre pessoas; mas, como designa ao mesmo tempo um potencial, não um ato, pode-se defini-la como a potencialidade que tem uma pessoa, ou um grupo, de estabelecer com outros grupos ou pessoas relações adequadas ao seu desejo.*

Tomemos como conceito mais genérico não o de poder (acompanhando o que fazem ordinariamente os sociólogos atuais), mas o de potência. Essa palavra tem a dupla vantagem de ser utilizável na maioria dos casos em que os alemães dizem *Macht*, e, os norte-americanos e ingleses, *power*. Além disso, enquanto designa algo de permanente e durável (e não simplesmente um ato ou exercício) tem um campo significativo mais amplo do que o de poder.

Pouco importa, aliás, o vocabulário que se vai escolher. Trata-se, antes de mais nada, de não insinuar uma filosofia ou uma interpretação da realidade por meio dos termos que adotarmos. Neste particular, o que me parece decisivo são as etapas pelas quais se passa para reconstruir a sociedade, concreta e global, a partir da relação elementar, microscópica, de potência. Vejo dois caminhos principais, que levam a concepções diferentes.

Depois de potência (*Macht*), Max Weber introduz um segundo conceito fundamental — o de *Herrschaft*. Um indivíduo tem potência, numa relação social, desde que tenha tido possibilidade de impor sua vontade a um outro, ou a outros, mesmo encontrando resistência, o que quer que explique essa possibilidade. Quanto ao *Herrschaft*, ele implica o fato do comando (*Befehl*) e a possibilidade de que esse comando seja obedecido. Traduziria *Herrschaft* por domínio (em francês: *domination*), devido à identidade do sentido das raízes (*Herr, Dominus*)⁷. O conceito de domínio tende a delimitar, dentro da vasta área das relações de potência (a conduta A, B ou C é determinada, positiva ou negativamente, em certas circunstâncias e sob certos aspectos, pela vontade de X), um campo mais estreito, no qual aquele cuja vontade é imposta recorre ao comando, e é obedecido. O do-

7. Tradução adotada por um dos melhores tradutores de Max Weber, J. Freund. Os tradutores italianos escolheram *potenza* (*Macht*) e *potere* (*Herrschaft*). A distinção entre *potenza* e *potere* corresponde à que existe entre potência e poder. Vou empregá-la em parte, no sentido de entender que o dominante tem poder, em vez de potência, já que exerce seu domínio (um ato, comparativamente à potencialidade), e o exerce legal e legitimamente.

minante não é nenhum potente. É preciso que a relação de potência se estabilize para que o sujeito dessa relação comande os que são objetos da mesma; que ele tenha segurança do seu direito ou da sua capacidade de exigir e obter obediência. Chegamos assim à casuística das relações de potência, conforme sejam acidentais ou regulares, costumeiras ou legais, simplesmente efetivas ou legítimas. Passa-se da potência (conceito formalizado e abstrato) para o poder (no sentido que tem este termo quando se opõe os governados ao poder) através das diversas etapas da estabilização, institucionalização, legitimação, concentração e domínio. Para o historiador de idéias é curioso — e quase divertido — que T. Parsons traduza *Herrschaft* por *imperative control* (controle imperativo). Como se o sociólogo norte-americano, cujo conhecimento da língua alemã não pode ser questionado, e cujo esforço de objetividade é evidente, a despeito de si mesmo não pudesse deixar de traduzir um conceito cujo sentido é perfeitamente claro por um termo que não tem nem o mesmo sentido, nem a mesma ressonância, mas que se ajusta melhor ao seu universo mental.

Desde Aristóteles até Max Weber sempre se soube em que consistia a relação social comando/obediência. A noção de *imperative control* obscurece a confrontação entre quem comanda e quem obedece, num sistema de ordem imposto (ou de disciplina imposta). Ora, as relações de domínio ou de poder institucionalizado não constituem a totalidade do sistema de comportamento socialmente imposto. Os costumes, leis, preconceitos, crenças, paixões coletivas contribuem também para determinar a ordem social. Ao eliminar o domínio do senhor sobre quem o serve, substituindo-o por uma ordem imposta, prepara-se a eliminação das relações especificamente políticas sobre as quais os filósofos ocidentais têm especulado.

C.J. Friedrich — que não é sociólogo, mas cientista político — não se equivocou: critica a tradução de *Herrschaft* por *imperative control* que, na sua opinião, “amounts to a gloss and lacks clarity”⁸; propõe utilizar o termo *rule*, que define como “institutionalized political power” (o ruler seria o *Herrscher*). Esta tradução parece preferível à de Parsons, embora *herrschaft*, como o define Max Weber, tenha uma extensão maior do que *institutionalized political power*. Domínio supõe um certo grau de instituição (sem o qual o dominante não ousaria comandar), mas evoca a relação direta entre o senhor e quem o serve, mas do que a relação entre governante e governados.

Quaisquer que sejam as gradações de significado entre *Herrschaft*, domínio, e *rule*, o sociólogo, mesmo tomando como ponto de partida a noção de potência, na acepção mais vasta e mais vaga, encontrará a dimensão

própria da política: a “potência integral”, na expressão de Th. Geiger, a potência da sociedade considerada como um todo e exercida sobre seus membros, ou a potência concentrada de um ou de alguns sobre todos, e não a relação recíproca de dependência entre os dirigentes e os membros de uma organização, de um partido ou sindicato profissional. Por outro lado, quando se passa da relação elementar de potência, cujas modalidades em manifestações são inumeráveis, para a ordem social imposta (*imperative control*), corre-se o risco de não reconhecer o caráter específico do político.

Com efeito, imaginemos o conjunto da sociedade como um sistema, integrado pelos indivíduos e grupos, cada um dos quais tende a se garantir uma certa potência (no sentido mais amplo, de *capacidade de fazer*, ou no mais estreito, de *capacidade de influir sobre a conduta alheia*). Ninguém deseja ser objeto de uma potência externa, todos querem ser também sujeitos, numa certa medida. A competição pela potência aparece como o equivalente da competição pelo dinheiro e o domínio da política passa a ser comparado a um mercado.

Esta representação reflete um aspecto da realidade, sobretudo em certos regimes (como, por exemplo, o norte-americano). Os sindicatos profissionais, partidos políticos e grupos de pressão parecem rivais, todos procurando maximizar sua potência (capacidade de determinar a conduta ou as decisões dos outros), sem que nenhum deles se mostre inteiramente desprovido desse bem escasso, nunca monopolizado e sempre partilhado por todos — ainda que de modo muito desigual.

Uma análise mais aprofundada alcança a falha do raciocínio. A competição, pelos fundamentos ou os instrumentos da potência, pode ser comparada com uma competição econômica. Quem pretende possuir o mais possível de capital, prestígio ou armas para impor sua vontade, age como o *homo economicus* — em busca da maximização do lucro ou da produção. Mas a maximização dos instrumentos ou meios de potência não corresponde à da própria potência. É uma relação entre homens ou grupos, e não se presta à quantificação tão facilmente quanto as coisas ou os bens: a potência relativa, não absoluta, se estende sobre certas pessoas ou determinados grupos, e não sobre outros; comanda certas condutas por parte dos objetos da potência, mas não outras. Se tantos autores se inclinam a confundir a luta pela potência com a competição econômica, isto se deve antes de mais nada ao fato de que, tendo identificado a luta pelos meios (ou instrumentos) da potência com a luta pela própria potência, substituíram esta última, que é uma relação humana, por alguns determinantes de tal relação.

Se compararmos potência e dinheiro, ou potência e riqueza, a di-

8. “Corresponde a uma glosa e não é clara.” *Man and His Government*, p. 180, nota.

ferença de natureza não nos passará despercebida. Entre a distribuição da riqueza e da potência, a analogia é superficial, mas a distinção é radical. Quem possuir uma certa quantidade de dinheiro pode obter um certo volume de mercadorias. Poderá talvez *adquirir* os serviços de alguns indivíduos, mas o comportamento de numerosas outras pessoas não está à venda. O dinheiro é o meio — normalmente eficaz, numa sociedade moderna — para atingir o fim natural da atividade econômica: satisfazer desejos ou reduzir ao mínimo a disparidade entre desejos e recursos. Mas a economia constitui um subsistema diferenciado: o dinheiro permite comprar só os bens oferecidos no mercado. Não há dúvida de que ele dá a capacidade de determinar, em alguns aspectos, o comportamento de certas pessoas — mas não há proporcionalidade entre a potência econômica, definida pela capacidade de adquirir bens no mercado, e a potência política, definida pela capacidade de determinar a conduta dos outros homens.

Quem adquire riqueza inevitavelmente priva outros dessas riquezas. Como o volume total da riqueza é limitado, em cada momento, num certo sentido é verdade que ao acumular bens estamos privando outros de possuí-los (proposição verdadeira quase que sem qualificação nas sociedades tradicionais). No plano do comércio, teoricamente e de fato, não é isso o que acontece, pois, numa troca ideal típica, cada uma das pessoas que troca prefere o que recebe àquilo que possuía, e que dá como contrapartida. Contudo, se considerarmos a sociedade como uma unidade, os bens do rico diminuem automaticamente o que resta à disposição dos outros membros da coletividade.

Pelo seu caráter progressivo, a economia moderna retira boa parte do alcance dessa concepção secular. Embora seja limitado, em cada momento, o volume total dos bens aumenta a cada instante. Se levarmos em conta a dimensão temporal, é falso que o enriquecimento de um provoca uma compensação automática — o empobrecimento alheio. O crescimento permite o enriquecimento simultâneo de todos, ou da maioria dos membros da coletividade, sem que por isso desapareça o elemento de conflito (*agon*) do universo econômico.

A relação de troca tende, no seu tipo ideal, à igualdade; a relação de potência parece essencialmente assimétrica e desigual. Se L se faz obedecer por A, B e C, ou pode ser sujeito de potência sem que A, B e C sejam objetos dessa relação. *A fortiori*, se passarmos da potência ao domínio, ao domínio institucionalizado, ao poder legítimo, a assimetria parecerá evidente. A expressão normal da potência estabilizada é o comando de um lado e a obediência de outro. Se um comanda, o outro obedece. Neste sentido a potência nunca será partilhada como a riqueza. A imagem de um

mercado em que se defrontam numerosos competidores é substituída pela imagem de uma hierarquia de senhores e servidores, relacionando superiores e inferiores.

Não há dúvida de que a potência de L sobre A, B ou C não é total, no sentido de que L possa proibir aos objetos da sua potência certas ações, ou determinar-lhes certas condutas; por outro lado, pode ser que A, B ou C retirem a L a liberdade de algumas escolhas. A pluralidade dos domínios onde se exerce a potência dá lugar a uma reciprocidade: uns não são puramente sujeitos, outros não são exclusivamente objetos. Além disso, os fundamentos ou instrumentos da potência — riqueza, prestígio, força, posição, numa estrutura hierárquica do poder — não se acumulam necessariamente nas mãos das mesmas pessoas. A sociologia da potência dá uma contribuição indispensável à ciência política, na medida em que permite integrar o estudo do poder legítimo com uma análise mais ampla das múltiplas estruturas da potência.

É preciso não dar importância excessiva à semelhança entre a distribuição de rendas e a dispersão da potência. Esta última tem vários sentidos. Antes de mais nada, designa o que preferiria chamar de diferenciação dos subsistemas sociais, que tem como resultado, normalmente, a separação dos instrumentos de potência. O mesmo dominante (*rule, Herrscher*) não é ao mesmo tempo rei e grande sacerdote: não dispõe simultaneamente de armas e dinheiro. O detentor do poder supremo, na ordem da legitimidade, sofre a limitação do exercício da sua vontade pelas regras constitucionais. Em segundo lugar, os dominantes de um setor dado — os administradores dos meios de produção, por exemplo — se chocam com os dominantes de outro setor. O diretor da *General Motors* ou da *United States Steel* precisa discutir as condições de trabalho com os secretários dos sindicatos e corre o risco de uma intervenção por parte do presidente dos Estados Unidos, no caso de elevação de preços em momento considerado inoportuno. Em terceiro lugar, dentro das organizações complexas, as relações de potência autênticas não são refletidas exatamente pelas relações formais de autoridade. Chamamos aqui de *autoridade* a potência possuída por um indivíduo graças à posição que ocupa numa organização social, que não precisa ser pública: o diretor de uma firma tem o direito de comandar, mas detém uma autoridade política no sentido amplo da palavra, e não no sentido estrito — de acordo com o qual pertence exclusivamente à política o subsistema que culmina no poder legítimo exercido por uma ou algumas pessoas apenas, em nome de todas. A sociologia das organizações, das empresas industriais, das burocracias públicas ou privadas, dos sindicatos e dos partidos procura saber como são tomadas as decisões efetivamente, até que ponto coincidem ou divergem a

distribuição oficial da autoridade e a repartição efetiva da potência (distinção expressa ordinariamente pela oposição entre a potência *formal* e a *informal*).

Não há dúvida de que a diferenciação da potência caracteriza sua estrutura tão bem quanto toda a ordem social. No fim da análise, a diferenciação desmitifica a potência — como o faz, na sua origem a relação elementar. Mas o poder centralizado e legítimo exercido por alguns sobre todos, em nome de todos, merece ser considerado com angústia e respeito, se se transforma no motivo de uma competição conduzida de acordo com as regras, em conformidade com leis escritas e costumes às vezes mais retritivos do arbítrio que as próprias leis? Mais ainda: o cidadão ou o observador da sociedade norte-americana não se pergunta sobre o que precisa temer — ora inclinado a temer o excesso de poder, ora a sua ausência? Se ninguém mais pode decidir em nome de todos contra alguns, a sociedade não se inclinará a um conservadorismo fatal, durante uma época de mudanças aceleradas?

Ficamos pensando se será necessário levar a sério C. Wright Mills, quando ele denuncia a *power elite*, ou os cientistas políticos que vêem os Estados Unidos (como as democracias ocidentais) paralisados pela dispersão ou a ausência do poder. Será que os teóricos das relações internacionais nos incitam a retornar à prosa ou à poesia demoníaca da potência?

H. J. Morgenthau passa por ser o teórico realista por excelência das relações internacionais; mais do que qualquer outro, teria identificado a competição de potência que define a rivalidade entre as nações. O subtítulo do seu livro mais importante, *Politics Nations, é: The Struggle for Power and Peace (A Luta pelo Poder e a Paz)*. No início do primeiro capítulo desse livro, Morgenthau escreve que “o conceito de poder político coloca um dos problemas mais difíceis e controversos da ciência política”, dificuldade que as primeiras páginas do livro ilustram claramente.

A teoria começa com a seguinte proposição: “A política internacional, como toda política, é uma luta pelo poder. Qualquer que seja o objetivo último da política internacional, sua finalidade imediata é sempre o poder. Os estadistas e os povos podem procurar, em termos definitivos, a liberdade, a segurança, a prosperidade ou o próprio poder. Podem definir seus objetivos em termos de um ideal religioso, filosófico, econômico ou social. Podem esperar que esse ideal se materialize pela sua própria força interior, pela intervenção divina ou o desenvolvimento natural dos assuntos humanos. Contudo, onde quer que lutem pela realização desse objetivo por meio da política internacional, terão de fazê-lo buscando o poder. Os cruzados queriam liberar a Terra Santa do domínio pelos infiéis; Woodrow Wilson queria fazer o mundo inteiro para a democracia; os nacional-

socialistas queriam abrir a Europa oriental à colonização germânica, dominar a Europa e conquistar o mundo. Uma vez que escolheram o uso do poder para alcançar esses fins, foram atores no cenário da política internacional”⁹.

No parágrafo que reproduzimos, *power* — o poder — é antes de mais nada o *objetivo imediato* de todo ator, no cenário internacional. No fim do mesmo parágrafo, *power* é o *meio* escolhido pelos mesmos atores para atingir seus objetivos. Em que consiste essa noção (ou realidade), ao mesmo tempo *objetivo imediato* e *meio universal* da política internacional? Ela é definida, algumas linhas mais adiante, como “man’s control over the minds and actions of other men” (o controle do homem sobre as mentes e as ações de outros homens). *Political power* é a relação recíproca de domínio entre os detentores da autoridade pública, e entre estes e o povo (“*mutual relations of control among the holders of public authority and between the latter and the people at large*”).

Como poderia a potência política (*political power*) constituir o traço específico das relações internacionais, sendo ela uma relação psicológica entre os que a exercem e aqueles sobre quem é exercida? De fato, segundo essas definições, a potência corresponde à influência ou ao domínio do homem sobre o homem, característica de toda sociedade e não de toda política. De outro lado, a potência política, definida como relação entre os detentores da autoridade e aqueles sobre quem é exercida tal autoridade, permite menos ainda especificar as relações internacionais, porque estas não comportam a dualidade entre detentores da autoridade pública e povo: cada um desses autores tem, dentro de um território definido, a “autoridade pública”.

Morgenthau reconhece que a referência à potência não permite estabelecer a diferença específica da política *internacional*, dizendo que “the aspiration for power being the distinguishing element international politics, as of all politics (ênfase acrescentada), international politics is of necessity power politics”¹⁰. Ninguém duvidará, creio, que a política internacional seja política de poder, desde que o conceito, traduzido para o inglês, signifique simplesmente que os atores internacionais (como os atores nacionais) procuram alcançar domínio ou influência uns sobre os outros, e que essa aspiração universal acarreta luta ou competição. Com efeito, ninguém negou jamais que toda política comporta uma dimensão de luta, embora a maioria dos autores tenham também posto em evidência a di-

9. Morgenthau, H.J. *Politics among Nations* N. Iorque, 1949, p. 13.

10. “Sendo a aspiração ao poder o elemento distintivo da política internacional, como de toda política, a política internacional é necessariamente política de poder.” Morgenthau, H. J. *Politics among Nations*, p. 15.

menção complementar — o acordo, ou, para usar um conceito de Augusto Comte, o consenso. Quando Morgenthau pergunta: “Não seria surpreendente se a luta pelo poder fosse apenas um atributo acidental e efêmero da política internacional, quando ela é um elemento permanente e necessário de todos os ramos da política interna?”¹¹ Sentimos a tentação de responder: certamente, mas os que rejeitam, com ou sem razão, a expressão *power politics* — política de poder — não lhe atribuem outro sentido? A potência — *power* — pode ser ao mesmo tempo o *objetivo próximo, meio universal e motivo constante* das relações internacionais sem que se introduza uma confusão inextricável na linguagem e no pensamento?

Enquanto relação psicológica entre os que a exercem e os que a sofrem, a potência política (*political power*) não constitui evidentemente o “meio universal” dos atores que ocupam o cenário internacional. A potência — relação entre um espírito (*mind*) que domina e um espírito que sofre a ascendência do primeiro — aparece como “meio universal” da ação do homem sobre o homem, não meio específico da política, menos ainda meio específico da política internacional. A potência representa pelo menos o objetivo imediato de qualquer política? Vale lembrar o Japão de era Tokugawa: seu objetivo não era seguramente o de exercer uma influência maior sobre os outros atores internacionais.

De fato, H. J. Morgenthau não ignora a diferença específica da política internacional: “Na política internacional, de modo particular, a força armada como ameaça ou potencialidade é o fator mais importante do poder político de uma nação.” Mas tudo se passa como se H. J. Morgenthau quisesse convencer seus leitores de que a política internacional é política de poder, usando argumento exatamente contrário ao que tem sido empregado por todos os pensadores, há séculos — a saber, que “a essência da política internacional é idêntica à da política interna”¹². Essa identidade resulta da noção de *struggle for power* — a luta pela potência —, que encontramos até na família: “o conflito entre a sogra e a nora é, em essência, uma luta pela potência” (a *struggle for power*).

Creio que os pensadores da tradição — Bergson, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, prolonga essa tradição — teriam admitido, como Hobbes e Morgenthau, que a luta pela potência (*lutte pour la puissance*) é universal, se a vemos como a manifestação de impulso vinculado à natureza do homem; teriam sustentado porém que as relações entre os membros de uma comunidade diferem *essencialmente* das relações entre as comunidades aceitas como unidades. Outrora os filósofos opunham o es-

tado civil ao estado da natureza, no sentido jurídico da expressão: as nações não alienam sua independência ou soberania em benefício de um órgão encarregado de estabelecer o direito, provido dos meios de força necessários para impor seus veredictos. Sem tribunal e polícia, os Estados vivem como na natureza, e a célebre fórmula *homo homini lupus* continua a ser aplicável a esses monstros de frieza.

Ao mesmo tempo, explica-se que a noção de *política de potência* possa ser interpretada como definição das relações entre os Estados ou como doutrina da política internacional (do que ela é ou do que deveria ser). Pôr ênfase no caráter específico das relações internacionais é lembrar que, em última análise, os Estados são os únicos juizes dos seus interesses supremos, estão livres para usar a espada quando a violência do criminoso ou do revolucionário viola a legalidade dentro do país. H. J. Morgenthau tem razão a respeito de um ponto: é verdade que a potência não se confunde com a força e menos ainda com o seu emprego. Contudo, quanto mais o teórico da *power politics*¹³ dissimula seu objeto próprio de estudo, comparando a luta entre os Estados com os conflitos entre sogra e nora, mais o leitor percebe, por meio do disfarce do conceito formalizado, a “relação entre consciências”, a luta para maximizar os meios da potência e o conflito, com o emprego da força.

A conjuntura atual parece fornecer argumentos tanto aos defensores da política de potência como a seus adversários. Aparentemente, nunca foi tão verdadeiro afirmar que cada Estado ou bloco deseja a destruição do outro. Nunca a descrição hobbesiana do “estado da natureza” que prevalece no cenário internacional refletiu tão fielmente a realidade:

“Yet in all times, Kings, and Persons of sovereign authority, because of their Independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of Gladiators, having their weapons pointing, and their fixed eyes on one another; that is, their Forts, Garrisons, and Guns, upon the Frontiers of their Kingdoms; and continual Spies upon their neighbours, which is a posture of War”¹⁴.

Ao mesmo tempo, nunca os Estados se empenharam de forma tão solene na renúncia ao uso da força. Nunca concluíram tantos pactos aparentemente tão importantes quanto os que os instituíram como Estados soberanos. Enfim, nunca, houve uma desproporção tão evidente entre a capacidade que têm os Estados mais importantes de impor sua vontade aos menos importantes e os meios de força à disposição de uns e de

13. A fórmula usual que corresponde, em português, a *power politics* e *politique de puissance* é “política de poder”, não “política de potência”, expressão usada aqui por coerência com a terminologia do autor.

14. *Leviathan*, I, 13.

11. *Ibidem*, p. 18.

12. Morgenthau, H. J. *Politics among Nations*, p. 18.

outros. A proporcionalidade entre a potência — relação de vontades — e a força — instrumentos de coerção física — tende a desaparecer. As grandes potências são obrigadas a tolerar pequenos Estados inoportunos, como acontece com os Estados Unidos, em relação a Cuba, e com a União Soviética, em relação à Albânia.

Nada, nesta conjuntura, contradiz a natureza essencial da relação entre os Estados, como se vem manifestando há muitos séculos. Hoje mais do que nunca a segurança de um Estado, sua própria existência, depende da sua vontade e dos meios de força de que dispõe: quando a União Soviética quis instalar engenhos balísticos de médio alcance em Cuba, e os Estados Unidos disseram *não*, houve uma confrontação de duas vontades, ambas armadas com terríveis instrumentos de destruição, cada uma delas ameaçando a outra, e nenhuma das duas pronta a aceitar o veredito de um árbitro ou tribunal. A relação continuava a ser essencialmente o que sempre tinha sido: a situação natural hobbesiana, com engenhos balísticos tomando o lugar de fortes e canhões.

A relação entre as vontades ou entre os Estados nunca deve ser confundida com a relação entre os meios de força. A distinção se acentua na nossa época, desenvolvimento que no fundo é mais lógico do que paradoxal, devido à enormidade dos meios de força. As canhoneiras simbólicas do século XIX não foram substituídas pelas bombas termonucleares: Os Estados Unidos nunca procuraram coagir qualquer Estado desprovido de armas nucleares com a ameaça de utilizar a bomba atômica. Por volta de 1959-1960, na época em que a União Soviética tentava fazer crer que “o vento do Leste era mais forte do que o vento do Oeste” (e os Estados Unidos admitiam isso), quando os foguetes davam superioridade militar ao campo “socialista”, Krushev brandiu suas armas de retaliação maciça, de forma um tanto vaga. Por fim, ele também adotou a postura norte-americana: as armas nucleares ficaram reservadas para emprego diplomaticamente defensivo; militarmente, só devem ser usadas como último recurso.

Desde então, a neutralização recíproca dos aparelhos termonucleares consagra a natureza inalterada das relações entre os Estados — ninguém sabe o que aconteceria se um só Estado possuísse tais armas —; ao mesmo tempo, esta neutralização amplia desmedidamente o campo diplomático, no qual as relações de força militar não comandam as relações entre as vontades dos Estados, e não determinam o curso da diplomacia e da história. A propósito de Napoleão, Hegel criou a expressão marcante: “Die Ohnmacht des Sieges” (“A impotência da vitória”). Talvez devêssemos evocar “die Ohnmacht der Macht” (“A impotência da força”), entendendo por *macht* os instrumentos de destruição.

Não é por isso, contudo, que as relações entre os Estados podem ser comparadas às relações sociais dentro dos Estados. Os debates semiparlamentares das Nações Unidas acrescentaram um novo instrumento à diplomacia tradicional, mas isto significa que tenha havido uma conversão da diplomacia ao primado da Lei. A novidade é a diferenciação mais nítida dos níveis. As relações diplomáticas entre os Estados eram mais influenciadas pelas relações das forças militares na época pré-atômica, quando o emprego de tais forças parecia menos improvável. Os Estados não renunciaram a se combater: não se sujeitam às regras da não-violência. Continuam a provocar ou a encorajar revoltas, a armar grupos em outros países. Aliados aos que se insurgem contra o regime capitalista, os Estados socialistas fazem aqui e ali o jogo da subversão — como os Estados Unidos, embora manifestando uma certa hesitação, se empenham na contra-subversão (jogo para o qual são mal dotados, devido ao seu sistema político-social).

A política entre as nações, tal como se desenvolve hoje, deve provocar medo ou inspirar confiança? Tudo se passa como se a opinião pública se inclinasse ora para a angústia, ora para a serenidade, alternativamente. Um dia, ressoam as palavras de Lord Russell e Sir Charles Snow, dando à humanidade umas poucas décadas no máximo para escolher entre o apocalipse termonuclear e a terra prometida do Estado universal (ou a paz na terra aos homens de má vontade). É um estado de espírito especialmente difundido na Grã-Bretanha, onde o pacifismo — aparição clássica nos intervalos entre guerras — se nutre, atualmente, do horror inspirado pelas armas nucleares. Na França domina o estado de espírito oposto, composto de dois sentimentos: uma espécie de rejeição da crença na eventualidade da guerra monstruosa e a consciência de que, de qualquer forma, a decisão da paz ou da guerra não depende de indivíduos.

Provisoriamente, desde o fim da crise de Cuba, a humanidade atravessa uma fase de distensão¹⁵.

Os dados fundamentais não se alteraram. O que há de novo é a potência destrutiva das armas, a potência material à disposição dos que detêm o poder. O que não é novo é o medo que o homem de poder inspira aos demais, quando estes imaginam as conseqüências que podem ter suas decisões. Como dissipar esse medo senão pela recusa de atribuir a uma só pessoa o direito e a capacidade de tomar decisões cujas conseqüências afetariam milhões de indivíduos? Assim têm raciocinado os filósofos e os juristas, elaborando as doutrinas da separação dos poderes. Quando os so-

15. O presente texto é de 1964.

ciólogos constatarem a dispersão da potência social, eles se alegram, pois o temor do homem é espontâneo no próprio homem.

No cenário internacional, parece que a concentração da potência tranqüiliza, e que a idéia da dispersão provoca terror. Os pacifistas se unem aos dirigentes dos Estados Unidos e da União Soviética na denúncia do que todos chamam de “proliferação das armas atômicas”. O sistema internacional sempre foi oligárquico, ou, se preferirmos, não-igualitário: alguns atores (as grandes potências) dominam a cena e fixam as regras não-escritas da competição. É freqüente, porém, que os atores secundários se irrite com sua subordinação e aspirem à independência. Por que razão esses atores secundários — mais numerosos do que nunca — parecem reconciliados com uma diarquia?

Vejo duas razões: a primeira é o que chamei de *Die Ohnmacht der Macht* — a *impotência da força*, isto é, a desproporção entre o potencial de destruição dos engenhos termonucleares e a potência política (em outras palavras, as duas superpotências não conseguem impor sua vontade, empregando diplomaticamente a força militar de que dispõem); a segunda é a convicção difusa e quase irrefletida de que o risco de um acidente será pequeno enquanto só dois Estados dispuserem dos instrumentos monstruosos. Se esses dois Estados proibem a todos os demais o recurso às armas regulares e se abstêm de empregar as armas nucleares — a não ser para fins de paralisação recíproca —, a conjuntura parece, no fundo, a menos má possível. A potência se concentra, porém, num domínio estritamente limitado. Continua a inspirar uma certa angústia porque nenhuma pessoa merece dispor de recursos tão terríveis. Admite-se que a tentação de empregar armas atômicas crescerá com o número dos Estados que as possuem. Neste sentido, a diarquia atual tende a dissimular o fato de que a potência já está dispersa em toda a medida compatível com a essência das relações entre os Estados¹⁶.

A “política de potência” ou “política de poder” — a *Machtpolitik* dos autores alemães — era deduzida da *teoria* das relações internacionais, enquanto *doutrina* da ação diplomática. Como essas relações escapam ao âmbito das leis, cada ator era responsável pelo seu destino, mantendo a liberdade de usar a espada em defesa dos próprios interesses. A *Machtpolitik* não implicava o imperialismo, a vontade de ampliar o espaço da soberania ou de sujeitar povos estrangeiros, mas o conceito soava nacionalista e se inspirava numa filosofia pessimista: empenhados numa competição permanente, ora pacífica, ora violenta, os Estados só conseguem sobreviver

16. É verdade que certos Estados recusam tal diarquia, mas o motivo dessa recusa me parece menos o medo do que a vontade de independência.

pela “vontade de potência”, só prosperam com a afirmação orgulhosa da sua independência.

Em inglês, a mesma expressão — *power politics* — exprime teoria e ensina doutrina diferente. A teoria acentua a originalidade das relações internacionais, em comparação com as outras relações sociais (devido à inexistência de tribunais e de polícia), mas a doutrina aponta em sentido contrário. Os doutrinários norte-americanos se opõem aos moralistas e juristas que sonham submeter a soberania do Estado às leis; lembram a essência eterna dessas soberanias (ou, quando são teólogos, como R. Niebuhr, a corrupção da natureza humana) para advertir pensadores e estadistas contra o perigo de se transformarem em feras, querendo ser anjos; contra o perigo de tornar as guerras inexpugnáveis e de concluir acordos de paz “cartagineses”, a pretexto de punir os Estados culpados por agressão, protegendo a segurança da democracia para sempre. Os defensores norte-americanos da política de potência se inclinam via de regra para a moderação, o realismo, talvez mesmo o pessimismo; recomendam o retorno às práticas tradicionais da diplomacia e condenam a veleidade das cruzadas: invertendo a relação dos valores, própria da ideologia nacional, R. E. Osgood — um discípulo de H. J. Morgenthau — afirma que qualquer emprego da força é condenável, a única exceção sendo a defesa do interesse nacional.

Em outros termos, *Machtpolitik* e *power politics*, de acordo com as circunstâncias, podem sugerir a grandeza romântica dos Estados que disputam o domínio do mundo, a sutileza de Talleyrand e a sabedoria burguesa dos diplomatas inclinados a admitir que um mau acordo é melhor do que um bom processo, ou uma vitória militar.

Se passarmos das relações internacionais para a política dentro dos Estados, a potência (*power*) se torna ao mesmo tempo difusa (todos participam dela, em algum grau) e indeterminada (no caso extremo, cada vez que A determina um ato de B, este será um exemplo da potência exercida por A sobre B). Empregado como princípio de análise, no caso de sociedade norte-americana, esse conceito leva inevitavelmente à representação de uma realidade relativamente ajustada ao ideal democrático. Se estudarmos uma organização complexa (por exemplo, uma grande empresa industrial), um partido político, uma cidade, o exército, o Congresso, a Presidência dos Estados Unidos, a dificuldade parece ser menos a delimitação da potência dos que detêm oficialmente o poder do que a identificação dos responsáveis pelas decisões tomadas. Em outros termos, a teoria adotada correntemente se orienta para o que chamaremos de dispersão da potência. Ora, ao mesmo tempo, os indivíduos, cada vez mais numerosos, têm um sentimento de impotência — sentem-se incapazes de influenciar o cur-

so dos acontecimentos, convencidos de que seu destino é determinado por forças obscuras que não se consegue dominar, ou que são dominadas por minorias cínicas e ocultas. Assim se explica a reação violenta de C. Wright Mills, por exemplo, que atribui a uma elite de detentores dos meios de produção — gerais e, subsidiariamente, políticos — a potência suprema, dissimulada pelos jogos da política e o tumulto da praça pública.

Os sociólogos ortodoxos não levaram a sério o livro de C. Wright Mills; provavelmente sua reação não teria sido diferente se a teoria da *power elite* se apoiasse numa base factual mais ampla, e se sua conceituação fosse menos primitiva. Não que a teoria sociológica da *classe dirigente* seja contrária aos fatos até esse ponto, mesmo no caso dos Estados Unidos, de tal forma que não se lhe possa atribuir uma certa plausibilidade. Mas é preciso reconhecer antes de tudo na tese da dispersão da potência a porção de verdade evidente que ela comporta (considerando-se o sentido dado à palavra potência). No plano em que se situam, a sociologia das organizações e a sociologia da política local chegam a resultados que ninguém tem o direito de recusar (a menos que realize, com igual minudência, investigações que levem a resultados contrários). Na acepção adotada, a potência não é um potencial global indiferenciado, que qualquer um possua em quaisquer circunstâncias, com respeito a qualquer pessoa, em qualquer campo. Se queremos saber “quem governa” numa grande *empresa*, na municipalidade, na fábrica, no exército ou no Estado, é preciso abandonar a concepção metafísica da potência, e também a concepção jurídica do poder. Quando se analisa uma organização, não basta evidentemente saber qual é, em teoria, a hierarquia do comando, para conhecer a distribuição da potência. O grau de autonomia — as decisões que o indivíduo pode tomar — não é necessariamente proporcional ao nível em que cada um se situa na hierarquia da organização. Além disso, a personalidade de quem desempenha cada papel pode aumentar ou diminuir a potência normalmente reservada àquele titular. Em outras palavras, uma certa forma de dispersão da potência decorre da própria natureza das organizações complexas. Essa dispersão só poderia ser questionada se rejeitássemos a hipótese necessária para esse tipo de análise — a saber, a *equivalência das diversas decisões*.

No nível municipal, R. Dahl demonstrou de modo convincente como as coisas se passavam em New Haven: de que forma os cidadãos conseguiam favorecer um determinado projeto ou prejudicar um outro, a despeito da passividade ou indiferença da maioria dos eleitores. Não existe portanto — pelo menos nessa pequena comunidade — o equivalente da *power elite*: as mesmas pessoas não são poderosas em todos os campos; os que possuem os vários instrumentos de potência não constituem um gru-

po coerente — não estão empenhados em tecer, de noite, os fios de uma conspiração, para dominar o Estado e impor sua vontade por trás da fachada democrática. É verdade que as decisões tomadas em New Haven raramente têm a natureza das que transformam os hábitos individuais ou o destino coletivo.

Se se estudasse microscopicamente uma cidadezinha do sul dos Estados Unidos, onde os problemas de segregação racial são agudos, os resultados seriam os mesmos? E se se acompanhasse o processo de decisão no exército, na diplomacia, no Congresso? Há dois fatos que podem modificar essas conclusões: a dispersão da potência favorece a resistência dos privilegiados, tanto quanto protege contra a tirania mítica dos legisladores, temida pelos *founding fathers* da nação norte-americana. Num certo nível da organização social, o que conta não é o número de decisões tomadas por um ou por outro, nem o número dos casos em que A levou a melhor sobre B, B sobre C ou C sobre A. O que importa é o homem que toma as grandes decisões, irreversíveis, cujas conseqüências correm o risco de ser prolongadas quase indefinidamente, ou de ser sentidas por todos os membros da coletividade. Em última análise, a potência suprema — como diria Maurras — é ao mesmo tempo absoluta e limitada. Não se estende a todos os campos, mas, no seu domínio, pertence a um só, e não pode ser partilhada. O presidente dos Estados Unidos da América é o comandante das forças armadas do seu país, responsável pela conduta da guerra e da diplomacia.

As sociedades ocidentais parecem caracterizadas pela dispersão da potência, quando comparadas com as sociedades soviéticas. Estas últimas inspiram terror, por causa da totalização aparente da potência concentrada na minoria que detém o poder. As mesmas pessoas dirigem a política externa e a planificação econômica, interpretam o dogma e determinam a distribuição das rendas. A sociedade é absorvida pelo Estado, e este pertence a uma minoria mais ou menos coerente. Enquanto essa minoria respondia ao terror inspirado pelo tirano supremo, a potência alcançava uma espécie de magnificência demoníaca e quase demente. Valeria a pena perguntar que pode fazer um cidadão para provocar ou impedir a construção de prédios de moradias de aluguel reduzido em terrenos comunitários, mas seria lamentável esquecer a potência demoníaca de uma só pessoa, ou porque uma decisão tomada no alto leva milhões de homens à morte, ou porque alguns seres têm o dom misterioso de liderar seus semelhantes, despertando ao mesmo tempo devoção e temor, fascinando adversários e seguidores, marcados pela graça e nascidos para o comando. Quando essas personalidades carismáticas conseguem alcançar o poder, a humanidade treme de angústia e de esperança.

A sociologia das decisões inevitavelmente deixa na sombra três aspectos do problema da potência:

1) Toda organização complexa — privada e sobretudo pública — comporta, de vez em quando, decisões históricas que podemos definir pelas seguintes características: são singulares, irreversíveis, têm consequências de longo prazo cujos efeitos serão suportados por todos os membros da organização.

2) As decisões históricas são tomadas frequentemente por uma pessoa (ou um pequeno colegiado). Por mais limitado que seja seu campo de aplicação, no campo das decisões históricas (diplomacia e estratégia), o poder é, num certo sentido, absoluto.

3) O homem poderoso (que tem comando estável, institucional, legítimo) às vezes não possui outra autoridade senão a que se prende à função que exerce. Mas a autoridade designa também a qualidade, graças à qual uma personalidade se impõe aos outros, obtém assentimento, fidelidade, obediência — não pela ameaça de sanções, mas simplesmente pela ascendência da sua vontade. A conjunção da autoridade legítima e da autoridade pessoal aparece na origem dos grandes destinos, dos que alimentam os sonhos de glória e as lembranças de horror.

Faltando chefes prestigiosos, até mesmo as decisões históricas são tomadas (ou parecem ser tomadas), de acordo com procedimentos democráticos, prosaicos e previsíveis. Quando isto se passa assim, o observador, revoltado contra o regime ou a diplomacia do seu país, não poderá evitar a atribuição da constância de uma ação que reprova uma *elite de potência*. Com efeito, nos Estados Unidos, a dispersão da potência no nível federal paralisa certas veleidades de reforma, sem que os princípios da ordem social sejam abalados, ou as grandes linhas da ação diplomática modificadas, quaisquer que sejam os titulares dos principais papéis na constelação do poder. Mas o que C. Wright Mills atribui a uma elite e, no caso extremo, a uma conspiração, poder-se-ia atribuir também à dispersão da potência e ao caráter democrático do regime.

Uma sociedade como a norte-americana permanece fiel a suas ideologias tradicionais e a suas paixões, à *iniciativa privada* e ao *anticomunismo*, na medida mesma em que nela ninguém possui *autoridade* excepcional. É preciso alguma circunstância como a crise de 1936, ou a guerra de 1941, para que o detentor do poder legítimo e legal se torne outra vez, aos olhos de todos, o homem do destino — aquele que, ao dizer sim ou não ao escolher o desembarque na Normandia, em vez de nos Balcãs, determina a sorte de dezenas de milhões de pessoas, durante dezenas de anos. Nos períodos tranquilos, as sociedades pluralistas e os regimes democráticos se inclinam para o conservadorismo e preservam os direitos (que os contesta-

tários chamam de privilégios) de algumas minorias. O conservadorismo será obra de uma *elite de potência* ou da *dispersão da potência*? Esta pergunta terá algum sentido? Numa sociedade onde as categorias dirigentes estão de acordo sobre os princípios do regime político e as grandes linhas da diplomacia, o rebelde se diz vítima de uma conspiração, enquanto o sociólogo empiricista, cidadão honesto, observa o jogo complexo dos interesses e das idéias. Essa conspiração é criada imaginariamente pelo ressentimento do rebelde, que se recusa a entender que basta o funcionamento normal do regime para garantir a preservação do que ele detesta. Seria o caso de evocar uma conspiração, se a massa participasse da revolta do herético. Este, porém, se mantém na solidão até que soa a hora da revolução.

Como a guerra, a revolução abre uma oportunidade para os chefes cuja potência não tem mais uma medida comum com o poder democrático. Enquanto o poder permanece preso na rede da tradição e da legalidade, só os grandes acontecimentos lhe dão prestígio e poesia. Sujeito às regras e aos costumes, ele se torna impotente para alterar o curso da história, pelo simples fato da sua dispersão.

Enquanto a humanidade estiver dividida em numerosas coletividades soberanas, sempre acontecerá que uns ou alguns homens determinarão, irreversivelmente, a existência de milhões dos seus semelhantes. Esta potência de vida e de morte é ampliada desmesuradamente pelas armas termonucleares. Quanto mais se dispersa a potência, mais os indivíduos podem ter o sentimento de que não exercem qualquer influência sobre a ordem social, a qual parece cristalizada (pouco importa que essa cristalização seja imputada à dispersão da potência ou a uma conspiração dos privilegiados).

Do outro lado da cortina de ferro o poder aterroriza porque abrange toda a coletividade, e não se limita a uma minoria. Deste lado, ele tranqüiliza, parecendo limitado na sua esfera de ação, e disputado por muitos pretendentes. Será, porém, que as massas não guardam uma certa nostalgia do poder personalizado, dos homens do destino que comandam e são obedecidos porque têm vocação para o domínio, e não porque foram investidos de poder mediante um procedimento legal?

Se aceitarmos a opinião de F. Hayek, diremos que na sociedade livre são as leis que reinam sobre (*rule over*) as pessoas, não os homens que detêm o poder. Se esta é a definição da liberdade, podemos dizer que os homens aspiram a ela?

A Definição Liberal da Liberdade*

(A propósito de *The Constitution of Liberty*, de F. A. Hayek)

O livro de F. A. Hayek foi ignorado (ou quase) na França. Na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, muitos dos que deveriam tê-lo lido não o fizeram, antecipadamente hostis às teses do autor de *Road to Serfdom*. Pessoalmente, aprovo sem reservas a fórmula do Prof. J. W. N. Watkins:

“Em quaisquer circunstâncias *The Constitution of Liberty* seria uma obra de importância. Dada a situação da filosofia política, no mundo de língua inglesa de hoje, tem extraordinária importância. Nos últimos anos as contribuições à filosofia política têm consistido quase exclusivamente ou de trabalhos históricos — muitas vezes de alta qualidade acadêmica, mas que não representam qualquer tentativa de aplicar as idéias apresentadas aos temas modernos — ou então de balões de ensaio ocasionais, que não sobem muito, a despeito de não estarem presos ao solo”¹.

Siga-se ou não as idéias de Hayek, é uma alegria para o espírito ler um livro sistemático no qual um espírito vigoroso tentou desenvolver uma cadeia de razões, de acordo com rigorosa lógica, precisando, a partir de certas definições, o que deveria ser uma sociedade livre, isto é, uma boa sociedade.

As críticas que teria a formular não devem induzir o leitor a erro: elas não me impedem de subscrever o julgamento que acabo de enunciar, e de admirar a amplitude da construção que vou examinar aqui.

I

Começemos pela tradução literal do título: “*A Constituição da Liberdade*”. O termo “constituição” tem aqui, claramente, um significado mais

* *Archives Européennes de Sociologie* 1961, II, 2

1. Watkins, J. W. N., “Philosophy” in *Agenda for a Free Society*, Essays on Hayek’s “Constitution of Liberty”, publicados por Athur Seldon, Londres, Hutchinson, 1961.

rico do que quando usado num sentido jurídico estrito. Representa, com relação à sociedade, o equivalente da constituição, no sentido limitado, com respeito ao sistema político: determina as leis segundo as quais está organizada a vida em comum. Em que condições esta organização social merece ser chamada de “liberal” — isto é, em que medida respeita a liberdade dos indivíduos?

A investigação tem como fundamento e ponto de partida uma certa definição de *liberdade*, uma definição negativa: a ausência de coação ou coerção. *Coerção*, porém, não é noção muito mais clara do que *liberdade* — implica, por sua vez, uma outra definição (que o leitor encontrará no princípio da segunda parte). A definição inicial — a liberdade (em inglês, *freedom* ou *liberty*, indiferentemente; em francês: *liberté*) não é senão a inexistência de coerção. Contudo, afasta três outras idéias que, à nossa época, costumamos associar freqüentemente ao conceito de liberdade: a participação na ordem política ou, mais precisamente, a escolha dos governantes pelo procedimento eleitoral; a independência de uma população governada por pessoas da sua própria raça ou nacionalidade, que rejeita senhores estrangeiros; a potência (*power*) do indivíduo ou da coletividade, capaz de satisfazer seus desejos e de atingir os próprios fins. A “liberdade interior”, a capacidade de escolher, com inteligência ou razoavelmente, não é a mesma liberdade que Hayek quer preservar ou promover.

Assim definida, a liberdade se torna uma realidade negativa e indivisível. Diferentemente dos contra-revolucionários ou conservadores que falam mais de *liberdades* (no plural) do que de *liberdade*, Hayek utiliza a palavra no singular. Os homens são mais ou menos livres — quer dizer, a coação a que se encontram submetidos é maior ou menor; sua liberdade, porém, não se decompõe em vários direitos ou potências separáveis. Se escapam à coação, são livres — a redução dessa coerção dá a medida da liberdade de que gozam.

A argumentação pressupõe, evidentemente, que a coação seja também indivisível, embora suscetível de gradação: “Coercion occurs when one man’s actions are made to serve another man’s will, not for his own but for the other’s purpose”². E um pouco mais adiante: “Coercion implies both the threat of inflicting harm and the intention thereby to bring about certain conduct”³. A essência da coerção é portanto a ameaça de impor uma sanção a quem não se submete à nossa vontade — muitas vezes, mas nem sempre, mediante o uso da força. Quem sofre coerção perde a capa-

2. “A coerção ocorre quando as ações de uma pessoa se destinam a servir a vontade de outra, não seus próprios objetivos, mas os de outrem”, *Constitution*, p. 133.

3. *Ibidem*, p. 134.

cidade de usar sua inteligência para escolher os próprios fins e meios. Tor-na-se um instrumento daquele que lhe impõe sua vontade.

“Since coercion is the control of the essential data of an individual’s action by another, it can be prevented only by enabling the individual to secure for himself some private sphere where he is protected against such interference”⁴. Ou seja: “Como a coerção corresponde ao controle por outrem do essencial da ação de um indivíduo, ela só pode ser evitada capacitando o indivíduo a reservar para si uma esfera privada, onde esteja protegido de tal interferência”.

A definição de coerção confirma a concepção negativa da liberdade, que consiste essencialmente na esfera de decisão e ação reservada a cada um. É livre quem não é escravo — quem possui a situação legal de membro protegido da comunidade, não corre o risco de sofrer prisão arbitrária, tem o direito de escolher seu trabalho e de circular como preferir⁵. Hayek não fala em quatro “liberdades”, mas sim em quatro “direitos”, que correspondem à enumeração (nem exaustiva, nem final) do que contém normalmente a esfera privada reservada a cada um.

A partir destas definições iniciais se colocam as questões fundamentais levantadas por esta filosofia da liberdade: 1) Será possível circunscrever de fora o domínio da coerção, distinguir rigorosamente as influências coercitivas e não coercitivas exercidas pelos homens uns sobre os outros? 2) Nesta tarefa de discriminação, é possível manter uma separação radical entre a liberdade como esfera de decisão privada e os outros sentidos da palavra? 3) Será legítimo determinar a boa sociedade, ou a sociedade livre, tomando como referência somente o critério da liberdade entendida como não-coerção? Nas páginas seguintes procuraremos responder a essas três perguntas.

* * *

A vida em sociedade implica a coordenação das atividades individuais, o que, por sua vez, exige certas regras — a distinção entre o que é autorizado e o que é proibido. Exige também uma hierarquia de autoridade que se manifesta em qualquer empreendimento coletivo — econômico ou militar. Seja o objetivo caçar, tomar de assalto uma posição inimiga ou construir uma ponte, os atos de cada um — caçador, soldado ou trabalhador — são e devem ser partes integrantes de um conjunto que só existe, de forma integral, no espírito de um ou de alguns dos chefes. Caçadores, sol-

4. *Ibidem*, p. 139.

5. *Ibidem*, p. 20.

dados e trabalhadores se tornam inevitavelmente *instrumentos* dos seus chefes sujeitos à coerção — a menos que se empregue uma definição diferente de coerção.

Provavelmente Hayek admitiria que o soldado não é livre. Mas essa proposição — num certo sentido incontestável — não deixa de ser incômoda, porque o cidadão que aceita, com seu voto, o serviço militar obrigatório, subscreve, por assim dizer, a alienação temporária da sua liberdade. Coagido na sua conduta quotidiana, aceita-a moralmente por uma decisão tomada enquanto cidadão. Se definirmos a liberdade exclusivamente como a “esfera de decisão individual”, perderemos a possibilidade de discriminar, por exemplo, entre a situação do indivíduo detentor de força, por participar de um exército vitorioso, e a do cidadão que cumpre obrigações militares que, com seu voto, ajudou a instituir.

Hayek responde quase diretamente a essa objeção: “Seria difícil sustentar que a pessoa que de modo voluntário, mas irrevogável, cedeu seus serviços, por um longo período, a uma organização militar tal como a Legião Estrangeira, permanece livre no nosso sentido da palavra; ou que um jesuíta que procura cumprir os ideais do fundador da sua Ordem, considerando-se como um cadáver, sem inteligência ou vontade, pode ser tido como livre”⁶.

Incontestavelmente, o legionário e o jesuíta não aceitam obedecer à vontade direta e específica de outra pessoa. Mas, que valor operacional, que utilidade tem o conceito de não-liberdade, de acordo com a definição de Hayek? Vamos imaginar um legionário que ame a profissão militar, que acredite nas causas pelas quais deve combater, e que confia nos seus oficiais — ele não terá nenhum sentimento de opressão⁷. Por outro lado, o jesuíta aliena efetivamente sua liberdade, no sentido de que renuncia completa ou parcialmente a sua esfera privada de decisão. Não é livre, no sentido de Hayek; vive sob permanente coerção. É oprimido, portanto, neste sentido, já que a “a opressão, que é talvez tanto o oposto da liberdade

6. *Ibidem*, p. 14.

7. Na p. 143, aludindo ao serviço militar, Hayek escreve: “Embora o serviço militar compulsório implique severa coerção enquanto dura, e embora não se possa dizer de alguém que se engajou por toda a vida que é livre, seguramente um período de serviço militar determinado restringe a possibilidade de modelar a própria vida menos do que aconteceria, por exemplo, com uma ameaça constante de prisão, utilizada por autoridade arbitrária a fim de garantir o que considera como bom comportamento”. Este texto é interessante porque não leva em conta a limitação da coerção dentro do serviço militar. Implica portanto que o soldado, enquanto soldado, sofre uma coerção rigorosa. Hayek não chega à conclusão de que certas atividades humanas e sociais não comportam a liberdade, no sentido como define esse conceito.

quanto a coerção, deve referir-se apenas a um estado caracterizado por atos contínuos de coerção”⁸.

Parece-me que a dificuldade se relaciona com a definição excessivamente ampla de coerção, visível aliás no próprio texto. Com efeito, ou bem há coerção, já que ocorre alienação do direito de decisão e ação pessoais, e neste caso todos os empreendimentos do tipo militar implicam coerção, ou então esta só começa no momento em que o indivíduo se transforma, *contra a vontade*, em instrumento de um outro, a quem se sujeita por medo da sanção. Neste caso, convém introduzir um domínio de atividade neutro entre a liberdade-atividade pessoal e a coerção exercida pela ameaça. Não se deveria dizer que o indivíduo é livre porque não pode escolher seu objeto, projeto ou mesmo os meios, mas também não se poderia dizer que está submetido à coerção, ou que é oprimido, porque reconhece a necessidade e/ou legitimidade das ordens às quais se submete.

Se, no caso do legionário ou do jesuíta, Hayek pode a rigor alegar que ambos escolhem a servidão, o mesmo argumento não é aplicável ao trabalhador. Ao obedecer às ordens do contramestre, do engenheiro ou do diretor, este serve claramente a objetivos alheios; não escolhe seus próprios fins ou métodos, sendo ameaçado de sanções, no caso de se recusar a obedecer. Hayek provavelmente tem consciência da objeção que se pode levantar, porque utiliza a oposição — decisiva, a seus olhos — entre *lei geral e comando específico* para reintroduzir, na empresa ou na família, uma esfera de liberdade individual.

“O modo como os objetivos e o conhecimento que guiam uma determinada ação são distribuídos entre a autoridade e o executante dessa ação é, portanto, a distinção mais importante entre as leis gerais e os comandos específicos... Essas instruções gerais constituirão regras de um certo tipo, e a ação que se efetuar, obedecendo a sua orientação, pertencerá às pessoas que agem. É o chefe que vai decidir quais os resultados a serem alcançados — quanto, por quem, e talvez também com que meios; mas a forma particular em que deverão ser realizados caberá à decisão dos indivíduos responsáveis. Os empregados de uma casa de família ou de uma fábrica estarão assim ocupados principalmente com a rotina de executar ordens genéricas, adaptando-as sempre às circunstâncias particulares e só ocasionalmente recebendo ordens específicas”⁹.

A citação precedente merece duas observações: é verdade que o trabalho consiste essencialmente em executar ordens permanentes? É certo que a liberdade do trabalhador pode ser medida pela relação entre as or-

8. *Constitution*, p. 135.

9. *Ibidem*, p. 150.

dens permanentes e os comandos precisos? Aumentará a liberdade com o crescimento da porcentagem das primeiras e a diminuição dos segundos? Tenho dúvidas a respeito das duas afirmativas. A primeira me parece verdadeira para os empreendimentos de um certo tipo, mas não para todos. Quanto à segunda, só pode ser colocada como uma decisão de linguagem: por definição, a liberdade do trabalhador na empresa é medida pela parte de iniciativa que terá na execução de ordens permanentes. Contudo, visivelmente o sentimento de liberdade e opressão do trabalhador na empresa depende de muitos fatores: a extensão das ordens permanentes e a iniciativa da execução são apenas dois deles.

Para concluir esta primeira análise, podemos dizer que Hayek quis definir a liberdade como a ausência de coerção, e a coerção como uma situação objetivamente identificável. Como para ele todo indivíduo que age como instrumento a serviço de um outro está sujeito à coerção, qualquer projeto, concebido por uma só pessoa e executado por muitos, implicará a coerção dos que não dispõem de autoridade de comando, a menos que se introduza a noção de “ameaça” por parte do chefe, e de recusa ou resistência por parte dos executantes. Nesta hipótese, porém, a tônica se desloca: pouco importa que o indivíduo não escolha seus objetivos ou meios, o essencial é que obedeça a uma disciplina que não aprova, que considera contrária a seus direitos ou a equidade. Contudo, se introduzirmos este elemento subjetivo no domínio da coerção, será preciso introduzi-lo também na definição da liberdade. *Assim como a obediência a comandos específicos não implica coerção, a submissão a ordens permanentes ou a leis gerais não garante a liberdade.*

De fato, Hayek não nega evidentemente que a vida em sociedade exige uma certa coerção. Não nega que, na vida privada ou nas relações entre os indivíduos, cada um de nós se expõe ao risco de ser coagido pelos que estão próximos: os amigos, as pessoas que encontramos. Não nega também que além das leis e dos poderes públicos, o indivíduo pode ser coagido pelos preconceitos coletivos e os costumes. Mas considera esses riscos de coerção pouco importantes, comparativamente aos que são criados pelo recuo gradual do *império da lei (rule of law)*, que cede lugar ao governo dos homens (*government or domination of men*). Para ele, não é verdade que numa sociedade livre os homens reinem sobre os homens: são as leis que reinam igualmente sobre governantes e governados.

“A concepção da liberdade sob a lei, principal preocupação deste livro, se baseia na afirmativa de que quando obedecemos às leis, no sentido de regras abstratas e genéricas formuladas independentemente do modo

como nos são aplicadas, nos estamos sujeitando à vontade de outras pessoas, e portanto somos livres”¹⁰.

E, um pouco mais adiante:

“O fato é que, se ‘dominar’ (*to rule*) significa obrigar à obediência da vontade alheia, numa sociedade livre o governo não tem este poder”¹¹.

Hayek se associa a uma longa e gloriosa tradição, que confunde a liberdade com a obediência às leis, esforçando-se por reduzir o mais possível a coerção que certos indivíduos exercem sobre outros.

Ele próprio adverte, contudo, uma primeira dificuldade — uma lei abstrata, genérica, aplicável igualmente a todos, pode contudo limitar a liberdade. Admite que a religião deu muitas vezes pretexto para estabelecer regras consideradas extremamente opressivas, e chega a dizer que as crenças religiosas foram a única razão pela qual “já se pôs em vigor universalmente normas gerais que afetavam seriamente a liberdade”¹².

Na verdade, o problema é duplo: a obediência a leis gerais se confundirá com a liberdade, segundo a definição dada a esta palavra? Ou a generalidade da lei criará a probabilidade de que as leis não sejam opressivas? Para dizer a verdade, o pensamento de Hayek a respeito deste ponto me parece flutuar. Ele diz que as leis podem limitar a liberdade, mas não diz que podem ser “coercitivas” (isto é, que podem sujeitar alguém à vontade alheia). Afirmar que leis gerais podem ser sentidas como “opressivas”, mas não afirma que sejam de fato opressivas. De fato, elas só poderiam ser opressivas, no sentido próprio, no caso em que aparecessem como a expressão da vontade de uma pessoa ou de um grupo de pessoas. Mas, se Hayek admite que a lei geral exprime uma vontade (embora ocultando-a), a oposição sobre a qual se baseia sua doutrina perde rigidez.

Nada mais fácil do que imaginar leis adequadas à essência da legalidade, e que no entanto possam ser sentidas como “opressivas”. Se uma lei proíbe todos os cidadãos de viajar para o exterior, ela não é discriminatória; contudo, não é liberal. Uma lei que seja discriminatória de fato pode ser enunciada em tais termos que apresente todas as características de generalidade e abstração: por exemplo, se a ninguém se permite possuir mais do que um terço do capital de uma empresa jornalística, só um pequeno número de pessoas será atingido, mas pela forma não podemos saber se tal norma é um “comando” ou uma “lei”.

A generalidade da lei não permite, portanto, afirmar que a proibição que formula não será considerada como opressiva pelas pessoas afetadas e

10. *Ibidem*, p. 153.

11. *Ibidem*, p. 156.

12. *Ibidem*, p. 155.

não bastará também para garantir a eliminação do elemento de “comando pessoal” que Hayek considera a essência da coerção. Tomemos o caso das leis suntuárias, que podem ser formuladas como regras gerais: ninguém terá o direito de possuir mais do que tantos hectares...; ninguém terá o direito de gastar mais do que tanto...; ninguém terá o direito de fabricar estas ou aquelas jóias... Ninguém é visado, em particular, mas somente os que se enquadram nas proibições, de uma forma genérica. Ora, por mais genéricas que sejam, as leis só dizem respeito *efetivamente* às pessoas que se encontram na situação de fazer o que elas proíbem. Onde traçar, portanto, a separação entre as leis discriminatórias e as não-discriminatórias?

Hayek sugere duas respostas: uma lei não é discriminatória se se aplica igualmente aos governantes e aos governados: deve ser aceitável por aqueles a quem atinge, como por aqueles a quem não diz respeito. A primeira resposta tem um certo valor *pragmático*. Somos tentados a admitir, inicialmente, que se os governantes estão sujeitos às mesmas leis que os governados, “provavelmente pouco do que se queira fazer, e que seja razoável, será proibido”¹³. Uma primeira exceção, reconhecida por Hayek, se relaciona com os “crentes” (qualquer que seja sua religião) que não hesitam em impor aos outros o que consideram certo, segundo sua fé. Se sua concepção proclamar, como a de Proudhon, a equivalência do comércio e do roubo, a propriedade privada dos meios de produção será proibida. Uma interdição desse gênero teria todas as características formais de lei. Se, dentro do seu sistema, Hayek a condena, isto se deve a que a supressão da propriedade privada implica a redução ou eliminação da esfera individual, o aumento do domínio dos comandos pessoais. É mais fácil condenar certas leis, fazendo referência ao ideal da esfera de ação pessoal, do que apresentar a generalidade da lei como prova de que ela não é excessiva.

Quanto ao segundo critério — as leis que só se aplicam a uma categoria de pessoas devem ser aceitáveis para os membros da mesma, como para o resto da coletividade —, ele levaria a atribuir a qualquer grupo minoritário um direito moral de veto sobre a legislação. Embora a idéia não seja formulada de modo categórico, ela surge várias vezes, de forma atenuada. A propósito dos serviços sociais que o Estado precisa financiar, coercitivamente, Hayek afirma:

“Não se deve esperar que haja completa unanimidade no que se refere à desejabilidade da extensão desses serviços; por fim, não é evidente que se possa justificar moralmente a coerção de pessoas a fim de que pos-

13. *Ibidem*, p. 144.

sam contribuir para a realização de fins em que não estejam interessadas”¹⁴.

A propósito do imposto progressivo, ressurgem o mesmo argumento: “O que é necessário, aqui, é uma regra que, embora deixe em aberto a possibilidade de que a maioria contribua com impostos para assistir uma minoria, não autorize a imposição à segunda, pela primeira, do encargo que a maioria considere apropriado”¹⁵.

A lei tributária que prevê o caráter progressivo do imposto sobre a renda é *formalmente* uma lei; abstrata e genérica, não visa a pessoas em particular. Nem por isso, contudo, deixa de representar uma forma de coerção, porque destina receitas das pessoas a finalidades propostas pelo Estado — isto é, por outras pessoas. Admitindo-se porém que uma certa coerção por parte do Estado é inevitável, coloca-se a questão de saber dentro de que limites essa coerção se exerce legitimamente. O caráter não discriminatório de tal coerção (ou, havendo discriminação, sua aceitação pela minoria e pela maioria) manifestaria e ao mesmo tempo confirmaria a equidade da discriminação: “Para que as classificações das pessoas que a lei precisa empregar não resultem em privilégio ou discriminação, é necessário que se baseiem em distinções reconhecidas como relevantes, tanto pelos que pertencem às várias categorias, como pelos que não pertencem a elas”¹⁶.

O que quer que se pense do imposto progressivo, seria demais esperar que a minoria rica o aceitasse tão bem quanto a maioria pobre. Ou a primeira se queixará de *discriminação* ou a segunda falará em *privilégios*. A solução não será encontrada pela maioria ou pela minoria, de modo a evitar discriminação e privilégios; caberá às pessoas razoáveis dos dois grupos. Isso significa que não há um critério *objetivo* da não-discriminação ou do não-privilégio (como não há definição objetiva e externa da coerção).

A partir deste ponto, minha inclinação seria rejeitar uma comparação que ocupa lugar importante na filosofia de Hayek: as leis genéricas, promulgadas pelo Estado, seriam comparáveis às leis naturais; elas determinam as condições às quais cada um de nós deve adaptar-se, ou que precisa dominar, para agir. Deixam intactas nossa esfera pessoal e liberdade de ação. De outro lado, os comandos, originando-se em outras pessoas ou no Estado, implicariam coerção.

Será verdade que as regras gerais podem ser consideradas como equivalentes das leis naturais? Não creio. Em primeiro lugar, hoje os homens

14. *Ibidem*, p. 144.

15. *Ibidem*, p. 314.

16. *Ibidem*, p. 314.

as julgam de outra forma. Sabem que, por mais genéricas que sejam, as leis são produzidas por homens: o fato de que não comportam exceções não as tornam semelhantes às leis naturais, *aos olhos dos interessados*. Em outras palavras, a comparação não responde aos sentimentos das pessoas. Como poderia ser de outro modo? As leis podem ser contornadas; indivíduos engenhosos podem violá-las sem incorrer em sanções; pessoas honestas podem se esforçar por modificá-las. De qualquer forma, o caráter geral de uma proibição ou autorização legal não tem o mesmo sentido que a impossibilidade ou possibilidade física. Como diria Durkheim, o vínculo entre a violação da lei e a sanção é sintético; o laço que une o ato e suas conseqüências é analítico. Todos rejeitaremos, justificadamente, a comparação da lei social com a lei natural toda vez que a primeira nos parecer injusta ou absurda.

Com razão Hayek se recusa a limitar a esfera da autonomia pessoal, além das circunstâncias de tempo e lugar. Segundo ele, era legítimo para o Estado impor o conformismo religioso enquanto as pessoas acreditavam na responsabilidade coletiva frente a alguma divindade. Para traçar as fronteiras da zona protegida, a questão importante é saber “se as ações das outras pessoas que desejamos prevenir interfeririam realmente com as expectativas razoáveis da pessoa protegida”¹⁷.

Em outras palavras, o Estado tem o direito de proibir o que o indivíduo, em cada época, considera razoavelmente como não pertencente à sua esfera individual. Esta é maior ou menor segundo a sociedade; o conteúdo das liberdades individuais varia historicamente. Mas, se é assim, como se pode combinar a definição eterna da não-coerção, devido à generalidade da lei, com o caráter histórico da delimitação da esfera pessoal? A meu juízo, essa conciliação exige que se acentue menos o caráter não coercitivo das leis gerais do que o caráter concreto das proibições impostas pelas leis. Ou, ainda, nada impede a imposição, por meio de leis gerais, de proibições opressivas, que tornem ilegal o exercício da decisão pessoal em domínios onde os governados desejariam reservá-la para si.

Uma vez postulado o caráter histórico e variável dos limites da esfera pessoal, os outros critérios — não-discriminação, generalidade da regra, redução do domínio a comandos específicos — têm um sentido. Isoladamente, nenhum é decisivo, mas o conjunto sugere um ideal: a sociedade onde o Estado deixasse à iniciativa individual uma margem de manobra tão grande quanto possível; onde os governantes estivessem sujeitos às

17. *Ibidem*, p. 145.

mesmas obrigações, às mesmas proibições e autorizações dos simples cidadãos; onde os privilégios e discriminações estivessem reduzidos a um mínimo. Não há mais uma definição objetiva de “discriminação”, de validade permanente; não há uma tal definição de “coerção” e, por conseguinte, de “liberdade”.

O pensamento de Hayek me parece perfeitamente claro no nível onde ele se situa normalmente, isto é, enquanto doutrina do que deveria ser a sociedade moderna. Por outro lado, os fundamentos filosóficos que pretendeu dar a esse ideal social me parecem frágeis: quis definir a liberdade pela ausência de coerção, e esta última por uma situação reconhecível objetivamente. Mas não levou em conta o fato de que todos os empreendimentos coletivos fazem de certos indivíduos instrumentos dos seus chefes, sem que por isso soldados ou trabalhadores se considerem “oprimidos”. Postulou uma diferença radical entre a obediência a pessoas e a sujeição a regras, ignorando ou negligenciando o fato de que as regras genéricas também podem ser opressivas, e que em última análise é a relação entre o conteúdo das obrigações e proibições, de um lado, e as expectativas legítimas dos indivíduos, de outro, que determina a medida efetiva de liberdade existente numa determinada sociedade. Precisamos saber, agora, se a crítica dos fundamentos filosóficos tem conseqüências (e em que medida) no referente à própria doutrina econômico-social.

O objetivo de uma sociedade livre deve ser limitar o mais possível o governo dos homens pelos homens, reforçando o governo dos homens pelas leis. Este é, sem dúvida, o imperativo fundamental do liberalismo, como o concebe F.A. Hayek. Pessoalmente, compartilho esse ideal. As reservas que poderia formular não se originam, pois, numa hierarquia distinta de valores, mas na consideração de alguns fatos.

Nunca houve (e não existe) *uma* “coletividade humana”. Há, sim, “coletividades humanas”, no plural, cada uma das quais mantém relações ora amigáveis, ora hostis, pacíficas e belicosas com as demais. A gestão das relações exteriores pertence (e não pode deixar de pertencer) a um ou a alguns homens, cuja designação se opera de modo diferente, de acordo com a época e o regime. Mas a direção da política externa é produto dos homens, não das leis. No seu segundo tratado, Locke distingue explicitamente dois aspectos ou modalidades do poder executivo: este poder tem, de um lado, a função de assegurar a execução das leis; de outro lado, a execução dos tratados, de paz e de guerra. Como a maior parte dos liberais, Hayek não trata da política externa; limita-se, de passagem, a indicar que, provisoriamente, o Estado mundial lhe parecia perigoso para a

liberdade individual e que melhor seria, nestas condições, aceitar a pluralidade dos Estados e as eventuais guerras¹⁸.

Contudo, para usar a terminologia de Locke, o poder federativo não deixa também de perpetuar o governo dos homens pelos homens, e não pelas leis. Diz Locke: em matéria de tratados, de paz e de guerra, não há leis ou regras. Nas suas relações mútuas, os Estados estão sujeitos às obrigações do direito natural; mas, como não há tribunal ou polícia internacional, não têm outro recurso a não ser aplicar sua própria justiça. São homens — e não leis — que vão decidir o que essa “justiça” exige. Ao aceitar as definições de Hayek, temo que qualquer ação diplomática — pelo menos as ações que levam à guerra — pode ser considerada como “coerção” dos governantes sobre os governados, pois toda a coletividade é instrumento de projetos concebidos exclusivamente pelos governantes. Dir-se-á talvez que não é esse o caso, se o povo concorda com as decisões tomadas pelos seus líderes. No contexto do pensamento de Hayek, a objeção não seria válida, uma vez que a coerção é definida como a ausência de escolha pessoal, a manipulação dos dados ou a ameaça, em caso de não-obediência. Todas as características estão presentes cada vez que a ação diplomática obriga os cidadãos a honrarem os compromissos assumidos pelos governantes.

Mas, se a paz e a guerra resultam da ação dos governantes, como se pode pretender que o império das leis não deixe lugar para o domínio dos homens pelos homens? Compreende-se, ao mesmo tempo — mesmo sem sair do sistema intelectual de Hayek — por que não podemos prender-nos só à definição da liberdade pela ausência de coerção, garantida pelo caráter geral das leis. Como não há coletividade sem uma política externa, sem poder federativo, e como este é sempre exercido por pessoas, os cidadãos não podem deixar de obedecer a comandos específicos, e experimentam o desejo legítimo de saber a que indivíduos vão obedecer, e em que condições.

Ao mesmo tempo, dois dos sentidos do conceito de liberdade — sentidos que Hayek indicou, e que não rejeitou mas subordinou à noção fundamental da *não-coerção* — reaparecem inevitavelmente. Se não faltam pessoas que não hesitam, em caso de necessidade, em sacrificar a liberdade individual à liberdade da nação, não devemos deixar de ver quais os motivos inteligíveis, racionais, dessa preferência. Enquanto houver guerras, pertencer a uma unidade política significará discriminar entre amigos e

18. *Ibidem*, p. 263: “Desejo acrescentar aqui minha opinião de que, até que a proteção da liberdade individual seja muito mais firmemente garantida do que o é hoje, a criação de um Estado traria provavelmente maior perigo para o futuro da civilização do que a própria guerra”.

inimigos. Se é preciso que eu pague a liberdade dos tempos de paz com a obrigação de combater meus irmãos de raça, língua ou nacionalidade, em tempos de guerra, posso resignar-me, com toda lucidez, à perda da liberdade pacífica para ficar entre irmãos, no momento de enfrentar a morte.

Não pretendo sugerir que essa seja a origem da paixão nacionalista, manifestada por todos os povos há um século, e da relativa indiferença com que se vê a liberdade individual — conforme testemunhado por tantos milhões de pessoas. É lícito dizer que o nacionalismo é quase sempre uma forma, mal civilizada, da consciência tribal, enquanto a preocupação com a liberdade individual, pelo contrário, marcaria etapa ulterior da tomada de consciência política. Estas observações não visam esboçar uma interpretação sociológica dos dois tipos de liberdade (liberdade individual e liberdade nacional); tendem apenas a apoiar a seguinte proposição: como tanto na paz quanto na guerra os homens são sempre governados por outros homens, é normal e razoável que os governados não se sintam livres (mesmo que, em tempos de paz, as leis lhes deixem uma esfera de decisão pessoal), uma vez que não pertencem à unidade política da sua escolha, da sua raça ou língua.

O mesmo argumento é válido para a liberdade definida como participação nos procedimentos pelos quais os governantes são escolhidos. Se estes, devido ao poder federativo, dispõem de poder de vida e de morte sobre nós, não faria sentido considerarmos essencial nossa participação, ainda que indireta, na sua designação? Trate-se de leis gerais ou de comandos específicos, o sentimento de obedecer a si mesmo depende da relação que existe entre o cidadão e o legislador, entre o chefe e o soldado. Hayek poderia ter rejeitado esse argumento caso houvesse descoberto uma definição objetiva da coerção — definição que não levasse em conta o que ocorre na consciência dos indivíduos que se relacionam. Mas, como o próprio Hayek introduz a noção de ameaça — a coerção se confunde com a ameaça de sanções —, o estado de consciência daquele que comanda e de quem obedece são parte da própria noção de liberdade (a negação da coerção).

A ameaça é necessária se o cidadão não obedece espontaneamente, se não reconhece a legitimidade do poder ou a racionalidade da ordem social. O indivíduo terá a sensação de que está sendo oprimido — e será de fato oprimido (isto é, submetido a ameaças constantes) — na medida em que não aceite como legítimos o Estado, o regime ou os governantes.

O objetivo de Hayek era fundamentar filosoficamente uma teoria da liberdade que justificasse a redução ao mínimo da intervenção estatal na esfera privada, a ampliação ao máximo dessa esfera particular. Para alcançar esse objetivo, procurou uma definição objetiva da coerção (tornar-se

instrumento de um outro), e afirmou que havia uma oposição radical entre a lei geral (comparável à lei natural) e o comando específico. Mas, de fato, não se mantém estritamente fiel a essa definição, uma vez que evoca a ameaça. Ora, a partir do momento em que os estados de consciência precisam ser levados em conta, a liberdade não depende mais apenas da não-ingêrência de outras pessoas na esfera privada. Por outro lado, se a lei, embora genérica, não deixa de exprimir a vontade de certas pessoas, se os governantes, responsáveis pelo poder federativo, impõem aos cidadãos as conseqüências das suas decisões, então o império da lei passa a ser um ideal, sob determinados pontos de vista — não pode ser realizado de modo integral. Como todo poder comporta uma parte de governo pelos homens, a liberdade não pode ser definida adequadamente. tomando, como referência, só o império da lei: a maneira como são escolhidos os detentores desse poder, e como ele é exercido, é percebida, hoje, como parte integrante da liberdade. Com ou sem razão, os homens se julgam livres ou não, conforme a nacionalidade dos que redigem suas leis e não apenas de acordo com a parte respectiva das leis e dos comandos políticos na gestão da sociedade.

Possivelmente a última razão pela qual considero insuficiente a filosofia elaborada por Hayek, como fundamento do seu liberalismo, tem a ver com a recusa a levar em conta o problema da liberdade interior. Hayek, que, em tantos pontos, opõe-se às tendências positivistas, e acusa Kelsen de atribuir dignidade de lei a qualquer sistema de normas governamentais, deixou-se impressionar por uma escola atual de filosofia, a ponto de crer que as controvérsias “metafísicas” sobre o arbítrio da vontade não têm sentido¹⁹. Sem querer entrar nessa controvérsia metafísica, limito-me aqui a constatar que Hayek associa justamente liberdade a responsabilidade. Só pode pretender a liberdade quem é responsável por suas ações, quem é capaz de agir racionalmente.

“A atribuição de responsabilidade pressupõe, portanto, a capacidade da ação racional, e tem por objetivo fazer com que as pessoas ajam mais racionalmente. Pressupõe uma certa capacidade mínima de aprendizado

19. Parece-me imprudente admitir que os maiores espíritos tenham discutido apaixonadamente, durante tantos séculos, questões sem alcance, e até mesmo sem sentido. Não aceito, portanto, a seguinte afirmativa: “Ao que parece, a assertiva de que a vontade é livre tem tão pouco sentido quanto a correspondente negativa, e o problema é fantasmagórico — uma controvérsia a respeito de palavras, em que os antagonistas não deixaram claro o que implicaria uma resposta afirmativa ou negativa”. O debate sobre o caráter significativo ou não-significativo do debate tradicional sobre o arbítrio da vontade substituiu esta última disputa — não vejo por que isso representaria um progresso.

e previsão, de orientar-se pelo conhecimento das conseqüências dos atos que praticamos²⁰”.

A mim parece menos fácil do que a Hayek determinar que os seres humanos preencham de fato esses requisitos. A partir de que idade as crianças deixam de ser “irresponsáveis”? A partir de que nível educacional uma população que vive sob regime tribal pode pretender não ser mais tratada como irresponsável? Em outros termos, dentro de uma mesma sociedade, a distinção entre “responsáveis” e “irresponsáveis” está longe de ser evidente. Por outro lado, uma sociedade “civilizada” está autorizada a não reconhecer o direito à liberdade aos membros de uma sociedade “arcaica”? A teoria de Hayek admite como hipótese indivíduos com uma educação que os faz dignos da liberdade. Mas, em cada época, a política concreta implica um componente de educação: poderemos chamá-la de coerção? Em que momento a educação necessária à racionalidade se torna um critério para recusar às pessoas o direito de cometer seus próprios erros? Dentro das coletividades, como nas tribos e povos, os homens nunca deixaram de impor uns aos outros, pela força, mediante ameaças ou com seu prestígio, sistemas de valores ou idéias. Hayek escreveu que “uma sociedade livre só funcionará com êxito, se os indivíduos forem orientados em alguma medida por valores comuns”²¹. Ele vê aí a explicação do fato de que os filósofos definiram por vezes a liberdade como “a ação adequada às leis morais”. Hayek se equivoca, creio, ao explicar assim a equivalência, estabelecida por muitos filósofos, entre moralidade (racionalidade ou universalidade) e liberdade. Basta opor paixão e reflexão, animalidade e consciência, para que a liberdade (interior) apareça como o termo do esforço pelo qual o animal humano alcança a condição humana.

Definir liberdade como moralidade da conduta não deixa de representar um perigo: em nome das exigências da educação, quem pretende estar investido de uma missão procurará coagir os que pensam de modo diferente. Mas há também um perigo do outro lado. Nenhuma coletividade chegou jamais a existir e a ter consciência de si mesma — isto é, a respeitar valores comuns — sem uma educação que constituiu muitas vezes o instrumento para isso. O ideal de uma sociedade em que cada um pudesse escolher seus deuses ou seus valores não pode difundir-se antes de que os indivíduos sejam educados para a vida coletiva. A filosofia de Hayek pressupõe, por definição, os resultados que os filósofos do passado consideravam como objetos primários da ação política. Para deixar a cada um uma esfera privada de decisão e de escolha, é preciso ainda que todos,

20. *Ibidem*, p. 76

21. *Ibidem*, p. 80.

ou a maioria, queiram viver em comum e que reconheçam, como verdadeiro, o mesmo sistema de idéias, a mesma fórmula de legitimidade. Antes que a sociedade possa ser livre, é preciso que ela exista.

A distinção entre liberdade e coerção, que fundamenta esta filosofia, se origina numa reflexão sobre o comportamento econômico. Deixado a si mesmo, o sujeito econômico usa livremente os recursos de que dispõe, escolhendo seus próprios objetivos e meios. Submetidos a um plano, os indivíduos correm o risco de se transformarem em engrenagens de um mecanismo, mero instrumento dos “planejadores”.

Partindo de análise análoga, Jacques Rueff tinha já distinguido duas formas de ação do Estado²². Para ele, a coerção consistia sempre na modificação da desejabilidade ou indesejabilidade de um ato, pela alteração das suas conseqüências:

“A intervenção de uma autoridade coercitiva, ao modificar, pela alteração da desejabilidade, as conseqüências efetivas dos atos suscetíveis de serem realizados, leva a pessoa coagida a querer livremente os atos que a autoridade coercitiva escolhe para ela”²³.

Por isso, afirma Rueff, “o homem governado está sempre nas mãos do seu próprio conselho — permanece um homem livre”. E também: “Embora a pessoa coagida possa escolher; as alternativas são determinadas, para ela, por quem coage, de modo que sua escolha será a que o coator deseja”²⁴.

A coerção — isto é, a modificação por meio de sanções (punições e recompensas) das preferências individuais — constitui um elemento inevitável do governo das sociedades policiadas; essa coerção, com respeito aos direitos dos proprietários, pode ser exercida de duas formas:

“O governo pode não afetar em nada o controle, pelos titulares de direitos, sobre o domínio que não lhes é retirado. Seu campo de soberania se reduz do conteúdo dos direitos transferidos ao governo, mas, como ele subsiste depois da aplicação do imposto, permanece sujeito só à vontade do proprietário que se mantém inteiramente livre dentro do domínio possuído. Por este motivo o correspondente regime de governo é qualificado como liberal. O segundo método não modifica a delimitação dos campos de soberania individuais, mas impõe que o titular dos direitos de propriedade almeje, para alguns dos seus direitos, o conteúdo e uso necessários à realização da missão governamental”²⁵.

22. Rueff, Jacques. *L'Ordre Social*, Paris, 1945, 2 v.

23. *Op. cit.*, t. II, p. 568.

24. *Constitution*, p. 134.

25. Rueff, Jacques. *L'Ordre Social*, t. II, p. 607.

Assim procede o governo que profibe, ao proprietário de um determinado campo, a sementeira de cultura cuja produção é excessiva.

Hayek e Rueff admitem que os indivíduos agem de conformidade com a concepção da ciência econômica: escolhem e agem, em todas as circunstâncias, de acordo com seus interesses. Permanecendo no nível da teoria sociológica, Rueff distingue antes de mais nada dois métodos de governo — o liberal e o autoritário — e, em seguida, dois tipos ideais de sociedade — o individualista e o comunista —, conforme a potência governamental respeite integralmente os direitos dos proprietários ou, ao contrário, lhes recuse qualquer direito de apropriação. Dando preferência ao método liberal e à sociedade individualista, Rueff admite a necessidade de certos recursos ao método autoritário, resignando-se à ampliação das funções do Estado, desde que a inflação não multiplique os falsos direitos e não semeie a desordem. Em outras palavras, extrai da sua análise uma acusação contra a inflação — mais forte ainda do que contra o método autoritário.

Hayek quis passar da modificação da desejabilidade dos atos, por meio de sanções, para uma filosofia da liberdade mediante a generalização das leis. Estas proibem, sob a pena de castigo, determinadas condutas, mas deixam uma certa margem de escolha. Constituem o equivalente das leis naturais às quais os homens precisam adaptar-se, mas não invadem a esfera das decisões individuais. Esta argumentação se expõe a duas objeções: por um lado não há uma delimitação universalmente válida da esfera privada (Hayek reconhece, justamente, ao contrário de J. S. Mills, que não há um ato individual que não possa afetar os outros); por outro lado, os indivíduos podem ter a sensação de sofrer opressão — e sofrê-la de fato, de acordo com a definição de Hayek, por meio de leis genéricas.

No plano de uma teoria da boa sociedade, Hayek não erra ao insistir em duas idéias que me parecem (como parecem a ele) fundamentais: a liberdade é antes de mais nada *negativa*, não-coagida, à preservação de uma esfera privada; quanto mais as ordens do poder se manifestam por meio de regras despersonalizadas, mais se pode preservar a liberdade. Mas essas duas idéias não bastam para constituir uma filosofia da liberdade ou mesmo, atualmente, para precisar os critérios de uma sociedade livre.

Hayek insiste, inicialmente, na necessidade de uma distinção rigorosa entre liberdade (não-coerção) e outras noções como autogoverno, democracia, potência, status. Devemos de fato procurar não confundir os conceitos: embora a participação no processo político, ou autogoverno, seja muitas vezes considerada como um elemento da liberdade, deve ser dela **separada**. Por outro lado, a democracia, definida (à maneira de Hayek)

como o governo da maioria ou a organização de uma rivalidade pacífica pelo exercício do poder, talvez favoreça a liberdade (sendo-lhe, *em geral*, favorável), mas não se confunde com ela.

É evidente que um trabalhador não-qualificado, que só tem a vender sua força de trabalho, não dispõe de potência, isto é, não pode satisfazer seus desejos; mas não é tão evidente que ele seja um instrumento dos outros. Com efeito, o vagabundo pode gozar de liberdade. Por fim, se os membros de uma minoria reivindicam igualdade junto a uma maioria que os trata como inferiores (igualdade individual, no contexto da comunidade existente, como os negros norte-americanos; ou então igualdade coletiva, pela constituição de uma comunidade independente), esta reivindicação, seguramente legítima, não corresponde contudo a uma reivindicação de liberdade²⁶.

No entanto, quem chegou até o fim dessa redução não deve espantar-se por este tipo de liberdade ter sido historicamente raro, nem pelo fato de que ainda hoje a maioria das pessoas não lhe subordinem todas as suas aspirações, nem o considerem um critério único ou supremo da ordem social.

A sensação de liberdade não é proporcional à liberdade real, medida em função da definição adotada. Qualquer que fosse a legislação vigente, os proletários observados por Marx não podiam ter qualquer sensação de liberdade, porque estavam privados do mínimo de poder sem o qual o direito de escolher fins e meios se torna ilusório. Para a massa dos muçulmanos da Argélia, a liberdade que lhes assegurava a lei francesa era menos importante do que a humilhação provocada pela discriminação social. Em cada época, e em cada sociedade, a *sensação de liberdade* depende, primordialmente, de *uma* circunstância. Pode depender até mesmo da eliminação de uma certa forma de opressão, considerada intolerável. A exigência de uma esfera privada pode representar o conteúdo essencial da reivindicação de liberdade. A história nos mostra que raramente os homens se ergueram contra a violência imposta a suas crenças ou costumes pelos vencedores, a violência imposta a sua fé pelos inquisidores, a violência imposta a sua dignidade por senhores que os tivessem tratado, como escravos ou seres subumanos, a miséria causada por homens ou pela sorte.

Ainda hoje, quanto mais legítimo consideramos o respeito e a ampliação desta esfera como um dos objetivos (talvez mesmo o objetivo essencial) da ordem social, tanto mais inaceitável nos parece recorrer a este critério exclusivo para julgar as sociedades atuais. Pode ser que não haja razão para usar a mesma palavra a fim de indicar a liberdade com relação à polí-

cia e à fome. Mas certamente não cometeríamos um erro ao sustentar que, na teoria como na prática, não convém adotar um objetivo único. Os indivíduos sacrificam uma parte da sua esfera privada para serem governados por seus irmãos de raça, de língua ou de religião, para serem tratados com igualdade, para ter uma pátria, talvez movidos pela esperança de sair da miséria.

Neste ponto, Hayek objetaria que não justifica a liberdade em si mesma, como um valor último, mas que, ao contrário, a justifica pragmaticamente, pelos seus frutos. Será preciso aceitar assim o primado da liberdade no plano econômico e social, tal como o entendem os liberais — um primado que no plano filosófico só aceitamos com qualificações? — A sociedade segundo o ideal dos liberais seria não apenas a melhor, do ponto de vista moral, mas também a mais eficiente?

Pessoalmente, tenho sempre dificuldade em acreditar que a moralidade coincide de forma perfeita com a utilidade, como por uma harmonia preestabelecida. Désconfio das astúcias da razão, como do virtuosismo dos economistas. Admiro as demonstrações de Hayek, mas reservo minha crença nelas.

Às vezes surpreendemos nos liberais — como nos marxistas — uma tendência para acreditar que a ordem do mundo permite a conciliação das nossas aspirações com a realidade. Esta confiança não deixa de implicar uma certa grandeza. “Que me seja permitido admirá-la sem a imitar”.

26. Vide também o ensaio *Two Concepts of Liberty*, de Sir Isaiah Berlin, Oxford, 1958.

Pensamento Sociológico e Direitos do Homem*

Em 1968, as Nações Unidas celebraram o vigésimo aniversário da votação, pela Assembléia Geral, de uma declaração universal dos direitos do homem. Trata-se de Declaração das Nações Unidas — órgão que reúne quase todos os Estados do mundo —, mas não da humanidade. Já com vinte anos de existência, a Declaração não foi aceita pelos Estados-Membros como base da sua legislação, como conjunto de princípios reguladores das decisões de justiça. Continua a ser, hoje como ontem, uma enumeração solene (talvez vã) dos direitos que os Estados costumam julgar desejável atribuir às pessoas, mas que se recusam a considerar imperativos. Certamente não os têm como ordenação superior ao direito positivo, mas apenas possivelmente como intenções ou objetivos gerais.

Nenhum Estado — nem sequer os Estados Unidos — atribuiu aos direitos do homem, proclamados em 1948 pela Assembléia Geral, um *status* equivalente ao das emendas da Constituição dos Estados Unidos da América, em função das quais a Corte Suprema toma suas decisões. O vigésimo aniversário da Declaração — o ano dos direitos do homem — nos provoca sentimentos híbridos. Devemos lembrá-lo com alegria ou tristeza? Como lembrança de uma esperança perdida ou a sensação de um esforço em progresso? O século que assistiu aos campos de concentração, ao genocídio e à bomba atômica estará prestando apenas uma homenagem hipócrita do vício à virtude, quando evoca ou invoca os direitos do homem? Será preciso avançar mais ainda, e indagar se os direitos do homem ainda pertencem à filosofia da nossa época? No século XVIII, eles se confundiam com os direitos do cidadão — direitos pessoais e políticos que exprimiam uma concepção liberal e universal da ordem social. No século XX, se

* Publicado em inglês na coletânea *Ethics and Social Justice*, dirigida por Howard E. Kiefer e Milton K. Munitz, State University of New York Press, 1968.

enriquecem com novos direitos, econômicos e sociais. Tratar-se-á de uma nova etapa, ajustada à lógica da filosofia iluminista? Ou será que, sob o pretexto de completar as declarações burguesas, incluindo nelas os direitos legitimamente reivindicados pelos socialistas, os redatores de 1948 confundiram noções incompatíveis, juntando indistintamente objetivos desejáveis e imperativos categóricos e, por fim, esvaziaram de conteúdo e sentido o conceito de *direito do homem*, atribuindo-lhe extensão ilimitada, indefinida?

São estas as indagações às quais as páginas seguintes se esforçarão por responder.

Tomarei como ponto de partida uma comparação entre a primeira Declaração Francesa dos Direitos do Homem (votada pela Assembléia Constituinte, no dia 23 de agosto de 1789, aceita pelo rei Luís XVI no dia 3 de outubro e promulgada a 3 de novembro) e a Declaração Universal dos Direitos do Homem votada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em dezembro de 1948. Essa comparação põe em evidência duas proposições: essencialmente, os direitos individuais, políticos e intelectuais não se modificaram entre 1789 e 1948: os juristas e os políticos continuam a enunciá-los em termos semelhantes (embora com algumas exceções significativas). Por outro lado, a Declaração de 1948 desvaloriza certos direitos (propriedade) intermediários entre os direitos políticos e os econômicos, e comporta um capítulo de direitos sociais com o qual os constituintes franceses não sonhavam.

Distinguiria, na Declaração Francesa, quatro categorias de direitos — talvez, fosse preferível dizer, quatro tipos de artigos:

1) A primeira categoria proclama o princípio *igualitário*. O Artigo Primeiro, por exemplo: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em seus direitos. As distinções sociais só se podem fundamentar na utilidade comum”. Ou ainda o Artigo Sexto: “A lei deve ser a mesma para todos, quando protege e quando pune. Todos os cidadãos, sendo iguais aos olhos da lei, têm acesso igualmente a todos os locais, dignidades e empregos públicos, de acordo com sua capacidade e sem outra distinção, a não ser a de seus talentos e virtudes”. Pareto — ou um filósofo analítico — não teria dificuldade em demonstrar que a “utilidade comum”, devido à falta de uma definição exata, não permite determinar que “distinções sociais” são justificadas. Por outro lado, resta avaliar os “talentos e virtudes” para que a sociedade possa reconciliar, com um critério justo, a igualdade e a distinção social.

O princípio igualitário encontra expressão igualmente forte, e mais precisa, na Declaração de 1948: “All human beings are born free and equal in dignity and rights” (“Todos os seres humanos nascem livres e

iguais em dignidade e em direitos”). O termo dignidade pertence à linguagem do século XX. Seria interessante procurar sua origem, determinar o momento em que se juntou aos termos clássicos (igualdade, liberdade, fraternidade). O Artigo Segundo reforça o princípio igualitário: “Todos fazem jus a todos os direitos e liberdades estabelecidos nesta declaração, sem distinção de qualquer espécie, tal como de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outro *status*...” O Artigo Sétimo também afirma a igualdade perante a lei e prescreve explicitamente toda discriminação. O Artigo 16 propõe a igualdade dos sexos, no que se refere ao casamento ou ao divórcio. E o Artigo 23, no parágrafo segundo, introduz a seguinte norma: “Todos, sem qualquer discriminação, têm direito a igual retribuição pelo mesmo trabalho”.

Bem entendido, fórmulas como “os homens nascem livres e iguais em direitos” não resistem à análise (“nascem livre”, no sentido próprio, nada significa), mas se inspiram numa filosofia que chamaremos de *universalista*, seguindo Parsons. A igualdade perante a lei exclui as ordens privilegiadas, as condições adquiridas por herança, embora não proíba a transmissão de fortuna ou de prestígio, de uma geração para outra. Parece evidente que em 1789 o princípio igualitário ou universalista assumia uma implicação revolucionária, contra os *estados do ancien régime*, porque comportava a “admissibilidade de todos a todos os empregos” e implicava uma reforma do sistema tributário, cujo Artigo 13 (“Para a manutenção da força pública e para as despesas da administração é indispensável uma contribuição comum, que deve ser repartida igualmente entre todos os cidadãos, de acordo com seus recursos.”) sugeria certas tendências, como a liquidação dos privilégios fiscais da nobreza e do clero.

2) Pertencem a uma segunda categoria os artigos que explicitam o que chamaria, seguindo Gaetano Mosca, de *fórmula democrática*: na Declaração de 1789, os Artigos 3.º (“O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação.”) e 6.º (“A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de contribuir para sua formação, pessoalmente ou por seus representantes.”). O Artigo 2.º da Declaração de 1948 faz eco: “Todos têm o direito de participar no governo do seu país, diretamente ou por meio de representantes livremente eleitos. A vontade do povo será a base da autoridade do governo, por sufrágio universal e igual, mediante voto secreto ou outro processo livre e equivalente”.

As duas Declarações afirmam a idéia democrática, mas são diferentes entre si sob muitos aspectos. A Declaração de 1789 visa claramente limitar a ação do Estado (Art. 5.º “A lei só tem o direito de vedar as ações novas à sociedade.”); ela se inspira numa filosofia que tem origem ao mesmo

tempo em Rousseau (Art. 6.º: “A lei exprime a vontade geral.”) e em Montesquieu (Art. 16.º: “Toda sociedade onde a garantia dos direitos não está assegurada e a separação de poderes não está determinada, não tem uma constituição.”) A Declaração de 1948 parece mais precisa, explicitando a idéia democrática e referindo-se a eleições livres. Estas representam, outra tradução institucional da idéia da democracia — mais democrática, talvez, do que a separação de poderes. Mas o Artigo 12.º da Declaração de 1948, que tende a reservar os direitos à vida privada (“ninguém estará sujeito à interferência arbitrária em sua privacidade, família, casa ou correspondência”) não basta para dissimular o intervalo entre o Estado *nomocrático* com o qual sonhavam os constituintes de 1789 e o *Estado moderno*, do qual se exige menos o respeito aos direitos individuais do que a realização dos direitos econômicos e sociais.

3) As liberdades individuais e intelectuais pertencem a uma terceira categoria. Há dois artigos na Declaração francesa que os resumem — os Artigos 10.º e 11.º: “Ninguém deve ser perturbado devido a suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua expressão não prejudique a ordem pública estabelecida pela lei... A livre comunicação do pensamento e das opiniões é um dos direitos mais precisos do homem; todo cidadão pode livremente falar, escrever, imprimir, ressalvada a responsabilidade pelo abuso dessa liberdade nos casos determinados pela lei”. Os constituintes aceitavam com alguma hesitação a liberdade religiosa (“... *mesmo* religiosas...”). Invocar a perturbação da ordem pública representa, para os governantes, um argumento fácil para limitar ou proibir as manifestações de opinião. Por outro lado, a expressão “abuso dessa liberdade” autoriza todos os abusos da repressão.

A Declaração de 1948 soa mais liberal: afirma a liberdade de pensamento, consciência e religião (Art. 18.º), de opinião e expressão (Art. 19.º), de assembléia pacífica e associação (Art. 20.º), de movimentos e de residência dentro das fronteiras do Estado; a liberdade de deixar seu país e de ele retornar (Art. 14.º), de buscar refúgio contra a perseguição num país estrangeiro (Art. 14.º). Os representantes dos países comunistas também assinaram essa Declaração — será isso motivo para júbilo ou indignação? Devemos considerar sua adesão como a manifestação de um ideal, além do despotismo atual, ou simplesmente com expressão de seu desprezo pelos rituais burgueses?

4) Finalmente, a administração da justiça é objeto de uma quarta categoria de direitos: os Artigos 7.º, 8.º e 9.º da Declaração Francesa, e os Artigos 9.º, 10.º e 11.º da Declaração Universal: “Ninguém poderá ser acusado, preso ou detido a não ser nos casos determinados pela lei, e na forma por ela prescrita”; a não-retroatividade das leis (Art. 8.º da Declaração de 1789,

Art. 11.º, 2, da de 1948); a presunção de inocência até o veredito de culpabilidade (Art. 9.º da Declaração Francesa, Art. 11.º, 1, da de 1948). A Declaração Universal acrescenta uma fórmula suplementar: “juízo público e honesto por tribunal independente e imparcial”.

O alcance histórico, social e político da Declaração foi percebido pelo mais lúcido e implacável crítico da Revolução — Edmund Burke. *Analiticamente*, o artigo segundo o qual os homens nascem livres e iguais em direito não tem significado; *historicamente*, exclui as distinções hereditárias associadas ao Estado e a ordens hierárquicas. Por sua vez, outros artigos postulam a insubsistência de empregos cujo acesso se dá em função do nascimento e de isenções fiscais herdadas; em última análise, a insubsistência da monarquia por direito divino. Por isso o autor da *Reflexões sobre a Revolução Francesa* não se enganava ao antecipar, num certo sentido, a crítica marxista, embora com julgamentos de valor de sentido contrário, denunciando com paixão os princípios revolucionários que a Declaração exprime em linguagem abstrata. Dava o golpe de misericórdia na ordem hierárquica do Ancien Régime, despojando-a de qualquer legitimidade. A permanência relativa dos direitos individuais, políticos e intelectuais, entre 1789 e 1948, se explica, também, historicamente. Como o concebia E. Burke, o Ancien Régime (com as obrigações recíprocas, os direitos e deveres definidos pelo lugar ocupado pela pessoa dentro da estrutura social) foi derrubado irremediavelmente pela tempestade revolucionária, embora alguns resíduos tenham sobrevivido na Europa durante todo o século XIX, e até mesmo por uma parte do século XX.

Como idéias-força, os direitos individuais triunfaram, destruindo as instituições fundadas em idéias contrárias. Mas até que ponto terão também triunfado positivamente, favorecendo ou permitindo a construção de uma sociedade ajustada às suas exigências ou à sua lógica? Os liberais e os marxistas dão repostas contraditórias a essa pergunta. Eles se põem de acordo, sincera ou hipocritamente, para redigir uma declaração que acrescenta às quatro categorias de direitos que acabamos de lembrar os direitos econômicos e sociais. Mas os democratas liberais negam que os democratas socialistas respeitem os direitos individuais proclamados pela tradição burguesa, e os democratas socialistas negam que a chamada “sociedade capitalista”, “burguesa” ou “liberal” respeite os direitos econômicos e sociais que os redatores da Declaração Universal colocaram no mesmo plano dos direitos tradicionais.

Antes de interpretar ou comentar o diálogo entre liberais e socialistas, relativo aos direitos econômicos e sociais, precisamos fazer alguns comentários sobre as alterações ocorridas entre 1789 e 1948, no concernente aos direitos tradicionais cujas quatro categorias acabamos de distinguir. A pri-

meira modificação, cujo alcance não pode escapar a nenhum observador, diz respeito ao direito de propriedade. Em 1789, a propriedade figurava no Artigo 2.º, entre a liberdade e segurança e a resistência à opressão. Em 1948, ela só vai aparecer no Artigo 17.º, após artigo relativo à liberdade de pensamento, de consciência e religião. O direito de propriedade é expresso em termos ambíguos, aceitáveis ao mesmo tempo por marxistas e liberais: “Todos têm o direito de ter propriedade, sozinhos ou em associação com outras pessoas. Ninguém será privado arbitrariamente da sua propriedade”. Mesmo num regime socialista, certos bens podem ser objeto de apropriação individual: por isso os representantes soviéticos puderam subscrever esse artigo sem violar seus princípios. Apesar de tudo, a desvalorização moral do direito de propriedade, entre 1789 e 1948, fica evidente quando se compara os dois textos. Mesmo um texto redigido exclusivamente pelos ocidentais, para uso exclusivo do Ocidente, teria revelado, de forma mais ou menos clara, a queda do direito de propriedade na hierarquia dos valores.

Mais ainda do que esse rebaixamento de um direito, parece-me evidente na comparação entre as duas declarações um rebaixamento de *todos* os direitos, da própria noção de direitos do homem. A Declaração Francesa considerava o direito de propriedade como inviolável e sagrado, o que os redatores de 1948 nunca teriam aceito. Mas não teriam aceito também que o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem, fórmula que implica uma filosofia do *direito natural* e da *finalidade individualista*. Filosofia para a qual a razão determina os princípios da ordem social, válidos em todas as épocas e em todos os lugares: que admite como finalidade última da coletividade garantir os direitos dos indivíduos, sendo estes a única realidade de que se compõe uma sociedade e, ao mesmo tempo, a finalidade suprema da organização coletiva. Esta filosofia individualista do direito natural subsiste em alguns lugares, mas não conta mais com o assentimento dos legisladores e dos pensadores influentes, mesmo nos meios liberais da Europa e da América.

É bem verdade que, nos Estados Unidos, as emendas à constituição se assemelham aos direitos do homem — formulam princípios abstratos à luz dos quais a Corte Suprema resolve os problemas que lhe são submetidos. Parece-me contudo que, mesmo nos Estados Unidos, as emendas, como direitos do Homem, são consideradas regras supremas de uma constituição particular, não princípios gerais da humanidade. Os membros do Congresso norte-americano hesitariam em retomar a fórmula francesa segundo a qual o *objetivo* de toda associação política é conservar os direitos naturais e imprescritíveis do homem. Além disso, supondo que a retomam-

sem, ela não teria mais o significado que tinha para seus redatores, no fim do século XVIII. Com efeito, estes não confiavam ao Estado a responsabilidade pela promoção do que chamamos hoje de direitos econômicos e sociais. Ao contrário, pretendiam limitar o poder estabelecido — poder do monarca e do Estado. Os direitos do homem não desapareceram, porém mudaram de caráter: definem ou caracterizam, agora, a condição que convém assegurar a todos os membros da coletividade, ainda que mediante a ação estatal. Ao mesmo tempo, passamos logicamente dos direitos tradicionais, reiterados aos novos direitos, econômicos e sociais.

Antes de indagar qual o sentido e o estatuto destes últimos direitos, gostaria de formular uma pergunta que suscita inevitavelmente resposta contraditórias. Os socialistas — isto é, os representantes dos regimes do tipo soviético — ainda aceitariam sinceramente os direitos tradicionais? Se a Declaração de 1948 continua a ser, tantos anos depois, o que era no primeiro dia — um mero apelo aos governantes, exortação para que se comportassem decentemente — não é bem o caso de nos espantarmos de que a metade dos redatores só superficialmente aceitasse os direitos tradicionais, e que a outra metade tivesse dúvida sobre o sentido dos direitos sociais.

Das quatro categorias de direitos tradicionais que podemos distinguir, os soviéticos aceitam sem hesitação a primeira (a qual traduz em linguagem abstrata a idéia da não-discriminação, a igualdade perante a lei). Não que os soviéticos não violem algumas vezes as regras do que Parsons chama de *universalismo* — o mesmo, porém, fazem os ocidentais. As minorias raciais, étnicas ou religiosas protestam contra as violações — reais ou não — do universalismo proclamado por todas as sociedades modernas.

A segunda categoria, a que traduz a *fórmula democrática*, não é estranha à filosofia autêntica dos dirigentes soviéticos e dos povos da Europa oriental. Os marxistas-leninistas pretendem interpretar a vontade das massas: organizam cerimônias de aclamação (a que chamam “eleições”), para simbolizar seu respeito a uma fórmula que não aplicam sem renegá-la, e que provavelmente esperam utilizar efetivamente algum dia, depois de a ter desprezado durante tanto tempo. Os soviéticos apresentam muitas razões para justificar o regime de partido único — ora considerado como investido de missão histórica, vanguarda do proletariado, ora guia e representante de todo o povo. Às vezes dão outros argumentos, como a inutilidade das eleições num país onde não existem mais conflitos de classe, ou a importância superior de outras formas de participação na vida coletiva, nas empresas e sindicatos. Qualquer que seja, porém, a justificação adotada, os porta-vozes dos regimes socialistas não rejeitam a fórmula

democrática (embora prefiram aplicá-la amanhã, e não imediatamente), à origem popular da soberania.

Mas ambígua me parece a atitude soviética a respeito dos direitos da terceira e da quarta categorias — as liberdades pessoais e as garantias de justiça imparcial. Até hoje os cidadãos dos países da Europa oriental não gozam de liberdade de expressão integral. No sentido que lhe dão os marxistas-leninistas, o socialismo parece excluir a liberdade — no sentido em que a entendem os liberais de todo o mundo, que é o mesmo sentido que tem os intelectuais e os homens comuns formados sob os regimes socialistas.

No entanto, o socialismo marxista-leninista não rejeita liberdade como o fazia o fascismo. Da mesma forma, não nega a soberania do povo, corrigida pela função dirigente do partido comunista; não nega as liberdades pessoais e intelectuais que a própria constituição staliniana, de 1936, reconhecia solenemente e prometia a todos. Como se opera, *ideologicamente*, a conciliação entre os princípios e a realidade? Os argumentos empregados pelos defensores do regime oscilam entre a velha fórmula — não deve haver liberdade para os inimigos da liberdade — e a afirmação pura e simples de que os cidadãos da União Soviética gozam efetivamente de liberdade de expressão, mas que nada querem expressar contra a ortodoxia. Para concluir, podemos dizer que os regimes socialistas, inicialmente ambiciosos do enriquecimento das *liberdades formais* pela *liberdade real*, não conseguiram (meio século depois da revolução de outubro) restabelecer as liberdades formais cuja insuficiência foi proclamada por Karl Marx, mas cujo desaparecimento ele teria denunciado com indignação.

Vamos encontrar a mesma contradição — ainda mais acentuada — no exercício da justiça nos regimes socialistas. Antes de Stalin, nenhum regime violara as regras civilizadas de aplicação da justiça com tanta brutalidade, com tal cinismo, uma enorme falsidade ubuesca — campos de concentração, condenações e execuções de centenas de milhares de inocentes, confissões de pessoas acusadas de crimes imaginários. Essas violações da legalidade foram atribuída ao “culto da personalidade” — expressão desprovida de sentido a menos que implique a atribuição da responsabilidade por esses crimes exclusivamente a uma pessoa, o que, partindo dos marxistas, não deixaria de ser uma ironia involuntária.

A verdade é que, neste ponto, os soviéticos subscrevem os direitos humanos da quinta categoria sem hipocrisia ou ilusões — e a evolução dos regimes socialistas o demonstra, todos os dias. Sem hipocrisia porque de fato não se opõem, em princípio, a uma administração da justiça conforme o ideal do Ocidental burguês do século XVIII. Sem ilusões, porque não desconhecem o enorme intervalo existente entre a realidade e o ideal.

Pode ser, aliás, que seja um erro supor que tenham esse ideal. A “legalidade socialista” que invocam cada vez com maior frequência difere, apesar de tudo, num ponto essencial, da legalidade do liberalismo: mesmo em teoria, os tribunais não têm vocação de independência com relação ao Estado, que está a serviço do partido. No que diz respeito aos crimes de direito comum, os tribunais socialistas poderiam aproximar-se dos tribunais de tipo liberal; o mesmo não acontece, porém, com relação aos crimes contra o Estado — conceito estranhamente elástico.

É assim que vejo, fora de qualquer polémica, o diálogo dos marxistas-leninistas com os filósofos liberais a respeito dos direitos do homem — direitos que os marxistas não rejeitam, mas que também não aplicam: respeitam o princípio da universalidade, comum a todas as sociedades modernas; admitem a fórmula democrática, embora procurem aplicá-la sem o recurso às eleições livres; não excluem, definitivamente, as liberdades intelectuais ou pessoais, embora se recusem a estendê-las aos cidadãos de hoje; pregam a igualdade socialista sem se resignar, contudo, à independência dos tribunais.

O diálogo entre um filósofo tradicional dos direitos humanos com um defensor dos direitos econômicos e sociais pode ser comparado ao precedente? Creio que não. O liberal não rejeita — nem em princípio nem de fato — a maior parte dos direitos econômicos e sociais. A disputa me parece ser essencialmente teórica: saber se os direitos econômicos e sociais podem e devem ser colocados no mesmo plano dos direitos tradicionais — manifestações do universalismo, da fórmula democrática, das liberdades pessoais ou intelectuais.

Vale lembrar, antes de mais nada, os principais direitos econômicos e sociais enumerados pela Declaração de 1948: direito ao matrimônio “sem qualquer limitação devido à raça, nacionalidade e religião”. A Declaração acrescenta a igualdade dos direitos do homem e da mulher com respeito ao casamento e ao divórcio, exigindo o “consenso pleno e livre dos pretendentes ao matrimônio”; prega também o direito à previdência social (Art. 22.º), ao trabalho, com a livre escolha de um emprego e salário igual para igual ocupação; o direito de formar um sindicato ou de dele participar; o direito ao descanso e ao lazer; a um nível de vida adequado; à educação (*e até mesmo à instrução primária obrigatória e gratuita*). Finalmente, no Artigo 28.º, a Declaração contém a seguinte fórmula: “Todos têm direito a uma ordem internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração possam ser realizados plenamente”.

Haverá uma diferença de natureza ou meramente de grau entre os direitos econômicos e sociais, de um lado, e os direitos que chamei de tradicionais, de outro? Um escritor inglês, Maurice Cranston, num livrinho in-

titulado *Human Right To-Day* (Londres, 1962), consagrou algumas páginas a esse problema, chegando à conclusão de que há uma diferença de natureza. Para ele, os direitos econômicos e sociais constituem por assim dizer os *nobres ideias* (*lofty ideals*) das sociedades — não podem ser tidos como iguais aos direitos categóricos ou incondicionais. Dois critérios permitem e justificam a distinção entre *direitos* e *ideais*: o que Cranston chama de *practicability* (praticabilidade) e o da *paramount importance* (importância suprema). (Poderíamos chamar o primeiro de *possibilidade de realização efetiva*, e o segundo de *importância predominante*.)

Para que alguém tenha um direito, é preciso que outra pessoa tenha um dever — o de respeitar ou realizar aquele direito. Normalmente, qualquer Estado pode garantir o direito à vida, à liberdade de expressão, a um julgamento de seus cidadãos por meio de júri; o mesmo não acontece com o direito ao trabalho, à previdência social, às férias pagas, a um nível de vida decente, à instrução primária gratuita e obrigatória, etc. O segundo critério, que Cranston considera menos decisivo do que o primeiro, se aplica facilmente a certos casos: “As férias pagas são excelentes; contribuem para a maior felicidade de um maior número de pessoas. Não têm, contudo, importância decisiva, como a liberdade de expressão ou a igualdade diante da lei”.

Este segundo critério, que é evidentemente válido no exemplo escolhido, terá um alcance geral? Terá importância decisiva que os criminosos sejam julgados por um júri, e não por um juiz profissional? Por quê? O número dos criminosos é menor do que o dos trabalhadores. Se o número das pessoas afetadas é um índice de importância, o júri tem menos importância do que as férias pagas. Dir-se-á talvez que *todos* os cidadãos correm o risco de ser levados a um tribunal, e que neste sentido a administração da justiça é algo que interessa a todos. Podemos admiti-lo invocando o caso da Rússia staliniana. Mesmo nesta hipótese, trata-se menos de uma diferença de natureza do que de um grau a definir *importância* em termos morais e não-materiais. A administração equitativa da justiça nos interessa a todos, porque questiona valores que são para nós essenciais. Não se trata mais de felicidade, porém de moralidade. Nesta hipótese, o critério pressupõe o que permanece como um ponto de dúvida: a distinção radical entre os *direitos* universais do homem e os *objetivos* que deveria ter uma ordem social.

O primeiro critério — da possibilidade efetiva, de um dever correlativo dos direitos — se aplica também, numa primeira aproximação, desde que se escolha os direitos econômicos e sociais, expressos com precisão excessiva, e os direitos pessoais ou intelectuais, expressos em termos abstratos e vagos. Os governos dos países pobres não têm os meios materiais ne-

cessários para assegurar a todos um nível de vida decente, ou para garantir a todas as crianças instrução primária gratuita e obrigatória. Como se poderia atribuir a todos um direito a que não corresponda nenhum dever?

O argumento perde um pouco sua força se formulamos os direitos econômicos e sociais em termos diferentes, menos precisos e coercitivos. Bastaria suprimir direitos como o das férias pagas (objetivo desejável, que não constitui, contudo, um direito universal dos indivíduos, um dever incondicional dos governantes ou empreendedores), e admitir que os direitos ao trabalho, à previdência social e a um nível de vida decente devem ser interpretados como um certo bom senso, “em função dos recursos disponíveis da coletividade”, para que o contraste tenda a se esfumar. De fato, por que razão o Estado não teria a mesma obrigação de garantir a todos os cidadãos um nível de vida compatível com a riqueza (ou a pobreza) da nação, como tem o dever de garantir a liberdade de expressão ou a administração equitativa da justiça? Em que a capacidade ou o poder são diferentes, num caso e no outro?

Dir-se-á talvez que os responsáveis pelo Estado não manipulam à vontade a distribuição de rendas, a qual estaria sujeita provavelmente a um determinismo que os economistas se esforçam por conhecer, e que os governantes só com dificuldade conseguem controlar. A objeção é justa, mas será que os governos têm melhores condições, em todas as épocas e em todos os lugares, para dar realidade aos direitos humanos relativos à liberdade de expressão e à fórmula democrática? Quando se procura medir a capacidade real que têm os governos, em função do seu regime, as muitas pressões a que estão sujeitas, desaparece a diferença radical entre a ordem econômica e a ordem política: os governantes não dominam soberanamente nenhuma das duas.

Segundo Maurice Cranston, “um direito humano *por definição* é um direito moral universal, algo devido a todas as pessoas, em toda parte, em todas as épocas; algo de que não se pode privar alguém, sem cometer grave violação da justiça; algo devido a todo ser humano, simplesmente porque é um ser humano”. Em outros termos, Cranston retoma, pura e simplesmente, a filosofia do direito natural, dos direitos do homem enquanto homem. É em função desta filosofia que discrimina, em princípio, entre direitos políticos e individuais, de um lado, e direitos econômicos e sociais, de outro. Os dois critérios com que procura fundamentar teoricamente essa discriminação não resistem à crítica: aplicam-se aos casos mais simples, às oposições mais marcantes; implicam a discriminação essencial, mas não a fundamentam.

A distinção entre direitos universais e categóricos, de um lado, e ideais

nobres, de outro, marca um retorno à filosofia cujo caráter particular é evidenciado por todo pensamento sociológico, e não só o marxismo (a despeito da sua pretensão de universalidade).

A Declaração Francesa de 1789 deriva seu significado menos de uma pretendida universalidade do que o conteúdo histórico que as fórmulas abstratas ao mesmo tempo manifestavam e dissimulavam. O direito de propriedade passava por sagrado, há dois séculos, mas se tornou na nossa época bastante relativo, precário, revogável. É um direito universal apenas se formulado em termos tais que não condenem a prática soviética ou a ocidental. Cada regime determina o que pode ser objeto de apropriação individual. De modo geral, poder-se-ia colocar o seguinte dilema: ou os direitos atingem uma certa universalidade, tolerando qualquer instituição, devido à forma vaga como são enunciados conceitualmente, ou então são formulados com alguma precisão, e perdem seu caráter universal. O acusado tem o direito de ser julgado de acordo com procedimento honesto (*fair*); contudo, a definição de honestidade (*fairness*) varia substancialmente, conforme a época e a sociedade. Por outro lado, a participação no governo só é um direito universal quando não se precisa as instituições por meio das quais se efetua tal participação.

A discriminação radical entre *direitos universais* e *ideais nobres* se presta a uma crítica que, de Nietzsche e Pareto (passando por Marx), põe em evidência as astúcias da vontade de poder e do interesse pessoal (ou coletivo). O marxismo *desmascara* o cuidado predominante com as liberdades pessoais — que para alguns são vitais — implicados na recusa de pôr os direitos econômicos e sociais no mesmo plano dos direitos da tradição liberal. Os direitos (considerados universais e categóricos) que trazem vantagem especial a algumas pessoas terão mais importância do que a previdência social ou o nível de vida, que trazem vantagem para todos? A desigualdade entre esses dois tipos de direitos não refletirá, conscientemente ou não, uma certa política — legítima, porém não evidente? Uma política liberal, não uma filosofia de validade universal.

A distinção radical entre direitos categóricos e nobres ideais está exposta, por fim, a uma última objeção, bem mais séria: trata-se de sufrágio universal, liberdade de expressão ou garantias de justiça honesta, os direitos do homem exigem uma ordem estabelecida. Eles não foram conquistados sem violência, e não são respeitados em épocas de violência. Os revolucionários os esquecem ou desprezam — e muitas vezes não podem agir de outro modo. Em certas circunstâncias, a transformação da ordem social, tendo por finalidade a realização de *nobres ideais*, exige o recurso à força. Nesse caso, os meios julgados (com ou sem razão) necessários para atingir os objetivos fixados pelos direitos econômicos e sociais excluem, por perío-

do mais ou menos longo, o respeito aos direitos pessoais ou intelectuais. Os direitos dessas duas categorias não são *essencialmente* incompatíveis, mas se tornam incompatíveis em certas circunstâncias.

Certamente, a experiência do século XX nos ensinou os perigos implicados pelo sacrifício dos direitos tradicionais, na esperança de realizar os nobres ideais dos direitos econômicos e sociais. As liberdades formais — direito de voto, liberdades pessoais — não bastam para garantir uma existência decente para todos; só se desenvolvem num clima de liberdade real ou, se se preferir, ao garantir-se nível de vida e segurança social ao maior número possível: os marxistas têm razão quando dizem isso. Temos porém uma resposta pertinente: a supressão dos direitos tradicionais, proclamada inicialmente como provisória, corre o risco de durar muito tempo; o que o cidadão perde, em liberdade formal, o produtor nem sempre ganha como liberdade real.

Embora essa resposta me pareça apropriada, não há dúvida de que ela não toca na argumentação, atribuída quase sempre ao marxismo, mas usada de um modo ou de outro por todo o pensamento sociológico, de que quando a realização dos direitos econômicos e sociais se tornam o objetivo prioritário da ação do Estado, os direitos individuais, em vez de manter seu caráter sagrado, são considerados obstáculos que é preciso superar para atingir o fim verdadeiro — a reconstrução da ordem social. Lembremos outra vez o Artigo 2.º da Constituição de 1789, de acordo com a qual o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. “Se os estadistas, mesmo os do Ocidente, procurassem definir o ‘objetivo de toda associação política’, como o fariam? Provavelmente referindo-se à igualdade (não-discriminação), à segurança econômica, ao nível de vida; certamente não à conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”. Voltamos assim à oposição, já indicada, entre uma filosofia dos direitos que tende a limitar o poder do Estado e uma filosofia dos direitos que confia ao Estado a incumbência esmagadora, talvez irrealizável, de transformar a condição dos homens na sociedade de acordo com certas exigências, que nunca foram sentidas no curso dos séculos precedentes.

Esta filosofia ambiciosa, de inspiração sociológica, leva à recusa de se apoiar seja no formal, seja no legal. Dizer que os indivíduos são formalmente iguais perante a lei nada significa, se os costumes não reconhecem essa igualdade. Nos Estados Unidos, a legislação dos direitos civis não tende apenas a obrigar os Estados ou as escolas a colocarem em prática a *igualdade*, parte integrante do credo norte-americano: ela restringe por

vezes certos direitos tradicionais — por exemplo, o de propriedade — para vedar práticas discriminatórias. A lei procura alterar os costumes.

Outro exemplo deste movimento do formal para o real pode ser encontrado no domínio da educação. O direito à educação nada significa se a família não dispõe de recursos financeiros para exercê-lo. Daí a gratuidade da educação primária, talvez mesmo da secundária, e a multiplicação das bolsas. Numa etapa seguinte, porém, nos perguntamos se não se deveria retirar do seu meio os filhos de famílias privilegiadas; se não convém restabelecer a igualdade real, fazendo com que desapareçam, tanto quanto possível, essas vantagens que se traduzem por certa correlação entre os resultados escolares e a origem social das crianças. Ao que parece, até hoje em nenhum lugar os governos deram pontos suplementares aos candidatos provenientes das camadas inferiores da sociedade. Um projeto como esse, que já foi aventado, poderia implicar um *numerus clausus* para os filhos de membros das classes dirigentes, quando a capacidade das instituições de ensino superior fosse limitada, para favorecer a mobilidade social.

Mas deixemos de lado essas idéias, que hoje são utópicas, e que mencionamos só para evidenciar a passagem do formal para o material. Nas sociedades pobres, especialmente na África, até mesmo a instrução primária universal ultrapassa os recursos dos Estados. Estes terão a responsabilidade de selecionar quem vai receber uma educação básica. É bem verdade que no passado a situação era a mesma: contudo, a seleção era realizada pela própria sociedade, no seu meio. A experiência da exclusão da grande maioria não atingia, na consciência coletiva, o princípio do direito universal à educação. O direito não exercido continuava a ser um direito. Não se considerava que a sociedade ou o Estado estivessem obrigados a fornecer a todos os meios materiais para exercer seus direitos. O pensamento sociológico dissipa esta ilusão que acalenta a consciência. Do mesmo modo, ele incita menos a limitar a intervenção do Estado para preservar o indivíduo do que a reforçar os poderes públicos, a fim de que permitam a todos exercer seus direitos.

Nesta linha de pensamento, a sociedade ou o Estado se tornam por assim dizer responsáveis pelas deficiências individuais. Os autores norte-americanos discutem já a hipótese de um imposto negativo sobre a renda — em outras palavras, uma soma paga, pelo Estado, aos contribuintes que se situem abaixo da linha da pobreza, a fim de que sua renda se eleve até o montante considerado como o mínimo social adequado. Essa fórmula pode ser justificada pela concepção clássica da segurança social, e do *Welfare State*; contudo, ela me parece ter uma significação mais profunda e mais rica — o pensamento sociológico atribui aos direitos econô-

micos e sociais uma situação equivalente à dos direitos tradicionais, e tende a transformar “nobres ideais” em imperativos incondicionais. Isso levará alguns à conclusão de que a teoria dos direitos do homem cai assim em desuso; outros pensarão que se enriquece. Nos dois casos, o Estado aparece como vitorioso, uma vez que não é limitado, nem condenado, seja pelos direitos tradicionais, seja pelos direitos econômicos e sociais.

As sociedades ricas ultrapassam a rigor as etapas sucessivas desta dialética sem sacrificar as liberdades ou os ideais dos socialistas. O mesmo não acontece, porém, com as sociedades pobres. Uma vez que legisladores e filósofos renunciam a fixar uma hierarquia entre direitos civis e políticos, de um lado, e as condições de existência das massas, de outro, não é de espantar que estes últimos sejam considerados mais importantes do que os primeiros. Poderão os países em vias de desenvolvimento passar do formal para o material sem recorrer à violência? Numa época revolucionária, os direitos do homem representam mais do que um mero luxo dos países ricos?

Qual a conclusão sugerida pela breve análise que fizemos? Devemos alegrar-nos com a extensão da idéia tradicional dos direitos do homem ao campo político e social? Devemos deplorar que esses direitos tenham perdido (ou pareçam ter perdido) seu caráter incondicional, e até mesmo sagrado? Provavelmente devemos aceitar as duas conclusões: nossa época tem o mérito de haver ampliado o número dos sujeitos e dos objetos dos direitos proclamados como universais, mas essa ampliação trouxe um enfraquecimento de tais direitos.

De um certo modo o pensamento sociológico consagrou a crítica nietzscheana, marxista ou paretiana da filosofia do século XVIII: aceita o relativismo histórico de acordo com a qual cada sociedade se organiza segundo um determinado sistema de normas ou de valores, a que chamamos “cultura”. Os direitos considerados como universais só merecem esse qualificativo quando formulados em linguagem a tal ponto vaga que perdem todo conteúdo definitivo. Que significa o direito de propriedade, se a natureza dos bens suscetíveis de apropriação individual continua indeterminada? Que significa a liberdade política, se varia de uma época para outra a tradução institucional da participação de todos no governo do país? Parte integrante da consciência comum, marcada profundamente pelo modo de pensar sociológico, o relativismo histórico traz a técnica do *debunking*, da acentuação dos interesses e paixões que se dissimulam por trás de palavras tidas como desinteressadas.

Simultaneamente, os direitos do homem, despojados da sua falsa universalidade, voltam a ter um sentido, e talvez uma certa eficácia histórica. A Declaração de 1789 não se separa nem da filosofia que a inspirou, parti-

cular e não universal, nem da revolta burguesa contra o *Ancien Régime*. Segundo a expressão de Pareto, o pensamento lógico-experimental consegue facilmente acentuar o caráter não-lógico dos direitos do homem; a oscilação das fórmulas entre a abstração demasiadamente vaga para permitir qualquer julgamento e a precisão grande demais (separação dos poderes) para salvaguardar a pretensão à universalidade. Evidenciar as origens históricas dá aos direitos do homem sua dignidade, despojando-os da sua ilusória universalidade. Toda declaração de direitos aparece como a expressão idealizada da ordem política ou social que uma determinada classe ou civilização se esforça por realizar. Permite pelo menos condenar certas instituições (distinção das ordens) ou afirmar certos princípios (não-discriminação), quem sabe até mesmo definir o conteúdo preciso das organizações sociais, a partir de imperativos.

Ao mesmo tempo, explica-se o equívoco da Declaração Universal dos Direitos de 1948. Ela toma emprestada à civilização ocidental a própria prática das declarações de direitos; outras civilizações ignoram não as normas coletivas ou os direitos individuais, mas a expressão teórica, pretensamente universal, de umas e de outros. A origem ocidental da Declaração se manifesta, por exemplo, nos artigos sobre a família: a livre escolha do cônjuge, a igualdade dos direitos do homem e da mulher não se efetivam em nenhuma parte. A rigor os ocidentais desempenham para si mesmos uma comédia, subscrevendo a um certo ideal da família. Não acontece o mesmo com os que pertencem a outras culturas. Se tantos delegados dos cinco continentes aceitaram aparentemente o artigo relativo à família, é que ele também exprimia, sob forma extrema, a filosofia dos direitos individuais ou da igualdade de todos — filosofia ocidental aceita teoricamente como exemplar. Outro equívoco da Declaração de 1948 tem a ver com o esforço de síntese da concepção marxista-leninista e a liberal. A justaposição dos direitos tradicionais e dos direitos econômicos e sociais é aceitável tanto para a União Soviética, como para os países ocidentais: uma e os outros têm por objetivo transformar em realidade esses dois tipos de direitos. Mas essa conciliação deixa sem respostas a questão verdadeira: a importância relativa de uns e de outros.

Alguns liberais, como Cranston, querem reservar aos direitos tradicionais uma posição diferente da dos direitos econômicos e sociais. Outros aceitam a igualdade teórica, mas mantêm a importância decisiva dos direitos tradicionais, no plano da estratégia política. Outros ainda (situo-me entre estes últimos) recusam essas duas soluções, embora atribuam pessoalmente maior importância aos direitos tradicionais, e acreditem que os regimes da democracia política oferecem no momento uma síntese menos má dos ideais do liberalismo burguês e do socialismo.

Assim interpretada, a Declaração de 1948, pelo seu próprio caráter equívoco, preenche a função histórica de qualquer declaração: crítica a sociedade moderna em nome dos ideais que essa sociedade proclama. Qualquer filosofia do direito natural, de acordo com o pensamento sociológico, exprime e nega ao mesmo tempo a sociedade da qual emana. Usa seus valores e a acusa de traição. Ora exageradamente concreta, ora falsamente universal, a Declaração de 1948 se situa, a despeito dos defeitos que apresenta (peculiares às obras coletivas), na linha das declarações anteriores: preconiza que as sociedades modernas respeitem os direitos tradicionais dos indivíduos e possibilitem a todos os meios materiais de exercê-los. Os constituintes de 1789 queriam limitar a ação do Estado para liberar o indivíduo. Os constituintes de 1948, embora não de todo conscientemente, estavam prontos a atribuir poderes ao Estado para que este garantisse a todos a segurança social e o nível de vida.

A Declaração de 1789 critica o direito positivo em nome do ideal subscrito pela sociedade. A Declaração de 1948 critica a sociedade liberal em nome do ideal socialista e critica a sociedade socialista em nome do ideal liberal. Qual das duas sociedades sustenta menos mal esta crítica? Cada uma delas deve decidi-lo. De qualquer forma, o otimista poderá responder ao pessimista que deplora (justificadamente) o hiato excessivo existente entre direitos proclamados e direitos respeitados, alegando que nunca os homens foram tão ambiciosos: pretendem conciliar os ideais de regimes antagônicos; simultânea ou alternativamente, confiam no Estado e desconfiam dele. Por impaciência ou necessidade, preferem muitas vezes a violência à reforma. Devemos espantar-nos que, numa época revolucionária, os Estados violem com frequência os direitos humanos, ou que seus representantes finjam lembrar e respeitar esses direitos?

Liberdade: Liberal ou Libertária?*

Minhas primeiras palavras serão de agradecimento aos organizadores dos Encontros Internacionais, pelo convite que me fizeram, oferecendo-me uma tribuna prestigiosa, ocupada antes de mim por tantos oradores ilustres, que não posso deixar de sentir um certo orgulho ao usá-la agora. Alguns espíritos maliciosos acusariam erroneamente esses Encontros de manter ligações com o *establishment* genebrino ou suíço; esses críticos deveriam reconhecer, quando menos, que esse *establishment* tem demonstrado tal sabedoria, clarividência e imparcialidade que conseguiu reunir, nos piores momentos da guerra fria, interlocutores provenientes de todas as partes da Europa, do Oriente como do Ocidente. Ainda este ano, manteve o que já constitui uma tradição de vinte anos, e que continua a ser válida nesta época de contestação.

Depois deste agradecimento, um pedido de desculpas. Muitos dos que me ouvem receberam provavelmente o resumo desta conferência, que redigi há algumas semanas. Peço-lhes o favor de não seguir esse resumo muito de perto. Depois de escrever o resumo, preparei um texto longo demais, que não poderia ler aqui sem impor à minha audiência uma prova que até mesmo os não-contestatórios teriam razão de julgar intolerável. Decidi portanto, nos últimos dias, improvisar — com todos os riscos implicados pela improvisação sobre tema tão delicado, diante de público tão numeroso, numa atmosfera tão carregada de paixões prontas a explodir.

Vamos limitar-nos, portanto, ao essencial. Qual é o tema desta conferência, intitulada: “Liberdade: Liberal ou Libertária?” Ninguém duvidará que este título me foi sugerido pelos acontecimentos dos últimos

* Publicado em *La Liberté et l'Ordre Social*, Rencontres Internationales de Genève, 1969, Éditions de la Baconnière, 1969.

anos. A nova esquerda fez uma aparição espetacular no campo ideológico; participa agora dos debates filosófico-ideológicos que se desenrolam, permanentemente, dentro das sociedades modernas. Resta saber sob que ângulo me proponho a abordar este debate.

Tinha dedicado um livrinho, há cerca de seis anos, não à liberdade, mas às *liberdades* — à dialética das liberdades formais e das liberdades reais. De um lado, as liberdades pessoais e políticas; de outro, as liberdades sociais, ou direitos sociais. É uma dialética do liberalismo tradicional e da crítica socialista ou, como veremos logo, da liberdade-direito e da liberdade-capacidade efetiva de exercer um direito. Nesse livro, propus-me a mostrar que os regimes democráticos podiam ser definidos, não por meio de *uma* definição da liberdade, mas através de um diálogo permanente cujos interlocutores defendem uma variedade de definições da liberdade ou das liberdades. Este diálogo se confunde, quando traduzido em instituições, com a dialética das liberdades. Digamos ainda que o diálogo sobre as definições da liberdade elucida as lutas políticas ou sociais através das quais se desenvolvem as liberdades, quando há condições favoráveis.

Ao mesmo tempo, sustentava a tese, propriamente política e não-literária, de que a síntese democrático-liberal representa, na Europa de nossos dias, *nas sociedades industrialmente avançadas* (insisto neste ponto: não tratarei aqui das sociedades que chamamos, pudicamente, de “subdesenvolvidas”, ou “em vias de desenvolvimento”), a expressão mais satisfatória — ou menos insatisfatória — do ideal liberal. Esta síntese democrático-liberal me parecia ter predominado intelectualmente sobre as versões conhecidas atualmente dos regimes que se dizem socialistas. Quero precisar: trata-se de uma vitória apenas intelectual, que não implica uma vitória histórica para os que não se julgam “confidentes da providência”.

Desde a desestalinização de 1956 e a admissão do culto da personalidade, os marxistas do Ocidente desistiram de apresentar os regimes europeus de tipo soviético como realizações exemplares *da liberdade*, ou como a efetivação *das liberdades*. Não deixaram contudo de justificá-los, com outros argumentos. Conforme procurei demonstrar em outro livro (*As Desilusões do Progresso*), a sociedade moderna não tem como único projeto a liberdade ou as liberdades. Ela pretende ser *produtivista e igualitária*. A ambição de Prometeu, a denúncia das desigualdades econômicas ou sociais não excluem, em teoria, o respeito às liberdades pessoais ou à cidadania burguesa. Esses objetivos porém nem sempre parecem compatíveis. No fim do debate ideológico da guerra fria, ao começar a década de 1960, as sociedades ocidentais, por mais diversas que fossem, pareciam ter chegado a uma conciliação tolerável ou, mais precisamente, à combinação mais avançada — se me é permitido recorrer a um modismo do pensa-

mento historicista. Tinham “recuperado” uma parte da crítica socialista, reconhecendo-lhe uma certa legitimidade e esforçando-se por rejeitá-la, dando-lhe razão; ou, se se preferir, dando-lhe razão ao executar determinadas reformas que sugeria.

Esta é, pois, a pergunta para cuja resposta procurarei reunir nesta conferência alguns elementos: a “nova esquerda” marca uma nova etapa da dialética da liberdade? A síntese democrático-liberal deve responder ao seu desafio, como respondeu à contestação da “velha esquerda” pela auto-reforma, “recuperando” em consequência pelo menos alguns dos seus contestadores?

Uma última observação antes de começar nossa análise: empregarei a palavra “liberdade” principalmente no plural, na sua acepção política e social. Seguirei, portanto, uma ordem inversa à de Paul Ricoeur, partindo do sentido político e social para chegar a algumas observações, breves e insuficientes, sobre o sentido filosófico do termo.

Correndo o risco de passar por “unidimensional” postularei, no ponto de partida, uma definição analítica (objetiva, por assim dizer) das “liberdades”. Sou livre de fazer isto ou aquilo, de escolher minha conduta, se os outros não me obrigam, coagem ou impedem com a ameaça de sanções. Sou livre de frequentar a igreja ou de não frequentá-la: ninguém tem a *capacidade* de me impedir, se eu desejar frequentá-la ou a *capacidade* de me coagir, se não quiser fazê-lo. Ninguém tem o direito de me punir se eu for à igreja ou deixar de ir. Assim se define a liberdade religiosa ou, mais precisamente ainda, a liberdade da prática religiosa.

Por mais primitiva que seja, esta definição evidencia imediatamente o caráter complementar das liberdades e proibições. Para que eu seja livre de ir ou de deixar de ir à igreja, é preciso que os outros não possam ou não tenham o direito de me impor uma proibição. A proibição de ordenar e de vedar limita o domínio do que é permitido. A liberdade de uns deriva das proibições impostas aos outros. Há uma frase célebre de Tocqueville que implica definição semelhante: “Os próprios déspotas não negam que a liberdade seja excelente; apenas, só a desejam para si mesmos, e sustentam que todos os demais são absolutamente indignos dela. Portanto, não há uma diferença a respeito da opinião que se tem da liberdade, mas sim sobre o valor maior ou menor que se atribui aos homens”.

Para simplificar a análise, vamos ater-nos à proibições e distinguir três categorias delas, facilmente discerníveis numa sociedade como a nossa. Em primeiro lugar, as proibições impostas pelo Estado, as leis ou os inumeráveis regulamentos que limitam nossa liberdade de ação — quando, por exemplo, queremos atravessar uma rua ou ultrapassar com um veículo determinada velocidade. O Estado mais liberal multiplica os impera-

tivos (serviço militar, pagamento de tributos) e interditos (proibição de fazer justiça pelas próprias mãos, de usar violência contra os outros, etc.), que traçam o quadro dentro do qual se desenrola a vida social — a competição e a cooperação entre os indivíduos —, delimitando o domínio reservado onde cada um é juiz exclusivo da sua conduta, dono de si mesmo e das suas escolhas. Em matéria de religião, que é hoje assunto privado, o Estado garante minha liberdade, vedando aos outros a proibição e a imposição.

Mas, o que o Estado não proíbe, a sociedade pode proibir, pela ameaça de sanção executada pela opinião pública — não pela polícia. Numa pequena cidade cuja população pratica a religião de forma unânime e intensa, quem não vai à igreja aos domingos sofre o peso da reprobção coletiva. Os imperativos e interditos sociais precedem as leis, as apóiam e completam. O liberalismo teme a tirania da maioria como a tirania do Estado, uma vez que aspira às liberdades do *indivíduo*. O sociólogo denomina de *controle social* o sistema de normas que definem e garantem o modo de conduta socialmente tolerado, cuja autoridade é sustentada por sanções de diferentes tipos — desde a reprobção difusa até a exclusão do grupo ou o linchamento. Todas as coletividades defendem sua existência contra a ameaça dos desvios ou as heresias consideradas perigosas.

Originadas no Estado ou na sociedade, as proibições precedentes podem ser consideradas como “externas”, pois a ameaça de sanções vem de fora, e elas são executadas eventualmente por outros. A uma categoria diferente pertencem as proibições interiores — aquelas que, em cada um de nós, limitam nossa liberdade sob pena não de sanção estatal ou social, mas da que nós próprios nos imporíamos: a vergonha, o remorso, o sentimento de culpa. Essas proibições interiores constituirão também um limite ou condição da nossa liberdade (empregada aqui no singular, na acepção filosófica)? É muito cedo para dar uma resposta. Provisoriamente, devemos contentar-nos em lembrar um fato da experiência: tais proibições interiores resultam, o mais das vezes, de normas sociais interiorizadas. A consciência de cada um recebe, desde muito cedo, a marca dos julgamentos que os pais e toda a coletividade fazem sobre o bem e o mal, as ações nobres e vis, desprezíveis e admiráveis. A psicanálise e a sociologia questionam o próprio processo de socialização: o indivíduo que se julga livre não estará dominado inconscientemente por essas proibições internas, que leva consigo? E uma pergunta legítima, mas perigosa: toda socialização parece implicar um sistema de normas que limita, do interior, a liberdade de escolha. Quem poderia agir como árbitro da servidão e da liberdade, se se retirasse esta função da consciência individual?

Deixemos de lado, por um momento, estas indagações, para tentar

extrair as conseqüências da definição. O observador que se abstém de uma definição filosófica da liberdade dirá que existem *liberdades*, não uma *liberdade*. O domínio do permitido, dentro do qual o indivíduo escolhe sua conduta, é limitado por imperativos e proibições. Só posso gozar de uma permissão graças à “proibição de proibir” imposta aos outros (e que às vezes chega a provocar sua indignação). Nos Estados Unidos, por exemplo, as leis sobre direitos civis retiraram dos proprietários de hotéis a liberdade de vedar o uso dos seus estabelecimentos aos negros, assegurando ao mesmo tempo a estes últimos a liberdade de hospedar-se em *todos* os hotéis.

Esse exemplo nos permite entender porque na disputa entre o singular e o plural a liberdade e as liberdades, os revolucionários e os contra-revolucionários, estes últimos podiam ter razão, analiticamente, sem tê-la, contudo, historicamente. O que os revolucionários chamavam de *liberdade* se decompõe, pela análise, em muitas liberdades — trate-se da prioridade ou da igualdade perante a lei. Há certas liberdades, contudo, que representam o conteúdo da *liberdade* em cada momento da história, em função das idéias dominantes.

Sem que seja preciso recorrer a essa interpretação histórica, a liberdade dada a alguém, graças à proibição imposta a outrem, pode ser justificada analiticamente. A liberdade de acesso, reconhecida aos negros, afirma o princípio da não-discriminação, da igualdade. A liberdade do negro se presta à universalização; a liberdade do proprietário de recusar o acesso ao seu estabelecimento devido à cor da pele não pode escapar à particularidade, ao arbítrio. Os direitos civis — uma batalha que foi ganha intelectualmente, mas não socialmente — provêm da *liberdade* dos revolucionários do século XVIII, do Iluminismo: eliminam *liberdades* particulares usufruídas por algumas pessoas, privilégios, para garantir a *todas as liberdades* exigidas pela igualdade perante a lei.

Descobrimos, ao mesmo tempo, até que ponto são reais as liberdades formais — elas asseguram a todos garantias e possibilidades efetivas. Montesquieu considerava a segurança como a forma primordial — mínima, por assim dizer — da liberdade. Ora, a segurança do indivíduo exige que a liberdade das outras pessoas privadas e das pessoas públicas seja limitada por regras de ação. Só pode haver segurança para os cidadãos, se a liberdade da polícia ficar subordinada a normas precisas e à autoridade dos magistrados. Só posso ter um domínio reservado, dentro do qual sou dono de mim mesmo, se a lei proibir aos outros — Estados e pessoas públicas e privadas — violar esse domínio, insidiosamente ou pela violência. A liberdade-segurança se fundamentará sempre na proibição, pelo império da lei, de que me proibam certas ações, ou de que me obriguem pela vio-

lência; enquanto as sociedades humanas não se transformarem radicalmente, tornando-se em sua essência pacíficas, continuará a ser assim. O *Rechtsstaat*, Estado de direito, retira dos responsáveis pelo Estado, e da polícia, a liberdade de proibir os cidadãos de se reunirem, de se organizarem, de se manifestarem. A liberdade do governante, cerceada, corresponde à liberdade dos governados acrescentada. Ninguém defendeu com eloquência mais apaixonada a liberdade de imprensa do que Karl Marx. A sociedade “repressiva” do Ocidente deixa aos profetas da contestação a liberdade de pregar o evangelho da libertação.

Se é fácil demonstrar analiticamente a eficácia das chamadas liberdades formais, o mesmo não acontece com o relacionamento entre as leis — os imperativos e interditos — e a liberdade do cidadão. Quando obedeco às leis comporto-me como um escravo ou sou livre? Ao me ordenar, ou proibir alguma coisa, as leis me tiram a liberdade de escolha. Contudo, sem elas não poderia gozar de minhas liberdades, já que elas exigem a “proibição de me proibir”. A liberdade — escolha ou domínio reservado — me obriga logicamente a querer o sistema das leis sem o qual ela desapareceria. A menos que rejeite a universalização possível das minhas liberdades, que renuncie ao ideal de uma sociedade onde as liberdades de cada um não excluam as liberdades alheias, preciso obedecer às regras sociais, na medida em que elas me parecem ajustadas aos valores da coletividade. É uma obediência que não significa servidão, desde que, enquanto cidadão, tenha jurado obedecer às leis do Estado e, em especial, à lei majestosa.

Os filósofos procuraram, de muitos modos, conciliar a liberdade do indivíduo e a obediência do cidadão. Para não eliminar radicalmente a liberdade-escolha ou a liberdade-domínio reservado, buscaram resolver sua aparente contradição pela livre escolha da necessidade, pelo contrato social — para retomar o conceito de Rousseau — ou pelo juramento, para usar o vocabulário de J.P. Sartre em *Crítica da Razão Dialética*. Submeto-me livremente à lei da maioria e concedo à coletividade o direito de me obrigar a ser livre, isto é, de me obrigar a aceitar a decisão da vontade geral, cuja legitimidade reconheci antecipadamente. Por outro lado, o revoltado, usando vocabulário diferente, jura fidelidade e se protege contra sua própria liberdade-escolha. O grupo poderá puni-lo impiedosamente se deixar de cumprir o que prometeu: a fraternidade revolucionária não dispensa o terror.

Deixemos estes argumentos filosóficos para retornar a uma análise mais próxima da experiência ordinária. Se o cidadão se empenhasse em obedecer só às leis, reconhecendo a legitimidade do Estado, se (como sonham os liberais) uma sociedade livre se definisse exclusivamente pela so-

berania das leis (ou de regras gerais), a antinomia tenderia a se resolver. Na verdade, porém, todo Estado se manifesta como vontade, com um elemento de arbitrariedade — sobretudo no seu relacionamento externo. As leis determinam as condições da luta pelo poder, porém, em última análise, em todos os regimes conhecidos, a política se define pelo domínio do homem sobre o homem, não pela exclusiva subordinação de todas as pessoas à lei. O regime mais impecavelmente constitucional deixa a uma ou a algumas pessoas a responsabilidade por decisões que comprometem toda a coletividade (mesmo se não quisermos tomar o exemplo mais evidente: a decisão sobre a paz e a guerra). Ora, no universo político como ele vem existindo através dos séculos, como se pode defender a liberdade do cidadão, ressalvado naturalmente o caso de guerra?

A dialética da liberdade e da obediência — não só às leis, mas aos governantes eleitos de acordo com a lei — comporta pela sua natureza um componente trágico. Em que momento o Estado ao qual jurei obediência trai sua vocação de tal modo que me libera daquele juramento? A partir de 1933 alguns alemães se propuseram essa pergunta. O mesmo fizeram os franceses em 1940, quando surgiu o governo de Vichy, e novamente, no pós-guerra, a propósito da questão da Argélia.

Essas situações-limite elucidam a antinomia fundamental: não posso gozar de certas liberdades fora das instituições; portanto, logicamente não posso reivindicar liberdades rejeitando ao mesmo tempo as restrições que as tornam possíveis. Isso não quer dizer que aceite necessariamente as instituições particulares que encontrei, já existentes, ao adquirir consciência política; não quer dizer também que aprove o modo como os governantes estejam usando sua liberdade de decidir em nome de todos. Em abstrato, não se pode dizer em que momento passo a ter o direito de recorrer à ilegalidade ou à violência.

As liberdades formais não se reduzem a meras ilusões, ou a aparências desprovidas de significação. Por outro lado, não constitui o conteúdo da liberdade hoje e para sempre, isto é, o conjunto das permissões e proibições que responde plenamente à aspiração dos homens de escolher sua própria existência. De fato, a concepção liberal da liberdade sofreu a crítica socialista, que contribuiu efetivamente para desmascarar o que a ideologia liberal tendia a ocultar. Já tive oportunidade de demonstrar, com pormenores, como as revoltas operárias e a crítica socialista contribuíram para transformar os regimes capitalistas e as ideologias liberais. Vou limitar-me aqui a um resumo muito grosseiro:

1) Para que o cidadão seja efetivamente livre de fazer qualquer coisa não basta que a lei proíba aos outros, e ao Estado, sob ameaça de alguma sanção, que o impeçam disso — é preciso que o cidadão disponha dos

meios materiais necessários. Não importa que todos os ingleses tenham gozado da liberdade de enviar seus filhos a Eton — esse direito era puramente fictício, até que o recrutamento das escolas privadas, caras e prestigiosas, fosse ampliado por meio de bolsas de estudo. De um modo mais geral, a liberdade que a lei garante (pela “proibição de proibir”) exige, em certas circunstâncias, a intervenção do Estado para que a maioria dos indivíduos possa exercê-la. Passa-se da liberdade *negativa* (não-impedimento pela ameaça de sanção) à *positiva* (capacidade de fazer). O ensino gratuito deu às famílias a capacidade de enviar seus filhos à escola; até então, elas tinham esse direito, mas não os meios que lhes tornassem possível o exercício correspondente.

2) A supressão da intermediação que na França acompanha o reconhecimento dos direitos individuais exerce, em certas circunstâncias, um papel favorável aos poderosos. Se a lei só leva em conta o contrato entre o empresário e cada um dos seus trabalhadores, a desproporção de força entre os contratantes deixa o mais fraco ao sabor da potência quase discricionária do detentor dos meios de produção. Nesse caso, a liberdade dos indivíduos está condicionada à potência da coletividade que os engloba, ao se associarem. Não há dúvida de que a liberdade de associação é parte integrante das liberdades individuais; contudo, subsiste uma antinomia virtual entre a tendência individualista — a liberdade garantida pela lei ao indivíduo — e a tendência coletivista — a liberdade concedida aos grupos, às custas do direito de heresia ou da indisciplina individual: para fazer face ao patronato, o sindicato precisa restringir a liberdade que têm seus membros; precisa impor-lhes, sob ameaça de sanção, uma certa disciplina. Ao exercer o direito de fiscalizar o engajamento dos trabalhadores, o sindicato adquire força, mas ao mesmo tempo reduz certas liberdades dos indivíduos.

3) Essa antinomia leva a uma outra oposição decisiva: as liberdades pessoais ou intelectuais eram a princípio postuladas em oposição ao Estado. Este último aparecia permanentemente como a contraliberdade, a ameaça suspensa sobre a integridade das pessoas. Essa visão pressupunha, por assim dizer, uma harmonia preestabelecida entre a ordem social e a liberdade. A legislação estatal e as relações de potência social não poderiam impedir os indivíduos de exercerem as liberdades às quais tivessem direito. Na versão marxista, o pensamento socialista foi até ao fundo da crítica da ordem social: a propriedade privada dos meios de produção em si mesma ou a competição implicada pelo sistema de mercado trariam a servidão do grande número ao poder de uns poucos ou à tirania do próprio sistema, entregue a um dinamismo sem freio e sem direção.

Os defensores da síntese democrático-liberal admitem, em sua

grande maioria, a validade do primeiro argumento: os indivíduos devem possuir os meios de exercer certas liberdades. A maior parte dos direitos econômicos e sociais derivam logicamente da distinção entre a liberdade como não-proibição e a liberdade como capacidade. Derivam também do esforço destinado a atenuar os rigores da casualidade social. A segurança social dá os meios para exercer a liberdade de receber cuidados médicos; a indenização de desemprego e o auxílio-doença defendem o indivíduo da escravidão que lhe imoria a perda da saúde ou do emprego, se permanecesse “livre” de enfrentar tais dificuldades por si só, lutando contra circunstâncias independentes da sua vontade.

Por outro lado, a crítica das formas extremas do individualismo leva à legislação sindical de nossos dias. Na Europa ocidental e nos Estados Unidos as organizações operárias têm um estatuto jurídico reconhecido: a lei protege (ou procura proteger) os delegados sindicais. Há muito que as negociações salariais não se desenrolam mais entre empresários seguros da sua potência e trabalhadores desvalidos, conscientes da sua impotência — elas se fazem agora entre órgãos coletivos de potência menos desigual.

Desde a guerra as economias ocidentais não sofreram depressões comparáveis à da década de 1930; em todos os países, mesmo na Grã-Bretanha, a taxa de crescimento do produto nacional ultrapassou a taxa média observada no curso do século passado e durante as primeiras décadas do século XX. Estes resultados foram obtidos sem sacrifício das liberdades pessoais e individuais (pelo menos nos países industrialmente avançados). No fim da década de 1950, o “grande debate” entre a democracia capitalista e o regime soviético dava uma vantagem ao liberalismo ocidental, portanto, ao liberalismo renovado pela aceitação parcial da crítica socialista.

Certamente o Estado — legislador da segurança social e garantidor dos direitos sindicais — não nos parece mais um monstro que devora nossas liberdades. Mas o Estado totalitário, stalinista, que deporta milhões de *kulaks* para acelerar a coletivização das terras e, durante os expurgos, aprisiona milhões de cidadãos por razões que permanecem ainda hoje misteriosas — o Estado que se confunde com a vontade arbitrária de um só homem, de um homem solitário, no centro de um círculo mágico de terror. — esse Estado-Minotauro merece de fato o temor e o ódio que os liberais de outrora dirigiam a qualquer tipo de Estado. O regime democrático (ou a liberdade política) reavê assim o valor que o costume pode deixar de lhe reconhecer, mas que uma simples observação dos Estados ilimitados e autoritários basta para pôr as coisas no seu lugar.

Deliberadamente deixei de mencionar, entre os argumentos da crítica socialista, a futilidade dos procedimentos eleitorais e das instituições re-

presentativas. E um tema que pertence só ao marxismo-leninismo, conforme ele se manifesta depois de 1917. Não há dúvida de que a denúncia do “cretinismo parlamentar” remonta a Marx e a Engels. Até 1917 os marxistas se punham de acordo para não confundir a democracia parlamentar com a democracia socialista; admitiam a eventualidade da tomada do poder, da revolução violenta, da suspensão da legalidade, da eliminação temporária das assembleias eleitas e até mesmo do *Estado de direito*. Contudo, nem os socialistas, nem os marxistas conheciam, antes da experiência russa, o Estado associado a um partido único, baseado numa verdade oficial. Nenhum marxista teria justificado a supressão por muito tempo da liberdade de imprensa, da liberdade de oposição. Nenhum marxista teria imaginado que um dia o socialismo se confundiria, segundo a teoria proclamada oficialmente, com o papel predominante do partido, isto é, com a proibição do direito de oposição e de associação política.

A crítica socialista da democracia parlamentar encontra sua origem filosófica nos textos de juventude de Marx (especialmente *A Questão Judaica*). O cidadão não participa da universalidade do Estado, senão de forma conceitual mediante eleições que ocorrem em intervalos regulares. Na sua vida diária, que se desenrola dentro da sociedade civil, do sistema de necessidades, ele não se afasta do universo das particularidades, está sujeito à lei do empregador e do mercado. Só se realizará se atingir, na sociedade civil, a mesma universalidade existente em termos políticos abstratos.

Essa oposição entre a imanência do trabalho e a transcendência do Estado (transposição da crítica de Feuerbach à religião) sugere a insuficiência da democracia parlamentar e dos procedimentos eleitorais para assegurar a participação genuína do indivíduo na comunidade e no Estado. Não resolve o problema sócio-político das instituições que poderiam assegurar tal participação. Os textos sagrados do marxismo abriam duas perspectivas: a do jacobinismo e a da Comuna de Paris de 1871, ambas encarnações possíveis da ditadura do proletariado; o marxismo-leninismo escolheu a primeira, um superjacobinismo, com o partido constituindo desde logo a vanguarda revolucionária do proletariado, atuando em seguida como intérprete oficial da ideocracia e detentor da legitimidade.

Está claro que a experiência soviética não prova que as sociedades modernas precisam escolher entre dois modelos — e apenas dois: o *Estado de partido único*, ameaçado pela degenerescência burocrática, pela tirania de um homem, e o *Estado multipartidário*, com assembleia representativa. Mas a história do século XX mostrou que o desaparecimento do multipartidarismo, e das assembleias representativas tornava possível o totalitarismo, sob uma forma ou outra. Mostrou também que, embora não

garanta as liberdades pessoais e intelectuais, a democracia representativa corresponde à garantia menos má dessas liberdades.

O sufrágio universal e as instituições representativas constituem a liberdade política? Analiticamente, não se referem senão a *uma* liberdade, entre outras: a de influenciar, pelo voto, a escolha dos governantes; a liberdade de participar da substituição regular dos governantes. Algumas pessoas, por razões filosóficas ou afetivas, confundem esse tipo de liberdade com *a liberdade*; outras, confundem a independência nacional com *a liberdade*. Segundo outras ainda, a liberdade política tem um valor importante não em si mesma, mas pela sua eficácia ocuparia uma tal posição estratégica que dominaria o destino de todas as liberdades. Evitarei subscrever aqui qualquer uma dessas diferentes interpretações da liberdade política.

Pretendo ater-me ao método que segui até o momento; as liberdades políticas, como as liberdades pessoais, limitam o poder dos governantes e garantem certos direitos dos governados. Assim, longe de serem apenas formais, demonstram uma certa eficácia — ainda que meramente pelas conseqüências da sua supressão. Mas o cidadão, garantido nos seus direitos civis, se confunde com um ator social, sujeito eventualmente aos detentores dos meios de produção ou, de modo mais geral, ao domínio dos poderosos e à “manipulação”.

Chegamos assim à nova crítica de inspiração socialista, a da “nova esquerda” — grupo que, de composição diferente em cada país, é composto e não professa uma doutrina única ou coerente. Num extremo, alguns socialistas alemães e trotskistas franceses retomam os argumentos clássicos da degenerescência burocrática do Estado soviético; parecem sonhar com uma nova abordagem, comparável à de 1917. A interpretação da história contemporânea com os conceitos marxistas-leninistas e a acusação ao imperialismo norte-americano ocupam uma posição central na sua argumentação. Apresentam características de seitas, opondo-se à seita original, que, detentora do poder, se transformou em igreja oficial. Associados ou não à IV Internacional, esses socialistas e trotskistas são marginais nos países economicamente avançados e continuarão a sê-lo nos próximos anos.

Do outro lado temos os *hippies*: embora se associem de boa vontade às manifestações estudantis, não pertencem à mesma categoria: rejeitam toda a sociedade moderna, a racionalidade técnica e científica, mais do que qualquer regime definido. O que questionam é a tecnologia, o “homem unidimensional” — embora a maioria deles não tenha lido Jacques Ellul ou Herbert Marcuse. Em profundidade são apolíticos, enquanto os trotskistas só vivem para a política.

Como estamos em Genebra, talvez me seja permitido evocar Jean-

Jacques Rousseau, de que nos lembramos ora como cidadão, ora como caminhante solitário. O cidadão genebrino que se alienou, aceitando a vontade geral, submetendo-se à religião civil, parece inteiramente politizado. O socialista ou trotskysta da “nova esquerda” também se perde inteiramente na política — uma política, porém, inspirada na *Crítica da Razão Dialética*, e não no *Contrato Social*; — é um militante revolucionário que jurou aceitar a fraternidade — o terror, e não mais a vontade expressa pela lei majoritária. Quanto aos *hippies*, eles evitam as cidades e sua corrupção racionalizada; mas fogem em grupos, em multidões. Que buscam como alternativa: a natureza ou uma experiência comunitária, mais próxima da vivência religiosa do que da atividade política?

Entre esses dois extremos se situa a maioria dos grupos militares da “nova esquerda”. Têm em comum, quase todos, a linguagem — mais ou menos marxista — e a rejeição simultânea do mundo ocidental e do modelo soviético; consideram o primeiro monopolista, imperialista, explorador; o segundo, despótico, burocrático, semi-aburguesado. Essa dupla rejeição os leva a procurar uma pátria na China ou em Cuba, sempre no nível do imaginário.

Isso conduz curiosamente a um retorno às origens, ao socialismo (ou comunismo) utópico. O marxismo pretendia romper com o socialismo utópico subordinando a transformação dos homens às transformações econômicas e sociais. Na época da II Internacional, a primazia do movimento objetivo da história sobre a vontade dos atores, indivíduos ou classes se inclinava a um determinismo que servia para justificar o reformismo ou a passividade, que tendia à espera pura e simples. O leninismo reintroduziu o voluntarismo sem eliminar a coerção dos fatos. Depois da tomada do poder, a construção do socialismo segue uma ordem fixada previamente. Em vão tentaria o partido saltar etapas, procurando implantar o comunismo antes de ter desenvolvido os meios de produção. Assim, os líderes russos denunciam o voluntarismo de Mao a propósito das comunas populares.

O pensamento de Mao representa uma etapa ulterior e talvez final no caminho do subjetivismo. Desaparece o determinismo objetivo que se impunha à liberdade dos construtores do socialismo: a vontade de Mao Tsé-tung quebrou a resistência da matéria, todas as resistências. É ela — não a dialética do capitalismo ou a revolta do proletariado — que se transforma na força suprema, levando a melhor sobre os inimigos, os indiferentes e os traidores. As contradições subsistem, depois da tomada do poder, e as relações socialistas de produção não garantem a persistência do espírito revolucionário: trabalhadores e intelectuais não escapam às tentações do espírito burguês ou pequeno burguês. Ora, não há verdadeira revolução a

não ser mediante a mudança das pessoas — não basta a transformação das instituições. O objetivo passa a ser, portanto, mudar o homem, ou seja, a revolução cultural.

O círculo se fecha: o socialismo científico começa por rejeitar o socialismo utópico, argumentando que este ignora a lei do processo histórico e imagina que a revolução é possível em qualquer momento. O marxismo-leninismo subtraiu a tomada do poder do determinismo objetivo da história. Mao Tsé-tung, por sua vez, retirou a construção do socialismo do determinismo objetivo. Trata-se de tomar o poder ou de construir o socialismo, a primazia volta a ser da vontade humana: vontade das massas, encarnada porém numa pessoa — o presidente Mao.

O voluntarismo, o subjetivismo, o quase-espiritualismo do marxismo-leninismo chinês se ajustam como por milagre à revolta dos intelectuais e dos ativistas, no Ocidente, contra os dois modelos — soviético e capitalista. Os intelectuais de formação marxista perderam confiança na crítica puramente econômica do capitalismo. A distribuição desigual da renda evoca talvez a indignação moral, mas não a previsão de um desastre, da paralisia do regime. Só falta um passo para a crítica do tipo marcusiano: o capitalismo escapa às suas próprias contradições assegurando ao proletariado um nível de vida que se eleva constantemente. A vontade revolucionária cede à atração do bem-estar. Neste caso, porém, quem mantém a condenação *histórica* do capitalismo, se este continua a progredir e a distribuir uma quantidade crescente de mercadorias? Há uma só resposta: a crítica econômica-social é substituída pela crítica cultural.

Crítica dos dois regimes, soviético e capitalista, que também retorna às origens, como Mao. O marxismo do jovem Marx continha uma crítica cultural: a alienação de todos os trabalhadores, num regime submetido ao dinamismo cego da concorrência e do progresso técnico; a alienação de todos os homens escravizados por suas criações, servos das máquinas que deveriam servi-los. Um século e meio depois, esses temas mantêm sua atualidade mais do que as proposições em que são traduzidas cientificamente, numa linguagem inspirada em Ricardo.

Além disso, mesmo sem fazer qualquer referência a Marx, o socialismo nasce de uma revolta ou de uma aspiração *moral*; dissimula, sob uma teoria da história, o sonho de uma sociedade *diferente*, de uma humanidade melhor. A fórmula da gestão pelos próprios produtores sugeria ao mesmo tempo o controle da casualidade, a igualdade das pessoas e a substituição dos conflitos entre indivíduos e classes pelo conceito de *comunidade*. Saint-Simoniano pela fé na indústria e no progresso científico e tecnológico, Marx descende também de J.J. Rousseau, devido à consciência que tem da infelicidade humana, pela qual o progresso parece ser respon-

sável. Seria necessário que o capitalismo tivesse a responsabilidade de reconciliar a fé do futuro com a piedade pelos que estão vivos. Do momento em que a sociedade socialista reproduz os males até então imputados só ao capitalismo falta um passo para chegar à crítica cultural da civilização científico-técnica, ou da própria modernidade. Herbert Marcuse afirma explicitamente que, incapaz de conceber uma sociedade que pudesse ser enriquecida pela técnica sem degradação, deixa a seus leitores e discípulos a escolha entre o pessimismo cultural (à maneira de Rousseau), a revolução cultural (à maneira de Mao) ou a revolução ao mesmo tempo econômica e cultural (à moda dos trotskystas). Depois do surgimento da “nova esquerda”, ele passou a confiar nos marginais, excluídos da prosperidade, nos negros e estudantes, como porta-vozes da “grande rejeição”, e seus agentes. Nada de menos marxista, contudo, do que a execução de um veredito histórico não pelos representantes do regime condenado (o proletariado, expressão do próprio capitalismo), mas pelos que foram postos à margem do progresso.

Em muitos países em desenvolvimento o marxismo-leninismo, influenciado por Mao Tsé-tung ou por Castro, caminha inevitavelmente para o voluntarismo. Nem chega a ser necessário invocar a lição chinesa ou cubana; a lição russa, por outro lado, não deixa de ter valor como exemplo: a revolução não depende das contradições capitalistas ou do proletariado, mas da ação de um pequeno número de pessoas. O voluntarismo dos revolucionários dos países em desenvolvimento vai encontrar-se com o de Mao, como, nos países industrialmente avançados, com o das minorias excluídas. É um estranho voluntarismo, que utiliza dois métodos — as guerrilhas e a revolução cultural; um começa com a ação violenta e o outro trabalha pela conversão do homem — conversão que se manifesta *pela própria violência*, ou que aparece *no fim do caminho aberto pela violência*.

Só imaginariamente a crítica cultural marcusiana se une à revolução cultural de Mao e às guerrilhas de Castro. Nos Estados Unidos, os negros não se encontram em situação comparável à dos camponeses bolivianos (em sua maioria passivos) ou dos guerrilheiros profissionais (que Che Guevara levou a um desastre). A análise precedente evidencia as razões do equívoco, os motivos dessa confusão: os revoltosos latino-americanos, anabatistas da sociedade de consumo — políticos e apolíticos —, como os militantes do *black power*, rejeitam as reformas e desconfiam de todas as instituições. Querem transformar o homem pela ação, porque as instituições soviéticas não o transformaram; querem modificar as instituições pela violência já que nem o partido comunista, nem os partidos democráticos conseguiram fazê-lo.

Não devemos confundir **ativismo** e **militância** com o anarquismo. A

guerrilha exige disciplina e organização, implica disciplina e organização; os guerrilheiros se parecem com os anarquistas ou fazem causa comum com eles na fase inicial, quando se empenham *espontaneamente* na luta. Uma guerrilha cujos promotores vêm do exterior e agem como profissionais não têm essa fase de espontaneidade. Os guerrilheiros e os anarquistas saem dos quadros da sociedade, mas os primeiros trabalham em favor de uma renovação desses quadros e os anarquistas rejeitam quaisquer quadros. O movimento de Cohn-Bendit repudia a organização partidária; já as juventudes comunistas revolucionárias e os grupos de estudantes revolucionários formam partidos leninistas ou trotskystas. Uns e outros amam a ação, nela se realizam e encontram talvez a experiência da liberdade. Mas só a filosofia sartreana, desenvolvida na *Crítica da Razão Dialética*, autoriza essa aproximação. Os trotskystas não admitem que o homem só possa gozar a liberdade no grupo em fusão, em benefício dos momentos perfeitos de apocalipse revolucionário.

Esta análise tem dois objetivos: situar a ideologia da “nova esquerda” na história das ideologias de inspiração marxista e registrar a confusão frequente que se faz entre movimentos muito diferentes, como, de um lado, os trotskystas franceses, os socialistas alemães ou norte-americanos, e de outro os *hippies* (como os chamamos, simplificada e, que vivem numa espécie de subcultura, à margem da cultura dominante. Esta confusão tem duas causas: a renovação da crítica marxista pela crítica atual, e a oscilação de muitos jovens entre a ação destinada a transformar a ordem social dos adultos e a recusa de nela ingressar.

Não expliquei — nem pretendia explicar — a difusão do ativismo ou da automarginalização, dentro das sociedades industrialmente avançadas. A conjuntura histórica — com a diminuição da guerra fria, a crescente dificuldade em ver no regime soviético a encarnação das esperanças revolucionárias, a incapacidade de conceber um modelo radicalmente distinto da sociedade moderna — cria um meio comum à Europa ocidental e aos Estados Unidos: meio intelectual e moral, tanto quanto material. A guerra do Vietnã, aparentemente sem sentido uma vez que a opinião pública não acredita mais na hostilidade inexpiável entre as duas superpotências, a reivindicação dos negros proletarizados (no sentido de Toynbee), que vivem na rica sociedade norte-americana sem dela participar genuinamente, fornecem argumentos aos contestatários, supondo que esses fatos não suscitem por si mesmos a contestação. De qualquer forma, a sensibilidade de uma fração da juventude (e, em particular, da juventude estudantil) às emoções e às idéias da “nova esquerda” leva, pelo menos em parte, a uma ruptura histórica: nascida entre 1945 e 1950, a geração atual de estudantes não viveu a década de 1930, a guerra e a guerra fria. Se julga com

tanta severidade a esquerda tradicional, isso não se deve à parte de insucesso (incluída inevitavelmente em qualquer êxito histórico) que se lhe pode atribuir, mas à ignorância do passado e à ilusão de uma originalidade radical. A “nova esquerda” politizada emprega uma linguagem trotskysta e ataca o capitalismo norte-americano e a burocracia soviética sem saber sequer que está repetindo o passado que desconhece. A recusa em distinguir o despotismo soviético do liberalismo ocidental caracteriza o intelectual de Paris ou de Berkeley, seguro de que poderá gozar as liberdades que despreza, quase indiferente à sorte dos seus colegas de Praga e de Moscou.

A esse rompimento histórico deveríamos sem dúvida acrescentar as causas propriamente sociais: pelo seu número e modo de vida, à margem da sociedade e suas coerções, os estudantes têm uma espécie de disponibilidade. A educação que receberam — a mais liberal que a burguesia ocidental jamais deu a seus filhos — deixa-os incompletamente socializados, revoltosos contra a sociedade em nome dos valores que ela própria proclama, e revoltosos contra esses mesmos valores, ora vítimas da meritocracia, ora destinados a um êxito que os deixa indiferentes e que rejeitam antecipadamente.

Deixemos aqui a análise sociológica das causas para retornar ao nosso tema central: a crítica socialista da ordem liberal burguesa favoreceu os progressos da síntese democrática-liberal. Que nos ensina a crítica da “nova esquerda”? Como o tempo de que disponho é escasso, vou limitar-me a três pontos:

1) O pensamento socialista sempre denunciou a parte que cabe à *sorte* na distribuição dos indivíduos pelas classes e na distribuição das ocupações. O ideal meritocrático exige igualdade no ponto de partida. A denúncia — muito comum na França — da *desigualdade de instrução* marca portanto uma nova etapa da crítica socialista, da dialética da liberdade-permissão e da liberdade-capacidade.

2) As instituições da sociedade civil (no sentido de Hegel) mantêm uma organização autoritária, a despeito dos valores democráticos proclamados pelos regimes ocidentais. A contestação critica as empresas, universidades, igrejas (sobretudo a Igreja católica) — instituições hierarquizadas cujos superiores não devem sua autoridade à escolha dos que lhe devem obediência. Os trabalhadores não poderiam deixar de se sentir em servidão, pois não reconhecem sua própria vontade naqueles que os comandam.

3) Lembremos agora a terceira categoria de proibições que mencionamos: as normas sociais interiorizadas. Repressão e manipulação — as duas palavras que aparecem com maior frequência nos discursos e nos escritos

dos militantes da “nova esquerda”, na Alemanha e nos Estados Unidos — implicam um equívoco, provavelmente voluntário: falamos do recalque dos impulsos em consequência da interiorização das normas sociais ou da manipulação dos indivíduos, socializados e dessocializados pelos meios de comunicação?

a) Em maio de 1968, os estudantes franceses denunciaram com indignação fingida ou sincera a pequena porcentagem de filhos de trabalhadores e camponeses entre si. Muitos dos que protestavam contra a herança cultural se haviam beneficiado desse privilégio. Alguns dos seus argumentos refletiam sua origem social: o desprezo pela sociedade de consumo encontra mais eco hoje junto a um público burguês do que a um público operário. As reivindicações relativas a Universidade respondiam às vezes aos interesses dos jovens provenientes da burguesia mais do que aos dos jovens que contam com seus diplomas para subir os degraus da escala social. Pouco importa, porém, o sentido verdadeiro da rejeição verbal dessa herança pelos seus herdeiros.

A dialética da liberdade nos permite perceber o significado de tal protesto. Qual o sentido da liberdade jurídica de acesso ao ensino superior se o custo o torna proibitivo aos filhos das classes populares? A liberdade que o indivíduo não pode exercer, por carência de recursos, não exige apenas meios externos, como dinheiro, mas precisa também vencer obstáculos *interiores*: a *interiorização*, por cada um, da sua condição, ou uma *socialização* dificilmente compatível com a aquisição de uma cultura baseada na erudição.

A idéia se presta a uma colocação filosófica, apoiada na terminologia de J.P. Sartre em seu *Crítica da Razão Dialética*. Operário ou camponês, empregado ou burguês, o indivíduo socializado pertence ao *prático-inerte*: leva consigo sua classe. Ele se assume livremente: cada um se faz o que é à sua maneira, mas sua liberdade se mantém encerrada dentro do contexto da socialização inicial. O filho do operário, do camponês, do empregado, interioriza desde muito cedo as obrigações, as servidões, toda a inferioridade do grupo social a que pertence. É a socialização, tal como se desenvolve no *prático-inerte*, que retira de fato ao filho do operário qualquer boa oportunidade de se elevar até o ensino superior. Não há dúvida de que o encaminhamento das crianças das classes populares a estabelecimentos escolares de qualidade inferior é um obstáculo externo: mas o obstáculo mais difícil de vencer é o que a criança tem dentro de si mesma, por se haver deixado convencer da sua incapacidade, porque lhe falta motivação; porque, não tendo assistência da família, precisa resistir sozinha à tentação de se deixar desencorajar.

Esta nova etapa da dialética da igualdade ou da liberdade-capacidade,

raramente formulada como acabo de fazer, parece-me significativa. A desigualdade em termos de educação, confirmada pelas estatísticas, é objeto de escândalo. Como se pode admitir que o filho de um professor ou de um industrial tenha uma possibilidade dez ou vinte vezes maior do que um filho de operário de alcançar o ensino superior, sobretudo numa época em que as perspectivas de promoção social dependem em grande parte dos diplomas obtidos e dos conhecimentos adquiridos na juventude? Mesmo nos Estados Unidos, onde mais da metade de cada grupo de mesma idade ingressa nos *Colleges*, a desigualdade qualitativa dos estabelecimentos de ensino reconstitui, sob outra forma, a desigualdade social dentro das instituições de ensino.

O tema do protesto também pertence, portanto, à problemática da liberdade: do mesmo modo como o homem de esquerda atribui à sociedade a responsabilidade pelos crimes, inocentando por assim dizer os criminosos, ele imputa à sociedade (ao meio familiar) a responsabilidade pelos insucessos escolares. Nos dois casos, tem razão — em parte. Vamos afastar o caso em que o determinismo biológico é mais importante do que o determinismo social (o cromossomo anormal dos criminosos). Consideremos as estatísticas de êxito escolar: a distribuição das aptidões intelectuais segundo a classe social pode ser considerada aproximadamente aleatória. Se as crianças fossem educadas e instruídas nas mesmas condições, afastadas da família, a distribuição dos estudantes pelas diferentes classes sociais talvez não se afastasse sensivelmente da distribuição da população total: o afastamento entre essas duas distribuições reflete, em larga medida, a influência da sociedade (de inúmeros fatores sociais).

O modo de pensar sociológico tende hoje a substituir o determinismo biológico pelo determinismo social. Em vez de justificar os resultados da competição social com o argumento darwiniano do êxito dos mais aptos, atribui esse sucesso ao acaso e, em particular, às vantagens de que gozam alguns no ponto de partida e aos obstáculos enfrentados por outros. A ambição de Prometeu se põe a serviço do ideal igualitário: como essa desigualdade deriva dos mecanismos sociais, alega-se que os governos poderiam controlá-la. Poderiam assumir como objetivo assegurar a liberdade de acesso efetiva ao ensino superior, do mesmo modo como asseguram a liberdade efetiva de acesso ao ensino primário.

Esta equalização das possibilidades de cada um (ou redução das desigualdades) pode ter duas justificativas: uma teórica, a outra moral. Muitas crianças excepcionalmente dotadas não conseguem desenvolver suas potencialidades devido à paralisia interna provocada pelo meio. Trata-se de dons específicos que podem ser percebidos muito cedo. Os soviéticos aparentemente organizam testes de matemática, aplicados em toda a

imensa área do seu país, a meninos e meninas de dez anos, na esperança de reconhecer a tempo vocações socialmente preciosas. De acordo com este modo de pensar, o mais importante é identificar e aproveitar riquezas virtuais, não assegurar a igualdade de oportunidades.

De seu lado, o moralista — discípulo de Rousseau e adversário das elites e da tradição — critica sobretudo a desigualdade, sem contudo chegar ao fundo dos seus próprios argumentos. Pretenderá que todos participem da cultura da erudição? Que todos os jovens partam da mesma linha — como corredores olímpicos —, assegurando-se tanto quanto possível a proporcionalidade entre a capacidade inscrita no patrimônio hereditário e a posição social (a qual por sua vez refletiria as realizações intelectuais)? Em suma, essas críticas se prendem ou à tradição de hostilidade para com as elites ou à tradição que hostiliza a herança. Da mesma forma, o contexto atual comporta simultaneamente a perda de riquezas virtuais, o hiato entre massa e elite e a transmissão da herança cultural. Medidas precisas contribuiriam para corrigir, até certo ponto, os efeitos excessivos da continuidade social. Essa crítica deveria animar o esforço de democratização, o qual, por sua vez, permitiria “recuperar” os contestatários, desde que seu estado de espírito derivasse da sua ideologia — o que nem sempre é o caso.

Não há dúvida de que, a partir de um certo momento, todos se definem por sua situação social. A referência àquilo em que se teria podido transformar em outras condições influi às vezes sobre o veredito, para atenuar-lhe o rigor, mas não determina o processo da seleção. Ao examinador que classifica candidatos não se pode perguntar, em cada caso, quais os favores com que a sorte o beneficiou e quais os obstáculos que precisou vencer.

Não nego a necessidade de reformas para favorecer ou acelerar a promoção das crianças de classes populares — muito pelo contrário. Essas reformas serão mais eficazes se forem efetuadas em etapas mais próximas do início do processo de escolarização. Contudo, é preciso desconfiar das medidas de alegada “democratização” que agem em sentido contrário ao do objetivo estabelecido oficial ou conscientemente. Muitos jovens, especialmente estudantes, que se dizem da “nova esquerda”, denunciam a sociedade competitiva e ao mesmo tempo a sociedade de consumo. Os pais admiram a generosidade dos seus filhos, com uma certa complacência. Podemos chamar de generosidade a indiferença com relação aos bens deste mundo que estão ao seu alcance? Será generosidade a rejeição da competição, quando não se tem necessidade de diplomas para alcançar uma boa situação?

Evitemos ir muito longe, num sentido ou no outro. Na França, a competição era excessiva, patológica. Mas o protesto contra o processo de sele-

ção e de exames, pelos estudantes alegadamente de esquerda, ou pela “nova esquerda”, se generaliza a tal ponto — mesmo nos Estados Unidos — que inspira uma interpretação geral: claramente esse protesto tem outra significação talvez o contrário do que os contestadores acreditam sinceramente exprimir. A seus olhos, a competição faz com que as pessoas se tornem inimigas umas das outras. No sistema da concorrência, a liberdade individual separa os homens e entrega os jovens “alienados” à discricção de juízes que decidem de acordo com critérios anônimos. A aspiração à comunidade genuína alimenta a rejeição do sistema competitivo. Como poderiam os estudantes satisfazer-se plenamente com sua própria comunidade, se sabem que ela está sujeita à autoridade dos mais velhos, ao mesmo tempo senhores e selecionadores?

b) Chegamos assim ao segundo tema da “nova esquerda”: o questionamento da autoridade, na empresa e na Universidade. Aqui também não se distingue bem a problemática da liberdade da problemática da igualdade. Servidores do sistema capitalista-empresário, os trabalhadores não conhecem nem a igualdade (já que a organização comporta uma hierarquia), nem a liberdade (porque não podem escolher sua posição ou seu chefe). Assim também, nas Universidades, até recentemente, eram os professores ou presidentes (administradores) que determinavam os programas, as modalidades dos programas, nomeando o corpo docente. De acordo com o país e o sistema, o poder (ou potência legal) era distribuído em diferentes proporções entre governo (*regentes*, ou *trustees*), presidente ou decano, professores — titulares e não-titulares —, etc. Salvo na América Latina, porém, os estudantes, muitas vezes responsáveis por suas atividades sociais, só tinham uma voz consultiva nas comissões incumbidas de resolver os problemas propriamente acadêmicos.

Nas empresas, os operários participavam da administração das obras sociais, por meio dos sindicatos ou comitês eleitos: seus representantes participavam das comissões paritárias de todos os níveis. Mas quase nunca participavam da designação dos gerentes ou da administração dos negócios. A estrutura das empresas continuava em dois aspectos a ser autoritária, não-democrática: a autoridade não provinha da base, pois os trabalhadores não podiam escolher os chefes; a administração, variando conforme o país e a empresa, tendia ao estilo imperativo, em lugar do cooperativo.

Poder-se-ia dizer que a democracia não tinha dominado ainda a sociedade civil, ou o sistema econômico. A segurança social e o sindicalismo representavam uma primeira presença democrática no mundo dos trabalhadores. A “nova esquerda” retoma, por assim dizer, embora talvez sem ter plena consciência disso, a dialética do jovem Marx e a antinomia da

liberdade celestial e da servidão terrestre: a reforma da empresa, como a das Universidades, deveria resolver essa antinomia.

O socialismo marxista-leninista rejeita essas reivindicações que chamaremos, provisoriamente, de “liberais” (as quais continuam a sê-lo, de fato, até atingirem determinados limites). Conforme se trate de empresas ou de Universidades, a oposição, nos regimes do tipo soviético, aceita ou ignora essas reivindicações da “nova esquerda” ocidental. Nos períodos de crise revolucionária — na Hungria e na Polónia, em 1956; na Tchecoslováquia, em 1968 (embora de modo diferente) —, surgem conselhos operários, e a fórmula de autogestão renasce. Por outro lado, na Polónia e na Tchecoslováquia os estudantes não se levantaram contra os professores ou contra a hierarquia universitária, mas sim contra a falta das liberdades da era liberal — liberdades que professores e estudantes têm igualmente nos Estados Unidos e na França, na República Federal da Alemanha e no Japão.

O caso das empresas e o das Universidades apresentam uma falsa semelhança. É verdade que, de um lado, a estrutura hierárquica da empresa atende a uma necessidade racional — necessidade que Marx, na famosa nota do terceiro tomo do *Capital*, considerou imanente ao trabalho, na medida em que este só triunfa sobre a natureza, obedecendo-a. De outro, sabemos hoje, melhor do que Marx, que não há nunca um caminho exclusivo (*one way*) que se imponha inexoravelmente ao responsável por uma organização. A difusão da potência legal ou efetiva (das responsabilidades), pelos diferentes níveis ou órgãos, retira rigidez ao sistema institucional: pode dar aos trabalhadores uma consciência de participação. Não parece porém que a autogestão (a eleição dos gerentes ou a tomada das decisões mais importantes por meio do procedimento eleitoral) deva difundir-se. Embora a autogestão, assim concebida, não possa ser considerada incompatível com a racionalidade e a eficácia, não parece responder a uma aspiração profunda dos trabalhadores de hoje em dia; creio que a maioria deles, depois de atingir um escalão superior de formação intelectual, procura outra direção para sua realização pessoal.

A despeito de tudo, este conceito mal definido constitui o tema provável de muitas reivindicações, durante a fase seguinte: as reivindicações de dirigentes sindicais, mais do que dos trabalhadores de baixa posição hierárquica. Historicamente, essas reivindicações marcam um retorno ao pensamento socialista anterior ao marxismo. Este último concentrara sua crítica na propriedade individual dos meios de produção, acentuando a ruptura necessária com o capitalismo; enquanto perdurasse o sistema capitalista, as reformas parciais — a participação dos trabalhadores na administração das empresas, por exemplo — seriam ao mesmo tempo vãs (não

suprimiriam o domínio sobre a classe trabalhadora e sua exploração) e nocivas (adormeceriam a vontade revolucionária do proletariado). A retomada do tema da autogestão por algumas seitas da “nova esquerda” visa, assim — segundo a lógica da conjuntura atual —, tanto ao mundo ocidental quanto ao soviético.

Ao mesmo tempo, descobre-se o equívoco deste tema, nas suas três variantes: anarco-sindicalista, marxista-leninista e liberal. A autogestão completa (nomeação ou eleição dos gerentes pelos produtores, associados em empresas; tomada coletiva de decisões importantes, sobre preços, investimentos, etc.) se prende à doutrina ou à tradição anarco-sindicalista. Concebível, a rigor, no contexto de certas empresas, sob a garantia de um partido único, parece utópica tanto nos regimes centralmente planejados do tipo soviético, como nos vastos conglomerados norte-americanos ou europeus. As diferentes modalidades de participação operária — comitê de empresa, repartição dos lucros — se inspiram num reformismo muito afastado do espírito anarco-sindicalista. A reforma da empresa, como é recomendada por alguns altos funcionários, corrigiria a prática atual de cooptação, que dá às personalidades importantes da firma o direito de fiscalizar a escolha do presidente ou diretor-geral. A idéia da eleição para as funções superiores provém antes de uma concepção aristocrática — a responsabilidade coletiva de estado-maior — do que de uma utopia democrática ou anarquista. Vale acrescentar que a aplicação dessas idéias implica e exprime um liberalismo autêntico — a liberdade de todos baseada na lei, que daria ao trabalhador, no campo profissional, direitos comparáveis aos que têm os cidadãos no campo político.

Enquanto não alcançam o poder, os trotskystas empregam de boa vontade a linguagem anarco-sindicalista, confundindo os revolucionários com os gerentes soviéticos, mas a experiência universal do marxismo-leninismo, durante os últimos cinquenta anos (inclusive na Europa oriental, nas últimas duas décadas) confirma a incompatibilidade efetiva (pelo menos atual) entre o poder do partido e o dos *soviets* (ou conselhos operários): incompatibilidade que me parece menos institucional (o partido poderia admitir a liberdade de organização autônoma aos poderes que equilibrassem os dos diretores por ele nomeados) do que moral ou ideológica. O partido-seita, animado pela vontade impiedosa dos justos e dos puros, não admite qualquer poder que lhe escape ou resista; encarna, sozinho, o proletariado, para guiá-lo até a terra prometida. A “nova esquerda”, de tendência trotskysta, parece liberal — como o próprio Lenin na época da luta contra o governo provisório; de fato, está empenhada, como ele, na conquista do monopólio do poder, e é incapaz de compreender a essência da liberdade liberal, baseada no respeito da lei e no equilíbrio de forças.

Em suma, a idéia da autogestão, como não serve mais de utopia aos anarco-sindicalistas, e de máquina de guerra aos marxistas-leninistas, só é realizada parcialmente pela lei, por uma distribuição diferente dos direitos e deveres entre os atores individuais ou coletivos. Até onde pode ir essa redistribuição? Não procuremos decidir, em poucas palavras, uma questão como essa, na qual se manifesta uma das mais importantes antinomias do mundo moderno. Como se pode compor o projeto igualitário com o objetivo da produção eficiente e rentável?

Entre a contestação dentro das empresas, que quase se limita à França, e a contestação dentro das universidades e da Igreja, há para mim uma diferença de natureza. O sistema de produção comporta uma racionalidade imanente e intrínseca, que não determina a escolha dos diretores, os pormenores das decisões, ou — menos ainda — as decisões de maior importância, porém exclui a espontaneidade ou efervescência do grupo em fusão. A contestação dentro das empresas se presta a dois propósitos diversos: condena inconscientemente uma organização ineficaz, um estilo paternalista de autoridade, ou reflete uma luta pela distribuição da potência: os quadros administrativos, técnicos e científicos aceitam com dificuldade ficarem fora do processo de deliberação de estado-maior, e das decisões do presidente ou diretor-geral. No Japão, na República Federal da Alemanha e nos Estados Unidos, essa contestação não abala as empresas; neste sentido, a crise de maio tem um caráter provinciano, derivado da rigidez anacrônica das empresas.

As universidades e a Igreja sofreram um abalo diferente. Em última análise, a autoridade dos administradores do trabalho coletivo pertence ao tipo racional — por mais imperfeita que seja essa racionalidade. Enquanto instituições, as universidades e a Igreja têm uma longa tradição, que as fundamenta. As duas — especialmente a igreja — se baseiam no princípio da autoridade. Em certas universidades norte-americanas, por exemplo, a autoridade — menos dos professores do que dos administradores — passa por um substituto da autoridade paterna. Quem se espantará de que os dois tipos de autoridade percam importância ao mesmo tempo? A reivindicação de livre acesso aos dormitórios femininos — equivalente à reivindicação da liberdade sexual — tem um valor simbólico. Os estudantes rejeitam a autoridade paterna e universitária no que diz respeito à sua vida particular. (A administração universitária francesa resiste às vezes a essas solicitações, devido à oposição das famílias.) Numa etapa ulterior, é a autoridade dos professores que os estudantes contestam, por motivos puramente políticos ou por razões fictícias ou genuinamente universitárias.

Neste ponto também convém distinguir entre as várias tendências da “nova esquerda”. Na República Federal da Alemanha e nos Estados Uni-

dos os extremistas querem destruir as universidades para enfraquecer, em termos simbólicos mais do que reais, a própria sociedade. Que autoridade conservará sua legitimidade, se a que o professor tem sobre o aluno não a conserva? Quem tem direito de comandar, se os pais, os mais velhos e os professores não o têm?

Como na empresa, uma certa democratização (num sentido particular da palavra) não está fora de propósito, e pode constituir o tema implícito da crise, o objetivo inconsciente dos contestadores, o meio de recuperá-los, o resultado a que pode chegar a “astúcia da razão”. Mais ainda do que na empresa, na universidade o processo de democratização não deveria chegar à eleição dos professores pelos alunos, ou dos professores titulares pelos assistentes: obviamente tem ocorrido, com os distúrbios dos últimos anos, uma redistribuição de poder entre diferentes categorias de administradores, professores e estudantes.

Na Alemanha, o poder do *Ordinarius* — que é ao mesmo tempo diretor de instituto, responsável pela pesquisa, superior hierárquico dos assistentes, chefe administrativo e científico — já é coisa do passado. Essas atribuições não tinham base racional: exigiam de uma só pessoa o exercício de muitas funções, impondo-lhe um ônus insuportável. O aumento do número dos assistentes e estudantes acentuava o estatuto quase monárquico do *Ordinarius*. O progresso rápido do saber e a redefinição arbitrária das disciplinas (por conseguinte dos domínios reservados a cada titular) condenavam essa estrutura, herdada de um passado longínquo.

A eleição dará aos administradores universitários uma autoridade autêntica? Negar a distinção essencial entre quem aprende e quem ensina, reconhecer em princípio a igual participação de um e de outro na escolha dos administradores ou na determinação dos programas ou exames, é não reconhecer os limites do princípio democrático, na medida em que este se manifesta por meio do procedimento eleitoral. A confiança do estudante no professor não se confunde (não deve ser confundida) com a confiança do eleitor na autoridade eleita. O professor violaria sua vocação no dia em que mantivesse com seus estudantes relações comparáveis às que um deputado tem com seus eleitores. Até mesmo a eleição dos administradores ou gerentes das universidades pelos estudantes transforma o “departamento”, ou a “universidade”, num “Estado”, microcosmo do “Estado global”, dilacerado pelos conflitos do macrocosmo social, acrescentado das disputas típicas dos *common rooms* (salas de professores).

Qualquer que venha a ser a futura constituição das universidades, ela refletirá — como a constituição das empresas — a ordem liberal, baseando-se em um texto legal, em procedimentos eleitorais, em comitês e conselhos deliberativos e executivos. Com ou sem razão, os reformistas pro-

curam recuperar, com as medidas liberais que propõem, os militantes da “nova esquerda”, atraindo-os para o estilo e as doutrinas libertárias. Não se pode ignorar os riscos dessa recuperação: a *política* das relações entre professores e alunos, a substituição dos argumentos racionais por argumentos passionais ou pessoais, nas decisões administrativas, perda da integridade científica e da confiança moral. Os professores precisam da autoridade, mas de uma autoridade específica. Precisam merecê-la pelo seu modo de ensinar e de ser. Mas não devem hesitar em pô-la em jogo quando os rebeldes atacam pessoas ou a própria instituição universitária por motivos políticos. Durante os acontecimentos de maio, muitos professores franceses se prestaram ao tratamento desrespeitoso, à familiaridade inautêntica; duvido que sua personalidade, a autoridade, se tenham beneficiado com isso.

Dentro da Igreja católica, a contestação tem um significado histórico¹ que ninguém pode avaliar exatamente. Comporta um aspecto que podemos chamar de *secularização*; no caso extremo, a interpretação *horizontal* não conhece e não quer conhecer realização religiosa a não ser neste mundo: a transcendência se aproxima de um horizonte mitológico. Mas, que sobraria ao catolicismo sem a divindade de Cristo e a imortalidade da alma? Enquanto expressão cristã, o catolicismo sempre conservou uma dimensão evangélica; enquanto potência, a Igreja, liderada pelo Papa, proclamava o princípio da autoridade, comprometendo-se, de muitas maneiras, com os poderosos e os regimes estabelecidos. Enquanto evangélica, a Igreja continuava a ser uma comunidade de fiéis — sacerdotes e leigos —, comunidade que, em certas circunstâncias, lembrava sua origem democrática, na época em que os crentes esperavam para breve o reino dos céus.

Entre os contestadores pode-se discernir sem dificuldade os *democráticos* (os que, fiéis, em conjunto ou em particular, julgam, na sua consciência, o bem e a verdade, em vez de se submeterem passivamente aos decretos do Vaticano), os *immanentistas* (que exigem da Igreja e dos fiéis um engajamento *hic et nunc* o qual, de fato, se transforma em engajamento político, em nome de valores religiosos) e os *teólogos da violência*, descendentes legítimos dos anabatistas que rejeitavam o mundo corrompido, certos de possuir com exclusividade a verdadeira fé, testemunhando suas idéias pelo fanatismo. Para destruir a ordem estabelecida — uma ordem baseada na violência e na desordem — como deixar de recorrer à violência?

Os adeptos da teologia da violência (católicos que, sem o perceberem, estão próximos da posição anabatista) se aliam aos que um sociólogo ale-

1. De todos os tipos de contestação, só este me parece um acontecimento possivelmente da maior importância na história universal.

mão chamou de “anabatistas da sociedade do bem-estar”. Vituperam a sociedade de consumo, ora porque ela alimenta o corpo, e não a alma, ora porque explora os países em desenvolvimento e se desinteressa pela fome que persiste em muitas partes do mundo. Uns e outros apreciam mais os gestos simbólicos do que as controvérsias razoáveis, dão mais valor ao testemunho e à ação do que à lei, à rejeição do que à boa vontade. Seu estilo inclui a ocupação ilegal de edifícios, muros pichados, invasão de locais reservados, às vezes lugares de culto, greve de fome. Muitos católicos progressistas experimentaram os acontecimentos de maio como uma espécie de epifania. O abalo da sociedade lhes deu uma sensação de liberdade. O vínculo entre o gesto revolucionário e a consciência da liberdade parece evidente e indestrutível aos olhos dos críticos da própria sociedade, que aproximam a ordem liberal da servidão.

Trata-se de empresas ou de universidades, as reformas provocadas pelas rebeliões — às vezes contra as intenções dos rebeldes — podem representar um progresso da ordem liberal, ou seja, da participação (regulamentada legalmente) dos que executam ou obedecem, trabalham ou aprendem, nas decisões dos que comandam, organizam, ensinam. Uma participação limitada pelas exigências da racionalidade e da competência. Nos exércitos regulares, os oficiais nunca foram eleitos pelos soldados; a modernização traz a especialidade crescente do sistema militar: os cidadãos obedecem aos oficiais como a especialistas, técnicos numa atividade coletiva, sem que eles tenham, fora das suas funções, o *status* aristocrático e a autoridade discricionária que caracterizavam os exércitos tradicionais. Nas empresas também a autoridade dos diretores se torna específica, distribui-se por muitas pessoas responsáveis, difunde-se através dos vários níveis hierárquicos, revestindo-se às vezes de caráter coletivo. Ninguém possui o conjunto de todas as competências indispensáveis à decisão racional. A legitimidade democrática (a autoridade emana dos que obedecem) atenua eventualmente o rigor da legitimidade racional, mas não deve substituí-la de todo; só a atenua, sujeitando-se também a uma formulação racional: o direito ou os regulamentos internos que fixam as liberdades e as obrigações de cada um.

c) Certas seitas da “nova esquerda” se contentariam com esta recuperação liberal da revolta dos administradores, dos assistentes ou dos estudantes. Os extremistas, porém — os mais típicos e mais célebres — rejeitam as reformas com desprezo e indignação, pertençam à tendência *hippie*, marxista ou a uma categoria híbrida. Para eles essas reformas não passam de mais um meio com que os manipuladores da massa pretendem perpetuar sua servidão. Mas em que consiste essa servidão e como se poderia superá-la?

Os anabatistas da sociedade do bem-estar me parecem importantes apenas na medida em que não se limitam a prolongar o movimento trotskysta — em outras palavras, a proclamar a verdade de Lenin e da Revolução de 1917 —, atribuindo exclusivamente às circunstâncias (isto é, o atraso histórico da Rússia) e a alguns homens a responsabilidade pela conclusão despótica da revolução pretensamente soviética (de *soviet*: conselho de trabalhadores). Há trinta anos que as seitas trotskystas nascem e morrem, vegetam e disputam entre si, à margem da história que transfiguram e sacralizam, e cujos vereditos pretendem cumprir. Entre os marxistas-leninistas fiéis a Moscou ou a Pequim e os sociais democratas só há lugar para pequenos grupos.

Contudo, tanto no campo ideológico como na arena política, há lugar para as revoltas aparentemente sócio-metafísicas: revolta contra a própria modernidade, de inspiração romântica e aristocrática, que no século passado era considerada reacionária, mas que a “nova esquerda” toma a seu cargo, e tinge de vermelho vivo. O conceito de liberdade permite perceber não a causa, mas o enunciado dessa revolta.

Há duas palavras que designam o mecanismo do domínio sobre os indivíduos, do qual estes não têm consciência: *repressão* e *manipulação*. A liberdade reivindicada pelos rebeldes deveria romper as cadeias das normas repressivas interiorizadas, as correntes invisíveis da persuasão clandestina. Freud e Vance Packard ensinaram a Herbert Marcuse que o homem da sociedade da abundância é um prisioneiro, embora se julgue livre. Essa liberdade cuja perda ele não sente, é a mesma de que falam os filósofos da política ou os metafísicos? A análise sociológica da liberdade se junta à terapêutica dos psicanalistas e à meditação dos metafísicos.

A *repressão*: Freud nos ensinou que toda sociedade forma, por meio da família e outros grupos, indivíduos mais ou menos ajustados aos papéis que devem desempenhar; ensina-os a respeitar o que a comunidade considera respeitável, a evitar o que julga contrário à ordem estabelecida. Cada um de nós leva consigo, quando alcança a consciência refletida, o sistema das normas e valores que fundamentam e consagram a própria sociedade. O princípio da realidade submete à sua lei o princípio do prazer: aprendemos a recalcar nossos desejos, quando parecem culpados a nossos próprios olhos, porque o meio nos ensinou, insidiosamente, a vê-los como culpados. Nesta linha de pensamento, a liberdade da “nova esquerda” se prende a Fourier, mais do que a Hegel: é uma espontaneidade criativa, uma não-consciência da necessidade. Só uma sociedade ainda inédita poderia conciliar essas duas concepções numa liberdade ao mesmo tempo espontânea e racional.

A *manipulação*: por que motivo todos querem ter um automóvel, se-

não porque o vizinho tem um? Por que dezenas, às vezes centenas de milhares de franceses adquirem o romance premiado pela Academia Goncourt, senão porque todos querem fazer o que sabem que os outros vão fazer? A publicidade, que ocupa um lugar central e simbólico na visão esquerdista da sociedade execrável, evidencia o mecanismo do que Sartre chama de *prático-inerte*: envoltos pela ilusão de que escolhem, na verdade todos sofrem a pressão do meio. É o meio que dá um valor de prestígio à posse deste ou daquele bem, que induz necessidades sempre maiores do que os meios disponíveis para satisfazê-las. Em todos os momentos a sociedade de consumo realiza a proeza diabólica de levar os indivíduos, inumeráveis e solitários no meio da multidão, a fazerem livremente o que ela indica que devem fazer para prosperidade do sistema. Riesman propôs o conceito de “hetero-condicionamento”, que permite exprimir em outra linguagem uma visão semelhante.

Estes dois temas, *repressão e manipulação*, que se costuma atribuir a Herbert Marcuse, e que este de fato desenvolveu, se prestam a numerosas variações. Ajustam-se melhor ao existencialismo de Sartre do que ao páramarxismo de Marcuse, embora Freud sirva a este último de intermediário para o retorno de Marx a Fourier. A despeito de tudo, a síntese de Hegel e de Vance Packard no *Homem Unidimensional*, ou a crítica banal da sociedade de consumo, não deixam de provocar dúvidas. A que leva essa crítica com que se manifesta a insatisfação dos românticos ou dos “*enfants gâtés*”?

Freud afirma — e nós admitimos — que a *socialização* dos indivíduos implica a *repressão* dos desejos ou ainda, em linguagem mais marcusiana, a supremacia do princípio da realidade sobre o princípio do prazer. Mas a afirmativa de que a sociedade moderna leva à *repressão* além das necessidades da vida em comum é gratuita, não comprovada. Não pretendo ser competente a respeito desse assunto, mas a verdade é que os psicanalistas não se põem de acordo nos diagnósticos que fazem. A geração dos rebeldes de hoje recebeu uma educação menos repressiva do que todas as gerações precedentes da era burguesa. Nos Estados Unidos e na Europa ocidental os adolescentes dos dois sexos gozam de liberdade sexual quase completa. Não há dúvida de que esses fenômenos, que se apresentam espontaneamente ao observador, podem encobrir os mecanismos da repressão: é possível que, sob a aparência da liberação, esses mecanismos, continuem a aprisionar as consciências e a paralisar a expressão dos desejos, a espontaneidade criadora. Mas pode ser também que a educação não-repressiva crie para a juventude mais problemas do que os que resolve. É possível que, incapazes de integrar a imagem paterna, os jovens não amadureçam, vítimas da falta de pai e de orientador, rebeldes em busca de uma causa e de um déspota a combater. Em última análise, não encontra-

riam outros déspotas além da própria realidade — a sociedade de consumo na qual vivem, que os explicam e que eles rejeitam. Daí a harmonia preestabelecida entre os cruzados que procuram uma cruzada e a condenação global da sociedade por Herbert Marcuse.

O tema da manipulação se presta a comentários análogos: representa também uma interpretação pessimista da socialização, na forma de que ela se reveste na sociedade moderna. Nas sociedades arcaicas ou tradicionais a socialização deixa uma margem menor de liberdade para o indivíduo. A sociedade liberal se questiona a si mesma; ela pode não ter um sistema de valores, ou pelo menos um valor supremo cuja evidência criaria um consenso unânime e espontâneo na coletividade. Às vezes sacraliza sua auto-crítica ou se define pela procura de um sentido último que ignora.

A renovação incessante das formas sociais — dos modos de produção às modas no vestir, ou intelectuais — dá aos indivíduos a possibilidade de escolher, levando a maioria deles a escolher o que os outros escolhem — “outros” que agem como juízes, árbitros ou superiores. A diferenciação das sociedades modernas leva à ausência de unanimidade espiritual: ou o Estado torna oficial e obrigatória uma determinada ordem ideológica, que logo elimina o ceticismo, ou os grupos sociais rivalizam no esforço de impor aos indivíduos seus valores e crenças; estes parecem “alienados”, e o são realmente. A grande maioria sente, conscientemente ou não, a pressão — clara ou disfarçada — das manipulações e de todo o conjunto social. Em termos de cultura, de consumo ou de política, a ordem liberal deixa a todos uma margem de escolha mais ampla do que qualquer outra cultura. Mas essa escolha parece coerção, uma vez que se situa dentro do campo das condutas organizadas. A busca da liberdade pura alcança o ato gratuito, leva às vezes às drogas, à fuga da seriedade e do trabalho, na direção dos bosques, das relvas e dos campos.

O momento ideológico que vivemos não escapa, portanto, a uma interpretação histórica que põe em evidência seu sentido. Liberdade no trabalho ou liberdade fora do trabalho: entre essas duas possibilidades, Marx não fez uma escolha; de acordo com os textos, parecia tender ora num sentido, ora no outro. Subsiste a divisão do trabalho que mutila o ser humano. A diversidade de ocupações ou atividades descrita por Marx em *A ideologia Alemã* — pescadores, construtores e leitores de Platão — continua a ser uma utopia. É preciso que nos resignemos ao segundo termo: a liberdade se realizaria sobretudo fora do trabalho — pelo menos se a definirmos como espontaneidade, criação, gratuidade: a vida pacífica em comum, nos prados e nos campos. Para usar a linguagem de Marcuse, a *liberdade na organização* reduz o indivíduo à função social que ele exerce; a *liberdade do consumidor* só ocorre em condições de alienação e mani-

pulação. O tirano — que deixa a todos a ilusão da liberdade, retirando-lhes a substância — é o próprio sistema social. Que pode fazer o indivíduo, mesmo numa sociedade democrático-liberal, para deter a corrida armamentista, para liberar os homens dos rigores da competição, mesmo que a capacidade produtiva permitisse assegurar o necessário para todos, e os manipuladores só provocassem demandas fictícias? Os marxistas desencantados se juntam a Bergson, teórico da dupla loucura.

Garantida a alguns pela “proibição de proibir” imposta aos demais, a liberdade se torna uma zombaria na presença da persuasão clandestina, ou quando busca em vão modificar a ordem estabelecida e o destino histórico. Uma vez mais se associam dialeticamente o direito e a capacidade, desta vez não com relação às leis, mas sim ao controle social, ao próprio processo histórico.

* * *

Essa seria, portanto, a situação atual da problemática da liberdade: de um lado a extensão da idéia democrática à sociedade civil, à vida profissional ou a certas instituições intelectuais (universidades); de outro, a busca da liberdade fora do trabalho e da necessidade, contra a coerção sutil da socialização inconsciente e da manipulação. Todos perceberão facilmente que esses dois temas se contradizem mais do que se completam. A participação dos indivíduos nas decisões, dentro das organizações, pressupõe a aceitação da racionalidade; tende a favorecer a participação dos indivíduos na organização profissional e racional, a promover a liberdade na aceitação da necessidade. A reivindicação da espontaneidade criativa ou a rejeição da competição não se podem satisfazer senão fora da sociedade civil, produtivista e universalista.

Até que ponto a sociedade moderna, condenada à busca do bem-estar e ao crescimento econômico, pode responder a essas aspirações divergentes e talvez contraditórias de participar na obra coletiva, e fugir da cidade? Evitarei uma resposta dogmática. A sociedade liberal refutou em parte a crítica socialista, dando ao indivíduo, além da cidadania e da segurança, os meios para usar seus direitos e não sucumbir aos golpes do azar. Mas não eliminou a desigualdade das oportunidades das rendas ou da situação social; a margem de liberdade-capacidade (ou potência) reservada a cada um depende do lugar que ocupa na hierarquia social; intercambiáveis enquanto sujeitos de direito, os cidadãos são mais ou menos livres, enquanto atores sociais. Para citar Orwell, alguns são mais iguais do que outros... Contudo, pelo menos a legislação social tende a atenuar os rigores extremos. Domínio insuficiente que, com toda probabilidade, continuará no

futuro previsível. A sorte genética, familiar e social determina o destino de todos, numa imensa loteria: raros são os que podem dizer, como no mito platônico, que escolheram livremente seu destino; raros também são os que têm o direito de recusar a escolha do caráter inteligível, a escolha existencial — a idéia de Kant ou de Sartre de que cada um de nós é em parte responsável pela sua vida.

A síntese democrático-liberal poderá realizar as reformas que a “nova esquerda” propõe de modo confuso? Evitarei aqui fazer uma previsão. A ordem social não obedece à vontade dos planejadores. A negatividade utópica abala as instituições, amolda a massa da sociedade, anima os conflitos. O fim está escondido ainda nas brumas do futuro.

De outro lado, parece-me possível afirmar desde já, sem hesitação, que a “nova esquerda” só realizará em parte suas aspirações, no limite do êxito historicamente possível, se fracassar — isto é, se contribuir para a renovação e o enriquecimento da síntese democrático-liberal. Enquanto trotskysta, radical e violenta, a “nova esquerda” precisa ser derrotada para que tenha a possibilidade de estender a cidadania e a participação a certas instituições da sociedade civil.

Politicamente vitoriosa, ela percorreria o caminho já seguido pelos marxistas-leninistas, na Europa: o dos russos, e não o dos chineses. Essa vitória política parece altamente improvável na Europa ocidental e nos Estados Unidos da América. Mas só essa ameaça basta para desencadear uma reação, também violenta. O método do desafio, da desigualdade provocante, da confrontação, da oposição extraparlamentar populariza a fórmula reacionária da *law and order* (“lei e ordem”). Possibilita aos políticos, que buscam tornar-se populares, colocar no mesmo plano e condenar simultaneamente a tática da oposição extraparlamentar e a linguagem tradicional do outro campo. Uma ordem liberal apóia uma certa dose de ação direta e de ilegalidade provocante. Os métodos extralegais, em certas circunstâncias, podem sacudir os proprietários, perturbar a boa consciência dos privilegiados. Mas toda ordem liberal se baseia no respeito à lei: o recurso à ilegalidade a agride e, a partir de um certo ponto, não resta outra alternativa além das duas formas de violência.

A extensão da cidadania ou da liberdade-potência às organizações constitui uma prova para a própria idéia liberal. A empresa precisa obedecer à necessidade técnica e à racionalidade econômica; pode ser que integre um elemento democrático, eletivo ou participante, mas só se os rebeldes, renunciando à utopia libertária, se submeterem também às exigências do liberalismo.

O mesmo acontecerá com as aspirações à liberdade fora do campo do trabalho, definida pela espontaneidade criadora. Os liberais sempre reco-

nheceram que a liberdade não se confunde com a consciência da necessidade ou com a racionalidade; o direito de viver à sua maneira, fora da zona dos interditos e obrigações, constitui um elemento da definição liberal da liberdade. Exprima o indivíduo sua liberdade criadora sozinho ou em grupo, fuja da frieza das relações despersonalizadas, gozando só a natureza, ou viva no seio de comunidades eletivas, afastadas das coerções da produtividade e do cálculo, pouco importa: nos dois casos, ele realiza a utopia anarquista à margem de uma sociedade que, por liberalismo e graças à sua riqueza, permite que alguns escapem à maldição do trabalho, e se realizem nessa fuga. A sociedade do trabalho pode tolerar a existência de comunidades *hippies*, devido à sua riqueza.

Essa vitória pela derrota — derrota dos violentos e dos libertários, vitória do liberalismo — implica como condição básica a resistência dos defensores da síntese democrático-liberal contra seus inimigos, internos e externos. A geração jovem afeta ignorar os inimigos externos, e os extremistas da “nova esquerda” levam sua inconsciência até o desprezo ou a indiferença com respeito à “primavera de Praga”. Estou de acordo em que o Ocidente não deve procurar justificar o que é injustificável pela comparação com os regimes soviéticos; mas a perda do sentido histórico, característica da geração jovem, suscita a tentação de repetir a experiência soviética, na ilusão de que é possível evitar sua conclusão despótica, e a rejeição alta-mente da distinção entre os regimes do Leste e os do Oeste. Pelo próprio radicalismo da sua rejeição, e pela visão marxista-leninista do mundo, os pseudo-libertários terminam por sugerir uma preferência em favor do soviétismo. Entre a ideocracia e a persuasão clandestina, afetam neutralidade. Diante de um mundo corrompido, colocam-se na posição da “grande recusa”, como Chateaubriand, no seu túmulo, diante da imensidade das vagas: pelo menos Chateaubriand teve a modéstia de só pretender essa grandeza depois da sua morte.

Minha idade me dá o privilégio de lembrar o tempo passado — a década de 1930 e os marxistas de Frankfurt. Estes misturavam Marx e Freud, denunciavam incansavelmente a república de Weimar, tão frágil e ameaçada que não lhes parecia merecer a sobrevivência. Julgavam a sociedade capitalista com mais severidade do que a sociedade soviética. Contudo, quando souo a hora de Hitler, não hesitaram, escapando para Nova Iorque ou a Califórnia — não para Moscou ou Leningrado — a fim de continuar sua crítica impiedosa da ordem liberal.

Qual deve ser nossa atitude diante da “nova esquerda”? Se pretendesse dar uma resposta global a essa indagação, teria que sair do quadro deste breve estudo, já que as circunstâncias variam de acordo com o país e o setor; vou limitar-me, portanto, às conclusões que decorrem da própria

análise. A “nova esquerda” não cessa de lembrar a função positiva dos conflitos, nas transformações sociais. É preciso que nós os liberais, entendamos essa linguagem, e estejamos prontos para a batalha. Como querem ser nossos inimigos, não devemos ignorar sua hostilidade. A resistência liberal não implica a rejeição das reformas. Nada nos impede de compreender aqueles a quem combatemos, nada nos obriga a odiá-los. Feita da reafirmação dos valores contestados, das instituições atacadas, a resistência liberal visa à derrota da “nova esquerda” no sentido que dei à “derrota” — o sentido em que ela representará a única vitória possível, a recuperação liberal das reivindicações libertárias, em parte realizáveis.

A paralisia da resistência liberal tem duas causas. Uma ordem liberal exige que a autoridade goze de um certo respeito: se os pais, os professores, os superiores hierárquicos não inspiram mais respeito, resta apenas a potência nua, ou então a anarquia. A segunda causa da paralisia liberal é menos a má consciência dos defensores do que a idade dos agressores. Os adultos não querem bater-se contra os jovens, os pais hesitam em enfrentar seus filhos. Não estarão eles com a razão, já que representam o futuro, e dirão a última palavra?

Em todos os países, tanto a esquerda tradicional quanto a burguesia liberal têm a consciência pesada: a guerra do Vietnã, o declínio nacional, o hitlerismo já distante, mas ainda não absorvido espiritualmente. A hierarquia — leiga ou religiosa, universitária ou católica — sempre traiu sua missão, de alguma forma, pois os homens não são perfeitos. Mas a trai mais ainda quando deixa violar os princípios sobre os quais repousa, e de que é guardiã. A idade dos que contestam nada prova; se os estudantes desprezam com ou sem razão os mais velhos, os professores não reconquistarão a confiança e a amizade perdidas, capitulando diante da violência verbal ou física, que é incompatível com a ética universitária.

É comum esquecer que a ordem liberal repousa sobre o respeito à lei e às autoridades respeitáveis. Quando os estudantes ofendem as pessoas idosas por serem velhas ou os professores, devido à sua profissão, seu comportamento pode e deve ser compreendido como o psicanalista compreende os doentes; os professores precisam opor-se a esses excessos. É necessário que se atente para o seguinte: os adultos que pregam indulgência com relação aos piores excessos, que temem alienar os jovens, afirmando sua experiência e seu saber, cometem na verdade o pecado do paternalismo. O culto da juventude é pueril: os adultos que o praticam não estão ajudando os jovens a amadurecer e contribuem para que mergulhem na sua infelicidade. *“Qui n’a pas l’esprit de son âge, de son âge a tout le malheur”*: “Quem não possui o espírito da sua idade, tem dela toda a des-

dita". Não recusemos a esses jovens, que pretendem ser homens, a honra de serem tomados a sério.

Mas, convém encarar tragicamente esses movimentos de contestação, a oposição extraparlamentar, a rejeição dos valores liberais, do trabalho racional e da ordem legal? Só o futuro poderá dar uma resposta inequívoca. No momento, os que contestam — salvo na Igreja católica — são recrutados em grupos marginais: os negros nos Estados Unidos, os estudantes em todos os países, proletarizados de forma transitória ou durável, porque não pertencem à civilização na qual vivem. Só se transformariam em força genuinamente revolucionária se recebessem apoio dos trabalhadores — os proletários de Marx, não os de Toynbee. Há algumas pessoas, mais pessimistas, que vêem no horizonte tal coalizão.

Confesso que pessoalmente tenho mais medo de uma espécie de decomposição difusa da ordem liberal, contra a qual, algum dia, os simples cidadãos poderiam reagir com violência. Fora mesmo dessa reação, temo que o estilo de ação adotado por uma parte da juventude comprometa certos valores precários e preciosos, que se pode destruir mais facilmente do que reconstituir. Quando um estudante cospe no rosto de um decano respeitado unanimemente (nos Estados Unidos), ou ofende um dirigente universitário que correu mil e um riscos na resistência contra a ocupação alemã (na França), quando se procura avaliar exatamente as falhas dos dois lados, que resta do respeito mútuo e da busca em comum da verdade, condição e vocação da Universidade?

Desejaria terminar, fazendo dois comentários e uma citação.

Tratei das liberdades políticas e sociais, mas a análise da repressão e da manipulação me levou ao limiar da filosofia. A noção de autodeterminação nada significa fora do processo de socialização que faz de cada indivíduo um membro da coletividade. Só me torno quem sou dentro de um sistema de valores e de normas progressivamente interiorizado. Não escolho quem sou nem no vazio, nem gratuitamente, mas a partir de certas raízes, de um engajamento a serviço das causas que reconheço como minhas. Reformista ou revolucionário, choco-me com o engajamento alheio, e para que não se crie uma situação de guerra impiedosa de todos contra todos, preciso aceitar previamente os conflitos inevitáveis sem renunciar contudo à busca em comum da verdade.

Ao mesmo tempo — e este é o meu segundo comentário — o homem livre não se define somente, ou principalmente, pelas liberdades que o meio lhe propicia; o homem livre tomou consciência dos seus valores, e limitou-se para poder realizá-los. Tive a oportunidade de conhecer alguns estudantes de Praga e fiquei impressionado com o contraste entre esses jovens impregnados pelo espírito liberal, que conheciam seus objetivos e se

recusavam a aceitar determinadas coerções, e os contestatários de Berlim e de Paris. Não entendam isso como insinuação política. De um certo modo, os "homens livres" de Praga condenam nossa sociedade liberal tanto quanto nossos próprios contestatários. Estes últimos condenam todo o sistema por não conhecerem bem onde estão seus defeitos, para poder propor reformas; por isso se julgam inteiramente livres, desengajados. Possivelmente disfarçam, com essa rejeição total (caricatura da liberdade genuína), a anomia de que sofrem, o medo das responsabilidades que a ordem liberal nos impõe a todos. Pois a ordem liberal deixa a cada um de nós a incumbência de encontrar, na liberdade, o sentido da sua vida.

A citação, que me foi dada por um aluno espanhol, é de um texto de Ortega y Gasset: "Construiu-se em nossos dias um pedestal à juventude, enquanto juventude. Talvez seja a característica mais grotesca do nosso século... O jovem, considerado como tal, sempre considerou que não era apropriado realizar ou ter realizado proezas. Sempre viveu a crédito. Havia como um falso direito, irônico e amável, que os mais velhos atribuíam aos mais moços. Causa estupefação ver que hoje estes últimos o consideram um direito efetivo, precisamente para se atribuir todos os demais, que só pertencem aos que já fizeram alguma coisa... Por isso não se deve considerar a crise atual como se tivesse muita nobreza, apresentando-a como um conflito entre duas morais, ou duas civilizações — uma caduca, e outra nascente...".

Não sei onde e quando o filósofo espanhol escreveu essas palavras "escandalosas" — no sentido original do adjetivo.

Os Sociólogos e as Instituições Representativas*

Tal como a conceberam seus fundadores, no século passado, a sociologia constituía ao mesmo tempo uma interpretação e uma justificativa, defesa e ilustração da *sociedade* moderna. Nas instituições representativas ela só via um aspecto secundário da sociedade moderna — possivelmente uma herança do passado, resquício de fase transitória. A despeito do caráter democrático que os fundadores da sociologia atribuíram à ciência que nascia, esta avaliação da modernidade e depreciação do parlamentarismo caracterizam Comte e Marx — mas não Herbert Spencer, como o demonstrou T. B. Bottomore.

Os sociólogos europeus — pelo menos os do continente, que se prendem à tradição dos dois pensadores que acabamos de citar, levaram muito tempo para vencer essa quase indiferença científica, essa quase hostilidade política com relação às instituições representativas. O interesse que os sociólogos começam a ter pelos problemas que costumavam abandonar aos especialistas na ciência política, bem como o cuidado que os anima ao precisar as condições em que a “democracia ocidental” tem melhores possibilidades de funcionar marcam uma conversão da consciência sociológica.

Na história das idéias, a sociologia poderia quase ser definida pelo primado do conceito de *sociedade* sobre a noção de *política*, ou de *Estado*. A despeito das suas divergências, Augusto Comte e Karl Marx se encontram nesse ponto essencial, embora seguindo caminhos diferentes.

As duas escolas que se defrontaram na França do século XIX — a revolucionária e a reacionária — não se equivocam apenas, aos olhos de Comte, porque uma deseja regressar no tempo e a outra quer extrair uma ordem de doutrina que é essencialmente negativa e crítica. Ambas focalizam a política, o Estado, o regime. Ora, a crise das sociedades européias

* *Archives Européennes de Sociologie*, I, I, 1960.

tem caráter global. Em vão tentaremos solucioná-la por meio de reformas políticas. Estas só terão sentido e alcance quando preparadas, sustentadas, conduzidas por uma reforma em profundidade — intelectual para começar, depois moral e social. Em cada época a sociedade constitui uma totalidade. A sociologia — ciência que estuda essa totalidade — abaliza a Europa pós-revolucionária, dilacerada pela luta entre modos de pensar contraditórios, e tende a reconstituir a unidade de cada sociedade nacional: a unidade da sociedade europeia, a unidade do espírito humano, pela generalização do positivismo.

É o contraste entre a igualdade e a liberdade dos cidadãos, no plano constitucional abstrato, e sua servidão, na sociedade civil e em suas atividades profissionais, que inspira a Marx, nos escritos juvenis, o desprezo pela democracia burguesa e a procura de uma democracia genuína. Que é que o direito de votar cada quatro anos traz ao operário, desprovido de recursos a não ser sua força de trabalho, a qual é obrigado a alugar em troca de um salário que apenas lhe permite sobreviver? A condição dos homens não é determinada pelo regime político, menos ainda pelas leis constitucionais, mas sim pelas relações de produção, pelas relações dos indivíduos com as coisas, com o trabalho, os proprietários, a organização do esforço coletivo.

Embora concordem com a substituição da política pela sociedade global, como objeto privilegiado de estudo, em explicar o regime político pelo estado econômico e social — e não o contrário —, Comte e Marx não concebem da mesma maneira nem a crise da sua época nem a solução a ser adotada para o futuro.

Para Comte, o parlamentarismo pertence à transição metafísica e crítica, e não deveria contribuir em nenhuma medida para a reconstrução social. Desde o *Curso de Filosofia Positiva* seus julgamentos revelam claramente essa opinião severa. No tomo VI do *Curso* lemos o que segue sobre a tentativa da Constituinte:

“Ainda que essa época inicial não tenha podido ter de fato outro destino político senão o de conduzir gradualmente à próxima eliminação da monarquia, que os mais ousados inovadores não teriam a princípio sabido conceber, é extraordinário que a metafísica constitucional sonhasse então, contrariamente, com a união indissolúvel do princípio monárquico e da predominância popular, como a da constituição católica com a emancipação mental. Tão incoerentes especulações não mereceriam hoje nenhuma atenção filosófica se não víssemos nelas o primeiro testemunho direto de uma aberração geral que exerce ainda a influência mais deplorável no sentido de dissimular radicalmente a verdadeira natureza da reorganização moderna, reduzindo essa regeneração fundamental a uma vã imitação

universal da constituição transitória peculiar à Inglaterra. Essa foi, com efeito, a utopia política dos principais chefes da Assembléia Constituinte”¹.

Segundo Comte, o grande Montesquieu não conseguiu escapar também a “essa ilusão fatal”².

Para Augusto Comte, o parlamentarismo está associado às particularidades da Inglaterra, na fase transitória. Enquanto na França a monarquia levou a melhor sobre a nobreza, aliando-se ao povo, na Inglaterra foi a nobreza que ganhou da monarquia, aliando-se com as comunas e a burguesia. É uma aberração histórica introduzir na França instituições, ligadas à predominância da aristocracia, que constituem a expressão dessa minoria dirigente, como teria sido aberrante imitar, na Inglaterra, a posição do partido revolucionário francês, contra uma monarquia que, do outro lado da Mancha, tinha sido reduzida, deixando de constituir um obstáculo ou ameaça.

Comte vê, no regime parlamentar da Inglaterra, não a prefiguração do Estado moderno, mas a reprodução do regime aristocrático, de que Veneza nos oferece o modelo perfeito:

“O regime veneziano, plenamente caracterizado no fim do século XIV, constitui com certeza, sob todos os pontos de vista, o regime político mais próximo do conjunto do governo inglês, considerado sob a forma definitiva que tomaria três séculos depois; essa semelhança necessária resulta evidentemente de uma mesma tendência fundamental do progresso social, no sentido da ditadura temporária do elemento aristocrático... A única diferença capital entre os destinos comparados desses dois regimes igualmente transitórios (o segundo dos quais, numa época mais avançada da decomposição política, não poderia decerto pretender a mesma duração total do primeiro) consiste em que a independência de Veneza devia naturalmente desaparecer sob a decadência necessária do seu governo especial, enquanto a nacionalidade inglesa deve afortunadamente permanecer intacta, no meio do inevitável deslocamento da sua constituição provisória”³.

As considerações sobre “a ponderação dos diferentes poderes” não passam de “vãs teorias metafísicas”, que dissimulam “a preponderância do elemento aristocrático” (preponderância aliás necessária ao “movimento real” do regime). Na Inglaterra, o regime transitório deve sua relativa consistência em primeiro lugar à instituição do protestantismo inglês “que assegurava muito melhor a manutenção permanente em nível subalterno

1. Comte, Augusto, *Cours de Philosophie Positive*, VI, pp. 190-191.

2. *Op. cit.*, V, p. 398.

3. *Op. cit.*, VI, p. 193. O professor Carl Schmitt também compara de bom grado Veneza à Inglaterra, in *Land und Meer*, Leipzig, Reclam Bibliothek, 1944, p. 12.

do poder espiritual, que o gênero de catolicismo próprio de Veneza não havia conseguido”, e também “ao espírito de isolamento político eminentemente particular à Inglaterra” (“ativo desenvolvimento de um amplo sistema de egoísmo nacional...”, que tendeu naturalmente a “ligar em profundidade os principais interesses das diversas classes à sustentação contínua da política dirigida por uma aristocracia assim erigida agora numa espécie de aposta permanente na prosperidade comum”).

Reduzido a uma particularidade inglesa, o parlamentarismo não tem na França, de acordo com Augusto Comte, nem raízes históricas nem justificação atual. Favorece “intrigas e corrupção”, leva ao poder os falatrões, metafísicos e legistas. Depois de proclamar, uma vez por todas, que o mais importante é a separação dos poderes temporal e espiritual, depois de depositar sua confiança na opinião pública, os cientistas, as mulheres e os proletários, para limitar e consagrar o poder temporal, Augusto Comte não hesita em rejeitar todas as precauções concebidas pelos juristas, para prevenir a arbitrariedade. Entre o poder local e o poder central, escolhe este último⁴.

Porque “como todo o passado francês favorece a preponderância do poder central... nossas preferências atuais em favor do poder local constituem uma verdadeira anomalia histórica”. A distinção entre as leis e os decretos não passa de uma sutileza metafísica⁵ introduzida pelos juristas dantonianos. A Convenção lhe parece exemplar, e a ditadura, desde que progressiva, não o choca. A liquidação do parlamentarismo responde à lógica da história. A ditadura se atribui a plenitude do poder. “Agora, não é preciso conservar outra assembleia política além daquela que, dispensada de qualquer função legislativa, consagra o primeiro mês da sua sessão trienal a votar o conjunto do orçamento, e os dois outros a controlar as contas anteriores.”⁶

A “ditadura progressiva” de Augusto Comte não se confunde seguramente com a “ditadura do proletariado” de Karl Marx. As duas concepções têm, no entanto, alguns traços comuns. Conforme Comte tinha percebido no parlamentarismo inglês a manifestação da “predominância do elemento aristocrático”, Marx o interpreta como a expressão e o disfarce do poder absoluto, detido e exercido pela classe capitalista. A seus olhos a aristocracia deve agora sua riqueza e autoridade à propriedade dos meios de produção, à exploração do trabalho assalariado.

Generalizando a experiência inglesa, tal como pensa observá-la, Marx chega à teoria segundo a qual o Estado é, em essência, um instrumento

4. Comte, Augusto, *Système de Politique Positive*, I, p. 124.

5. *Op. cit.*, IV, p. 394.

6. *Op. cit.*, IV, p. 394.

com a ajuda do qual uma classe domina e explora as outras classes. Nessa perspectiva, todo Estado se define e caracteriza pela classe que possui *realmente* o poder, por ter a potência social. A maneira como o governo é exercido — se é constitucional ou arbitrário, parlamentar ou despótico — importa pouco no contexto dessa teoria, forma extrema de desvalorização do *político*, em benefício do *social*⁷.

A solução para o futuro é evidentemente diversa no marxismo e no positivismo. Este último admite, definitivamente, a doutrina de Hobbes, na ordem temporal. Só os fortes podem ter poder, comandar. Na sociedade industrial, a força pertence aos organizadores do trabalho coletivo. Os patrícios da sociedade industrial serão também proprietários, pois Comte aceita a concentração da propriedade. Mas os proprietários, recrutados por cooptação — essencialmente homens competentes, industriais ou banqueiros — administrarão no interesse de todos. O processo de seleção precisa garantir a eficácia dos chefes temporais; o poder espiritual — os cientistas, os proletários, as mulheres — previne os abusos a que os chefes poderiam deixar-se arrastar. O poder espiritual equilibrará o poder temporal, e este requererá tanto menos divisões quanto mais rigorosamente limitado à ordem material.

Comte não teme a ditadura temporária, desde que seja progressiva, e temperada pelo poder espiritual. Marx não teme a ditadura do proletariado⁸, pois ela marca uma transição necessária entre a sociedade de classes e a sociedade sem classes. Esta última teria instituições representativas? É preciso confessar que uma resposta categórica é impossível. Se o Estado só existe em função de classes antagonicas, o desaparecimento desta não acarretará, por definição, o desaparecimento do Estado? Contudo, deve-se interpretar a extinção do Estado no sentido simbólico (diminuição da sua função pública e repressiva) ou real (diminuição ou desaparecimento das suas funções administrativas)?

A incerteza até mesmo sobre o desaparecimento do Estado alimenta a incerteza sobre o destino que a história, o socialismo e os marxistas reservam às instituições representativas.

Entre os discípulos de Comte e de Marx encontramos muitas vezes

7. É o mesmo modo de pensar que se revela na recusa de Lenin em levar a sério a distinção entre zona de influência e conquista colonial. A forma política da expressão do domínio imperialista não tem importância.

8. Nos textos de Marx há duas concepções dessa ditadura: uma, seguindo a experiência da Comuna de Paris, se inclinaria no sentido federal, descentralizador; outra, que me parece mais próxima da sua inspiração pessoal, tomaria como modelo a Convenção e os jacobinos. Vale notar que Comte também admirava profundamente a Convenção.

uma atitude de indiferença ou de hostilidade com relação às instituições representativas.

Durkheim, que está vinculado tanto à Escola de Saint-Simon quanto à de Augusto Comte, fiel à lição dos seus mestres, preocupava em organizar a produção mais do que em salvaguardar ou reformar as instituições representativas. É o que afirma Marcel Mauss, na introdução ao curso sobre o socialismo dado por Durkheim; este tinha pouca simpatia pelo parlamento e os parlamentares. Em todo caso, o que lhe parecia essencial era pôr fim à anarquia da vida econômica, concentrar e tornar conscientes as funções então difusas, não exercidas; instaurar ou restaurar as organizações profissionais. Ao lado dessas reformas sociais e morais, o jogo parlamentar lhe parecia se não desprezível pelo menos irrelevante.

Na Alemanha a desvalorização da política não chegou tão longe. Uma das traduções possíveis do tema hegeliano-marxista é uma indagação sobre as relações entre a sociedade (ou a sociedade civil) e o Estado. No fim do século passado, o socialismo marxista encontrou diante de si um “socialismo de cátedra” — socialismo do Estado, não o dos liberais ou reacionários. Não era possível ignorar que qualquer reforma econômica, no sentido socialista, implicava uma intervenção maior do Estado na regulamentação da produção e das trocas e, por conseguinte, exigia reflexão sobre o regime político e o modo de exercer o poder.

Não obstante, a inspiração original da sociologia se prolongou em dois pontos. Cientificamente, o estudo do conjunto social guardou uma espécie de primazia sobre o estudo do regime político, o qual passava por reflexo ou expressão da estrutura econômico-social mais do que por determinante autônomo. Politicamente, os sociólogos e os socialistas aceitavam com maior ou menor repugnância ou indiferença as instituições representativas; não sabiam bem justificar seus méritos de necessidade, qualquer que fosse a infra-estrutura⁹. Kautsky e os líderes da II Internacional se declararam contrários a revoluções bolchevistas e favoráveis à democracia na sua forma parlamentar. Suas convicções democráticas os levaram a permanecer fiéis às instituições representativas, mas a doutrina não lhes dava argumentos decisivos para responder aos bolchevistas, para fundamentar sua fidelidade numa base racional.

9. Tenho consciência de que estes comentários só são verdadeiros de um modo geral. Encontramos em Pareto uma teoria sociológica, passavelmente pessimista, sobre as instituições representativas. Na sua sociologia geral, Max Weber atribuiu uma grande importância à sociologia política e, dentro dela, à sociologia do parlamentarismo moderno. A conversão que analiso nas páginas que seguem foi antecipada por alguns sociólogos; presentemente, está em vias de afetar todos os círculos sociológicos.

A situação histórica mudou, como também a atitude dos sociólogos. A sociedade industrial cuja realização Comte queria acelerar é agora nosso presente. De outro lado, na União Soviética, nos países da Europa oriental (a partir de 1945) e na China desenvolveu-se uma sociedade que se pode chamar também de industrial por apresentar muitas semelhanças com as sociedades ocidentais, no que se refere à organização da produção. Ora, a semelhança das forças produtivas não exclui a diferença das relações de produção ou da estratificação social; bem como a oposição radical, ideológica e de formas políticas.

A própria conjuntura histórica obrigava a ultrapassar uma concepção simplista da totalidade social ou das relações entre a infra-estrutura econômico-social e o regime político. Mais ainda: à medida que o desenvolvimento industrial soviético demonstrava a possibilidade de combinar racionalidade de produção com planejamento centralizado, os ocidentais eram levados a deslocar o debate ideológico na direção da política. Supondo que a taxa de crescimento fosse mais elevada no Oriente do que no Ocidente, este não teria a vantagem suprema da liberdade? Mas a liberdade se encarnava num Estado de instituições e partidos representativos. Se estes não tinham valor intrínseco, e apenas disfarçavam e justificavam o domínio capitalista, o Ocidente perdia um argumento ponderável na controvérsia histórica. Não há dúvida de que esta conjuntura é uma das causas do interesse crescente que os sociólogos têm pela sociologia política em geral, e pelas instituições representativas de modo especial.

A situação atual do mundo indicava aos sociólogos três direções para a pesquisa: os êxitos e fracassos das instituições representativas nos países ocidentais; o destino, atual e futuro, dessas instituições nos países soviéticos; as perspectivas das instituições representativas nos países em desenvolvimento. A maior parte do trabalho dos sociólogos (e deste simpósio) tem a ver com a primeira. Queremos sugerir aqui o interesse que teria a investigação com vistas à segunda.

Os dirigentes soviéticos conservam a forma externa das eleições com sufrágio universal. Temos a tendência a considerar essas eleições como cerimônias de aclamação. Que seja, mas, por que os técnicos do poder, da manipulação das massas, valorizam essas cerimônias? Que sentido lhes dão? Como funcionam as eleições, no nível inferior? Serão elas às vezes (quando não estão em jogo nem o regime nem os detentores da autoridade suprema) uma escolha autêntica dos eleitos pelos eleitores? De outro lado, as instituições representativas podem, em teoria, surgir no contexto de um partido único — dentro desse partido. Os comunistas mantêm o princípio da decisão majoritária. Em 1957, o grupo antipartido contava com a maioria do Presidium; foi derrotado pelo recurso de Kruschev à

maioria do Comitê Central. Nos dois casos, manifestam-se ao mesmo tempo a rivalidade dos grupos que desejam o poder e a regra majoritária — dois traços característicos das instituições representativas tal como estas funcionam no Ocidente.

Os sociólogos já começaram a estudar as diversas modalidades de instituições representativas dos novos Estados — os países do “terceiro mundo” — africanos, asiáticos e sul-americanos. Estas experiências históricas constituem o equivalente a experiências de laboratório para os sociólogos. Cabe indagar se instituições nascidas e desenvolvidas na zona da civilização ocidental — primeiro na Inglaterra, depois nos países de colonização anglo-saxônica e da Europa continental — podem apartar-se das suas raízes históricas e do seu contexto ideológico-social de origem. Que acontece com elas na África central, por exemplo, onde a massa da população é de analfabetos? Ou na Índia, com sua população de quatrocentos milhões, cuja maioria adere a crenças e costumes inteiramente diversos do modo de pensar que essas instituições expressam?

Em outras palavras, a subordinação do regime político à totalidade social, que os fundadores da sociologia consideravam evidente, está sujeita à prova dos fatos. Podem essas instituições sobreviver num ambiente hostil? Em caso afirmativo, mudam fundamentalmente de caráter ou de sentido? Serão (como afirmava Marx) ineficientes a ponto de que o domínio pela classe privilegiada não se altera, seja o poder exercido por via constitucional ou arbitrária, estejam ou não os donos do poder submetidos ao veredito dos governados?

O problema das relações entre regime político e consenso, entre instituições representativas e infra-estrutura econômica e social se coloca, a meu ver, no centro dos numerosos trabalhos que, sobretudo nos últimos quinze anos, os sociólogos consagraram às instituições representativas, e cujos principais resultados S. M. Lipset sintetiza no seu último livro¹⁰. Da forma como funciona, a democracia nada tem a ver com uma idéia suprasensível ou um regime ideal — é um conjunto de instituições prosaicas, que obriga os governantes à competição com seus rivais — competição permanente e sujeita a regras determinadas. No regime parlamentarista os votos dos deputados decidem a sorte dos ministros; o sufrágio dos eleitores decide (em última análise, nos governos parlamentaristas; diretamente, no regime presidencialista) o destino dos governantes. Uma tal definição da democracia — competição organizada dos candidatos a exercer o poder, de tal forma que os vencedores provisórios aceitam dar uma

oportunidade aos adversários, alguns anos depois, ficando o exercício do poder e a própria competição sujeitos a regras precisas — deriva das idéias de J. Schumpeter, aceitas com variações secundárias, pela maioria dos sociólogos ocidentais. Ela permite analisar as condições favoráveis ou desfavoráveis ao funcionamento de um regime desse tipo, condições internas ou externas do subsistema político (para usar o conceito de Talcott Parsons).

Um simples olhar lançado sobre o mundo atual basta para confirmar uma opinião corrente: a democracia representativa parece estabilizada nos países ocidentais, onde a sociedade industrial se apresenta plenamente desenvolvida, com nível de vida elevado, urbanização, baixa porcentagem de analfabetos, nível elevado de gastos com a educação pública. Todas essas variáveis, quase sempre interligadas, estão presentes, efetivamente, na maioria dos países de democracia estável, onde o regime político (para usar as palavras de Lipset) é ao mesmo tempo legítimo (assim considerado pela grande massa dos cidadãos) e normalmente eficaz (permitindo que os governos se formem, durem e preencham as funções do Estado). Porém, o que é interessante são menos as circunstâncias favoráveis, tomadas globalmente, do que a determinação da eficácia própria de cada uma das variáveis, num caso particular ou em geral. Por exemplo: as instituições representativas poderão criar raízes mesmo num país onde a massa da população, composta de analfabetos, tem um baixo nível de vida? Dentro da zona de cultura ocidental, que fatores impediram a estabilização da democracia nos países da Europa ocidental, onde muitas circunstâncias econômicas e sociais pareciam favoráveis, ou relativamente favoráveis?

Os sociólogos foram levados assim ao estudo analítico das relações entre meio social e instituições representativas; substituíram o dogmatismo dos fundadores da sociologia pela busca de uma verdade mais complexa e sutil. A sociologia eleitoral e a sociologia dos partidos trouxeram contribuições importantes, abordando, sob ângulos especiais, o mesmo problema: em que medida os comportamentos políticos dos indivíduos e dos partidos são determinados adequadamente pela situação social de uns e de outros? Os sociólogos dão todos a mesma resposta a essa pergunta.

Pessoalmente, vejo entre estratificação social e blocos políticos uma correspondência menor do que a sugerida por S. M. Lipset. Qualquer que seja o número dos eleitores nacional-socialistas, provenientes das “classes médias”, evitarei a expressão “extremismo do centro”, que me parece implicar uma confusão entre conceitualização social e conceitualização política. Mas todos os sociólogos estariam de acordo com a discriminação das principais variáveis: comportamento dos eleitores, dos militantes, dos lí-

10. Seymour Martin Lipset. *Political Man*, Nova Iorque, Doubleday, 1960; *O Homem Político*, Rio, Zahar, 1977.

deres partidários; situação social dessas três categorias, recrutamento social dos militares e dos chefes dos partidos. Não negariam, em princípio e *a priori*, a influência, que pode chegar a ser considerável, dos chefes sobre a ação dos partidos. Reconhecem que o comportamento político de uns e de outros pode ser determinado pelas lembranças históricas ou as ideologias, tanto quanto pelas condições sociais ou o interesse (qualquer que seja o sentido dessa palavra) de uma classe. Em outros termos, as lutas e os acontecimentos dentro do subsistema político não aparecem nem como reflexo nem como simples consequência das lutas e dos acontecimentos no conjunto social ou no sistema econômico-social. O regime político tem autonomia e eficácia próprias.

Vamos precisar bem nosso pensamento. Seria ocioso explicar a conduta política dos diferentes grupos pela tradição histórica e as ideologias de cada um deles, como o faz R. Dahrendorf no seu artigo sobre o fracasso da democracia na Alemanha¹¹. A conduta política dos funcionários, dos *junkers*, dos social-democratas, dos burgueses, na república de Weimar não é um fato último, que o sociólogo devesse constatar e no máximo explicar por meio de um misterioso “espírito nacional”, ou “caráter nacional”. Muito pelo contrário, o sociólogo se esforça por explicar essas condutas políticas por meio de causas históricas e circunstâncias atuais, mas estas não podem dissolver a especificidade das condutas políticas nem fazer delas o simples reflexo de uma situação social. Influenciado por todos os outros subsistemas, o subsistema político tem suas próprias normas de funcionamento e desenvolvimento e, por sua vez, influencia todos os demais subsistemas, já que nele são tomadas as decisões relacionadas com a consecução dos objetivos da coletividade em seu conjunto.

Uma vez reconhecida a especificidade da ordem política, os sociólogos não podiam ignorar a importância, pelo menos possível, das regras características do regime. Especialmente nos casos das instituições representativas, como negar *a priori* que a competição, intrínseca ao regime, pode desenvolver-se mais ou menos de acordo com a regulamentação aplicada à competição — isto é, de acordo com as leis constitucionais? Eis os sociólogos condenados a retomar as especulações dos constitucionalistas sobre as quais Comte projetava seu desprezo de homem de formação técnica. Em certas circunstâncias, o modo do escrutínio — seu caráter majoritário ou proporcional — pode fazer toda a diferença entre um governo estável e um governo instável. Um determinado modo de escrutínio reduz ou elimina os representantes dos partidos inconstitucionais; outro modo po-

11. *Archives Européennes de Sociologie*, I, 1, pp. 86-120.

derá mantê-los ou ampliá-los. O artigo precedente¹², de S. M. Lipset, demonstra, com muitos exemplos, a ação dos mecanismos eleitorais e constitucionais. A obsessão constitucional dos franceses se origina nos conflitos entre partidos. Os exércitos derrotados em Sedan, em 1870 e em 1940, não eram num caso o exército imperial e no outro o republicano, mas sim exércitos franceses. A indiferença dos positivistas com relação às leis constitucionais, que não se ajustava ao espírito sociológico, tinha raízes num duplo preconceito, científico e ideológico. A concepção rígida do consenso levada ao desconhecimento da autonomia parcial dos subsistemas: a indiferença com relação ao regime político era alimentada pelo cuidado exclusivo com a organização social e o desprezo pelas instituições representativas.

Os sociólogos têm as mesmas preocupações dos constitucionalistas, porque as circunstâncias os colocam em situação próxima daquela em que estes se encontram. Os filósofos clássicos gostavam de desenhar a figura do Legislador — o sábio que, gozando da confiança dos concidadãos, promulga leis duráveis para a cidade. Montesquieu e Rousseau sonhavam em realizar algum dia essa tarefa sublime. Preparavam-se para ela prodigalizando conselhos aos legisladores. Ora, na nossa época, em que tantos países precisam redigir sua constituição, os sociólogos, estudiosos das instituições representativas, se vêem exercendo o papel de conselheiros dos príncipes, se não de legisladores. Por isso as variáveis de que se utiliza a sociologia política, os problemas que ela coloca, se aproximam das variáveis que os filósofos da política utilizavam confusamente, e os problemas que postulavam com clareza: numa sociedade que o legislador não pode transformar do dia para a noite, quais são as leis que convém promulgar, para promover um bom governo e a liberdade dos cidadãos? Esta indagação, típica da filosofia política do século XVIII, tem como eco a pergunta que o sociólogo de hoje faz em voz baixa: que instituições políticas devem ser aconselhadas às elites da África negra, às repúblicas onde a massa da população é pobre e analfabeta? Pronto a explicar amanhã, de modo convincente, o fracasso das instituições representativas nas repúblicas africanas, o sociólogo hesita em recomendar antecipadamente as instituições despóticas. Por felicidade, o sociólogo é também um homem, isto é, não superou nem quer superar a dialética do possível e do desejável.

Talvez o sociólogo tivesse mesmo a ganhar se adquirisse consciência, mais decididamente ainda, do seu parentesco com a filosofia política de ontem. Montesquieu pensava que cada regime político se baseava num princípio, e só sobrevivia enquanto o corpo político era animado por es-

12. No mesmo número da revista, pp. 50-85.

se princípio: as repúblicas pela virtude, as monarquias pela honra. Em estilo prosaico e moderno, cada regime político exige, por parte dos cidadãos, determinadas atitudes que o caracterizam e que o animam. Na minha opinião seria necessário distinguir, seguindo Pareto, o princípio que convém às minorias dirigentes e o que convém às massas governadas.

Sem dúvida alguma, o modo como se conduz uma classe política é determinado e determinante; exige uma explicação, e também explica. Contudo, além da infra-estrutura econômico-social e das regras do jogo, uma classe política tem o sentido da competição democrática, da luta moderada. Como a democracia antiga, analisada por Montesquieu, a democracia moderna tem um princípio. Este princípio não é a virtude, porque as sociedades modernas são materialistas, mas o sentido da competição ordenada, da obediência às leis e às exigências supremas da coletividade. Talvez Tocqueville tivesse razão ao perceber uma certa continuidade entre a virtude, que Montesquieu atribuía ao princípio das repúblicas antigas, e o princípio das democracias modernas:

“É preciso não entender a idéia de Montesquieu de forma estreita. O que esse grande homem quis dizer é que as repúblicas só poderiam subsistir graças à ação da sociedade sobre si mesma. O que ele compreende por virtude é o poder moral exercido por cada indivíduo sobre si mesmo, que o impede de violar o direito dos outros. Quando esse triunfo dos homens sobre as tentações resulta da fraqueza da tentação, ou de um cálculo de interesse pessoal, deixa de representar a virtude do moralista, mas entra na idéia de Montesquieu, que falava sobre seu efeito, mais do que sobre a causa. Na América, não é que a virtude seja grande, mas a tentação que é pequena — o que vem a dar no mesmo. Não é que o desinteresse seja grande, mas que o interesse é bem entendido — o que também vem a dar quase no mesmo. Portanto, Montesquieu tinha razão quando falava da antiga virtude; o que ele diz a respeito dos gregos e dos romanos se aplica ainda aos americanos”¹³.

Conforme dissemos inicialmente, os fundadores da sociologia viam com mais entusiasmo a sociedade moderna do que as instituições representativas. Democratas num certo sentido, porque tinham como ideal a liberdade e a igualdade, não consideravam que essas instituições fossem, em si mesmas, meios necessários para alcançar tais fins. A razão profunda dessa atitude é diferente, em Comte e em Marx.

O primeiro pertence à tradição de Aristóteles; vê na diferenciação das funções a lei suprema de todas as sociedades. A igualdade só pode consis-

13. Nota de Tocqueville para o segundo volume de *Démocratie en Amérique*, publicada por J. P. Mayer em *Revue Internationale de Philosophie*, XIII, 1959, p. 308.

tir numa harmonia crescente entre as responsabilidades e a capacidade de cada um. A supressão da hereditariedade das profissões, o recrutamento por cooptação ou adoção — em suma, a circulação social através das gerações — se impõe necessariamente a uma organização eqüitativa da sociedade. No entanto, uma vez que os indivíduos se põem nos seus lugares, a autoridade poderia ser absoluta, porque era racional; a religião lembraria a todos que o mérito é medido pelo amor e o devotamento, não pela competência intelectual ou técnica. Como a moralidade e a religião determinam a hierarquia autêntica, que importa a hierarquia temporária do trabalho? A utopia de Comte combina a fé dos homens de preparo técnico na organização com a paixão que Clotilde de Vaux incendiou num coração intrinsecamente jovem. Nem a ordem temporal, comandada pela ciência, nem a ordem espiritual, onde reina o amor, deixam lugar à crítica, ao livre exame, à decisão individual que Augusto Comte associava às instituições representativas.

Quanto a Marx, ele só acreditava nas virtudes das instituições representativas enquanto a propriedade privada animava o antagonismo entre as duas classes essencialmente inimigas. Depois da revolução libertadora, hesitava em fazer previsões. Sem dúvida a sociedade pós-capitalista seria democrática, e se governaria a si mesma. Teria porém partidos, um parlamento, um Estado centralizado? Marx deu mais argumentos aos advogados da ditadura da transição do que aos defensores das instituições representativas, enquanto valores e necessidades permanentes.

Que aprendemos depois disso? Que a política é uma categoria eterna da existência humana, um setor permanente em qualquer sociedade. Não é legítimo admitir como hipótese a eliminação da política em si mesma, ou caracterizar uma sociedade exclusivamente pela infra-estrutura econômica e social, sem precisar os traços específicos do seu regime político.

Contra Augusto Comte, aprendemos que a organização racional do trabalho coletivo não resolve o problema da escolha dos governantes, ou do modo de exercer a autoridade. A eleição (uma forma de interrogar as pessoas sobre o que não sabem, como dizia, em outras palavras, Paul Valéry) simboliza a participação de todos na administração do Estado; é um meio para manter comunicação e intercâmbio entre o poder constituído e os cidadãos a ele sujeitos, um método de recrutamento dos líderes. Por meio das instituições representativas, o diálogo entre as classes, os partidos e os indivíduos passa a fazer parte do próprio corpo político da sociedade.

Ao mesmo tempo, a causa última da nossa oposição a Marx aparece à plena luz. A antítese da sociedade de classes e da sociedade sem classes, das classes antagonicas e não-antagonicas, sugere a idéia — a nossos olhos falsa — de que, desde que se suprimisse a propriedade privada dos meios de

produção e se desse o poder ao partido que representa o proletariado, seria possível criar uma sociedade a tal ponto unificada que nela não haveria lugar para o conflito dos partidos políticos. O que é uma grande ilusão.

É possível conceber que todas as classes, todos os grupos aderissem à ordem social, ao regime político, aos valores da coletividade, a tal ponto que desapareceria a luta de classes — no sentido de luta pelo poder absoluto. Contudo, no futuro previsível continuará a haver grupos com interesses opostos pelo menos no curto prazo, e com concepções divergentes. A utopia de uma sociedade unificada e homogênea, justificando a eliminação das instituições representativas, favorece o despotismo — que não exclui a racionalização do trabalho e da economia. O desprezo e a indiferença dos fundadores da sociologia a respeito das instituições representativas se origina, em última análise, no sonho de uma sociedade sem divisões e sem conflitos.

Esse sonho se dissolve à medida que progride a racionalidade da sociedade industrial. A lentidão provocada pela deliberação parlamentar é mais aceitável quando o nível de vida é elevado. A impaciência dos países em desenvolvimento, que observamos hoje, nos ajuda a compreender a impaciência dos nossos antepassados, há mais de um século.

Não pretendemos que as instituições representativas, na forma que assumiram na Europa e na América do Norte, tenham valor exemplar e universal. É possível que algumas das suas funções possam ser exercidas algum dia dentro de um partido único, ou por outros métodos, na África e na Ásia. Mas seria preciso estar cego à experiência para não compreender a lição do nosso século. O regime político comanda, em grande parte, o estilo da coletividade. Na era da indústria, é ele que representa a diferença específica existente entre coletividades de um mesmo tipo.

Os sociólogos ocidentais têm diante de si as alternativas de Alexis de Tocqueville. Inevitavelmente as sociedades modernas são industriais, comerciantes, democráticas. Mas, serão liberais ou despóticas? A escolha depende do regime político que adotem.

Observação

Os dois artigos que seguem foram publicados em 1955 pela *Revue Française de Science Politique*, precedidos por uma curta introdução cuja essência reproduzo aqui:

“Há alguns meses um professor norte-americano me solicitou colaboração para um trabalho dedicado às instituições políticas e econômicas dos principais países do mundo. Isso me levou a reler uma bibliografia que tinha acompanhado um tanto distraidamente, a me aventurar em campos que nunca tinha explorado pessoalmente... Tratava-se de apontar as singularidades das instituições francesas, que só percebemos claramente confrontando-as com as instituições estrangeiras... Não encontrei, na ampla bibliografia sobre o assunto, a resposta às perguntas que me propusera...”

Na verdade, minha crítica visava a Escola de André Siegfried, cujos epígonos analisavam indefinidamente a distribuição dos votos entre direita e esquerda, nas várias circunscrições, desenhavam o mapa dos resultados eleitorais na III, na IV e na V Repúblicas sem compará-los com os mapas da composição social do corpo eleitoral.

Quinze anos transcorridos, esses dois artigos pertencem duplamente ao passado. A ciência política progrediu, a política francesa mudou. A confrontação das estatísticas eleitorais com os resultados das sondagens adquiriu direito de cidadania, superando os métodos primitivos a que precisei recorrer na época. O refinamento das técnicas permite atribuir com suficiente precisão a posição dos diversos candidatos aos diversos grupos profissionais sem utilizar o resultado das sondagens. Além disso, a discriminação da variável ecológica e da variável sócio-profissional, que eu então recomendava, e que a geografia eleitoral há vinte anos negligenciava completamente, tornou-se uma prática banal.

O fato de que esses artigos estão também ultrapassados no que se refere à política francesa me parece evidente, mas não têm o mesmo caráter.

Sob a V República, as regras do jogo constitucional e eleitoral são essencialmente diferentes das regras em vigor nas Repúblicas que a precederam. Muito do que escrevi a esse respeito tem hoje apenas interesse histórico.

A pergunta que podemos formular, ao reler esses textos, é a seguinte: a experiência da V República tende a confirmar ou a contradizer as teses que sustentava a propósito da IV e da III Repúblicas? Embora escritos numa época em que desesperava de uma reforma institucional profunda, às vésperas da eleição de René Coty, antes da guerra da Argélia estes artigos sugerem uma interpretação que os acontecimentos posteriores parecem confirmar. Em suma, eles atribuem aos “eleitos, e aos partidos” (e não aos eleitores) a responsabilidade pela “república parlamentar” francesa.

Não pretendo ter previsto a V República já no início de 1955. Constatava apenas, naquela época, a duração de um regime pouco capacitado para governar e, de qualquer modo, ridículo aos olhos dos estrangeiros e dos próprios franceses. O regime da IV República, que resistira às crises da inflação, à derrota de Dien Bien Phu, que começava em 1955 a descolônização da África do Norte, chocou-se com o obstáculo representado pela questão da Argélia. Obrigada a se entregar a um Salvador, como a III República em 1926 (quando Poincaré assumiu o encargo de resolver a questão monetária), a IV República assinou a sentença de morte não só do regime fundado em 1946, mas também da “república dos deputados”.

O general de Gaulle detestava a classe política e os partidos que o haviam derrotado em 1946 (por sua culpa). Monarquista por temperamento, não por doutrina, queria reinar e governar sem participar dos debates parlamentares (embora tivesse um extraordinário talento como debatedor). Por isso redigiria uma constituição comparável, sob certos pontos de vista, com a do marechal Pétain, que colocava o Presidente no ápice do poder, encarnação do Estado, responsável pelo destino nacional.

Como a maioria dos comentaristas, constatei em 1958 o caráter híbrido da constituição, apontando os riscos de conflito entre as duas cabeças do poder executivo. Como poderia o primeiro-ministro dirigir efetivamente a política, assumindo responsabilidades autênticas, se a última palavra cabia ao Presidente, eleito por sete anos? Ninguém nega que a constituição sofre, no papel, contradições internas, combinando práticas parlamentares e presidenciais. Contudo, ao fim de doze anos, inclino-me a dar razão ao general de Gaulle, que era um homem de ação, contra a maioria dos teóricos (ou homens de gabinete).

É verdade que a constituição foi modificada em 1956, adotando-se o sufrágio universal para a eleição do Presidente da República — e não mais o sufrágio indireto. Embora em teoria tivessem permanecido de pé todos

os outros artigos da constituição, o Presidente, eleito por toda a nação, passava a gozar de autoridade e prestígio a que não podia pretender o Primeiro-Ministro. Além disso, entre 1959 e 1969 o general de Gaulle impôs uma prática que também não resulta do texto constitucional: o Primeiro-Ministro é demissível por solicitação do Presidente da República. É verdade que ele pode ser demitido também se ficar em posição minoritária no parlamento. Em princípio, porém, o governo passava a emanar do Presidente da República — não dos deputados.

A república degaullista corria o risco de não sobreviver ao seu fundador. Embora mantenha a responsabilidade do governo diante da Assembleia, a república consular — segundo a fórmula consagrada —, como a monarquia eletiva, difere totalmente da “república dos deputados” (ou, se preferirmos, da “soberania parlamentar”). Mesmo emendada pela revisão de 1965, a constituição consular não teria talvez bastado para prevenir os conflitos se os constituintes não tivessem introduzido uma lei majoritária e se não se houvesse formado um grande partido conservador, moderado.

Nas páginas seguintes o leitor encontrará as duas indicações que não permitiam prever a evolução política da França mas que, retrospectivamente, ajudam a compreendê-la. Nunca tinha havido no país um grande partido conservador ou moderado, com organização comparável à dos partidos da esquerda, ou da extrema esquerda. Os partidos de massa organizados ocupam o lado esquerdo do espectro político: os políticos da direita confiam espontaneamente no seu prestígio, situação, clientela e meios financeiros. Na França, a instituição de um grande partido de direita encontrava sérios obstáculos, levantados pela história: no século XIX, as fidelidades e os interesses incompatíveis dos legitimistas, orleanistas, bonapartistas, republicanos conservadores (do tipo de Thiers); no século XX, a querela do ensino leigo. A unidade da direita tornou-se possível, pela primeira vez, quando os eleitores deixaram de ver como uma tragédia a rivalidade entre a escola livre (católica) e a escola pública — no mesmo momento em que o partido comunista tornava impossível a unidade da esquerda. Eu considerava improvável a recuperação, pelos outros partidos, dos eleitores que se dirigiam para os comunistas, e citava os resultados de sondagens segundo os quais os eleitores lamentavam a importância atribuída pelos partidos à questão escolar ou confessional. Eram os eleitos, não os eleitores, os responsáveis por certas divisões, efetivamente anacrônicas.

Não há dúvida de que a unidade da direita não se efetivou do dia para a noite. Ao que parece, nas primeiras eleições da V República o general de Gaulle pouco se preocupou com o partido que o apoiava, improvisando em poucas semanas uma campanha e uma candidatura. Desde então, o

partido — que adotou um nome diferente em cada consulta — cresceu em número e coesão; dispôs de pessoal implantado localmente, sobreviveu à saída de de Gaulle e não se recusou a acolher alguns sobreviventes da IV República. Tem vocação de partido majoritário, pelo menos de partido em torno do qual se agrupa a maioria.

Na Assembléia eleita em 1968, esse partido podia dispensar a fração do centro (Democracia e Progresso), que se juntou à maioria, e até mesmo os republicanos independentes. Mas a eleição se deu em circunstâncias excepcionais, depois dos “acontecimentos” de maio. A constituição não exige que um só partido detenha a maioria; requer apenas que a maioria parlamentar se sinta ligada antes de tudo ao Presidente da República. Ainda uma vez o texto de 1958, mesmo com a revisão de 1965, não implicava essa prática: ela deriva do período degaullista, que determinou os costumes políticos, como o período inicial, e a vitória dos republicanos sobre as veleidades do Presidente Marechal, determinaram os costumes da III República.

Tudo se passa, portanto, como se a França, depois de mais de um século e meio de instabilidade constitucional ou ministerial, tivesse agora encontrado, finalmente, um regime honrado, adaptado às particularidades da sua história e da sua psicologia. Regime que chamaremos ao mesmo tempo de monárquico e republicano, presidencial e parlamentar — mais liberal do que democrático, na medida em que democracia pressupõe não só a escolha do governo pelos governantes mas o debate sobre as decisões dos governantes e a intervenção ativa dos eleitos nesse debate.

No entanto, esta conclusão convida a três qualificações. A diarquia comporta um tipo de contradição interna. A fronteira entre as “grandes orientações” e as “decisões particulares” é incerta e precária. Essa incerteza sobre as responsabilidades respectivas do Presidente e do Primeiro-Ministro não é importante nos períodos de tranquilidade. Em maio de 1968, porém, contribuiu para o agravamento da crise. Quando sopra a tempestade, é preciso que uma só pessoa seja designada, pela sua função, para segurar o leme.

Dir-se-á que a crise de 1968 tinha qualquer coisa de singular; ela não se repetirá, não pode repetir-se. Amanhã o Presidente da República será diferente do general de Gaulle, essa personagem histórica. Mesmo se não se dirigisse contra a pessoa do general de Gaulle, a revolta da juventude de 1968 teria inevitavelmente o caráter de crime de lesa-majestade: era um insulto à dignidade da república consular presidida há dez anos pelo antigo líder da França combatente. Mesmo eleito pelo sufrágio universal, um

1. Observações de 1971.

Presidente não teria, futuramente, a mesma aura sagrada que a rebelião de maio de 1968 (explosão festiva, carnaval, violação de tabus) dilacerou em poucos dias.

Esta é uma análise válida porém parcial. Os jovens burgueses universitários dessacralizaram o regime e o homem que o encarnava; os operários manifestaram uma insatisfação que as condições políticas não lhes permitia exprimir pela voz dos seus representantes eleitos. A divisão da esquerda, a força do partido comunista, o escrutínio de um só nome, em duas vezes, criavam uma maioria de governo, mas a composição da Assembléia não refletia a distribuição da opinião pública nacional. No futuro próximo, uma transformação da maioria parece pelo menos improvável, mesmo se a esquerda não-comunista continuar tão hostil a uma operação “centrista” quando a U.D.R.

O partido ou partidos majoritários podem exercer o poder sem desencadear uma segunda crise. Ao contrário dos monarquistas do século passado, eles aceitam a sociedade moderna — como os conservadores ingleses. Supondo que precisemos procurar seus ancestrais no século passado, iremos encontrá-los dentre os bonapartistas. Mesmo assim, será preciso admitir que Luís Napoleão se contentasse com a Presidência da República, e que tivesse a inteligência de abandonar qualquer pretensão dinástica: um Bonaparte eleito pelo sufrágio universal, saintsimoniano, imbuído de grandeza não-belíca — mais vale reconhecer a singularidade de tal combinação, ainda que esses elementos existissem, isoladamente, no século passado.

Apesar de tudo, pelo jogo da constituição e o processo eleitoral, moderados ou conservadores governam a França e provavelmente continuarão a governá-la durante os próximos anos. Devemos temer o despotismo ou a reação? Penso que não. O que há a temer é a pouca capacidade que tem esta República de se reformar — mal comum a todos os regimes franceses.

Aparentemente, a V República é muito diferente da IV República: assemelha-se às democracias bem ordenadas dos países da Europa setentrional, da Grã-Bretanha à Suécia. Contudo, embora o general de Gaulle tenha podido agir soberanamente para levar adiante o processo de descolonização, impondo a independência da Argélia aos franceses estabelecidos do outro lado do Mediterrâneo, ao exército e a uma parte da opinião pública nacional (e se precisava talvez dessa “monarquia” para algumas das suas decisões dramáticas, como a saída da NATO, por exemplo), nem a estabilidade nem a força do Poder Executivo ou o prestígio de Chefe de Estado foram suficientes para fazer com que os mineiros voltassem ao trabalho, sob ameaça de mobilização.

Os grupos de pressão — os sindicatos em particular — desempenham um papel de importância crescente, à medida que diminui a presença da oposição e do próprio parlamento. A eleição dos deputados representa antes um símbolo do que a realidade da democracia moderna: a realidade são os sindicatos, os grupos profissionais de empresários ou produtores, comerciantes e artesãos. O diálogo entre o poder estabelecido e os grupos de interesse substituiu o da maioria com a oposição. Como cidadão, o francês vota majoritariamente em favor dos partidos moderados. Como sujeito econômico, membro da sociedade civil (de acordo com a expressão hegeliana adotada por Marx na sua juventude), acusa os políticos eleitos, às vezes até os dirigentes da sua própria organização profissional, de não defender seus interesses com bastante vigor, ou de não conseguir do Estado a assistência que reivindica. Uma maioria distinta demonstraria maior capacidade de reforma do que a atual? Não se poderia afirmar isso. A verdade é que a V República não conseguiu executar as reformas mais difíceis, na Universidade e no campo da tributação. Como qualquer outra República, ela sustentou os setores econômicos em dificuldade, vítimas do progresso. Contudo, sob muitos pontos de vista a França precisaria justamente de reformas que tocassem os privilégios ou os direitos adquiridos.

Chegamos assim à terceira qualificação. Entre os países da Europa ocidental a França é, sob muitos aspectos, aquele que, depois da Itália, deixou de efetuar as reformas sociais que o progresso econômico normalmente exige. Um especialista estrangeiro, convidado pelas autoridades francesas, pôde constatar que o hiato entre os salários franceses e norte-americanos se reduzia à medida que se subia a escala de empresa, do trabalhador braçal ao presidente. É verdade que a desigualdade de rendas, em particular dos salários, diminui com a elevação do produto nacional. A comparação entre a França e os Estados Unidos provocaria insegurança se a comparação com os outros países do Mercado Comum (excetuada a Itália) não desse resultados semelhantes. O fisco e as contribuições previdenciárias por muitos motivos agravam essa desigualdade “excessiva”, em lugar de atenuá-la. O excesso, no caso, é medido tomando-se por referência a norma sócio-econômica dos países desenvolvidos, e não a norma moral.

Por essa razão — e outras também — na França os sindicatos operários, ao contrário dos da Grã-Bretanha e da Alemanha, não se converteram plenamente ao reformismo.

Sem chegar a representar um corpo estranho no país, a classe operária não pertence à nação, como as demais categorias sócio-profissionais. O risco de explosão subsiste, e continuará a existir, a despeito (ou por causa)

de uma estabilidade política que manifesta também um certo conservadorismo social.

Não abordei aqui o problema clássico, que os comentaristas marxistas discutem com prazer. A passagem da IV para V República pode ser explicada também pelas transformações da sociedade francesa, em particular da sociedade econômica? É certo que o regime da V República parece melhor ajustado a uma sociedade em vias de urbanização rápida do que o da IV — mais adequado a uma economia em processo de industrialização. Admitimos como verdadeiros todos esses fenômenos, que têm sido muito comentados: o declínio dos “notáveis” locais, médicos e tabeliães das pequenas cidades do interior; a aproximação entre o campo e as cidades, devido à ação dos meios de transporte e de comunicação; a presença das personalidades de projeção nacional em todos os lares, graças à televisão; a tendência à “personalização” do poder. Contudo, é preciso invocar à “astúcia da razão” para que a crise da Argélia e o general de Gaulle sejam vistos como efeitos da modernização (o general, um agente da transformação constitucional; a crise, uma oportunidade para essa transformação) e que, ao mesmo tempo, o nascimento da V República seja interpretado como resultado de alterações da infra-estrutura. Quanto à Itália, a despeito de mudanças sócio-econômicas não menos profundas, ela aguarda ainda o seu legislador.

No século XIX, a França não teve sorte. A dinastia orleanista, que teria podido reconciliar progressivamente os republicanos com a monarquia e os monarquistas com a república, cometeu erros comparáveis aos do último Bourbon. Luís Napoleão, que os historiadores da República trataram com excessivo rigor, traiu seu lema: “O Império significa a paz”, deixando-se prender por uma fidelidade familiar que alienava os republicanos.

Neste século, a França teve uma boa oportunidade. Ao retornar ao poder, em 1958, seu Salvador compreendeu ao mesmo tempo a necessidade da descolonização e o espírito democrático do século. Militar, pôs-se contra o exército, para pôr fim à guerra da Argélia — o que nenhum político da IV República teria conseguido; dispondo de autoridade não compartilhada, submeteu-se ao veredito soberano: colocando a questão de confiança num referendo, aceitou a resposta negativa, deixando a cena.

Luís Napoleão tinha transigido durante todo um século com a idéia do sistema presidencialista, criando a opção francesa entre a monarquia e a “República dos deputados”. O general de Gaulle superou essas alternativas, legando à França uma constituição que o conjunto da classe política, dos meios dirigentes, reconhecerá como legitimamente sua.

A autonomia relativa da história política francesa parece confirmada pela experiência dos últimos vinte e cinco anos. Em 1945, havia no País três atores principais: o partido comunista, os "partidos" e o general de Gaulle. Este último triunfou sobre os partidos, impôs uma constituição diferente, favoreceu a ascensão de nova classe política. Os partidos de 1945 estão moribundos: diante de nós só temos a herança degaullista e o partido comunista².

Reflexões Sobre a Política e a Ciência Política Francesas*

I

As constituições da III e da IV Repúblicas francesas não diferem essencialmente das numerosas constituições que, em todo o mundo, organizam o regime parlamentarista. Seja o Primeiro-Ministro designado pelo Presidente da República, como na III República, ou proposto pelo Presidente da República e investido por voto da Assembléia, como na IV República (antes da reforma constitucional de 1945), essas modificações são de pequena importância. Os aspectos mais importantes são os mesmos: os governos não são duradouros, suas mudanças nem sempre respondem às alterações da maioria ou do quadro político. Muitos ministros sobrevivem às crises e participam de diversas combinações. O Presidente do Conselho passa, mas os dirigentes dos ministérios continuam; a dissolução não é prática normal — deixou de constituir mesmo uma ameaça, tanto no último período da III República como na fase inicial da IV República (o texto da Constituição subordina sua legalidade a condições que raramente se efetivam).

Estes fatos, bem conhecidos, se prestam a uma formalização "dialética". Às mesmas pessoas exercem as funções ministeriais, mas com um chefe e maiorias que variam com frequência; os gabinetes débeis, incapazes de realizar grandes reformas, deixam aos grupos de interesse e à administração uma autoridade excessiva. Pode-se alegar, justificadamente, que a política francesa, pela sua instabilidade superficial, traduz e favorece uma estabilidade exagerada das estruturas econômicas e sociais; ou ainda que a política francesa esconde, sob a instabilidade das combinações ministeriais, um imobilismo fundamental.

As causas dessa "instabilidade estável" aparecem com clareza especial na Câmara eleita em 1951. Deixemos de lado os comunistas, excluídos até

2. O texto desta Observação sobre os dois ensaios que seguem foi ligeiramente reduzido, omitindo-se algumas referências muito particularizadas à política francesa do período 1945-1971.

* Artigo publicado em 1955 pela *Revue Française de Science Politique*. Vide a Observação que precede este ensaio.

hoje das maiorias governamentais, mas cujos votos contam, evidentemente, em cada eleição: restam 520 deputados suscetíveis de participar da maioria, divididos em cinco grupos principais, mais alguns grupos secundários. Se escrevermos o nome de cada um dos cinco grupos num pedaço de papel, colocando os cinco papéis num chapéu, para retirar três deles, ao acaso, todas as combinações, exceto uma, se apresentam como uma maioria possível — socialistas-radicais-M.R.P.; radicais-M.R.P.-independentes e camponeses; socialistas-radicais-R.P.F. — só a combinação socialista-radicais-independentes e camponeses parece excluída, pela recusa destes últimos em colaborar com os primeiros. Nenhuma dessas maiorias conta com 300 deputados; no entanto, são precisos 350 para fazer face às defecções inevitáveis em cada escrutínio contestado. Aos três grupos principais¹ se somam portanto grupos menores, e os trãsfugas da oposição. Quando esta era constituída só pelos comunistas e degaullistas, a maioria — confortável — compreendia quatro grupos. Quando o partido socialista entrou para a oposição, na época de Pinay, foi necessário que ocorresse a dissidência de uma facção degaullista para completar a maioria dos três partidos do centro-direita (radicais, M.R.P., independentes e camponeses). Quando Mendès-France se apóia nos socialistas, radicais e degaullistas, precisa de cerca de quarenta vezes moderadas para completar sua maioria.

Os diferentes grupos não se colocam mais num hemisclero seguindo ordem estrita, e a extrema esquerda não-comunista (os socialistas) se põe de acordo eventualmente com a extrema direita degaullista². A teoria dos jogos e o bom senso indicam também que, quanto mais numerosos os jogadores, maior a liberdade de cada jogador, com relação aos seus vizinhos, e maior o número das combinações possíveis. A composição da atual Assembléia, a distensão dos laços dentro do campo da esquerda e da direita contribuem para aumentar o número das combinações possíveis e, em consequência, a instabilidade do sistema.

Dentro de cada partido, a disciplina é fraca: ora os chefes se opõem uns aos outros (Queuille e René Mayer contra Mendès-France ou Bidault contra Schuman), a massa dos deputados comuns, não-ministeriáveis, se rebela contra os chefes; outras vezes ainda, numa votação importante, falta apoio ao governo porque, por um motivo qualquer, determinada porcentagem dos deputados da maioria se recusa a aceitar uma decisão tomada pelo Conselho de Ministros.

1. Quando a maioria compreende quatro grupos, como sob o governo Laniel, o número dos dissidentes da maioria aumenta proporcionalmente.

2. Uso esse termo no sentido espacial. Os degaullistas ocupam a direita do hemisclero.

A rivalidade dos partidos e das personalidades e a indisciplina dos deputados são causas evidentes da complexidade da batalha parlamentar, traços “estruturais” do jogo político francês. De vez em quando, a imprensa e a opinião pública se revoltam contra algum aspecto mais ou menos espetacular, consequência quase inevitável da estrutura do jogo — por exemplo, a multiplicidade dos escrutínios para a eleição do Presidente da República.

Reduzida a suas características essenciais, a “batalha de Versailles” pode ser dividida em três fases: 1.^a) os diferentes partidos fazem cálculos, e os “operadores políticos” afastam imediatamente alguns candidatos (Bidault, por exemplo); 2.^a) chegando à testa da lista dos candidatos moderados, Laniel tenta eleger-se, ganhando pela paciência, erodindo a resistência liderada por um dos seus próprios ministros; 3.^a) Laniel termina por reconhecer seu fracasso e, depois de uma primeira escolha infeliz do candidato moderado, Coty triunfa. Finalmente, a IV República retomou uma tradição da III: como, por diversas razões, não se podia eleger o Presidente do Conselho da República, elegia-se o primeiro Vice-Presidente.

Seria possível reduzir o número dos escrutínios? Seguramente, Laniel devia ter compreendido mais depressa que não conseguiria os votos dos radicais e, em particular, os votos dos senadores indispensáveis para assegurar a maioria absoluta. Os dirigentes do jogo político teriam podido deixar de cometer o erro que representou a escolha de Jacquinet; Coty teria podido alcançar a maioria na primeira escolha. Retrospectivamente, porém, essas três fases parecem inevitáveis, uma vez que os partidos não teriam podido entrar num acordo prévio sobre a solução finalmente encontrada. Por que seria impossível o acordo antecipado? Porque nenhum negociador conhecia exatamente o número de votos com que contava. Num sistema de partidos organizados, os estados-maiores negociam entre si; num sistema de partidos múltiplos, sem disciplina, estes são forçados a se sujeitar ao veredito dos eleitores — portanto, agem de acordo com as circunstâncias e as preferências, refletindo a decisão da massa dos políticos, dos traidores, amigos pessoais, etc.

O mesmo acontece com o preenchimento dos cargos eletivos. No papel, Mendès France não tinha maioria. Podia-se perguntar, portanto: por que perde tempo tentando em vão? Ora, mesmo “vencido” antecipadamente, o candidato a um cargo eletivo pode às vezes conseguir uma surpreendente maioria graças à dissidência de uma fração de um dos partidos (o caso de Pinay) ou a votos colhidos no eleitorado de todos os partidos (Mendès France). Pode-se afirmar, sem paradoxo, que este último não teria triunfado sem o voto dos inimigos pessoais do Presidente do Conselho. Explica-se também a série de eleições fracassadas para cargos eletivos

que precedeu a eleição de Laniel: este não teria podido alcançar a vitória da primeira vez, da mesma forma como Coty. As eleições fracassadas resultam da estrutura do jogo parlamentar, tanto quanto as vitórias eleitorais por acidente, como as de Pinay e Mendès France.

A estrutura atual do jogo político comporta certas características que pertencem exclusivamente à Assembléia de 1951, e outras que pertencem a todas as Assembléias francesas, desde a guerra, ou a partir de 1970. A originalidade do jogo político depois de 1951 — diríamos melhor, depois de 1952, data da desintegração do R.P.F. — se relaciona com a natureza das combinações. Estas não se distribuem com regularidade no hemisfério: degaullistas e socialistas votam por Mendès France. Entre 1946 e 1951, os três grandes partidos contavam sozinhos com mais de três quartos dos deputados. As combinações possíveis, menos numerosas, se reduzem fundamentalmente a duas: o tripartidarismo ou a união dos socialistas com o M.R.P., mais um número suficiente de radicais e de moderados. Expulsos os comunistas da maioria, em 1947, a única formação possível, que governou de 1947 a 1951, compreendia os socialistas, o M.R.P., radicais ou moderados. Essa formação se alterou um pouco estendendo-se para a direita. Mas as crises ministeriais eram provocadas menos pelo desejo ou a necessidade de ampliar a maioria do que pelas disputas entre os partidos majoritários, a erosão dos gabinetes, a oposição de um partido a determinadas decisões do governo. Basta o primeiro fator — as disputas entre os partidos, condenados a governar em conjunto, na ausência de chefes reconhecidos — para manter a instabilidade ministerial.

Entre as duas guerras, três Câmaras foram eleitas com clara maioria esquerdista — em 1924, 1932 e 1936; duas com maioria da direita — em 1919 e 1928. As três Câmaras de 1924, 1932 e 1936 começaram a funcionar com governos orientados para a direita, presididos por homens do centro, ou moderados. Os radicais governavam tão facilmente com os moderados e a direita como com os socialistas ou os socialistas-comunistas (talvez mais ainda). As maiorias moderadas não tinham partidos organizados ou chefes reconhecidos: puseram à prova diversas combinações ministeriais e uma variedade de chefes. A falta de disciplina dos partidos e a ausência de chefes aceitos foram suficientes para impedir a duração dos governos. André Tardieu não errava ao atribuir a causa constante da instabilidade ministerial à conduta dos “profissionais da política”.

Esta conclusão não corresponde a uma teoria, mas a uma simples constatação, com base nas regras da lógica de John Stuart Mill. Mesmo quando uma assembléia reúne nítida maioria sobre o que é essencial, isso não significa que um governo possa perdurar por toda uma legislatura. Os fatores internos do jogo parlamentar bastam para provocar alterações

ministeriais. Pode-se atribuir o fracasso dos governos de esquerda tanto à rigidez dos socialistas quanto à indisciplina dos radicais, e imputar o fracasso dos governos de direita a indisciplinas dos grupos de direita. As Assembléias francesas são vítimas da combinação do jogo dos partidos com o jogo das personalidades: nem partidos nem personalidades políticas parecem dominar, em grau suficiente, a arte da conciliação e a serenidade necessárias para que as combinações sejam duráveis.

Esta rápida análise explica por que os reformadores buscam os segredos da estabilidade no reforço dos partidos ou no enfraquecimento dos seus estados-maiores, com igual insucesso. A incapacidade que têm os deputados de se sujeitar às regras partidárias ou à influência das personalidades constitui a originalidade do parlamentarismo francês.

Normalmente, a explicação dessa originalidade e a análise das suas consequências deveriam constituir um dos objetos mais importantes de estudo da ciência política francesa. Na verdade, os especialistas pouco estudaram até hoje o jogo parlamentar (o melhor estudo sobre o assunto é ainda o de um político desiludido, André Tardieu), e não procuraram descobrir a causa de tal originalidade. Nem a geografia eleitoral nem a ciência dos partidos se orientam para responder a essa indagação primordial. Contudo, o modo como funciona o parlamento francês não sugere a mesma pergunta? A estrutura social e a opinião pública tornarão inevitável o jogo parlamentar? Ou será que os políticos profissionais têm mantido esse jogo não porque não conseguiriam evitá-lo, mas porque o apreciam?

II

A conduta dos parlamentares franceses é determinada pelo comportamento dos eleitores? O jogo parlamentar é causado pela maneira como votam os cidadãos? Os especialistas na geografia eleitoral já começam a responder a essa pergunta. De modo geral, de André Siegfried a Goguel eles nos sugerem as idéias seguintes, que os autores estrangeiros recolhem docilmente: a distribuição dos votos revela a heterogeneidade geográfica da opinião política. Algumas regiões votam majoritariamente pela direita, outras pela esquerda; embora alguns departamentos tenham passado, durante a III República, da direita para a esquerda, a constância do comportamento político regional continua a ser um fato dos mais marcantes.

Essa constância é associada costumeiramente à prática religiosa e aos costumes e tradições, isto é, à estrutura social. Por exemplo: a grande propriedade, sobretudo a que está nas mãos da nobreza local residente, ligada ao regime da pequena exploração familiar — fator de independência, gerador de um estado de espírito igualitário — favorece a orientação es-

querdista³. Está claro que esta explicação resumida simplifica, ao ponto de caricaturizar, a tese de Siegfried, no que diz respeito ao oeste da França; o próprio esquema básico não é aplicável plenamente em todas as partes do país — de acordo com as circunstâncias, a pequena propriedade camponesa ou a grande propriedade nobre determina uma ou outra orientação.

A votação de acordo com os critérios tradicionais ou as preferências costumeiras, a ênfase dada à oposição de direita ou de esquerda — oposição ligada a conflitos ideológicos ou à questão do ensino — retiram das disputas eleitorais qualquer referência aos problemas da atualidade, que as Assembléias precisam enfrentar. Os candidatos não postulam programas com base nos temas econômicos e sociais, que são hoje fundamentais. Siegfried nos diz que os partidos nunca ostentam seus interesses: os eleitores franceses rejeitariam os que se definissem por posições de interesses materiais. Os partidos franceses pretendem ser puros, imateriais. Em vez de proclamar a defesa de certas categorias sociais, e apresentar claramente seus objetivos, permanecem no mundo abstrato dos princípios, na esfera supra-sensível das ideologias. Dir-se-ia, para resumir o pensamento de Lavau, que a política francesa morre de hipocrisia.

Impressionado pelos resultados eleitorais de 1951, Goguel acrescenta a essa interpretação clássica uma hipótese que foi logo aceita: haveria um contraste entre duas França: o país moderno, dinâmico, urbano e industrial e a França estática, de estrutura social estável, baseada nas firmas de pequena dimensão e nas relações interpessoais. Dois partidos seriam claramente mais fortes na “França dinâmica” do que na “França estática”: o partido comunista e o R.P.F. Examinemos o quadro apresentado por Goguel:

| | <i>Todo o país (em %)</i> | <i>26 departamentos (em %)</i> | <i>Resto da França (em %)</i> |
|--------------|-------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|
| Abstenções | 19,8 | 18 | 21,2 |
| R.P.F. | 17,3 | 19,3 | 15,7 |
| P.C. | 20,1 | 22,4 | 18,2 |
| M.R.P. | 10 | 10,3 | 9,7 |
| S.F.I.O. | 11,3 | 11,8 | 10,9 |
| Moderados | 9,3 | 7,9 | 10,5 |
| R.G.R. | 8 | 5,4 | 10,2 |
| Neutralistas | 0,4 | 0,7 | 0,1 |
| Outros | 0,5 | 0,8 | 0,2 |

3. Cf. Goguel, “Sociologie Electorale: Esquisse d’Une Bilan”, *Guides des Recherches*, A. Colin, 1951, p. 5.

Os 26 departamentos com que Goguel representa a “França dinâmica” são os seguintes: Aisne, Ardennes, Aude, Belfort, Bouches-du-Rhône, Eure-et-Loir, Gard, Gironde, Hérault, Loire, Marne, Meurthe-et-Moselle, Meuse, Moselle, Nord, Oise, Pas-de-Calais, Pyrénées-Orientales, Bas-Rhin, Haut-Rhin, Rhône, Seine, Seine-Inférieure, Seine-et-Marne, Somme, Vaucluse.

É verdade que nesses 26 departamentos a porcentagem de abstenções é um pouco menor, e a dos eleitores comunistas e do R.P.F. é um pouco maior do que no resto do país. O que me impressiona, contudo, não é essa diferença, mas justamente sua pouca significação. Poder-se-ia pensar que o P.C., representante do proletariado, fosse mais forte nas regiões urbanizadas e industrializadas do que nas regiões de economia rural. Ora, a diferença que podemos observar, no caso, é muito menor do que a existente nas circunscrições operárias e rurais na Grã-Bretanha, com relação ao Partido Trabalhista. Se o partido comunista, aparentemente mais ligado à economia moderna, consegue tantos eleitores nas regiões “estáticas”, os dados pareceriam desmentir (e não confirmar) a tese que tantos comentaristas depois de Goguel têm repetido incessantemente. “De modo geral, é difícil duvidar que a diversidade social e econômica da França, e a desigualdade das suas diversas regiões, em termos de modernização, constituam o fundamento importante da combinação dos problemas ideológicos do passado com os problemas concretos do presente, que serve para dividir os partidos.”⁴

Não rejeito essas interpretações “clássicas”, mas acho que elas nunca foram suficientemente provadas. Talvez na França a estrutura social varie, de região para região, mais do que em outros países: mas faltaria demonstrá-lo estatisticamente. Na Alemanha e na Grã-Bretanha a indústria pesada também se concentra em certas regiões. Todos repetem que a França é mais heterogênea do que os outros países, mas, quem já demonstrou essa tese, comparando a distribuição da população ativa nas diferentes regiões da França e nos outros países? Diz-se que o sistema político francês se inclina em favor das forças sociais e econômicas tradicionais. É uma proposição evidente, já que o Partido Comunista está excluído do governo e até mesmo, de certo modo, da comunidade nacional. Enquanto os comunistas participavam da maioria, entre 1936 e 1938, 1944 e 1946, a França “estática” teria um peso desproporcional? Não há dúvida de que o Senado da III República freava as “audácias” da esquerda. Mas na verdade ela só derrubou o governo Herriot, em 1925, e o de Léon Blum, em 1937, quando estes já estavam desacreditados pelos erros e insucessos,

4. Goguel, *France Under the Fourth Republic*, p.143.

abandonados por uma parte da maioria que os sustentara. Na IV República, o que reforça a França “estática” é a exclusão do P.C., mais do que o regime eleitoral. Quando o R.P.F. desaparecer⁵, diminuirá o hiato entre o R.G.R e os moderados, nas “duas França”.

Se adicionarmos as três porcentagens⁶ na França dinâmica ($19,3 + 7,9 + 5,4 = 32,6$) e na França estática ($15,7 + 10,5 + 10,2 = 36,4$) o que nos chamará a atenção, mais uma vez, será a pequena distância entre o total dos votos dessa “direita” hipotética nas duas França — hiato que talvez não seja superior ao que encontramos entre os votos da direita nas regiões industrializadas e não-industrializadas da Alemanha e da Grã-Bretanha. Se a heterogeneidade desempenha um papel nesse quadro — o que creio que acontece — ele se manifesta menos no comportamento dos eleitores do que no dos partidos. Do ponto de vista geográfico as forças dos diferentes partidos não são mais desiguais, na França, do que em outros países. Cada partido tem uma clientela heterogênea e o significado político de cada partido se altera de região para região. Em outras palavras, os problemas parlamentares, que teriam origem na estrutura social do país seriam: a inexistência de grandes partidos organizados à direita do socialista e a indisciplina dos deputados. Na verdade, trata-se menos de causalidade, no sentido rigoroso, do que de condições favoráveis: os partidos como o conservador inglês englobam interesses regionais e econômicos diferentes, que são conciliados dentro do próprio partido, sem o espetáculo das cisões e crises ministeriais que temos na França.

Temos alguma dificuldade em raciocinar a respeito do comportamento dos franceses, devido à orientação que tem sido dada à sociologia eleitoral. O *Tableau de la France de l'Ouest* é um grande livro, e será difícil encontrar o seu equivalente na bibliografia estrangeira; contudo, ele cria o risco de orientar a investigação num sentido mais favorável à geografia e à psicologia social do que à sociologia propriamente dita. A admiração e o reconhecimento que todos sentimos pela obra de Siegfried nos permitem exprimir-nos com franqueza.

Em toda parte a sociologia eleitoral tem por objetivo determinar os principais fatores que influenciam a votação, reunidos em três variáveis mais importantes: a situação econômica, profissional e financeira — que chamamos, de modo geral, de categoria sócio-profissional ou situação social; a influência religiosa; e a influência local⁷, que engloba vários fatores, e consiste na vizinhança, no “patriotismo local”. Não é fácil distinguir essas

5. Desapareceu quase completamente nas eleições de 1956.

6. R.P.F. + R.G.R. + moderados.

7. *Variável ecológica*, na terminologia atual.

variáveis umas das outras, especialmente a primeira da terceira: a estrutura social depende do meio geográfico; a terceira está vinculada à primeira, pois o temperamento local e regional é função da estrutura social. A despeito dessa dificuldade, a investigação poderia dirigir-se sobretudo no sentido da primeira ou da terceira. O livro de Siegfried teve como resultado o fato de que a ciência política, aplicada às eleições, nos leva à geografia, e não à sociologia. A tese da heterogeneidade geográfica — repetida indefinidamente — resulta tanto da orientação da pesquisa como dos próprios fatos. Em todos os países encontraremos alguma heterogeneidade regional, se a procurarmos bem.

Os cientistas políticos ingleses não dispõem das mesmas facilidades que têm os franceses para a investigação geográfica. A contagem dos votos se faz nas sedes de *constituency*, o que não permite saber imediatamente qual é a distribuição dos votos por localidade, ou quarteirão. Os sociólogos recorrem a um procedimento clássico: confrontam os resultados eleitorais com a estrutura social da população e a importância numérica das principais classes, dados fornecidos pelos censos. Foram assim realizados estudos particulares sobre determinadas categorias de eleitores — por exemplo, sobre as classes médias, cujas preferências se imaginava fossem mais variáveis —, usando técnicas de amostragem. Investigações microscópicas, de caráter geográfico, foram feitas complementarmente a esses estudos de ordem geral.

A ciência francesa tem seguido outro caminho: o dos estudos microscópicos e geográficos. Esta orientação levará a erros, se esperarmos a conclusão da análise microscópica para formular indagações de caráter sintético ou global. Nunca se chegará a saber qual a proporção dos operários que vota em favor dos comunistas, ou dos socialistas, submetendo a uma pesquisa com o processo Siegfried a totalidade do território francês. No entanto, bastará empregar a técnica das sondagens para sabê-lo com aproximação suficiente. Mais ainda: não se poderia determinar a influência do “temperamento local”⁸ (supondo que esta seja uma variável isolável) a não ser a partir de correlações globais entre situação social e influência religiosa, de um lado, e votos, de outro. O temperamento local ou regional modifica o valor das correlações entre situação social e opinião política. Se ignorarmos os valores médios de tais correlações, como poderemos identificar as causas das variações observadas?

A orientação geográfica tem predominado a tal ponto que os autores nem sempre se dão ao trabalho de confrontar regularmente os mapas eleitorais e as cartas econômico-sociais. Não tem sentido dizer que uma deter-

8. *Variável ecológica*.

minada circunscrição votou do mesmo modo, com a mesma proporção de votos para a esquerda e a direita, em 1850 e 1950, ignoramos se a circunscrição, delimitada geograficamente, permanece inalterada ou não, do ponto de vista social. Ao fim da sua preciosa coleção de mapas eleitorais, Goguel publicou alguns mapas econômico-sociais, o que é um excelente começo. Parece-me contudo que hoje é mais importante escrever (na medida em que existe documentação disponível) a história comparativa das estruturas sociais e dos resultados eleitorais do que acrescentar ao corpo de informações já existentes algumas pesquisas microscópicas adicionais. Graças ao último censo, vamos dispor de um quadro pormenorizado da estrutura social na França, região por região, departamento por departamento, circunscrição por circunscrição. Combinando esses dados com os que forem obtidos mediante sondagens, seria possível medir a correlação existente entre situação social e opinião política, verificar se essa correlação varia em função de determinadas circunstâncias, e quanto. Seria uma investigação ainda mais fecunda porque nos permitiria refletir independentemente das categorias esquerda-direita, livres da obsessão geográfica.

Desde logo, há uma primeira observação que merece ser feita. Se decidirmos classificar os eleitores e os partidos em duas categorias, A e B, direita e esquerda, encontraremos necessariamente dois blocos. A heterogeneidade geográfica só é encontrada quando se a procura; os dois blocos são encontrados quando os postulamos. Os fatos nascem dos conceitos que empregamos. O agrupamento em dois blocos coloca, na realidade, um problema histórico e um problema político. Até que ponto as esquerdas de 1950 são as mesmas esquerdas de 1920, de 1910 ou de 1890? Até que ponto os partidos considerados de esquerda ou de direita formam uma unidade, e seriam capazes de governar em conjunto?

Se refletirmos um momento sobre esta segunda questão, não hesitaremos em responder, embora a resposta possa parecer paradoxal: o traço característico da história da França, a partir de 1789, não é a unidade da esquerda, mas ao contrário a violência das disputas dentro da esquerda. O desenvolvimento da Revolução teve como resultado choques mortais entre constitucionalistas, *feuillants*⁹, girondinos e jacobinos, antes que todos se inclinasse diante de Napoleão, o general coroado. Da mesma forma, em 1848 os revolucionários vitoriosos se separaram ao cabo de alguns meses. Na Assembléia eleita pelo sufrágio universal a maioria escapou dos republicanos. A querela entre orleanistas e legitimistas não permitiu a restauração monárquica. Eleito Presidente por maioria esmagadora, em sufrágio universal, Luís Napoleão se fez proclamar Imperador. Os democratas e os

9. Monarquistas Constitucionais.

socialistas só voltaram a se reconciliar na oposição e no exílio. A esquerda só agiu solidariamente no momento da consolidação da República — os dois blocos políticos só adquiriram aparência de realidade na época da crise Mac-Mahon, do “*affaire Dreyfus*” e das leis de separação entre o Estado e a Igreja. Pareciam reais na medida em que a questão religiosa, ou a controvérsia sobre o ensino, ocupavam o centro do palco.

André Siegfried estudou o oeste da França durante o período de consolidação da República e das disputas religiosas e sobre o ensino. Naquela parte do país observa-se efetivamente uma continuidade da direita, antilaica e até mesmo anti-republicana. A sobrevivência da nobreza residente e a influência da religião criaram esses dois blocos, cuja existência dos intelectuais se comprazem em proclamar, pois é uma imagem estereotipada que traduz sua ideologia preferida e dissimula o fato desagradável da incapacidade comum das *esquerdas* de governar em conjunto. Em suma, os intelectuais franceses cultivaram o mito da alternativa esquerda-direita na medida mesma em que esse dilema deixava de refletir a experiência histórica¹⁰.

Depois da Revolução, os partidos e os ideólogos da direita terão aprendido a lição dos acontecimentos? Terão entrado num acordo estratégico ou pelo menos tático? De modo algum. Os anti-revolucionários hesitaram entre a restauração da monarquia tradicional e a conciliação com o novo espírito; a monarquia legitimista terminou por desencadear a explosão que iria abatê-la, ao tomar medidas antiliberais. Nem os legitimistas nem os republicanos se associaram na sua maioria ao Império. Nessas complicadas controvérsias, onde está a direita? Pode-se dizer que em 1830 os orleanistas pertencem à direita? E os bonapartistas, que proclamavam uma ideologia revolucionária? Na verdade, essas direitas se combateram entre si mais do que na maioria dos países estrangeiros.

Se nos colocarmos no nível do pensamento filosófico ou doutrinário, hesitaremos com respeito ao qualificativo a ser aplicado a Augusto Comte e a Tocqueville. Nesse ponto também a particularidade da história doutrinária da França não resulta da oposição de dois blocos, mas da hesitação na forma de unir um país dividido. Possivelmente os dois maiores pensadores políticos da França, no século XIX, escapam à alternativa esquerda-direita. É marcante o contraste entre tal alternativa, no nível dos mitos empregados pelos intelectuais médios, e o esforço feito para ultrapassá-la na dimensão do pensamento político criador.

10. A unidade da direita também não é real, porém os ideólogos da direita não a invocam: são os esquerdistas que proclamam a unidade da esquerda.

Que dizer, contudo, de Alain, da coalizão das esquerdas, da formação dos dois blocos no segundo escrutínio das eleições?

Indubitavelmente, na III República quase sempre as alterações de posição ocorriam à direita ou à esquerda — e os radicais estão à esquerda. É preciso, contudo, ver as coisas mais de perto, e precisar a frequência e a localização geográfica das exceções à regra geral. Como poderia ser de outra forma? O segundo escrutínio impõe a formação de dois blocos porque obriga quase sempre à redução do número de candidatos a apenas dois. A linha de separação é traçada necessariamente de tal forma que as massas dos dois blocos se equilibrem aproximadamente. Os efetivos dos dois campos tendem em geral à relação 45-55¹¹, ou no máximo 40-50; se o desequilíbrio se acentuasse, a linha divisória mudaria de lugar. Os radicais passam para o outro lado da trincheira quando socialistas e comunistas englobam a metade dos eleitores ou mais — como nas eleições de 1946, por exemplo.

Poder-se-á comentar, contudo, que essas mudanças de posição ocorrem dentro do campo dos “leigos”, mas que não há transferências desse campo para o dos “católicos”, ou vice-versa. Ora, reconheço isso sem qualquer dificuldade. Como poderia ser diferente na III República, quando foram votadas as grandes leis “leigas”? Normalmente, os grupos se formam em função do tema das controvérsias. Esses agrupamentos foram mantidos quando os problemas econômicos e sociais passaram para o primeiro plano? Às vezes o reagrupamento se processou do mesmo modo, a despeito da evolução dos temas históricos, devido à persistência das “famílias espirituais”. Mas alguns partidos e políticos se transferiam de um campo para outro. Essas transferências não são bem conhecidas porque os observadores fixaram sua atenção na relativa constância numérica dos blocos, e não nas alterações da sua composição.

Na IV República, o uso da lei eleitoral feito pelos partidos, em 1951, e a multiplicidade dos laços entre direita e esquerda não-comunista provam que, a despeito das opiniões geralmente aceitas, os conflitos atuais pesam mais na balança do que as controvérsias tradicionais. De acordo com os investigadores do Instituto Francês de Opinião Pública, os eleitores socialistas pensam que seu partido deveria atribuir menos importância aos problemas da afirmação leiga; os eleitores comunistas, do M.R.P. e do R.P.F., de modo geral concordam com os eleitores do S.F.I.O. em que as disputas partidárias a propósito da questão do ensino são excessivas.

Nas eleições parciais ocorridas depois de 1951 alguns candidatos socialistas cederam seu lugar a candidatos anticomunistas que não preten-

11. A eleição do general de Gaulle em 1965, em segundo escrutínio, triunfando sobre Mitterrand, ilustra esta observação.

diam defender a classe operária; os eleitores não deixaram por isso de votar majoritariamente em favor do candidato não-comunista, subordinando as tradições e as solidariedades sociais aos conflitos atuais.

Vamos admitir que o estado de espírito (representado por Alain) de resistência ao poder estabelecido, de obediência sem respeito, de hostilidade aos poderosos — mesmo que apenas funcionários — permaneça como característico de uma certa modalidade de esquerda. Nada mais afastado dessa esquerda, individualista e agressiva, do que a esquerda tecnocrática que acredita nos planos; no produtivismo, na ciência econômica. Nada mais distante da esquerda de Alain do que a esquerda marxista. Pode-se especular que os eleitores marxistas talvez se inclinem intimamente pelo individualismo, à moda de Alain. Serão eles rebeldes, mais do que revolucionários? Não sei. Pode ser que as sondagens de opinião pública nos ajudem a responder.

De seu lado, a direita razoável, que aceita o progresso social, encarnada por Tocqueville, é antípoda da direita irreduzível que, em 1871, rejeitou a Restauração. O que mais me impressiona é a violência dos choques entre as *direitas* e entre as *esquerdas*, não a distinção entre essas duas grandes “famílias espirituais”, que existem em todos os países — onde conseguem manter a paz familiar melhor do que na França.

Em suma, nenhum dos resultados clássicos da geografia eleitoral parece, a meu juízo, resolver o problema decisivo: saber em que medida o comportamento eleitoral dos franceses determina a conduta dos deputados. A instabilidade ministerial se manifestava tão claramente quando a Câmara conservava a mesma maioria durante toda a legislatura do que quando uma Câmara formada com predominância da esquerda se transformava em direita. A explicação que levanta a hipótese do peso excessivo da França “estática”, comparativamente à França “dinâmica”, se baseia em estatísticas insuficientes. O desaparecimento do R.P.F. e a dispersão dos eleitores do R.P.F., entre M.R.P. moderado e R.G.R., dissipariam em parte essa aparência estatística. Pode-se admitir que, entre as duas guerras, as coalizões eleitorais (radicais da esquerda) não respondiam mais às alianças parlamentares a propósito dos problemas atuais, de natureza econômica e social (radicais da direita). Seria necessário também estudar as circunstâncias dos rompimentos entre socialistas e radicais, em 1926 e em 1937-1938, para precisar suas causas reais — os motivos ou ideologias que os determinaram.

Para avançar mais ainda, deveríamos, de um lado, combinar com a geografia eleitoral os ensinamentos da análise sócio-econômica e dos métodos de sondagem; de outro lado, buscar, no presente ou no passado, as

causas da composição e da falta de organização dos partidos. Esses dois tipos de investigação poderão trazer-nos alguns elementos para permitir responder à pergunta: quais são as causas da estrutura do jogo parlamentar, característica durável da democracia parlamentar como é praticada na França?

Eleitores, Partidos, Eleitos*

Um regime político — não como é definido pelos textos, mas como funciona na prática — envolve um conjunto de condutas, relacionadas entre si¹. Três categorias de comportamentos podem ser distinguidas, desde logo: dos eleitores, dos dirigentes partidários e dos eleitos. A dificuldade em determinar as causas de um fenômeno em particular está ligada, naturalmente, à interação dessas condutas.

O observador constata a instabilidade dos ministérios e a debilidade do poder executivo na III e na IV Repúblicas. Quando estuda as causas desse fenômeno, hesita entre as respostas muito simples, sem valor explicativo real, e uma investigação indefinida. Como poderiam os ministérios perdurar, e governar, se resultam de uma coalizão de partidos, sob a direção de um Presidente do Conselho que não tem qualquer possibilidade de sanção sobre os colegas, que quase sempre não tem mais prestígio do que seus colaboradores? São fórmulas que se limitam a reproduzir alguns aspectos do fenômeno que se quer explicar.

Se explorarmos outro caminho, a comparação com as outras democracias ocidentais, poderemos tentar identificar as origens da especificidade do regime francês. A comparação com a democracia britânica, por exemplo, nos leva a acentuar a responsabilidade dos partidos e do regime eleitoral. A comparação com a Holanda, ou certos países escandinavos, nos orientará, ao contrário, num outro sentido: em certos regimes pluripartidários vê-se ministérios de coalizão razoavelmente duráveis e eficazes.

Renunciemos provisoriamente à descoberta de uma teoria causal, que se somaria a tantas outras que se podem encontrar na bibliografia histórica

*Artigo publicado em 1955 pela *Revue Française de Science Politique*. Vide a observação que precede este ensaio e o anterior — *Reflexões Sobre a Política e a Ciência Política Francesas*.

1. Poderíamos empregar o conceito de *papel (rôle)*: um regime exige que três categorias de *autores* desempenhem determinados *papéis*.

e sociológica. Limitemo-nos a descrever as três categorias de condutas que, em conjunto, constituem nosso regime político. Dessa descrição surgirão por si mesmas algumas hipóteses explicativas.

Os eleitores franceses se comportarão de maneira diversa da dos eleitores de outros países ocidentais? A análise conduzida pela sociologia eleitoral, e pelo método das sondagens, revelará alguma tendência típica? Como dissemos, as investigações da sociologia eleitoral são ainda insuficientes, devido à orientação que se lhes dá. O sociólogo dispõe de um acervo numeroso de informações sobre as preferências políticas dos eleitores, nas várias regiões do país. Mas a pesquisa microscópica, no contexto das circunscrições eleitorais, pode acumular dados interessantes ou curiosos sem levar a nenhuma conclusão.

O Instituto Francês de Opinião Pública tem divulgado o resultado de sondagens que dão uma idéia sobre o comportamento dos eleitores, de acordo com sua categoria profissional. Infelizmente, a amostragem empregada parece ainda imperfeita, devido à carência de estatísticas suficientemente precisas sobre a distribuição da mão-de-obra e a definição das categorias profissionais na França. A conciliação das estatísticas eleitorais com as estatísticas das sondagens é prejudicada pelo fato de que a melhor investigação — de 1952 — foi levada a efeito um ano depois das eleições, e não focalizou exatamente a mesma população (a idade mínima do entrevistado era de dezoito anos, e não vinte). Faltam, enfim, sondagens regionais, que permitiriam estudar melhor os dados da geografia eleitoral.

O estudo da clientela eleitoral dos diferentes partidos confirma o julgamento que os políticos fazem correntemente: duas categorias sociais contribuem para o conservadorismo do corpo eleitoral — as mulheres e os camponeses. De acordo com as sondagens de 1952, de cada 100 eleitores comunistas 70 seriam do sexo masculino; 59% dos eleitores socialistas e 44% dos radicais seriam homens². As mesmas sondagens indicam 53 mulheres em cada 100 eleitores do R.P.F., 53 em cada 100 moderados. São resultados que provavelmente exageram a diferença entre a votação masculina e a feminina para os três partidos da esquerda. É difícil aceitar que, em mais de 50% dos sufrágios — comunistas, socialistas e R.G.R. — que alcançaram 54% da votação total nas eleições de 1951, as mulheres tenham contribuído com apenas 18,6%. Esse número não concorda com o relativo aos três outros partidos — M.R.P., R.P.F. e moderados.

Embora se deva fazer algumas reservas sobre os números que indiquei, a tendência é indiscutível. A guerra e o emprego provocaram uma

2. A revista *Réalités* apresenta dados diferentes, atribuídos às mesmas sondagens — dados que parecem extremamente improváveis. Segundo eles, as mulheres não representariam mais do que cerca de 35% dos votantes, o que é impossível.

“radicalização” do corpo eleitoral, fenômeno dissimulado pelo voto feminino. A despeito do voto das mulheres, os comunistas e os socialistas se aproximaram da maioria absoluta, nas eleições de 21 de outubro de 1945 (49,8%) e de 2 de junho de 1946 (47,3%). Teriam ultrapassado amplamente a maioria se o desaparecimento do Senado conservador não tivesse permitido a concessão do direito de voto à mulher — medida que, tomada numa atmosfera revolucionária, mostrou-se estranhamente moderadora. Que porcentagem dos votos alcançaria os comunistas, sem os votos femininos? Para responder, seria necessário precisar as porcentagens comparativas das abstenções entre as mulheres e os homens. Se três dos cinco milhões de eleitores comunistas são homens — o mínimo, de acordo com as sondagens —, o partido comunista atingiria aproximadamente uns 30% dos votos dados.

De acordo com os quadros de amostragem do Instituto Francês de Opinião Pública, os agricultores representariam 23,6% dos franceses interrogados³, dos quais 7,4% trabalhadores agrícolas. Ora, de cada 100 eleitores comunistas, de acordo com a sondagem de 1972, haveria apenas 13 agricultores (dos quais 8 trabalhadores agrícolas). Haveria 14 agricultores (sendo 6 deles trabalhadores agrícolas) em cada 100 eleitores socialistas. Aplicadas essas porcentagens às porcentagens de votos alcançados em 1951 pelos partidos Comunista e Socialista, obteremos 3,43% e 2,08%, respectivamente. Supondo que os agricultores tenham fornecido uma porcentagem do total dos votos de 1951 igual à que lhes atribui o Instituto Francês de Opinião Pública no conjunto da população, teriam dado aos partidos Comunista e Socialista 5,51% do total dos sufrágios⁴, e 18,1% aos demais partidos. Apliquemos o mesmo método à categoria de “mulheres sem profissão”, do Instituto Francês de Opinião Pública, que representa 29,8% do total, 22% e 26% dos eleitores comunistas e socialistas. Os votos, nessa categoria, se distribuem assim: 9,7% do total para os comunistas e socialistas, 20,1% para os demais.

Estes fatos elementares podem explicar certas atitudes dos governantes. O desenvolvimento econômico e a industrialização trazem a urbanização, que por sua vez reforça os partidos da esquerda, ou da extrema-esquerda. A manutenção de uma população agrícola numerosa parece necessária ou pelo menos favorável à luta contra o comunismo. É uma posição provavelmente pouco razoável: a existência de regiões subdesenvolvidas e o empobrecimento das regiões não industrializadas contribuem para aumentar o número dos votos de protesto. Atualmente, a moderação dos

3. Número ligeiramente diverso do total dos eleitores — neste estudo, porém, que trabalha apenas com ordens de grandeza, não levaremos em conta tal discrepância.

4. Trata-se de porcentagem calculada com relação ao total dos sufrágios.

eleitores parece associada à sobrevivência de formas econômicas antiquadas. A porcentagem dos assalariados agrícolas, dentre os eleitores socialistas e comunistas, corresponde aproximadamente à porcentagem que lhe atribui o Instituto Francês de Opinião Pública na população total. São os pequenos proprietários agrícolas que resistem à atração do marxismo.

O confronto dos resultados eleitorais com a composição das clientelas dos partidos, de acordo com a sondagem de 1952, permite também discernir correlações que se suspeitava, ou que eram afirmadas sem comprovação. Admitindo que de 100 votos comunistas 38 pertencem a operários, um pouco menos da metade dos trabalhadores estaria votando pelo Partido Comunista. Cerca de dois terços dos operários (categoria que representa 19,2% do total, na amostragem do Instituto Francês de Opinião Pública) votariam em favor dos comunistas ou dos socialistas — porcentagem aproximadamente igual à dos operários que votam pelo Partido Trabalhista, na Grã-Bretanha.

No que diz respeito a outras categorias profissionais, bastam poucos comentários: cerca de 40% dos empregados votariam pelos comunistas e socialistas, proporção ligeiramente inferior à dos eleitores desses dois partidos, como proporção do número total de votantes. Partidos moderados, relativamente estruturados, o M.R.P. e o R.P.F. recolheriam a maior parte dos sufrágios dos empregados. O fato confirma uma idéia expressa com muita frequência: os assalariados urbanos, integrados em organizações coletivas, se inclinam por formações políticas que se assemelham a seu universo profissional. Vale lembrar também que o M.R.P. deve seu êxito provavelmente também à base sindical de que dispõe.

Passando-se dos assalariados às outras categorias — comerciantes, industriais e artesãos —, a relação entre votos comunistas e socialistas, de um lado, e votos dados aos partidos não-marxistas, de outro, tende a se inverter. No concernente aos comerciantes, o sociólogo corre o risco de não reconhecer a predominância dos sufrágios moderados, pois todos os partidos apresentam porcentagens superiores à porcentagem global do Instituto Francês de Opinião Pública⁵. Convém adotar 56/88 dessas

5. No que diz respeito aos empregados, funcionários, comerciantes, industriais e autônomos, a adição das porcentagens dos diferentes partidos dá um total superior às porcentagens globais. Essas categorias estão representadas mais do que proporcionalmente na sondagem, porque a porcentagem de respostas omissas é menor do que em outras categorias profissionais. É preciso portanto aplicar uma correção que leve em conta a relação entre a porcentagem global do Instituto Francês de Opinião Pública e a porcentagem à qual se chega somando as porcentagens relativas aos diferentes partidos; ou então a relação entre o número das pessoas da categoria profissional que responderam à pergunta formulada na sondagem e o número das pessoas que deveriam ter sido interrogadas, de acordo com a amostragem.

porcentagens⁶, o que leva os votos dos comerciantes a 2,9% do total dos votos obtidos por cada um dos dois partidos — o Comunista e o Socialista. Nesta hipótese, comerciantes representando 1,19% do total dos votantes teriam dado seus votos à extrema esquerda, e os partidos não-marxistas conseguiriam os restantes votos dos comerciantes (3,11%) — isto é, entre dois terços e três quartos.

Estas aproximações são confirmadas por outros índices. De acordo com a sondagem, 82% dos eleitores comunistas não são proprietários, 89% não têm automóvel, 97% não têm criados domésticos. Por outro lado, metade dos eleitores radicais auferem lucros, um pouco mais da metade são proprietários. 58% dos eleitores moderados são proprietários, 58% dispõem de um automóvel (quatro vezes mais do que a média), 31% de um criado doméstico. O R.P.F. e o M.R.P. têm clientela sensivelmente menos rica: 47% dos eleitores do R.P.F. são proprietários, 47% possuem automóvel e 17% têm um empregado doméstico. Assim, os moderados recolhem a maioria dos votos dos independentes e das pessoas de meios, enquanto os assalariados da indústria votam majoritariamente pelos comunistas e os socialistas, e os empregados sobretudo pelo M.R.P. e o R.P.F. Dos assalariados, só os funcionários dão muitos votos aos radicais.

Estas correlações grosseiras correspondem às idéias admitidas pelos que estão envolvidos na atividade política prática, isto é, os candidatos, os eleitos, os agentes eleitorais. A ordem de grandeza das porcentagens não surpreende, aproximando-se, a meu ver, dos dados relativos à Inglaterra. Entre os assalariados ingleses — a classe trabalhadora no sentido mais amplo —, os trabalhistas teriam recebido 11.300.000 votos; os conservadores, 6.200.000. A classe média contribuiria com 6.500.000 votos para os conservadores e 1.900.000 para os trabalhistas. A distribuição total dos votos dos trabalhadores e das classes médias pelos dois blocos não difere fundamentalmente na França e na Grã-Bretanha, se admitirmos que os votos comunistas e socialistas (e uma fração dos votos radicais) constituem, juntos, o equivalente dos votos recebidos pelos trabalhistas.

A originalidade do comportamento dos eleitores franceses, se existe, não pode ser observada nessas visões sintéticas. A comparação com os países estrangeiros sugere as seguintes particularidades: *dispersão de votos*, sobretudo do centro e da direita, por muitos partidos; *heterogeneidade regional*; *aumento e diminuição rápida de certas formações (R.P.F.)*; *importância dos votos comunistas*.

6. Sobre o total de 1.316 pessoas interrogadas, 88 eram comerciantes, embora, segundo as porcentagens, devesse haver na amostra apenas 56 comerciantes.

Estudemos essas particularidades. Em primeiro lugar, a *dispersão dos votos moderados por muitos grupos, mal organizados*.

Ao votar, o eleitorado de um país responde a uma pergunta — e a resposta depende do modo como a pergunta é formulada. Na Grã-Bretanha, a formulação é uma alternativa, e a resposta não pode ser senão uma escolha, mais ou menos clara. Na França, pedia-se outrora aos cidadãos de cada circunscrição para escolher uma pessoa, sem que essa escolha implicasse a de uma maioria — e menos ainda a de um chefe de governo. Hoje, pede-se aos cidadãos que manifestem sua preferência em favor de determinadas formações, ou contra elas. Essas preferências, com algumas qualificações, se assemelham às do corpo eleitoral de outros países do mesmo tipo; mas se manifestam numa Assembléia tipicamente francesa, porque a questão é enunciada em termos franceses.

Por que nesses termos? Em outras palavras por que tantos partidos e, à direita do partido socialista, todos tão mal organizados? A primeira razão é que nada se fez para promover sua organização. Há uma tendência para desordem, a pluralidade das formações, a ausência de disciplina e nenhuma providência foi tomada para reforçar a disciplina, reduzir a dispersão, pôr ordem no caos dos grupos. O escrutínio uninominal em dois turnos favorecia a multiplicidade de candidaturas, enfraquecendo o estado-maior dos partidos. No parlamento, os independentes e os membros dos grupos intermediários tinham melhor possibilidade de alcançar uma pasta. Não se poderia dizer que as leis eleitorais são responsáveis por essa dispersão. Ninguém pode provar que uma lei diferente, promulgada em 1871, teria criado outra República. O fato é que nenhuma das circunstâncias que favoreceriam a instituição de partidos disciplinados — a legislação eleitoral, a autoridade dos partidos sobre os parlamentos — foi suscitada pelos constituintes ou pelos legisladores.

No momento da Libertação, em 1945, pensou-se que a forma do escrutínio (representação proporcional) e a força dos partidos Comunista e Socialista provocariam, como reação, um processo de cristalização à direita. Nas primeiras eleições a conjuntura beneficiou o M.R.P. Em 1951, esse partido tinha perdido a metade da votação obtida em 1946. O desaparecimento da clientela do M.R.P. revela sem dúvida a debilidade do vínculo entre os partidos e seus eleitores. Mas a reunião temporária de tantos eleitores num partido democrático cristão sugere também que os franceses — tanto quanto os cidadãos dos outros países — sustentariam eventualmente um partido de massa moderado⁷, se a classe política permitisse ou favorecesse sua instituição. No caso do M.R.P. havia uma certa artificialidade —

mesmo na ausência do R.P.F. aquele partido provavelmente não teria durado, dado a estreiteza do seu grupo dirigente. Aí está, de fato, a dificuldade essencial.

Os eleitores têm pouca influência sobre a organização dos partidos. Na França, a herança histórica tornou difícil essa organização. Desde a Revolução que a classe dirigente não cessou de se dividir, a princípio sobre o regime a adotar (monarquia ou república, *ancien régime* ou democracia), depois sobre o problema social. O M.R.P. era dirigido por um estado-maior democrata cristão, inaceitável aos homens de formação radical ou contra-revolucionária.

Certos reformistas propuseram um escrutínio uninominal com um só turno, para forçar os partidos a se entenderem. A classe política sempre recuou diante de tal decisão, por causa das divisões dentro de cada um dos dois “blocos”. Essas divisões não foram criadas pelo modo de realizar o escrutínio, mas este parecia inevitável, devido às divisões. Para dar uma alternativa aos eleitores, teria sido necessário que os políticos fossem capazes de simplificar sua querelas — o que nunca conseguiram.

A *heterogeneidade regional* é outra particularidade. O poder dos partidos difere muito de acordo com a região: o fato é indubitável. Porém, essa heterogeneidade será maior do que em outros países? Terá uma função especial no regime francês?

A heterogeneidade será especialmente marcante no que concerne à relação de forças entre os dois blocos? A resposta depende da posição ocupada pelo R.G.S. Se dividirmos os eleitores em uma esquerda composta apenas pelos comunistas e os socialistas e uma direita abrangendo todos os demais partidos, a diferença entre os departamentos passa a ser considerável. A esquerda socialista-comunista obtém menos de 20% dos votos na região de Mayenne, mais de 50% em Bouches-du-Rhône e Allier. Mesmo acrescentando à esquerda a esquerda marxista, os radicais ou o R.G.R., restam regiões onde ela não chega a ter 30% dos votos, enquanto em outras a Frente Popular atingiria 60%. Essa distribuição, que não me parece necessariamente mais acentuada do que em outros países, se deve a meu ver à combinação de dois fatores: a industrialização desigual das diversas regiões francesas, a influência religiosa e ideológica. Em certas regiões subsiste a prática da religião; em outras, a ideologia política tem raízes profundas, ocupando o lugar de uma crença tradicional.

Também em outros países — a Alemanha, a Bélgica, a Holanda — a religião cria uma certa heterogeneidade regional, o que não impede a formação de coalizões relativamente estáveis. Na França, a heterogeneidade regional — a implantação do M.R.P. em certas províncias, como a Bretanha e a Alsácia, sua extrema debilidade em outras, o êxito dos socialistas

7. Hipótese que se tornou realidade a partir de 1958, ou de 1962.

junto aos eleitores que, em outras regiões, se inclinam pelos radicais — contribui para dificultar a organização estrutural do jogo parlamentar. Não se trata de uma *causa*, no sentido preciso: concebe-se que num país a competição política assuma a forma de um confronto entre dois partidos, a despeito da variedade dos fatores presentes — religiosos, ideológicos, sociais. A pluralidade das “famílias espirituais” não deixará de aparecer ao mesmo tempo na classe dirigente e nos meios regionais. Na França não seria impossível instituir um partido que englobasse todos os eleitores e os grupos de tendência moderada ou conservadora — isso seria porém mais difícil do que na Inglaterra.

O *conservadorismo*: fala-se comumente no espírito conservador dos eleitores franceses, o que é verdade. São muitos os políticos que recebem votos dos seus concidadãos anos a fio, até atingir uma idade avançada, sem se distinguir por qualquer atividade notável. Os especialistas na geografia eleitoral puderam demonstrar também a extraordinária estabilidade da orientação política de muitas circunscrições eleitorais. De outro lado, nos últimos dez anos⁸ as eleições têm sofrido rápidas alterações. Entre 1946 e 1951 o M.R.P. perdeu a metade dos seus eleitores, e o Partido Socialista perdeu uns dois milhões de votos. O R.P.F., que não aparecia nas eleições de 1945 e de 1946, atingiu, em 1951, quatro milhões de votos.

Os votos do R.P.F., vale observar, vinham da direita; resultam portanto simplesmente de deslocamentos dentro do mesmo bloco. De modo geral, esta avaliação parece verdadeira. Provavelmente quatro em cada cinco eleitores do R.P.F. se inclinavam, antes da formação daquele movimento, por outros partidos moderados — o R.G.R., o M.R.P. ou independentes⁹ — inclinação que voltarão a manifestar, depois da sua dissolução. A verdade, contudo, é que, entre 1945 e 1955, como no século passado, durante o “boulangismo”, o eleitorado respondeu ao apelo de um partido “revisonista”.

A rápida ascensão de um novo partido político, seguida do seu desaparecimento, é um fenômeno típico da democracia francesa, que não se observa nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha ou nos países menores da Europa ocidental. Trata-se de fenômeno imputável ao eleitorado mas também aos políticos e à classe dirigente em geral, que não ocorreu entre 1930 e 1940, na época do surgimento dos partidos fascistas. O Partido Popular Francês (P.P.F.) não conseguiu grande êxito eleitoral; possivelmente o Partido Social Francês (P.S.F.), do Coronel de la Rocque, teria conseguido uma expressão eleitoral mais significativa se tivesse havido eleições em

8. Observação de 1955.

9. Sobretudo independentes na minha opinião.

1940. Os dois acessos de entusiasmo, boulangista e degaullista, não coincidiram com um movimento internacional — foram provocados mais pelo prestígio individual de um líder do que por uma crise profunda¹⁰. Rebel-des à propaganda fascista, os franceses reagiram duas vezes em três quartos de século à influência de uma personalidade carismática.

O insucesso dos partidos fascistas ou assemelhados, nos dez anos que precederam a guerra, resultou de muitas circunstâncias combinadas. Não havia então, na França, milhões de pessoas desenraizadas, como na república de Weimar; a maioria dos rebeldes contra a desordem estabelecida ou a depressão econômica se orientaram para a esquerda, ou a extrema esquerda. Na época, acreditava-se que os partidos fascistas pertenciam à direita; em sua origem, o boulangismo e o degaullismo continham um elemento de esquerda, popular, revolucionário. Na França, os partidos fascistas não podiam proclamar as idéias fascistas, alemãs ou italianas, sem incorrer na acusação de cumplicidade com os inimigos do país; por outro lado, nenhum líder político chegou a conquistar uma posição de autoridade carismática. O boulangismo e o degaullismo se beneficiaram da típica conjunção do nacionalismo jacobino e de lemas autoritários, bem como da popularidade de um líder¹¹.

Há muito que Siegfried observou a existência de um temperamento bonapartista em fração do corpo eleitoral francês — temperamento que encontraremos na gente modesta de Paris e em certos camponeses endinheirados do Oeste. Esse temperamento pode ser definido por uma combinação de conservadorismo social com o gosto pelo poder autoritário, exercido em nome do povo ou da vontade nacional. Democrático na sua concepção, também e um pouco antiparlamentar, representaria uma herança histórica: os dois Bonaparte de um certo modo realizaram essa combinação. Muitos franceses guardam ainda hoje uma certa nostalgia semi-consciente do regime bonapartista: um general coroado substitui o monarca desaparecido e mantém a ordem com rigor, em nome da nação. Pode ser que essa súbita personificação do chefe supremo seja a contrapartida do anonimato em que laboram normalmente os governantes do país. De fato, os deputados têm horror aos Presidentes do Conselho muito populares, que mantêm contato direto com a opinião pública — embora os eleitores sintam um desejo latente desse tipo de liderança. Neste sentido, há uma oposição entre os cidadãos e seus representantes.

10. Vale acrescentar que na década de 1930 as leis eleitorais eram mais favoráveis ao boulangismo e ao R.P.F. do que aos partidos fascistas.

11. Em 1958, a crise profunda cuja ausência levou à decomposição do R.P.F. iria ocorrer, levando não à eleição de um homem, mas à formação de nova República.

Pondo-se à parte o fenômeno plebiscitário, relativamente raro, o eleitor francês, a julgar pelas comparações entre resultados eleitorais e sondagens, parece animado por preferências duráveis, sendo normalmente fiel ao partido e ao deputado que o representam. Que fração do corpo eleitoral é suscetível de alterar sua posição, assegurando assim a vitória de uma outra coalizão? Não seria possível dizê-lo com tanta precisão quanto na Grã-Bretanha, onde cada um dos dois partidos dispõe de uma massa estável de eleitores. Há dez anos que ocorrem na França muitas alterações nos partidos; na III República, o escrutínio uninominal em dois turnos, o deslizamento para a esquerda e a forma equívoca do posicionamento político não permitiriam determinar com rigor a importância dessa votação flutuante. Uma vez tomados em consideração os dados da política francesa — a estrutura dos partidos e das leis eleitorais — os eleitores não parecem manifestar uma grande originalidade, comparados aos de outros países.

O *poder do Partido Comunista* é outro aspecto importante. A elevada porcentagem de votos dados ao Partido Comunista constitui a singularidade mais notável do corpo eleitoral. Uma particularidade que não se poderia atribuir nem à classe política nem à formação dos partidos ou à lei eleitoral. Na Grã-Bretanha, na Bélgica e na Alemanha os partidos comunistas não chegam a eleger deputados, nos escrutínios uninominais, nem obtêm uma proporção importante dos votos. Por que razão um em cada quatro ou cinco eleitores franceses vota pelos comunistas? Uma resposta completa ultrapassaria os limites deste estudo de conjunto. Vou limitar-me, portanto, a algumas observações, baseadas no confronto dos resultados eleitorais com as sondagens.

Os especialistas na geografia eleitoral distinguem três tipos de circunscrição onde o Partido Comunista alcança as porcentagens mais elevadas: as regiões industrializadas (Sena, Norte), as regiões subdesenvolvidas (Mação Central) e as regiões de tradição esquerdista (Sudeste). Isso sugere três tipos diferentes de clientela: os trabalhadores industriais, que votam como deveriam fazê-lo sempre, de acordo com a ortodoxia marxista; os descontentes de todas as classes, nas províncias economicamente declinantes; os “esquerdistas”¹² que não se separam do partido da vanguarda, prolongamento da tradição revolucionária.

Dos resultados das sondagens já se concluiu¹³ que os eleitores comunistas podem ser divididos em duas categorias: os verdadeiros comunistas, que aderem sinceramente ao partido de Lenin e de Stalin, e os “esquerdis-

12. Esta palavra não tinha, em 1955, o sentido que viria a adquirir em 1970.

13. Na revista *Réalités*.

tas”, ligados ao partido que defende seus interesses, combate o capitalismo e defende a paz — mas não ao partido que instituiria um regime despótico. Pode-se imaginar, sem dúvida, que muitos eleitores comunistas não desejam ver o comunismo no poder. Se examinarmos suas respostas às perguntas das sondagens, veremos que os eleitores comunistas não se sentem inteiramente solidários com a União Soviética (pode-se questionar, é verdade, a sinceridade dessas respostas). “Menos de um quarto dos eleitores comunistas franceses consideram seu Partido estreitamente associado à política soviética. Mais de 50% acham que ele só tem laços de simpatia com a URSS.” Três quartas partes do eleitorado comunista se coloca, no conflito mundial, mais perto da União Soviética do que dos Estados Unidos da América. É verdade, por outro lado, que a mesma proporção preferiria a neutralidade, em caso de guerra, à aliança com a União Soviética, se tal aliança implicasse a entrada da França no conflito. A despeito de tudo, não há razão para concluir que “os eleitores comunistas são trabalhadores do tipo de Bevan, e o Partido em favor do qual votam representa para eles, sem que o percebam, o que o Partido Trabalhista, apoiado pelos sindicatos, representa para o trabalhador inglês”.

Em sua maioria os eleitores comunistas franceses não desejam a supressão do parlamentarismo e a colocação dos outros partidos fora da lei; a propaganda oficial do Partido também não os incita à revolução e à violência. O extraordinário, pois, é que os eleitores comunistas se tenham manifestado, em suas respostas, de acordo com a interpretação soviética da conjuntura internacional. Quase dois terços deles acreditam que os Estados Unidos estão preparando uma guerra de agressão; mais de quatro quintos afirmam que o rearmamento europeu e a presença de tropas norte-americanas aumentam o perigo de guerra. Quando se trata de avaliar o caráter “democrático” do Partido Comunista ou a situação mundial, as respostas testemunham o elevado grau de “stalinização” dos eleitores comunistas. Quando o comentarista desses dados se refere a um “monumental quíproquó” ele se equivoca, pois compara a opinião dos eleitores com a realidade comunista tal como a vê, enquanto observador afastado. O contraste entre a opinião dos eleitores ou simpatizantes comunistas e a verdade esotérica do stalinismo não é uma confusão peculiar à França, mas o próprio sinal do êxito comunista; a conversão pressupõe que as massas sigam o Partido, não que pensem como os homens do seu círculo interior.

Somente sobre esses dois pontos observa-se uma resistência à doutrina propagada oficialmente: os eleitores, provavelmente menos pró-soviéticos do que desejariam seus líderes, se inclinam mais para o neutralismo do que para a difusão universal do comunismo, embora dois terços deles acreditem que algum dia o comunismo se estenderá por todo o mundo.

Mesmo a respeito destes dois pontos, a atitude dos eleitores se oporá de fato às lições da propaganda? O neutralismo terá melhores possibilidades de seduzir se não aparecer como uma adesão ao campo soviético.

A distinção (feita pela revista *Sondages*) entre 40% de eleitores comunistas, militantes e revolucionários, inteiramente devotados às teses do Partido, e os 40% ou mais cujos sentimentos e opiniões não diferem em substância dos de outras categorias da população francesa, não deixa de ter, contudo, uma justificativa parcial: os primeiros admitem a tomada do poder pela violência, os segundos fazem profissão de fé do reformismo e dos métodos parlamentares. No momento essa distinção tem alcance limitado, porque uns e outros vêem no P.C. o único protetor dos seus interesses e um genuíno combatente em favor da paz.

As sondagens mostram até que ponto se equivocam esses comentaristas, para quem só haveria 1,5 milhão de comunistas verdadeiros — portanto, 3,5 milhões de votos que se poderiam alcançar. Nada de mais falso: há muito menos de 1,5 milhão de pessoas no círculo interno, que conhecem a realidade íntima do Partido; há muito mais de 1,5 milhão de eleitores que acreditam no Partido Comunista e só seriam “convertidos” por acontecimentos imprevisíveis. Haverá no máximo, no curso dos próximos anos, um milhão de votos comunistas recuperáveis. Para atingir os quatro milhões de eleitores que consideram os Estados Unidos uma ameaça à paz, seria necessário provavelmente uma profunda alteração do quadro diplomático, ou a formação de um novo partido cujas idéias se aproximassem da visão comunista — duas hipóteses que parecem, no momento, improváveis.

Na França a realidade comunista resulta da conjunção das reivindicações sociais e do repúdio à diplomacia atlântica. A luta pelo pão de cada dia está associada, no espírito de cinco milhões de eleitores, à luz pela paz. É uma combinação que resulta do êxito comunista. A intensidade da reivindicação social se explica por fatores próprios da coletividade francesa.

Segundo as sondagens, quase todas as categorias profissionais contribuiriam com contingentes de eleitores comunistas. Não há dúvida de que em algumas delas a proporção desses eleitores é pequena: 5% apenas dos agricultores, que representam 12,6% do total nacional. Mas os empregados, os funcionários, os comerciantes, os aposentados e os que vivem de rendas contribuem com quase uma quarta parte da votação comunista. A clientela do P.C. é, portanto, heterogênea, do ponto de vista da distribuição profissional. Contudo, outros índices revelam que os eleitores do P.C. têm quase todos uma situação econômica e social medíocre ou baixa. Podemos arriscar-nos aqui a formular uma hipótese que os trabalhos posteriores confirmarão ou retificarão: esse eleitorado é recrutado entre os des-

favorecidos de todas as categorias sociais. Fora da classe operária, onde simboliza uma afirmação da consciência de classe, o voto comunista representaria sobretudo um protesto contra uma situação material ou moral considerada inferior ou injusta.

Por que razão esse voto de protesto favorece um partido revolucionário, e não reformista? Provavelmente convém recorrer aqui ao mesmo tempo à explicação histórica (os trinta anos de propaganda, a guerra e a ocupação) e à justificativa pela psicologia nacional, herdeira da história. Pertencam à classe dirigente ou à classe popular, os franceses amam o extremismo — pelo menos verbal. É uma razão a mais para não alimentar ilusões sobre as possibilidades de recuperar os votos comunistas.

O ambiente político francês — com a sobrevivência de formas individualistas, a multiplicidade dos temas e princípios de controvérsia, não favorecia a organização dos partidos e da política. A mecânica eleitoral nunca incentivou nesse sentido (e menos ainda obrigou) os deputados, que continuavam a dever seu êxito mais a si mesmos do que às decisões de um estado-maior longínquo. A mesma análise da estrutura social que explica os resultados eleitorais explica também, de outro lado, a falta de organização dos partidos, sua heterogeneidade profissional, a diversidade regional da sua clientela. Deixa, contudo, um resíduo inexplicável. Os partidos democrata-cristãos da Alemanha e da Bélgica são mais heterogêneos do que qualquer partido francês; a religião influencia os votos dos eleitores holandeses, alemães e belgas tanto quanto os franceses — ou mais ainda.

Na França as controvérsias políticas se revestiram de caráter particular porque seu regime foi questionado até o fim do século passado, e novamente a partir de 1930. A oposição dos monarquistas, bonapartistas e republicanos impediu a formação de um grande partido conservador. A classe dirigente francesa continuou dividida em profundidade pelas memórias da Revolução e pelos conflitos de princípios. Durante um longo período o parlamentarismo foi a expressão de minorias que, umas após as outras, manipulavam as eleições. As assembleias revolucionárias representavam uma minoria e tinham consciência disso. Eram constituídas por arrivistas, que temiam pelo seu domínio, incapazes de entrar num acordo para instituir ministérios duráveis. A queda do poder significava para eles literalmente a morte. Em 1954, contudo, a derrota de Mendès-France só representou sua morte simbolicamente, não em termos políticos.

Na Restauração e durante o período monárquico a Assembleia favorecia também a ascensão ao poder de minorias muito estreitas, recrutadas não mais na burguesia média — advogados e políticos profissionais — mas entre os beneficiários das transformações do passado ou os homens

notáveis da velha nobreza ou dos meios de negócios. Os historiadores têm insistido na continuidade dessas pessoas através de todas as alterações do regime. A descontinuidade constitucional não é menos importante do que a continuidade parcial dos políticos no poder: são aspectos complementares da política do século dezenove, como a estabilidade do pessoal e a instabilidade dos ministérios na III e na IV Repúblicas.

Já se disse muitas vezes que todas as democracias são oligarquias. Uma classe política se impõe a um país mediante um certo processo eleitoral e de governo. De 1789 até o fim do século dezenove a classe política francesa nunca conseguiu congregiar o conjunto das elites suscetíveis de participar das controvérsias parlamentares e da administração governamental. A França sempre sofreu do que Renan chamou de “emigração interior”. O fato — em si importante — de que os políticos surgidos com a Revolução sobreviveram ao Império e à Restauração não apagou os sinais das peripécias dramáticas, dos rompimentos entre as frações da classe dirigente. Cada regime se assemelhava a uma cidadela sitiada — como, hoje, cada ministério. Todos os regimes tinham consciência de serem minoritários, contestados por uma parte do país. A forma do Estado era questionada permanentemente: os detentores do poder se empenhavam em falsificar, em seu benefício, a aplicação dos princípios ou do mecanismo eleitoral. Em cada momento os donos do poder invocavam grandes ideais para justificar a monarquia, a República ou o Império — prontos a esquecê-los quando isso se tornava necessário para sobreviver à revolução seguinte. Assim se formou, no século passado, esta curiosa mistura de agitação constitucional e conservadorismo social, de debate ideológico e combinações cínicas que caracteriza, hoje ainda, a política francesa.

Pode-se dizer que a República ganhou a partida a partir do fim do século passado. Mas a concepção segundo a qual a República é antes de mais nada o reino dos republicanos — e é sempre uma minoria que se incumbem de dizer quem é republicano — não desapareceu. Foi o que se viu durante a Libertação; no espírito de muitos lutadores da Resistência a restauração da República não se separava da inelegibilidade daqueles que tinham dado plenos poderes ao marechal Pétain, ou cometido algum outro “crime”. Republicanos, monarquistas ou reacionários têm em comum o gosto pelas proscricções e exclusividades. Na França, os regimes começam normalmente pondo fora da lei uma parte dos franceses.

Os regimes que, como o Segundo Império no seu início, suprimem o debate e a controvérsia, têm na melhor das hipóteses uma estabilidade precária. Monopolizado por equipe que proclama representar sozinho a vontade nacional, o regime republicano é também inseguro de si mesmo. Os políticos profissionais não se podem pôr de acordo por muito tempo a

respeito de um chefe: a rivalidade pelo exercício da autoridade constitui sua atividade profissional, sua razão de ser. Criadas por políticos de profissão e vocação, a III e a IV Repúblicas abriram-se pouco a pouco a todas as elites nacionais. Mas os praticantes da política imprimiram no regime sua marca — a *permanência do jogo*. Um jogo contínuo, no sentido de que nenhum governo está seguro sobre o que vai acontecer, em nenhum momento; mas o próprio jogo, o regime, é protegido contra os assaltos externos. A chamada “*loi des apparementement*” (1951), que regulava as alianças eleitorais e aumentava a probabilidade de reeleição dos que terminavam seus mandatos, ilustra a essência do sistema: cumpridas cada cinco anos as formalidades eleitorais, os deputados estão livres para jogar entre si, e decidir quem governará a França.

O regime parlamentarista lembra uma competição desportiva. A constituição estabelece as regras do jogo. Além das regras escritas, há outras, não escritas, que regulam a função dos partidos e a carreira política. O regime francês difere dos regimes estrangeiros ainda mais pelas regras consuetudinárias do que pelas normas escritas. É a observância das primeiras que dá às outras democracias européias uma aparência de ordem. As regras não escritas da democracia francesa consagram a desordem estabelecida.

Seria um tanto indiscreto, para um ministério, ocupar por muito tempo o poder. Um político antigo, como era Queuille, confessava — depois de um ano de presidência — que tinha chegado o momento de se retirar de cena. Os ministérios “se desgastam”, segundo uma fórmula absurda que, no contexto da política francesa, termina por não ser falsa. Na França, admite-se oficialmente que o Presidente do Conselho seja escolhido entre as personalidades de segunda grandeza — uma regra inconcebível na Grã-Bretanha. É verdade que nunca esses princípios de instabilidade tinham sido aplicados como atualmente. A III República conhecia um tipo de carreira política, com regras pelo menos aproximativas.

A despeito de tudo, mesmo nas ocasiões em que o jogo da política francesa não chegava ao caricatural, pelo excesso, ele comportava alguns inconvenientes graves. A duração muito curta dos governos é apenas um símbolo desses inconvenientes. A tarefa primordial do Presidente do Conselho é convencer seus colegas do parlamento, e conciliar as tendências divergentes das personalidades e dos partidos. A menos que haja circunstâncias excepcionais, as pessoas capazes de cumprir essas tarefas têm alguns traços em comum com o deputado médio; muitas vezes partilham suas ilusões, seus cuidados, quem sabe, sua mediocridade. Algumas personalidades de valor foram excluídas das honrarias supremas justamente por causa da sua superioridade.

Nem Clemenceau, nem Poincaré, nem Briand, nem Barthou eram homens medíocres; contudo, conseguiram impor-se. Um sistema em que o Presidente do Conselho perde o favor dos colegas no parlamento se possui muito prestígio no país está exposto ao risco — mais ou menos agudo, de acordo com as circunstâncias — da mediocridade. O jogo político “fechado” tende a reservar as posições superiores para os melhores parlamentares, e não para os estadistas genuínos, as personalidades capazes de conduzir o país. Isso explica a alternância, na opinião francesa, da indiferença geral e os súbitos acessos de entusiasmo. Vença quem vencer, as características do jogo político diminuem sensivelmente a eficiência possível da ação governamental. Em todos os regimes as pessoas que estão no poder precisam consagrar uma parte do seu tempo para se manter no poder, controlar seus oponentes, desarmar intrigas. A luta constante pelo poder diminui as forças disponíveis para a gestão da coisa pública. Mas a distribuição dos meios entre as duas tarefas — manter-se no poder e usá-lo para bem do Estado — varia muito. A guerrilha permanente a que estão sujeitos todos os governos não deixa muito tempo aos ministros para reflexão, o estudo, as reformas.

Além disso, a margem das decisões é exageradamente limitada. Em cada regime pode-se dizer que certas medidas estão proibidas aos governantes e outras podem ser adotadas. A coletivização agrária russa, em 1930, teria parecido inconcebível a um Czar — como a um governo parlamentar. O regime francês sofre permanentemente com o fato de que as medidas administrativas necessárias parecem impossíveis devido às circunstâncias, ao clima parlamentar ou aos protestos de grupos de interesses. Pouco importa que os governos durem dezoito meses, em lugar de oito: é importante que a extensão desse período traga também a ampliação da margem das decisões legítimas.

A origem social dos deputados, suas profissões e qualidade intelectual serão marcadamente diferentes das que encontramos em outros países? A “República dos professores” terá representado um declínio, com relação à “República dos advogados”? É possível. Não se pode afirmar, contudo, a inferioridade dos professores, em relação aos advogados, quando se trata de gerir o Estado. Comparada à classe política inglesa, a classe política francesa talvez tenha seu campo de recrutamento mais concentrado na média burguesia; conta com menor número de industriais e financistas, tem menos vínculos com o conjunto da classe dirigente. É possível que estes fatos — que seria necessário precisar — contribuam para o caráter ideológico que assumem com frequência a propaganda e as controvérsias. Instrumento predileto dos profissionais da política, a ideologia não impede as reversões súbitas e as acomodações com as necessidades. Quantos

sans-culottes ferozes prestaram serviço ao Imperador! Quantos, que denunciaram os acordos de Paris como um desastre nacional, não hesitaram em ratificá-los, quando nomeados ministros.

Para terminar, lembraremos o que Montesquieu teria chamado de “espírito geral de uma nação”. Como todos os jogos, o jogo parlamentar exige atores dotados de certas qualidades, habituados a determinadas práticas. Os franceses não têm essas qualidades, e falta-lhes o treinamento. Guizot, cuja conduta era marcada pela intransigência, conseguiu durar no poder, mas provocou uma revolução.

Descobrimos em nosso século que em toda parte a democracia se define pelo que têm os indivíduos e os grupos de protestar, reivindicar, defender seus interesses. As democracias de massa do século XX não se compõem de cidadãos que se vêem como membros do Soberano, mas sim de burgueses que esperam proteção e assistência do Estado. A democracia francesa participa da essência da democracia moderna — é, em certa medida, uma caricatura, porque tudo conspira para acentuar os defeitos democráticos.

Não poderíamos, neste artigo, procurar os remédios cabíveis para essa situação. Contudo, algumas conclusões surgem espontaneamente da análise precedente.

Trata-se de modificar as características do jogo político. Em teoria, pode-se apontar quatro aspectos da reforma necessária: o recrutamento dos políticos, a organização dos partidos, a legislação escrita, as leis não-escritas. As propostas mais discutidas se relacionam com o terceiro ponto: pretende-se modificar a lei eleitoral, o regulamento parlamentar, as modalidades do direito de dissolução do parlamento. Parece-me que se deveria examinar essas possíveis reformas sob o ponto de vista do seu efeito provável sobre as leis não-escritas. De nada valeria prolongar a existência de governos impotentes. Se o governo fixasse a ordem do dia da Assembléia, se os deputados ausentes não pudessem votar, se o governo tivesse o direito de dissolver o parlamento, as condições do jogo parlamentar provavelmente se modificariam. Por outro lado, o direito que tem o Presidente do Conselho, quando colocado em posição minoritária de solicitar à Assembléia a reforma da sua deliberação, mediante um segundo escrutínio (ou sua autodissolução), acumula todos os inconvenientes. Os Presidentes do Conselho não usariam esse direito. Se ousassem fazê-lo, a Assembléia resistiria, prolongando a situação de “guerrilha política”.

A dissolução da Assembléia deve ser um privilégio do executivo. Inadvertidamente, os proponentes de reformas formulam projetos que só agravariam o mal. Na origem desse mal encontramos a rejeição de qualquer disciplina, que é tipicamente francesa. Assim, em economia os fran-

ceses repudiam ao mesmo tempo a disciplina do mercado e a dos planos. Em política, recusam a autoridade dos homens e a dos partidos. O Presidente do Conselho não se apóia nem numa maioria consistente nem na opinião pública. Ora, as coletividades têm que escolher entre os diferentes modos de coerção; se os recusam a todos, estarão escolhendo a decadência.

Comentários sobre a Classificação dos Regimes Políticos*

Aristóteles e Montesquieu são considerados, justamente, os fundadores da “sociologia histórica e política”, na tradição ocidental. A obra do primeiro, conhecida comumente como *Política*, comporta, na verdade, uma análise comparativa dos regimes (*politeia*) das cidades gregas. Contém também alusões aos regimes (especialmente os monárquicos) existentes fora do mundo helênico. A maior parte do tempo, porém, Aristóteles pensa na cidade grega como a infra-estrutura das instituições políticas que constituem o objeto próprio do seu estudo.

A *Política* de Aristóteles exerceu tal influência sobre o pensamento ocidental que a classificação das constituições que lá encontramos — monarquia, oligarquia, democracia — foi considerada, durante séculos, como até certo ponto racionalmente evidente. Soberania de uma só pessoa, de algumas pessoas, de todos os cidadãos — é uma distinção que se impõe, como também se impõe a distinção entre as duas modalidades (sã e corrompida) de cada um desses regimes.

Aos seis regimes assim definidos, era fácil acrescentar os regimes mistos, que assumem determinadas características de um dos tipos puros.

Na verdade, mesmo na classificação dos regimes, a *Política* é mais complexa do que este breve sumário poderia fazer crer. Com efeito, Aristóteles considera também o equivalente do que chamaríamos de “administração”, embora a relativa simplicidade das tarefas administrativas permita confiá-las a cidadãos sem formação especial — isto é, a amadores. Além disso, o caráter de um regime não se relaciona somente com o número dos que participam da soberania, mas também com o modo da sua designação, que pode ser mais ou menos democrático: a escolha pela

* Publicado, em alemão, no *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie*, 1965, caderno 3 — coletânea em honra do Professor Stammler.

sorte, e a eleição, são mais democráticas do que a nomeação; a decisão pela sorte simboliza por excelência a idéia democrática: qualquer cidadão pode pretender ao exercício de qualquer função. Na ausência de uma burocracia especializada, a participação de todos no governo da cidade pode manifestar-se não só pelo sufrágio universal, mas pelo recurso ao sorteio. Está claro que esse princípio nunca pôde ser aplicado sem qualificações: os generais escolhidos pela Assembléia das cidades gregas podiam não ser militares profissionais, mas sua escolha não era inteiramente casual.

Seria necessário esperar pelo *Espírito das Leis* para termos uma classificação essencialmente diferente da de Aristóteles. Se nos contentarmos com uma interpretação superficial, diremos que Montesquieu subdivide a monarquia, ou soberania de uma só pessoa, em duas espécies — o regime que denomina “monárquico”, em que prevalecem leis fixas, e o “despótico”, em que o governo é exercido arbitrariamente, e o soberano só obedece a si mesmo e a seus caprichos. Simultaneamente, Montesquieu inclui na república duas espécies: a “aristocracia” e a “democracia”, esta última mais conforme a essência republicana: a soberania é detida por todo o povo ou somente por uma parte dos cidadãos.

Se o número dos detentores da soberania constituísse realmente, para Montesquieu, o critério único de classificação dos regimes, o *Espírito das Leis* representaria um recuo com relação à *Política*. Enquanto se definir cada regime pelo número das pessoas que participam da soberania, nenhum deles escapará à classificação de Aristóteles e dos autores gregos, em geral: uma pessoa, algumas pessoas, todos. O mérito de Montesquieu consiste, justamente, em ter apresentado novas idéias.

É verdade que, nos nove primeiros capítulos do *Espírito das Leis*, não esquece os ensinamentos de Aristóteles, que os séculos tinham confirmado e sacramentado. Há nesses capítulos muitas referências à classificação aristotélica; mas encontraremos ali também o comentário de que Aristóteles não conheceu a verdadeira monarquia.

De fato, para Montesquieu o modo como o governo é exercido é tão importante quanto o número dos que detêm o poder soberano. Na monarquia, como no despotismo, uma só pessoa é soberana; a monarquia, contudo, como a república, é um governo moderado enquanto permanece fiel à sua essência — isto é, ao respeito pelas leis. Diríamos, em termos modernos, que Montesquieu emprega duas variáveis para classificar os regimes. A segunda variável — o modo como o governo é exercido — é mais importante do que a primeira. O decisivo é a liberdade. Ora, o poder dado ao povo não representa necessariamente sua liberdade. A monarquia assegura uma certa medida de liberdade, desde que todos obedeçam aos deveres impostos pela sua condição, e que o próprio rei respeite as leis.

O acréscimo de uma segunda variável é também o sinal externo de uma transformação mais profunda. A república — aristocracia ou democracia — nos aproxima das cidades gregas; a monarquia, dos reinos da Europa moderna; o despotismo, dos impérios asiáticos. Implicitamente, Montesquieu procura combinar uma classificação dos regimes políticos com uma classificação dos tipos sociais. Para ele, a república se adapta às cidades ou Estados de pequena dimensão; a monarquia, às unidades políticas de dimensão média. Com a extensão do território e o aumento da população, o despotismo se torna mais ou menos inevitável.

Este relacionamento da sociedade com o regime político não deixa de apresentar algumas dificuldades. Interpretadas literalmente, certas expressões sugerem um determinismo inexorável. A geografia e a demografia retirariam dos homens a liberdade: o despotismo seria um preço a pagar pela imensidade do território. Mas o pensamento de Montesquieu parece mais próximo do de Max Weber: certas circunstâncias favorecem um regime determinado, em vez de impô-lo.

Qualquer que seja nossa interpretação do pensamento de Montesquieu sobre este ponto, a república, a monarquia e o despotismo representam tipos concretos, históricos. Cada um desses regimes tem um *princípio* e uma *natureza*, que fazem com que seja o que é, distinguindo-o dos outros. Como vimos, há duas variáveis que definem a natureza de cada um desses regimes. O princípio é o sentimento, o estado de espírito dos governados e dos governantes, graças ao qual um regime permanece o que deve ser, ajustado à sua própria natureza. A república precisa da virtude; a monarquia só está protegida contra si mesma pela honra; o despotismo só subsiste graças ao medo que o déspota inspira a todos.

Esta “teoria do princípio” tem antecedentes — não surgiu inesperadamente na dele, mas o fato de que, combinando uma classificação das sociedades com uma classificação dos regimes políticos, teve a ambição de apreender tipos ideais que fossem ao mesmo tempo tipos históricos. O tipo histórico que conhecemos como “república” se manifestou na antigüidade sob várias formas — e Montesquieu tem perfeita consciência de tal diversidade. A maior parte dos regimes das cidades gregas que Aristóteles comparava usando um método já bastante rigoroso pertencem, segundo Montesquieu, ao tipo republicano — a degenerescência tirânica é, naturalmente, um caso especial. Desde então, a sociologia político-social se subdivide em vários capítulos: circunstâncias externas (meio geográfico, população, dimensões do território), natureza e princípio do regime, instituições adaptadas a essa natureza e a esse regime, as causas possíveis da corrupção).

A famosa classificação de Max Weber, do domínio *tradicional*, *racional* e *carismático*, pertence a outra época e está vinculada a outra metodologia. É também equívoca, e se fundamenta não no número dos que detêm o poder soberano, mas no princípio da legitimidade. O termo “princípio” tem, aqui, um duplo sentido: o que lhe dá Montesquieu (o sentimento ou estado de espírito que faz com que os homens ajam) e um outro, mais corrente, de idéia original, justificadora. Em *Wirtschaft und Gesellschaft* esses três tipos servem para elaborar uma espécie de casuística dos regimes políticos. Devido ao seu caráter abstrato eles se aplicam a todas as épocas, e a todas as sociedades. Permitirão portanto apreender um regime historicamente definido? A classificação de Aristóteles pressupunha a infra-estrutura da sociedade helênica; a classificação de Montesquieu procurava englobar num mesmo tipo a infra-estrutura social e o regime político; a classificação de Weber atinge a tal formalização que todo regime, pelo menos na nossa época, parece ao mesmo tempo tradicional, racional e carismático — em proporções variáveis.

Consideremos o regime dos Estados Unidos da América. Com quase dois séculos de existência, a constituição norte-americana está revestida de aura sagrada; beneficia-se da autoridade da tradição, remontando aos *Founding Fathers*, cuja sabedoria é exaltada, e cuja excelência é aprendida pela juventude em todas as escolas. Embora muito racional, formalmente, esse texto constitucional não se impõe aos cidadãos de modo comparável ao das monarquias tradicionais? De outro lado, em nossa época todo regime inclui uma administração que pretende ser racional, tanto formal quanto materialmente: formalmente racional pela elaboração das regras segundo as quais funciona; materialmente pelo objetivo agora comum a todas as burocracias das sociedades industriais: a produtividade. Finalmente, fica-se a pensar se o Presidente dos Estados Unidos, escolhido candidato depois de longa campanha dentro do partido, eleito após percorrer o território nacional em todos os sentidos, de se apresentar a centenas de milhares, a milhões de eleitores (pelo menos pela televisão), não aparecerá aos olhos da multidão carregado de uma espécie de carisma, embora governe de acordo com a dupla racionalidade de uma constituição escrita e uma administração industrializada, herdeira de uma tradição que inspira orgulho a todo um povo.

Estas observações não têm por objetivo criticar a classificação de Max Weber. Estaria antes tentado a crer que foram justamente observações deste tipo que lhe inspiraram sua classificação. Weber percebia, no *Reich* de Guilherme, os três tipos de legitimidade — possivelmente só dois, embora deplorasse a ausência do terceiro. O domínio do imperador pertencia ao tipo tradicional. Era um domínio patriarcal ou patrimonial: a buro-

cracia prussiana parecia ainda por um lado emanar da própria casa imperial: racional no seu exercício, sujeita a regras estritas no seu recrutamento, guardava com relação ao passado uma atitude ao mesmo tempo de submissão com respeito ao senhor e de autoridade a respeito dos cidadãos (muitas vezes tratados como súditos). Nomeados pelo imperador, os ministros pareciam mais funcionários do que políticos: desprovidos de vontade de poder, faltava-lhes inteiramente o carisma indispensável à liderança.

A análise que esboçamos aqui a propósito do regime dos Estados Unidos, e da Alemanha da época do imperador Guilherme, poderia facilmente ser aplicada a qualquer outro regime moderno. De fato, todos os regimes das sociedades ocidentais são racionais na sua administração e, pelo menos em parte, na sua constituição escrita; são mais ou menos tradicionais ou carismáticos, de acordo com a antigüidade da sua constituição e o componente plebiscitário implicado pela eleição dos deputados ou do Presidente da República.

Resta saber se tal classificação permite — como a classificação de Montesquieu se esforçava por permitir — a determinação das características essenciais próprias a um regime, ou mesmo a um tipo de regime. Quando, há alguns anos, esbocei uma teoria dos regimes políticos da nossa época, os três tipos de domínio não me ajudaram muito. Podemos chamar Khrushchev e Kennedy, num certo sentido, de chefes carismáticos? Sim, mas quando formalizado esse conceito deixa escapar as diferenças essenciais existentes entre um Presidente eleito regularmente pela maioria dos cidadãos e um Presidente cooptado pelos colegas do Praesidium ou do Comitê Central.

Decidi assim usar um método mais adequado à tradição de Aristóteles e de Montesquieu, colocando-me no quadro das sociedades de tipo industrial e renunciando a uma classificação dos regimes que fosse válida para todas as épocas históricas. Qualquer regime político superposto a uma sociedade industrial comportará necessariamente uma administração formal e materialmente racional — embora não se possa definir rigorosamente essa racionalidade (os planejadores soviéticos se recusam, ou se recusavam pelo menos, a levar em conta a escassez na fixação dos preços, e a atribuir um valor ao capital, o que, para um economista ocidental, parece ferir a racionalidade). Por outro lado, nenhum dos regimes da nossa época é essencialmente tradicional, embora as democracias liberais se proclamem mais amigas da tradição do que as chamadas democracias socialistas — e possivelmente o sejam menos em algumas instituições. Também não é possível usar a distinção aristotélica do *um*, *muitos* e *todos* para opor o

regime norte-americano ao soviético. Na época do culto da personalidade, este último realizava idealmente o despotismo de Montesquieu: *um só governante, sem regra e sem lei*. Hoje, parece que *alguns* membros do Praesidium detêm o poder supremo. A essência do regime, contudo, não mudou.

Claramente, os regimes do tipo ocidental têm duas características fundamentais: são *pluralistas* e *constitucionais*; implicam uma competição organizada e pacífica entre partidos, para o exercício do poder — exercício sujeito a regras precisas, que garantem a multiplicidade das instâncias legislativas e jurídicas. Até o presente, os regimes do tipo soviético excluem o pluralismo partidário e o exercício constitucional do poder. A partir dessas duas variáveis, é possível, seguindo o método de Montesquieu, determinar ao mesmo tempo a natureza e o princípio de cada um desses dois tipos de regime; e também, dentro de cada um deles, distinguir as diversas modalidades de constituição (no sentido jurídico do termo), de práticas (relações entre a Assembléia e o executivo), sistemas partidários, etc.

Nos países em desenvolvimento a classificação dos regimes apresenta dificuldades diferentes, devido à diversidade das suas infra-estruturas sociais. Por isso regimes políticos aparentemente semelhantes têm natureza diferente, em função do contexto social. A Guiné, por exemplo, tem um regime de partido único, como a União Soviética: mas esses dois regimes não se assemelham mais do que, digamos, duas monarquias — uma na Macedônia do IV século a.C., a outra no século XVII da era cristã.

Não pretendemos, com esta breve nota, chegar a conclusões que seriam quando menos aventurosas. Vamos limitar-nos portanto a dois comentários metodológicos: convém distinguir as classificações dos *regimes políticos* das classificações dos *tipos de domínio*. A tipologia aristotélica, que na verdade é uma classificação de regimes, limitava-se a uma só variável porque pressupunha a infra-estrutura das cidades gregas. Neste sentido, só se aplicava a um certo tipo de sociedade, numa época determinada. A classificação weberiana elucida alguns aspectos de todos os regimes, através da história, mas não permite apreender a natureza própria de um regime historicamente singular, porque não isola suas características essenciais.

Será possível superar a alternativa dos dois gêneros de classificação, uma limitada a um tipo de sociedade, a outra demasiadamente formal para autorizar a distinção das singularidades históricas? Evitarei dar uma resposta categórica, positiva ou negativa. Só se chegaria ao objetivo desejado, em todo caso, combinando uma classificação das sociedades com uma classificação dos regimes, baseando-as em mais de uma variável. Pode ser que as circunstâncias se prestassem a uma tentativa como essa: no sé-

culo XX coexistem, pela primeira vez em intercomunicação; sociedades históricas e sociedades industriais. E as sociedades tecnologicamente mais avançadas têm agora o cuidado se não de salvaguardar, pelo menos de compreender as sociedades “atrasadas”:

A Objeção de Consciência*

A “objeção de consciência” consiste na recusa individual de prestar serviço militar, em tempo de paz ou de guerra. Ela coloca um duplo problema filosófico. Quem objeta se revolta contra a sociedade; mas, poderá justificar sua revolta? Como? E a sociedade, deve admitir tal revolta? Em que condições?

I. A objeção de consciência não se prende a uma forma qualquer de pacifismo; não é uma doutrina política.

É bastante comum a crítica à objeção de consciência e ao pacifismo. Uma declaração de professores homenageia as “convicções pacifistas” dos que objetam ao serviço militar. Invoca-se o pacto Briand-Kellogg, em que os governos condenaram solenemente a guerra. Os cidadãos extraem as conseqüências lógicas dessa decisão, e proclamam o direito que têm à paz. Como as potências concordam em pôr a guerra fora da lei, os cidadãos se recusam a participar do crime coletivo. Ou então se argumenta assim, de modo mais ou menos confuso: todos reconhecem que a guerra é um crime e uma loucura. Ninguém nega as atrocidades que um conflito na Europa provocaria. Os objetores de consciência seguem a razão tanto quanto a moral, ao “retirar dessa condenação teórica as conclusões práticas que implica” (da declaração dos professores).

Esses argumentos, na aparência muito fortes, não resistem à crítica: o pacto Briand-Kellogg admite as guerras em legítima defesa (e, na verdade, os casos assemelháveis: defesa de interesses vitais, da honra nacional). Dir-se-á que os cidadãos teriam pelo menos o direito de recusar a participação numa guerra agressiva, ou de exigir que os governos provassem

* *Revue de Metaphysique et de Morale*, janeiro de 1934.

o caráter defensivo das hostilidades. Contudo, será possível provar tal coisa? Além disso, quem seria ingênuo a ponto de acreditar que os governos assinaram o pacto Briand-Kellogg com o objetivo exclusivo de promover o antimilitarismo e fornecer argumentos aos objetores de consciência?

Por outro lado, confundir objeção de consciência e pacifismo é aumentar nossa insegurança. Pacifismo significa pelo menos três coisas diferentes: o horror à guerra e um desejo de paz (A); a condenação moral da guerra (B); e a vontade política de manter a paz, de criar um sistema de política internacional que exclua a hipótese da guerra (C).

Se admitirmos os sentidos A e B, veremos que os países são desigualmente pacifistas. Sem dúvida a França o é mais do que a Alemanha¹. Mais ainda: pode-se afirmar que os governantes franceses partilham, a meu ver, de um pacifismo bastante amplo. Herriot não sente menos horror à guerra do que o francês médio e a condena moralmente com energia não menor. No entanto, esse estado de espírito não traduz só uma revolta moral: o desprezo pelos valores nacionalistas ou militares se mistura com a rejeição sincera da barbárie, do morticínio mecânico. Por outro lado, o interesse reforça esses sentimentos: a França tem tudo a perder e nada a ganhar com uma nova guerra — todos os franceses sentem isso instintivamente.

O problema verdadeiro se coloca com respeito ao sentido C: como os governos poderiam transformar seu desejo de paz, por mais sincero que seja, num sistema internacional que eliminasse qualquer possibilidade de conflito. Com efeito, uma nação que se recusasse hoje a fazer a guerra em qualquer hipótese estaria renunciando a desempenhar um papel na política mundial. Nenhum estadista sacrificaria a “grandeza da pátria” a seus sentimentos humanitários. Com efeito, que significaria a rejeição da violência de parte de um país dono de imensas colônias, conquistadas e mantidas pela violência?

Falta instaurar a paz pelo direito. Mas, *todo sistema jurídico deixa aberta a possibilidade de conflitos, a não ser que a arbitragem prevaleça sobre os próprios tratados*. Hoje, toda a organização jurídica parece orientar-se no sentido da manutenção do *statu quo*. Quais seriam os princípios de equidade que permitiriam arbitrar uma revisão dos tratados internacionais? Como se poderia harmonizar as necessidades econômicas com os direitos das nacionalidades, os direitos adquiridos com o direito de sobrevivência dos países superpovoados?

1. Observações de 1934.

2. Na Europa talvez fosse possível resolver os conflitos mais irritantes e perigosos, supondo que houvesse em todas as partes a mesma vontade de paz e de concórdia. O que estamos fazendo é colocar exclusivamente a questão de princípio.

Em conseqüência, não se deveria acusar de hipocrisia o ministro que condena a guerra e a prepara: situação que marca simplesmente a oposição entre a moral pessoal e a política real.

Os cidadãos conservam teoricamente um último recurso. Dir-se-á que os povos detestam a guerra, criação artificial das potências. Na verdade, porém, milhões de pessoas se sentem solidárias com as rivalidades tradicionais. São as paixões, além dos interesses, que separam as nações, e as guerras são sempre “guerras de religião”. Teoricamente, uma doutrina baseada na falta total de solidariedade entre os cidadãos e os governos seria impossível de formular: amplamente aceita, em tempos de paz, tornaria absurdo o regime democrático; limitada, durante a guerra, seria contraditória. De qualquer forma, ela se manifestaria exatamente pela vontade revolucionária, não pela objeção de consciência.

II. *A objeção de consciência não se justifica com argumentos de fato ou de razão.*

“Considerando que a guerra entre as nações representa o maior dos crimes coletivos, e tende à destruição total da humanidade. Considerando que no estado atual dos meios técnicos de que dispõem os exércitos não se poderia pretender uma defesa eficaz das pessoas, dos bens individuais ou do patrimônio coletivo pela guerra.” (Declaração dos professores.)

Esses argumentos, que hoje são clássicos, se impõem talvez no *plano político*. As calamidades da guerra hiperbólica tornam absurda a maneira tradicional de resolver os litígios internacionais. Devemos arriscar, contudo, uma qualificação: na prática, uma vitória militar poderia ser muito útil à Alemanha. Com seu território aumentado, oitenta milhões de alemães encontrariam meios de subsistência. Assim, se só se considerar o objetivo supremo; a grandeza nacional, que importância pode ter o sacrifício provisório de dez milhões de pessoas? A fórmula de Bertrand Russell, segundo a qual “nenhum dos males que se pretende evitar com a guerra é pior do que a própria guerra”, não é evidente.

Além disso, os homens nunca aplicam a esses problemas raciocínios dignos do *homo oeconomicus*. Se admitirmos que há valores autênticos — a honra, a glória nacional — envolvidos nos conflitos, qualquer comparação entre os males da guerra e os que se pretende evitar com ela perderá significação: um bem como a honra não se pesa, nem se mede.

Em todo caso, essa “objeção de razão” não poderia transformar-se em “objeção de consciência”. Deveria, sim, procurar convencer os governantes a organizar uma “santa aliança” das grandes potências em favor da paz. Supondo porém que estoure uma guerra, o cidadão não pode invocar tais

argumentos para justificar sua omissão. Mesmo que tenha o direito de acusar seus governantes, não tem o direito de romper o pacto social. Uma minoria deve obedecer à lei da maioria: a propaganda em favor do pacifismo integral é legítima, mas a aplicação individual dessa doutrina não o é.

Quando o cidadão pergunta se tomar uma determinada atitude (pacifista ou belicosa) está de acordo com a moral e o interesse nacional, ele está discutindo política, dentro do grupo a que pertence. Assim, para ser coerente consigo mesmo, precisa obedecer à lei, ainda que a julgue absurda ou criminosa.

Em outras palavras:

III. *A objeção de consciência só se pode basear num imperativo absoluto religioso ou de consciência.*

Esta proposição é o resultado evidente das reflexões anteriores, e nunca deveria ter sido objeto de debate. Será possível precisar este princípio? Já se sugeriu que os cristãos rejeitavam a disciplina militar por degradante, indigna da condição humana. A meu juízo, este é um argumento inadmissível. À disciplina militar exigirá violação dos mandamentos sagrados? Será impossível respeitar, como soldado, os princípios da moral cristã? Se o cristão tem apenas que obedecer, sem comprometer sua fé, ele não pode protestar contra um regime severo. A ordem imposta à caserna e à sociedade deriva de César.

Mas quando se trata da função do soldado — combater, matar seus irmãos —, o cristão tem o direito de invocar o primeiro mandamento: “Não matarás!”. A objeção, neste caso, se aplicará diretamente à guerra, e indiretamente à vida militar, que prepara para a função de matar o próximo³.

Se a objeção de consciência se fundamenta na recusa de matar, poderia partir tanto de um cristão como, por exemplo, de um kantiano. Um mandamento religioso, baseado na revelação, tem possivelmente um prestígio que falta ao simples imperativo da consciência. No entanto, se admitirmos uma filosofia do tipo kantiano, baseada no caráter incondicional da lei moral, a proibição de matar parecerá à consciência individual tão categórica quanto a lei de Deus parece ao cristão.

3. Consideraria inútil precisar este ponto — de tal forma ele me parece indiscutível — se o advogado oficial (aliás, bem pouco hábil) dos objetores de consciência não se tivesse referido à rejeição da disciplina militar por degradante (*Cahier des Droits de l'Homme*, outubro de 1933, p. 619).

Será o princípio do “Não matarás!” o único fundamento da objeção? Parece-me que sim. Vale notar que o problema que estamos enunciando só tem significado para a pessoa — cristã ou não — que não rejeita a ordem social em bloco, definitivamente. Não se duvidará de que o anarquista é coerente ao recusar suas obrigações militares. Mais ainda: o cristão que decidisse só haver para ele Deus e a vida religiosa, que ignorasse por princípio toda a disciplina coletiva, seria *a fortiori* um objetor de consciência. Antes disso, rejeitaria muitas outras formas, implícitas, de violência. O problema só surge para o kantiano ou o cristão que não pretendem afastar-se totalmente da vida em comum. Quem aceita um lugar dentro da sociedade consente involuntária e implicitamente nas injustiças praticadas por toda a sociedade. Será, o que quer que pense, solidário com as violências do capitalismo e da política colonial.

Em conseqüência, a recusa do serviço militar só se justifica, diante dessa aceitação, pela diferença entre a solidariedade indireta e implícita e a participação ativa. Os objetores de consciência se recusam a agir como soldados e a matar seus irmãos; neste caso, a sociedade não lhes exige mais uma obediência física que, embora degradante, deixe intacta sua consciência — não lhes impõe mais só a anuência a uma ordem injusta, porém os obriga a violar de forma direta e consciente o imperativo fundamental que proíbe matar o semelhante. A rejeição absoluta da guerra não é incompatível com uma aceitação relativa da organização social⁴.

No entanto, a objeção de consciência não se pode transformar em vontade política. Esta também é uma proposição evidente. Lembro-me contudo de ter ouvido durante a última guerra um *quaker*, objetor de consciência, que, depois de contar suas memórias da prisão, concluiu: “Se ocorresse nova catástrofe, creio que a objeção de consciência não bastaria; seria necessário lutar, revoltar-se”. Einstein também, favorável à objeção de consciência durante muitos anos, a repudia hoje, quando a Alemanha está sendo governada pelos “loucos nazistas”⁵.

Diremos portanto — correndo o risco de repetir um truísmo — que a objeção de consciência não poderia visar a guerra imperialista ou a guerra entre repúblicas, mas apenas a guerra como tal — o morticínio que qualquer guerra implica. O imperativo em que se baseia a revolta do cidadão só pode ser incondicional: deve aplicar-se diretamente ao ato que a sociedade exige do cidadão, e que este recusa. *Se a análise da realidade, e julgamentos prováveis, se interpõem entre o imperativo moral e a conduta, o mandamento da consciência passa a ser uma opinião política.*

4. Em conseqüência, pode-se admitir que o Estado reconheça tal objeção.

5. É possível que ele considerasse a objeção de consciência simplesmente como um meio eficaz contra a guerra.

Mais ainda:

IV. *O objeitor de consciência não pode ser nem socialista nem comunista.*

De fato, ele precisa rejeitar qualquer guerra, entre nações ou classes⁶. Seria contraditório pertencer a um partido que prepara a revolução (violenta) e, ao mesmo tempo, recusar obediência à lei militar em nome da consciência.

Não há dúvida de que preferir a revolução à guerra é uma opinião política legítima. Mas essa opinião, *que pode basear-se em razões de ordem moral*, não equivale a um mandamento moral. Com efeito, quem deseja a liberação do indivíduo, ou a justiça, não se torna automaticamente socialista, comunista ou revolucionário: para isso será preciso que, pela observação da realidade, se convença de que as perspectivas mais humanas são as trazidas pela revolução. Em outros termos, toda decisão política resulta sempre de uma confrontação de valores (pátria ou humanidade; justiça ou força e ordem), de uma análise dos fatos ou de uma previsão do futuro. (Que classe tem hoje uma missão histórica? Que partido dá maiores esperanças aos que desejam a justiça?) Não pretendo que todos os homens examinem a realidade cuidadosamente antes de tomar uma atitude política. Muitas pessoas passam, diretamente de uma reivindicação moral à atividade partidária que a incorpora à sua doutrina, sem examinar a questão concreta. Logicamente, porém, toda decisão política implica dois julgamentos — de valor e de fato.

Nestas condições, *quem objeta à guerra imperialista não é um moralista, porém um revolucionário*. Todos os que repudiam um tipo de guerra e aceitam um outro tipo são políticos — não filósofos ou cristãos —, tenham ou não consciência disso. Mais ainda, pode-se dizer que um objeitor de consciência que se recusa a preparar-se para participar de um massacre deve *a fortiori* rejeitar a participação nos partidos revolucionários, que proclamam a guerra civil no seu programa.

Não quero dizer que não haja diferenças entre a guerra civil e a guerra externa. Basta, no caso, sua identidade em um ponto: ambas implicam a violação do princípio em que se fundamenta a objeção de consciência: “Não matarás!”.

6. A guerra civil não é menos atroz do que a guerra internacional.

V. *Não há, portanto, posição intermediária entre o pacifismo cristão e o pacifismo revolucionário.*

Apesar de tudo, já se procurou enunciar uma doutrina de resistência à guerra — um caso especial da revolta do cidadão contra o poder estabelecido — que não implicasse a adesão à lei cristã ou à doutrina revolucionária. Sem entrar em pormenores, registrarei aqui as razões de ordem geral que a meu ver tornam impossível uma teoria desse gênero. Na filosofia de Alain, o cidadão obedecia ao poder constituído, e o julgava. O poder espiritual difuso, criado pelos homens-livres, de um lado limitava a tirania dos governantes e de outro permitia ao indivíduo prestar serviço militar, a despeito da sua situação. Mas se o cidadão se recusa a obedecer, em vez de contestar os governantes com o seu desprezo, deixa de haver ordem no Estado e lógica na sua doutrina.

Em termos práticos, a idéia de uma revolta passiva contra a guerra, sob a forma de uma objeção de consciência generalizada, me parece contraditória e utópica. Para ter moralmente o direito de rejeitar a guerra, seria necessário que os cidadãos antes de mais nada recusassem as vantagens da violência e da própria guerra. A revolta contra a guerra viria de um grupo, uma minoria; para se defender, essa revolta (uma afirmação de vontade política) se transformaria em revolução.

Está claro, aliás, que:

VI. *Rejeitar a objeção de consciência, ou a revolução, não implica em absoluto uma adesão moral à guerra.*

A objeção de consciência ganha popularidade hoje porque não se aceita mais a idéia da guerra dentro do direito e da civilização — a guerra justa. Dir-se-á, por exemplo, que não existe a guerra em legítima defesa. Os cidadãos são sempre levados pelos poderosos. Como poderiam discernir os verdadeiros responsáveis por uma situação conflitiva? Se se considerar apenas os acontecimentos dos últimos dias que precedem uma crise, parecerá culpado o menos habilidoso, ou aquele cuja posição estratégica obrigava à ação mais rápida. Se procurarmos as causas profundas, identificaremos uma presença maior ou menor do imperialismo, da ideologia belicista, de acordo com o país. Como distinguir, porém, a inclinação heróica da intenção belicosa? Finalmente, para poder condenar qualquer propósito expansionista não seria necessário que as riquezas deste mundo fossem distribuídas equitativamente?

O anticapitalismo e o pacifismo tendem a se dar as mãos. Costuma-se atribuir toda a responsabilidade pelas guerras aos mercadores de armas e às rivalidades de interesses (que só atingem de fato uma minoria dos que possuem riquezas). Esquecemos que os proletariados compartilham até um certo ponto o destino da sua respectiva burguesia; que os proletários alemães sofreram com a derrota, e que os proletários franceses se beneficiaram com a vitória⁷. Esquecemos também que, com suas paixões, os cidadãos contribuem para tornar possível a guerra que lastimam. Contudo, é verdade que o anticapitalismo de hoje reforça e justifica o pacifismo, com a assistência de uma interpretação mais ou menos vaga do materialismo histórico.

Os valores nacionais parecem comprometidos, assim, pela sua solidariedade com os interesses materiais. A defesa da pátria só serviria para cobrir a defesa dos cofres; quando menos, o sacrifício supremo seria exigido aos cidadãos não para realizar um valor ideal, mas para manter as instituições, isto é, conjuntos de injustiças.

Chegou-se muitas vezes, como conclusão, a uma oposição absoluta entre a guerra civil e a guerra externa. Esta última conserva as instituições; aquela as destrói. Uma contribui para fazer perdurar as injustiças, a outra tende à justiça. Uma, longe de se confundir com a legítima defesa, se põe a serviço de uma realidade longínqua e abstrata — a pátria —, contra inimigos desconhecidos; a outra está a serviço de um ideal ou de um grupo, contra inimigos muito próximos. Não quero negar essas diferenças, que contudo são de grau, não de natureza. A revolução destrói as instituições e tende para a justiça, mas cria também outras instituições: para podermos escolher precisamos comparar as instituições que a revolução deseja criar com as que existem — a menos que tomemos partido, em princípio, pelo novo, contra o antigo. Os nacionalistas e os revolucionários lutam igualmente em favor de determinadas instituições — as de hoje e as de amanhã. Por outro lado, o cidadão que defende sua pátria não abraça essa imensa coletividade com a intimidade que sente, por exemplo, com relação à família. Mas o proletário não percebe o proletariado internacional melhor do que percebe seu próprio país. (Qual dessas duas idéias corresponde melhor à realidade?) A nação é um valor ideal, além de ser um dado factual. Não há dúvida de que a justiça parece um ideal superior. Mas, que direito temos de comparar os valores realizados concretamente com um ideal que nunca atingiremos? Para alguns indivíduos a defesa da grandeza

7. O que não quer dizer que a solidariedade de todos os proletariados não seja mais forte do que a solidariedade de cada um deles com a sua nação.

nacional pode representar um valor supremo — como, para outros, a justiça. Enfim, conhecemos os ricos melhor do que os estrangeiros. Será melhor matar um ou o outro? É uma questão de preferência pessoal.

Não encontro entre as formas de guerra uma diferença que justifique *a priori* a aceitação moral de uma modalidade e a rejeição de outra. Estamos aí diante de uma opção política, não de um mandamento da consciência. A doutrina do pacifismo integral triunfa com facilidade sobre a teoria ético-jurídica da guerra em legítima defesa, da guerra absolutamente justa. O sistema das relações internacionais se baseia no equilíbrio das forças e nas codificações sucessivas desse equilíbrio. Para afimar o caráter justo de uma guerra é necessário levar em consideração exclusivamente o momento de crise, e admitir *a priori* o valor do *statu quo*. Que se pensaria, dentro de um país, sobre uma justiça que só reconhecesse os direitos escritos, onde os nobres qualificassem de “agressores” os rebelados contra os privilégios (sem que “os nobres os tenham provocado minimamente”)?

O cidadão que deseja uma política justa, e que não se quer afastar da coletividade, não terá então nenhum recurso? na verdade, este problema nos lembra simplesmente as condições gerais da escolha política, muitas vezes esquecidas. Uma doutrina política é (e deve ser) uma filosofia do real, não apenas uma moral. O indivíduo deve começar pela escolha do seu lugar na sociedade — numa determinada sociedade ou fora dela (como estudioso, anarquista, revolucionário ou cidadão). Uma vez que pertence a um grupo — um dentre vários —, esforça-se por influir na política desse grupo, de acordo com suas convicções. Quando a coletividade deixa de seguir a política que ele, como cidadão, almeja e proclama, e mesmo quando a política adotada coletivamente fere sua consciência, não poderia recusar-se a obedecer sem violar o juramento que fez a si mesmo, ao assumir um lugar de cidadão. O cidadão do II Reich tem direito, logicamente, a recusar o III Reich. Mas não tem direito a ser cidadão apenas até que começa a guerra. O cidadão não pode ignorar que participa de uma coletividade pronta a se defender (a si, a sua situação e riqueza) pela força das armas.

VII. Pode ou não o Estado reconhecer legalmente a objeção de consciência?

É preciso, antes de mais nada, afastar uma falsa interpretação: o reconhecimento da objeção de consciência nada tem a ver com a liberdade de consciência. Até hoje, pelo menos, nunca se interpretou o princípio da li-

berdade de consciência de modo que abrangesse o direito de desobediência às leis⁸.

Trata-se portanto de estender a liberdade de consciência além dos seus limites tradicionais; de reconhecer ao indivíduo, num caso determinado, o direito de não cumprir uma obrigação imposta a todos⁹.

A maior dificuldade desse projeto me parece a seguinte: se admitirmos uma única vez que alguns cidadãos têm direito a exigir um tratamento especial, em nome da sua consciência, não estaremos abrindo a porta a todos os projetos, a todas as objeções?

Não é preciso ir muito longe: comparar a objeção de consciência com a objeção dos contribuintes é proposta que não resiste a um exame. Não há ônus pecuniário, por maior que seja, que possa impor a uma pessoa a violação de uma regra moral. Pode-se imaginar o caso do cristão que recusa-se contribuir com seus impostos para as escolas leigas. Contudo, sem negar o alcance desse argumento analógico, creio que há uma diferença essencial: o cristão que cumpre seu dever de cidadão e contribuinte pode (e deve) fazer campanha em favor de uma distribuição diversa dos fundos públicos. Mas não poderia aguardar que todas as leis o satisfizessem, antes de pagar seus impostos. Esse gênero de obrigação é normal, na ordem temporal. Não há dúvida de que o serviço militar tem sido exigido em muitas sociedades, e a lei jamais se preocupou com os escrúpulos individuais. Apesar disso, e sem que ninguém pudesse invocar a exceção em favor de outras objeções, *o Estado poderia reconhecer que a obrigação de matar leva o cristão a um conflito com sua fé.*

De acordo com a proposta dos professores, o serviço civil que substituisse o serviço militar deveria ser mais longo do que este — e a única forma de pôr à prova a sinceridade dos que professassem uma objeção de consciência. A disciplina do trabalho obrigatório no campo diferiria pouco, aliás, da disciplina militar. Haveria, entre as duas, uma única diferença, que seria entretanto essencial: o objetivo — matar com eficiência (ou preparar-se para matar) e trabalhar para a coletividade.

8. O princípio da liberdade de consciência compreende a liberdade de pensar, escrever, publicar, fazer propaganda, celebrar cultos. Não implica para o indivíduo o direito de desobedecer às leis nem o de exigir um tratamento especial cada vez que a lei, feita pela maioria e imposta a todos, contradiz suas convicções. Portanto, não basta (como alega o advogado dos professores manifestantes) que a rejeição do serviço militar se baseie numa tradição para que deva ser reconhecido, em nome da liberdade.

9. O reconhecimento da objeção de consciência só pode ser concebido em favor de uma objeção compreendida da forma como indicamos. Qualquer membro de um partido revolucionário está excluído, *a priori*, da categoria dos que podem professar a objeção. Se o Estado suspeita que quem objeta está animado pela manifestação de uma vontade política, deve tratá-lo e puni-lo como anarquista, ou revolucionário.

Do ponto de vista político as vantagens do reconhecimento legal da objeção de consciência me parecem as seguintes: não se imporá mais a homens perfeitamente respeitáveis um tratamento revoltante. De outro lado, talvez terminasse a “epidemia” de objeções. Desde que o recrutamento para o serviço civil não comportasse dificuldades excessivas, que não tivesse o atrativo do martírio, do protesto contra o Estado, poderiam surgir menos objetores de consciência. A objeção perderia sua marca de propaganda antimilitarista e pacifista. Finalmente, o Estado — que reconheceria a lei cristã *sem renunciar à autodefesa pelas armas*¹⁰, passaria a oferecer um modelo de liberação.

Seria necessário comparar com essas vantagens a exceção à regra ordinária segundo a qual as leis feitas pela maioria se aplicam a todos. Por outro lado, o reconhecimento proposto não consagraria talvez o desprezo pelas virtudes militares, pondo em dúvida o dever que têm todos os cidadãos de contribuir para a defesa do seu país? O direito de criticar as leis da sociedade, em nome da lei do amor, não é perigoso? Que instituição resistiria a essa crítica? A ordem social não se apóia na mesma violência que o Estado exige do cidadão contra inimigo estrangeiro?

Cada um pesará esses vários argumentos (e muitas outras possíveis razões). Devemos reconhecer simplesmente que se as conclusões não decorrem imediatamente de um princípio, serão apenas opiniões prováveis: não se chegará a certezas ou a convicções plenas.

Pessoalmente, qualquer coisa me parece preferível à confusão atual. Os genuínos discípulos de Cristo não são muito numerosos. Obrigar à sua contagem, e salvá-los da prisão, significará tranquilizar nossas consciências e talvez mesmo prestar um serviço ao Estado.

10. Os que objetam ao serviço militar talvez se inspirem na doutrina da não-resistência, que não precisamos discutir aqui.

Terceira Parte

A POLÍTICA ENTRE OS ESTADOS
(CONSTELAÇÕES E CONJUNTURAS)

Que é uma Teoria das Relações Internacionais?*

Há poucas palavras mais empregadas pelos economistas, sociólogos e cientistas políticos do que *teoria*; e poucas se prestam tanto a equívocos. Um livro recente, que desenvolve duas idéias (as virtudes do não-engajamento; a influência favorável à paz que exerceria o primado das considerações econômicas nas sociedades modernas) tem como subtítulo *teoria geral*. Uma proposição como a seguinte: as alianças baseadas no cálculo dos interesses nacionais não resistem à contradição desses interesses¹ merece a qualificação de “teoria”, na linguagem corrente da ciência política. Com efeito, os autores raramente distinguem de modo explícito entre conceitos próximos porém distintos, tais como *modelo*, *tipo ideal*, *conceitualização*, *regularidade constatada empiricamente*. O que denominam de “teoria” pertence a uma ou outra dessas categorias e contém, em proporções variáveis, elementos delas recolhidos.

Esta ausência de rigor no uso de uma palavra-chave se explica (e talvez se justifique) pela impaciência com o progresso. Os cientistas políticos sentem provavelmente que sua disciplina parece subdesenvolvida, quando comparada à economia política — para não falar das ciências naturais. Parece mais importante fazer do que saber o que se faz. A acumulação do conhecimento parece mais relevante do que a consciência crítica desse saber.

No entanto, a querela dos antigos e dos modernos, dos tradicionalistas e dos inovadores, dos literatos e dos cientistas — querela que deploro porque só tem feito aumentar a confusão — prova que os especialistas nas relações internacionais, que surgiram em diversos campos científicos nos

* Publicado inicialmente, em inglês, em *Journal of International Affairs*, XXXI, 2, 1967; depois, na *Revue Française de Science Politique*, XVII, 5, 1967.

1. Dawson, Raymond, Rosecrann, Richard, “Theory and Reality in the Anglo-American Alliance”, in *World Politics*, outubro de 1966, p. 21.

últimos vinte anos, se interessam pelo *status* epistemológico da sua disciplina. É o caso, portanto, de formularmos (com a esperança de que a resposta terá alguma utilidade) a seguinte pergunta: que é uma teoria das relações internacionais?

I

Creio que o conceito de *teoria* tem em todo o mundo ocidental uma dupla origem — ou, se preferirmos, uma dupla significação. Cada uma dessas origens deriva de uma tradição distinta. Uma teoria (conhecimento contemplativo, percepção de idéias ou da ordem essencial do mundo) pode ser o equivalente de uma filosofia. Neste caso, ela se opõe não só à prática, à ação, mas também ao conhecimento que anima a vontade de “saber para prever e poder”. Quanto menos prático for um conhecimento, quanto menos sugira ou permita a manipulação do seu objeto, mais será considerado teórico. A rigor, o conhecimento transforma seu próprio sujeito: o filósofo e aqueles que recebem sua luz.

A outra linha de raciocínio leva às teorias autenticamente científicas, cujo modelo acabado encontramos na ciência física. Neste sentido, uma teoria é um sistema hipotético-dedutivo constituído por um conjunto de proposições com termos definidos rigorosamente, cujas relações recíprocas (ou variáveis) se revestem quase sempre de forma matemática. Esse sistema é elaborado a partir de uma conceitualização da realidade percebida ou observada: os axiomas ou as relações mais abstratas comandam o sistema e permitem ao cientista deduzir aparências explicadas, ou fatos, perceptíveis pelos sentidos ou por meio de instrumentos, que confirmam provisoriamente a teoria ou demonstram sua falsidade, obrigando a uma retificação. Neste sentido, a confirmação nunca representa uma prova absoluta da verdade da teoria.

Deixaremos de lado inteiramente o primeiro sentido — a acepção filosófica do conceito de “teoria” —, concentrando-nos no segundo, que serve quase sempre de referência para os “modernistas”, entre os sociólogos e os cientistas políticos.

Terá alguma ciência social atingido o nível supremo de teoria comparável à teoria da relatividade de Einstein, ou à teoria dos *quanta*? Fora do caso especial da lingüística, a economia política é, de todas as ciências sociais, provavelmente a que mais progrediu em sua elaboração teórica. A economia pura, no estilo de Walras e de Pareto, representa o equivalente de um sistema-hipotético-dedutivo, exprimindo-se por um conjunto de equações. Walras e Pareto foram os primeiros a observar, contudo, que essa economia pura é uma representação simplificada do real. Substitui a

vida econômica efetiva por um mercado artificial, ponto de encontro não de pessoas de carne e osso mas de sujeitos cujas características são determinadas pelo economista; sujeitos que dispõem de informação perfeita e têm um objetivo único, definido: a maximização de uma certa quantidade (a intervenção da moeda facilita a quantificação).

Não nos interessa entrar aqui numa controvérsia clássica: saber se os esquemas da economia são comparáveis à teoria da mecânica racional, como sustentam alguns², ou se devem ser considerados tipos ideais, de acordo com a concepção de Max Weber — isto é, reconstruções racionalizadas e estilizadas de um certo tipo de conduta e de situação. Embora pessoalmente prefira a segunda interpretação, a escolha dentre elas não se impõe: ambas conduzem de fato às proposições que desejaria lembrar nesta oportunidade.

Os esquemas da economia pura implicam ensinamentos indispensáveis (a solidariedade recíproca entre todos os elementos do sistema, a necessidade do cálculo econômico para a distribuição racional dos recursos, a dependência em que cada preço singular está do conjunto de todos os preços, etc.). Os que não receberam um mínimo de formação teórica correm sempre o risco de cometer erros graves ao se dedicarem à descrição ou à pesquisa empíricas — por exemplo, o de anunciar o efeito negativo sobre o emprego de cada inovação espetacular da tecnologia. Por outro lado, os teóricos não têm o direito de extrair dos seus esquemas uma doutrina de ação. O fato de que o mercado perfeito assegura uma repartição ótima dos recursos não autoriza por exemplo a pretender que a ciência tenha demonstrado a superioridade do liberalismo sobre o socialismo. Mesmo se não levarmos em conta que essa distribuição é ótima em relação a uma determinada repartição da renda, a verdade é que a teoria pura pressupõe um sistema definido (econômico) dentro de um sistema indefinido (a sociedade global) e a postulação de um ator fictício (o *homo oeconomicus*), muito diferente dos atores reais. Não é verdade que os comportamentos de desvio, com relação à conduta desse ator fictício, desapareçam na massa e que o comportamento médio ou o resultado final das condutas efetivas se ajuste às previsões que tomem em conta exclusivamente a conduta definida pela teoria — isto é, que busquem uma certa maximização.

Os progressos da ciência econômica resultam de uma dialética incessante entre o teórico e o empírico. A teoria que hoje se tornou operacional foi profundamente influenciada por Keynes, cuja *teoria geral* apresentava várias particularidades com respeito às teorias clássicas: diretamente macroeconômica, determinava seis variáveis, algumas consideradas indepen-

2. Rueff, Jacques, *Des Sciences de la Nature aux Sciences Sociales*.

dentes; outra dependentes (e sugeria, ao mesmo tempo, uma técnica de manipulação); considerava o equilíbrio ao nível de pleno emprego como um caso especial; postulava um empreendedor diferente do sujeito econômico da teoria tradicional, tomando decisões de investimento em função do lucro esperado (incorporando assim ao esquema a psicologia dos indivíduos, o clima psicológico da coletividade, enfim, os dados psicossociais); propunha, finalmente, a não-elasticidade dos salários nominais (este também um dado social, integrado ao esquema econômico).

Poder-se-ia discutir o nome que melhor convém à teoria keynesiana. Trata-se de fato de uma teoria geral ou de um modelo válido para refletir as flutuações de curto prazo, controlando-as num período histórico caracterizado por certos fatores extra-econômicos? Não entraremos aqui nesta discussão, que exigiria um desenvolvimento excessivamente longo, inútil aliás para os objetivos deste estudo. Com efeito, as análises precedentes nos sugerem algumas proposições cujos ensinamentos podem ser utilizados pela disciplina das relações internacionais:

1) Para elaborar a teoria de um subsistema social, é preciso definir esse subsistema de um modo que permita ao mesmo tempo sua delimitação e especificação. Quais são as características próprias das ações interligadas que formam um conjunto, relativamente definido, cuja lógica implícita a teoria se esforçará por elaborar?

2) O progresso científico implica um intercâmbio entre esquemas simplificados e observações renovadas. O esquema keynesiano comporta atores menos afastados dos atores concretos do que os esquemas de Walras. Ao mesmo tempo, Keynes admite hipoteticamente certos fatos histórico-sociais externos ao domínio específico da economia (a impossibilidade da redução dos salários nominais, por exemplo).

3) Até mesmo o esquema keynesiano pressupõe a constância de dados que, na verdade, não são factuais; estudando as flutuações de curto prazo, Keynes não toma em consideração as alterações tecnológicas.

4) Os progressos do saber econômico, durante estes últimos trinta anos, foram devidos, em grande parte, aos estudos empíricos, estatísticos e descritivos. Foi o estudo estatístico e empírico que levou à tomada de consciência de fenômenos essenciais como o crescimento de longo prazo, a transformação das relações de preço entre os bens de setores diversos, em função de taxas desiguais de crescimento da produtividade. A contabilidade nacional, mais do que a teoria, deu aos governos meios para controlar melhor as flutuações econômicas. Os modelos de crise — as configurações de variáveis consideradas como indicadores de crise — provocaram muitas decepções e até hoje não provaram que as “situações de crise” são todas iguais. É possível que cada crise seja singular, ou, se preferirmos, que

cada crise tenha uma história; cada regime, pela sua estrutura, comportaria determinadas possibilidades de crise.

5) Os progressos do conhecimento econômico não suprimiriam os conflitos doutrinários, as incertezas das previsões de curto ou médio prazo ou a dimensão política (isto é, partidária) das decisões governamentais (que afetam de diferente modo os interesses das várias camadas sociais). Em suma, nem os conhecimentos empíricos nem o saber teórico autorizam o economista a ditar, em nome da ciência, uma ação determinada, embora possam muitas vezes sugerir o modo de evitar certos males temidos por toda a coletividade, e até mesmo prever as conseqüências prováveis dos atos dos governantes. Em poucas palavras, não se pode passar diretamente da teoria-ciência para a teoria-doutrina de ação.

Nestas seis proposições se originam as perguntas que gostaria de propor a respeito da teoria das relações internacionais:

1) Como é possível delimitar e definir o subsistema das relações internacionais?

2) Qual é a relação entre essa teoria e o estudo empírico — do subsistema ao contexto social? A teoria é histórica ou supra-histórica (questão que constituiu, como se sabe, o tema do debate econômico entre marginalistas e historicistas, no fim do século dezanove)?

3) Quais são as relações entre a teoria e a doutrina? Ou, para usar uma palavra que já surpreendeu tantos leitores, entre a teoria e a praxeologia?

Chegamos assim às antíteses clássicas que determinam os sentidos da teoria: realidade e teoria, empírico (histórico ou sociológico) e teórico, prática e teoria.

II

Há dois modos de determinar o campo próprio das relações internacionais: 1) esforçando-nos por identificar a *originalidade*, a singularidade desse campo, entre os vários domínios sociais; 2) partindo de conceitos aplicados a outros terrenos que não o das relações internacionais. Na primeira hipótese, procuramos antes de mais nada perceber o que diferencia as relações entre as coletividades politicamente organizadas de todas as outras relações sociais. É uma diferenciação que nada tem a ver com a que se pode fazer entre tradicionalistas e modernistas. De fato, Hans J. Morgenthau é um tradicionalista e K. Boulding um modernista; contudo, ambos tomam como ponto de partida conceitos gerais, não-específicos das relações internacionais — potência (*power*) ou conflito. A política internacional de poder ou os conflitos internacionais são apresentados como espécies do

mesmo gênero: ilustrações ou casos particulares de fenômenos universalmente humanos (o poder, o conflito, a comunicação).

As primeiras páginas do clássico *Politics Amongst Nations* nos dão um exemplo (igualmente clássico) das confusões conceituais causadas pelo uso de um termo como potência — que, de acordo com o contexto, aparece como fim ou meio da política e que, por fim, perde toda utilidade se adotamos a definição weberiana (e corrente) de potência: a capacidade que tem o ator A de obter a submissão a sua vontade, ou a conformidade com suas ordens, do ator B (mais precisamente, a possibilidade de obter sua submissão ou conformidade). Nesta acepção, toda a vida social se compõe, em algum grau, de relações de potência, condições da ação coletiva em todos os domínios. Erigir a potência assim definida, como objetivo único ou supremo dos indivíduos, partidos ou Estados, não é uma teoria no sentido científico, mas sim uma filosofia ou ideologia. Em todo caso, uma tal proposição não pode ser provada falsa — portanto, não pode ser considerada uma hipótese científica.

Como se sabe, escolhi, em *Paix et Guerre Entre Les Nations*³, o outro termo da alternativa. Procurei aquilo que constituía a especificidade das relações internacionais ou entre os Estados, e penso tê-lo encontrado na legitimidade e legalidade do recurso à força armada por parte dos atores. Nas civilizações superiores essas relações parecem ser as únicas, dentre todas as relações sociais, que admitem o caráter normal da violência.

Essa definição, que não é original, passava por evidente aos olhos dos filósofos clássicos e dos juristas que elaboraram o direito das gentes europeu (*jus gentium*). Foi confirmada pela experiência do nosso século e pelo insucesso dos estadistas norte-americanos que, prisioneiros da contradição entre uma ideologia nacional (a guerra é um crime, o império da lei deve ser imposto aos Estados em suas relações recíprocas) e a natureza da sociedade internacional, pareceram a princípio cínicos, depois ingênuos e por fim hipócritas. Nunca essa contradição foi tão marcante (por assim dizer trágica e cômica ao mesmo tempo) como durante a dupla crise da Hungria e de Suez. Para justificar sua posição contra a França e a Inglaterra, o Presidente Eisenhower fez a seguinte observação: “Não deve haver duas leis — uma para os amigos, outra para os inimigos” (os franceses e os ingleses eram os amigos), enquanto assistia à repressão da revolta húngara pelas tropas soviéticas. Alguns amigos norte-americanos me confessaram, depois, que tinham sentido orgulho do fato de que o Presidente Eisenhower, “em nome da lei”, se juntara aos soviéticos e aos países do terceiro

3. Versão brasileira: *Paz e Guerra Entre as Nações*. Brasília, Editora Universidade de Brasília 1979. (N.T.)

mundo contra a França e a Inglaterra. Não queriam ver que, ao permitir que a União Soviética agisse como queria na Europa oriental, o Presidente Eisenhower⁴ desvalorizara o significado jurídico ou moral da condenação das Nações Unidas contra a expedição anglo-francesa e aplicara as velhas regras da selva internacional. Na verdade, há duas leis: uma para os fortes, outra para os fracos. Para evitar o conflito e impor uma certa ordem os fortes nada encontraram de melhor até hoje do que a delimitação de zonas de influência.

Em suma, nem pacto Briand-Kellogg nem as Nações Unidas puderam até o presente suprimir o traço específico do sistema internacional que os filósofos e juristas dos séculos passados denominavam de “estado da natureza”, o qual se opõe ao estado civil (com tribunais e polícia). Na ordem internacional não há o equivalente de um tribunal; se as Nações Unidas pretendessem submeter uma das grandes potências, essa ação de polícia se transformaria numa grande guerra. De um lado, a Carta das Nações Unidas reconhece explicitamente a “igualdade soberana” dos Estados; de outro, os diplomatas nunca chegaram a definir o “crime internacional” por excelência — a agressão.

Um outro exemplo — o da crise dos mísseis, de Cuba, no outono de 1962, contém a mesma lição. Frederico II confiou a seus juristas o cuidado de justificar *a posteriori* a conquista da Silésia, que tinha decidido tentar. O Presidente Kennedy procurou os juristas para enunciar em termos aparentemente legais a “quarentena” de Cuba. Contudo, todas as sutilezas jurídicas não poderiam dissimular um fato incontestável: os Estados Unidos não deixaram de aplicar em outras situações o princípio de que qualquer governo tem o direito de solicitar a presença de forças armadas no seu território, desde que as julgue necessárias à sua segurança. De acordo com esse princípio, Cuba tinha o direito de construir em seu território plataformas soviéticas para o lançamento de foguetes de médio alcance, da mesma forma como a Turquia podia admitir armas norte-americanas. Felizmente, o Presidente Kennedy não se deixou embargar por tais considerações jurídicas. Como Frederico, confiou a seus juristas a legitimação aparente de uma necessidade. O mundo inteiro lhe deve gratidão por haver, em poucos dias, reforçado a eficácia da dissuasão — mais do que poderiam fazê-lo em uma década, centenas de livros e discursos. Essa crise, solucionada sem perda de vidas, marcou uma etapa importante do período

4. Não é preciso dizer que estes comentários não constituem crítica ou aprovação à política norte-americana em 1956. É possível que não houvesse alternativa melhor, mas o discurso moralista, necessário no que diz respeito aos cidadãos norte-americanos, evidentemente disfarça uma diplomacia que os discípulos europeus de Maquiavel teriam aprovado com satisfação.

do de pós-guerra, acelerando a liquidação da questão de Berlim e atribuindo novo conteúdo à coexistência pacífica entre as duas superpotências. A opinião pública mundial saudou reconhecida a prioridade concedida ao equilíbrio das forças nucleares sobre os direitos soberanos de um pequeno país; mais arguta do que os ideólogos, levou em consideração as circunstâncias e as intenções — mais do que a lei.

Esta característica específica, perceptível imediatamente aos próprios atores, pertencente à sua sociologia ou ciência política espontâneas — a ausência de tribunais e de polícia; o direito ao recurso à força; a pluralidade dos centros de decisão autônoma; a alternância e continuidade da paz e da guerra⁵ — poderá fundamentar uma teoria científica? A ciência não precisará substituir os conceitos vulgares por outros, por ela própria formulados? Parece claro que nada nos impede de traduzir a idéia precedente numa expressão ou fórmula que os “cientistas” considerem mais satisfatória.

Sabe-se que Max Weber definia o Estado como “monopólio da violência legítima”. Digamos que a sociedade internacional se caracteriza pela “ausência de uma instância que detenha o monopólio da violência legítima”.

Uma definição teórica deste tipo não pode ser provada, como se prova (pelo menos provisoriamente) uma equação da física teórica — pelo seu ajustamento aos dados experimentais. Também não pode ser considerada falsa porque supondo que se estabeleça algum dia na sociedade internacional um monopólio da violência legítima, constataremos apenas o desaparecimento do domínio específico das relações entre os Estados, observado no curso do período histórico (de alguns milhares de anos). Mas uma definição teórica desse tipo implica muitas confirmações, diretas ou indiretas. Para simplificar, diria que tais confirmações serão dadas pela resposta às seguintes perguntas: 1) Essa definição permite a *discriminação* do subsistema considerado? 2) Permite deduzir ou compreender outros elementos do subsistema? 3) Permite encontrar (agora explicados) os dados imediatos a partir dos quais se realizou a elaboração teórica?

A resposta à primeira pergunta me parece de modo geral positiva. Não nego as dificuldades: a delimitação real é às vezes mais difícil do que a delimitação conceitual. Nas sociedades arcaicas, é difícil às vezes localizar a instância do poder supremo. Quando não há entidades política e territorialmente organizadas, a distinção entre os diversos tipos de conflito entre grupos, mais ou menos violentos, é flutuante. De acordo com o caso, o

5. Fórmulas que não são equivalentes, mas que podem ser deduzidas facilmente uma da outra.

grupo de referência (ator coletivo que se reserva o direito de violência contra outros atores coletivos) parece maior ou menor — vila, clã ou tribo. Mas a dificuldade em distinguir subsistemas nas sociedades arcaicas, com conceitos formulados a partir das sociedades complexas, pode ser encontrada na economia política como nas relações internacionais. Por que então criticar a teoria pelo que é devido à natureza do seu objeto?

Poder-se-ia objetar que as sociedades do tipo feudal, devido à dispersão dos meios de combate, tornam difícil a discriminação da violência entre os Estados e dentro dos Estados. A partir de um certo ponto, as guerras civis — por exemplo, a guerra de secessão, nos Estados Unidos — se confundem com as guerras externas. O direito internacional leva em consideração esses casos marginais. Quando um Estado perde o “monopólio da violência legítima”, e dois partidos dispõem de armas e de organização, os não-beligerantes tendem a tratá-los como se cada um constituísse um Estado. Contudo, tais casos marginais não representam um obstáculo ao rigor da definição inicial.

A meu ver, é mais a resposta à segunda pergunta que justifica o ponto de partida escolhido. Com efeito, se admitirmos a hipótese de uma sociedade sem monopólio da violência legítima, composta por atores coletivos, cada um dos quais atribui tal monopólio a uma instância interna, estaremos admitindo implicitamente as principais variáveis necessárias para explicar os sistemas e os acontecimentos da vida internacional. De fato, a pluralidade dos atores coletivos implica duplamente o espaço geográfico: o território em que está estabelecido cada um desses atores, o campo dentro do qual se desenrolam as relações entre os atores. Fazem parte de um mesmo sistema os atores que mantêm entre si relações de tal natureza que cada um deles considera a posição de todos os demais nos cálculos prévios às suas decisões.

Não havendo monopólio da violência legítima, cada ator garante a própria segurança com suas forças, sozinho ou em combinação com os aliados. Em conseqüência, a *configuração da relação de forças* (bipolar, pluripolar) define uma das principais variáveis de qualquer sistema internacional. Como cada ator coletivo obedece, em suas relações com os outros atores, à instância que detém o monopólio da violência legítima (portanto àquelas pessoas que assumem tal responsabilidade), os regimes internos dos atores coletivos constituem uma das variáveis do sistema internacional; a homogeneidade ou heterogeneidade do sistema depende da aproximação ou oposição entre os regimes internos dos diferentes atores.

Uma análise desse tipo deve ser qualificada de *teoria* ou de *conceitualização*? Expõe alguma teoria ou, pelo contrário, confessa a impossibilidade de uma teoria geral? Tudo depende do que se espera de uma teoria, do

modelo de teoria (físico, econômico) a que nos referimos. É uma análise conceitual que me parece prestar alguns dos serviços que poderíamos esperar de uma teoria: define o caráter específico de um subsistema, fornece uma lista das variáveis mais importantes sugere determinadas hipóteses relativas ao funcionamento de um sistema (bipolar ou pluripolar, homogêneo ou heterogêneo).

Tem ademais um mérito suplementar: facilita a distinção entre teoria e ideologia; ou ainda, se preferirmos, entre pseudoteorias e teorias. Tomemos por exemplo a fórmula (apresentada às vezes como teórica) segundo a qual os Estados agem em função do seu “interesse nacional”. É uma fórmula tão vazia de significado quanto a de La Rochefoucauld que vê um motivo egoísta por trás dos comportamentos aparentemente mais desinteressados. Para dar razão a La Rochefoucauld basta postular que o Beauchamp de Meredith que se afoga socorrendo uma criança tem mais satisfação em sacrificar a própria vida do que em salvá-la, aceitando a morte da criança. Da mesma forma, qualquer que seja a diplomacia de um Estado, nada nos impede de decretar que ela foi ditada pela consideração do “interesse nacional”, uma vez que este não recebeu uma definição rigorosa.

De fato, a teoria do “interesse nacional” sugere uma idéia tão inconteste quanto vaga — cada ator, no campo internacional, pensa antes de mais nada em si mesmo — ou pretende opor-se a outras pseudoteorias: por exemplo, aquela segundo a qual a conduta externa dos Estados seria orientada pela ideologia política ou os princípios morais. Mas todas essas pseudoteorias só têm sentido (intrinsecamente pobre) em relação a alguma outra. Dizer que a União Soviética se conduz internacionalmente em função do seu “interesse nacional” significa que ela não obedece só a considerações ideológicas, à ambição de difundir o comunismo. Concluir daí o que os dirigentes da Rússia governada por novos métodos, adeptos de ideologia diferente, teriam em 1967 a mesma diplomacia de 1917 é simplesmente absurdo. O estudo empírico das relações internacionais visa precisamente determinar a percepção histórica que orienta o comportamento dos atores coletivos, as decisões dos responsáveis por esse comportamento. A teoria põe em evidência a diversidade dos temas dos conflitos entre os atores coletivos e dos seus objetivos.

A obsessão do “espaço”, característica da ambição nipônica ou hitlerista no período entre as guerras, já desapareceu. A ideologia marxista-leninista que prega o conflito incontornável entre o capitalismo e o imperialismo, de um lado, o socialismo e a paz, de outro, que embora não dite as decisões tomadas quotidianamente pelos líderes russos estruturou seu pensamento e visão do mundo, parece estar sendo erodida. A diplomacia

do Kremlin se transforma, e simultaneamente muda sua percepção do mundo.

Esta teoria pode ser apresentada como um caso limite. Com efeito, se nos referimos à economia pura de Walras e de Pareto, não pode haver uma “teoria pura das relações internacionais”, como não pode haver uma “teoria pura da política interna”, já que não se pode emprestar aos atores, nem através dos séculos nem num sistema dado, um objetivo único — a vontade, consciente ou inconsciente, de uma certa maximização. Os que pressupõem a vontade de “maximizar o poder” não chegam a tomar consciência do equívoco dessa expressão.

Se nos referimos ao modelo keynesiano, o intervalo entre a teoria econômica e a teoria da relações internacionais se torna menor — mas continua a existir. No sistema internacional não há o equivalente das igualdades contábeis (investimento = poupança) ou da distinção entre variáveis dependentes e independentes. O sistema internacional é ainda menos homeostático do que o sistema concebido por Keynes: embora este último comporte equilíbrios sem pleno emprego, mecanismos espontâneos ou manipulados tendem a recriar equilíbrios ou a provocar movimentos alternados de expansão e contração. Não há sistema internacional — homogêneo ou heterogêneo, bipolar ou pluripolar, que comporte um mecanismo seguro de restauração. Raramente todos os atores têm interesse na manutenção do sistema. São numerosos os fatores que, dentro dos Estados ou no quadro das suas relações recíprocas, tendem a alterar o estado do sistema ou a provocar a passagem de um sistema para outro.

À última pergunta só se pode dar uma resposta positiva pela metade, sem que por isso se condene a opção teórica. Os sistemas e acontecimentos sociais são indefinidos, no sentido epistemológico do termo: tais como vividos pelos sujeitos, observados pelos historiadores ou sociólogos, nem se subdividem em subsistemas definidos nem se reduzem a um pequeno número de variáveis, suscetíveis de serem organizadas num conjunto de proposições interligadas. A definição que adotamos aqui permite construir um desses conjuntos, mas não se poderia deduzir de qualquer teoria, como consequência necessária, o assassinio metódico de milhões de judeus pelos hitleristas. A análise do sistema europeu de 1914 permite compreender por que razão a primeira guerra assumiu um caráter hiperbólico, embora seus motivos, a princípio, fossem limitados. Com efeito, parece plausível a afirmativa de que “um conflito entre dois sistemas de alianças, interessando a todo um sistema internacional, cuja solução determinará a posição hierárquica dos principais atores, tenderá normalmente a ser levado a uma conclusão — isto é, à vitória completa de um dos dois campos”.

Contudo, essa afirmativa — supondo que seja suficientemente precisa

para que se possa aplicar a muitos outros casos — precisaria ser confirmada pelo estudo histórico. Além disso, poderia ter sido desmentida se o curso dos acontecimentos militares tivesse sido diferente no verão de 1914. De 1914 a 1918, o fator decisivo parece ter sido o que já tive ocasião de chamar de “surpresa técnica” (nenhum dos estados-maiores estava preparado para uma guerra prolongada, nem havia concebido a mobilização — nos dois lados, ela foi obra de civis). Por outro lado, o período das guerras revolucionárias — de 1792 a 1815 — parece bem mais imputável ao fator ideológico do que aos outros elementos da conjuntura internacional. Clausewitz dizia que há uma “doutrina da tática”, mais do que da estratégia, pois o estrategista precisa decidir em função de uma situação singular, e cada situação apresenta demasiadas particularidades para que a dedução a partir de generalidades pudesse substituir a intuição, o bom senso do gênio militar. Às vezes o que impõe limites à teoria não é a ignorância, mas sim a própria matéria que se deseja conhecer.

Da definição teórica que adotamos também não se pode deduzir no todo ou em parte o que chamaria de *comércio pacífico entre as coletividades*: relações inter-individuais (entre compradores e vendedores pertencentes a duas entidades políticas) ou entre Estados (científicas, econômicas, intelectuais, turísticas, etc.). Não é vedado tentar uma definição da sociedade internacional a partir do estado de paz, e não do risco de guerra; considerar as provas de força e a competição militar como situações excepcionais, não como a essência das relações internacionais. Poder-se-ia objetar que estamos confundindo “relações internacionais” com “relações entre Estados”, e que nossa definição se aplica pelo menos a estas últimas, nos momentos de crise. A sociedade transnacional representaria a verdadeira sociedade internacional; seria regulamentada gradualmente pelos organismos supranacionais, e a competição militar entre os Estados perderia aos poucos seu alcance e virulência.

Desejaria que no futuro as coisas ocorressem assim. No que diz respeito aos milênios da história das sociedades complexas, a definição teórica que escolhi me parece mais próxima da realidade, mais ajustada à experiência, mais instrutiva e fecunda. Qualquer definição que não reconhecesse o caráter específico das relações internacionais, devido à legitimidade do recurso à força por parte dos atores, estaria negligenciando ao mesmo tempo um dado constante das civilizações — constância cujos efeitos têm sido enormes no curso da história — e a significação humana da atividade militar.

Os estatísticos que, como Richardson, contam os fatos de violência ou homicídio, sem distinguir os assassinos dos soldados, são os primeiros a

lembrar, com muita oportunidade, que esses dados por si mesmos nada significam. Pode ser que alguns modernistas me reprovem a afirmativa de que a definição teórica se aproxima por si mesma da experiência vivida; que os estadistas, os juristas, moralistas, filósofos e guerreiros perceberam, através dos séculos, a essência das relações internacionais justamente no ponto que considero como a origem da teoria. Neste particular, não re nego a tradição.

III

As relações entre uma teoria desse tipo e o contexto social (ou, se preferirmos, a sociedade global) não podem ser as mesmas que existem entre a teoria econômica (walrasiana, paretiana ou keynesiana) e esse mesmo contexto. De fato, os economistas não se põem de acordo sobre o melhor método de combinar a conceitualização econômica com a sociológica. Não se passa sem alguma dificuldade de uma teoria da distribuição dos fatores de produção para uma teoria da repartição da renda. Na Alemanha a escola histórica e nos Estados Unidos a escola institucionalista procuraram definir, mais ou menos rigorosamente, os contextos sociais (expressão inevitavelmente vaga) em que atuam os mecanismos propriamente econômicos. Decreta-se que a guerra é um fator exógeno com relação à conjuntura econômica. Mas a percepção do sistema econômico que incitava os governantes europeus e norte-americanos a buscar o equilíbrio orçamentário nos períodos de deflação será também um fator exógeno? As decisões monetárias ou orçamentárias serão exógenas? A atual controvérsia sobre o sistema monetário internacional, e a capacidade dos Estados Unidos de manter um déficit anual no balanço de pagamentos, sem modificar sua política interna expansionista, ilustra a imbricação do subsistema econômico no conjunto do sistema social, no seu funcionamento efetivo — em particular no sistema político. As relações de força (o que não quer dizer de força armada) pesam nas relações de produção e de comércio.

A teoria das relações internacionais não comporta, mesmo em abstrato, uma distinção entre variáveis endógenas e exógenas. Com efeito, a especificidade da conduta dos atores, uns com relação aos outros, se relaciona com a ausência de tribunais e de polícia, que os obriga a um cálculo de forças e, em especial, das forças armadas disponíveis em caso de guerra. Nenhum deles pode excluir a hipótese de que algum outro tenha intenções agressivas a seu respeito; todos precisam, portanto, saber com que forças podem contar — suas próprias e dos seus aliados — no dia do “pa-

gamento à vista”, como dizia Clausewitz: da prova de força⁶. Esse cálculo de forças comporta por si mesmo a referência ao espaço ocupado pelos atores, à população e aos recursos econômicos de uns e dos outros, à natureza das armas, ao sistema militar e ao coeficiente de mobilização de cada um. Por sua vez, a natureza das armas e o coeficiente de mobilização refletem os sistemas políticos e sociais. Todo estudo concreto das relações internacionais se torna portanto um estudo histórico e sociológico — o cálculo das forças nos leva à consideração do número, do espaço, dos recursos, dos regimes (regime militar, econômico, político e social). De seu lado, esses elementos constituem os temas dos conflitos entre os Estados. Aqui também é a própria análise teórica que revela os limites da teoria pura.

Empreguei voluntariamente os dois adjetivos *sociológico* e *histórico*. O primeiro deles se opõe, conforme o caso, ao *econômico*, *teórico* ou *histórico*. Pareto remetia à sociologia as ações não-lógicas, distinguindo, nas lógicas, objeto próprio da ciência econômica, diferentes níveis de abstração ou de esquematização — a ciência econômica seria tanto mais teórica quanto maior a simplificação ou esquematização. Simultaneamente, a sociologia — ciência das ações não-lógicas — se opõe à história porque busca relações gerais e não visa compreender as singularidades ou narrar os acontecimentos.

A meu ver todo estudo concreto das relações internacionais é sociológico, no sentido em que Pareto opõe a sociologia à economia (não é possível isolar um sistema de relações internacionais porque o comportamento dos atores, comandado pelos cálculos de forças, é determinado por variáveis econômicas, políticas e sociais). Em *Paz e Guerra Entre as Nações* contrastei a *sociologia* com a *história*: a busca de regularidades e a compreensão de conjunturas singulares. Henry Kissinger julgou paradoxal que tivesse chamado de “história” a parte do meu livro consagrada à *análise do sistema universal na era termonuclear*. Ao escolher esse título, talvez tenha tido uma intenção irônica. Não imaginei que a oposição weberiana, clássica, entre a sociologia e a história parecesse paradoxal ou ininteligível.

A intenção do historiador pode ser definida de quatro maneiras diferentes. Ou o historiador se interessa pelo passado, e não pelo presente, ou se interessa pelos acontecimentos, e não pelos sistemas, ou conta a história, em lugar de analisá-la, ou então se prende às singularidades, em vez de focalizar as generalidades. A primeira definição me parece, no caso extremo, desprovida de sentido: quando falamos, aquilo sobre o que fala-

6. Na era atômica em que vivemos, o pagamento à vista talvez não seja mais a guerra, porém a crise. Pelo menos é o que temos visto até hoje. Analisei essa mudança em *Le Grand Débat*, Cap. V.

mos já pertence ao passado. O sistema mundial, conforme o descrevi, não era mais o mesmo quando minha descrição foi publicada. É verdade que o historiador do presente não tem os arquivos e a perspectiva que afrouxa os laços entre o observador e seu objeto — sobretudo, falta-lhe o conhecimento das seqüelas. Uma história do presente⁷ serve como documento para o historiador futuro. A ciência histórica avança mediante a acumulação do saber, mas também pela revisão incessante das interpretações precedentes. A parte de reinterpretação que encontraríamos na história do presente escrita dentro de um século, em comparação com a que fosse escrita por um contemporâneo, seria provavelmente maior do que a de uma história romana dos meados do século XX, em comparação com a história romana de Mommsen. Uma diferença que me parece de grau, não de natureza.

A segunda definição também não me parece válida. Com efeito, devido à formação que recebeu, e a sua tradição, o historiador profissional presta mais atenção aos acidentes do que o sociólogo ou o economista. Mas o historiador de hoje, que se interessa pelos dados demográficos, econômicos e sociais, se esforça também por reconstruir os conjuntos significativos que marcaram o curso do progresso humano, que se constituíram gradualmente antes de se dissolver, uns após os outros. De fato, se o historiador se interessa mais pelos acontecimentos do que o sociólogo, isso ocorre na medida em que narra o que aconteceu — em outras palavras, quando focaliza os acontecimentos ou sistemas concebidos como acontecimentos na sua ordem de sucessão e descobre nessa ordem uma inteligibilidade que se perde em todos os outros métodos de reconstrução.

Chegamos, assim, às duas definições legítimas. O historiador narra ou busca a singularidade de uma cultura, de uma sociedade, de um sistema internacional. Tucídides *conta* a guerra do Peloponeso. J. Burckardt, que procura explicar o conjunto único do século de Constantino, ou do Renascimento italiano, é também um historiador. A análise do sistema universal na era termonuclear é histórica, embora não comporte uma narrativa. Além da busca de generalidades e singularidades, tem um escopo singular: a extensão a todo o mundo, pela primeira vez, de um só sistema internacional; a existência de dois Estados, os únicos a possuírem armas decisivas; as diferentes formas de heterogeneidade que encontramos nos Estados.

A impressão dada (por minha culpa) é de que a investigação sociológica não chega a nenhum resultado. Não era isso que estava na minha mente. Procurei refutar as explicações unilaterais — geográficas, demo-

7. Poder-se-ia escrever desde já uma história da guerra fria, por exemplo.

gráficas, econômicas — dos fenômenos da paz e da guerra, mas a consideração do espaço, do número e dos recursos é obviamente indispensável a qualquer explicação das relações internacionais, da mesma forma que a referência ao caráter próprio dos regimes políticos ou dos traços nacionais. Mais ainda: ao refutar a “teoria” (no sentido de “explicação causal”) demográfica ou econômica das guerras, faz-se uma contribuição positiva ao saber: põem-se em evidência os dados constantes da sociedade internacional, talvez mesmo da natureza humana e social, os quais constituem as condições estruturais da belicosidade; dissipam-se as ilusões dos que esperam pôr fim às guerras modificando *uma só variável*: a população, o estatuto da propriedade, o regime político. Acima de tudo, passa-se a compreender em profundidade a diversidade histórica dos sistemas internacionais, graças à discriminação entre as variáveis que têm significação distinta em cada época e aquelas que, pelo menos provisoriamente, sobrevivem intactas às transformações técnicas — por exemplo, a preocupação com a não-dependência, a vontade de poder dos atores coletivos que rivalizam incessantemente (de forma violenta ou não) pela sua segurança, glória ou ideologia.

Dentro de um sistema internacional historicamente singular pode-se estabelecer modelos (é o que fazem todos os analistas da estratégia nuclear); e alguns não distinguem os modelos das teorias. Há lugar também para o equivalente do que Robert K. Merton chamou de *middle-range theory* (“teoria de alcance médio”). Proposições como a seguinte, que encontramos em vários autores, podem ser consideradas “teóricas”: *as alianças são incompatíveis com as armas nucleares* (ou, numa formulação menos grosseira, *os principais possuidores de armas nucleares se recusarão a dar garantias a seus aliados que exigirem participar da decisão de usar tais armas*). São previsões que a experiência histórica poderá confirmar, infirmar ou, mais provavelmente, retificar.

Sob certos pontos de vista a teoria da estratégia nuclear se assemelha a uma teoria econômica, mais do que à teoria geral das relações internacionais. Ela se baseia em axiomas implícitos: um governo “racional” não desencadeará intencionalmente uma guerra termonuclear total; ou então só assumirá o *grande risco* da guerra termonuclear para defender um interesse *vital*. O soberano “racional” da estratégia nuclear lembra o sujeito econômico da teoria dos jogos mais do que o de Walras. Contudo, não há quantificação rigorosa possível desse risco, ou dos interesses em jogo.

Uma tal teoria da estratégia nuclear não deixa de ser contada ao mesmo tempo histórica e particular. Não poderia ter surgido antes das armas cujas implicações procura explicar. Por outro lado, só se aplica a um aspecto do comportamento dos Estados na nossa época; aliás, ela própria

expõe sua limitação: quanto maior a estabilidade, no nível superior das armas nucleares, mas diminui o perigo de uma escalada aos extremos, e menos assustam os conflitos armados sem recurso às armas nucleares. Essas proposições têm caráter teórico (ou hipotético), porque não levam em conta *toda* a realidade. Em função de uma variedade de argumentos, os Estados Unidos e a União Soviética podem entender-se entre si, para impor a paz que lhes interessa ou entrarem em choque, num ou noutro ponto, sem a angústia da destruição mútua. No momento, é o primeiro termo da alternativa que tende a se realizar. Os governantes dos outros Estados se felicitam, com alguma reticência: é bom que o cuidado em evitar a guerra termonuclear seja mais importante do que outras considerações. Essa preocupação orientou também a atitude dos Estados Unidos durante a crise simultânea da Hungria e de Suez. Ela poderia traduzir-se por uma fórmula célebre: melhor a injustiça do que o risco de uma guerra nuclear.

O “teórico” pode aprovar (ou condenar) essa situação? Seguramente não. Chegamos, assim, a nossa última antítese: a prática e a teoria.

IV

Não são poucos os autores que julgam com severidade a ciência política ou a ciência das relações internacionais porque essas disciplinas não permitem a previsão ou manipulação⁸. Uma ciência que não permite controlar, modificar ou manipular seu objeto merece o nome de ciência? A ciência econômica é pelo menos em parte operacional: dá aos estadistas os instrumentos necessários para colher, mediante a tributação, uma fração definida das rendas individuais, sem prejudicar o crescimento da produção: ensina-lhes o controle possível das flutuações da conjuntura, facultando a imposição de limites à contração e à expansão. Parece-me incontestável que, neste sentido, a ciência política e a ciência das relações internacionais não são operacionais e talvez nunca cheguem a sê-los, pelo menos enquanto perdurar o que chamamos de “política”.

Consideremos o domínio das relações internacionais: não faltam estudos parciais com caráter estritamente científico, no sentido que tem a expressão na física ou na química. Qual é o grau de vulnerabilidade dos silos que guardam os engenhos balísticos? Quantos desses engenhos são necessários, em média, para destruir um engenho inimigo considerando a força explosiva das ogivas termonucleares, o afastamento do alvo, a resistência

8. Cf. Morgenstern, Oscar. *The Question of National Defence*.

dos abrigos? A abordagem analítica não é diferente, neste caso, da que se utiliza na ciência natural. O caráter das armas atômicas deu ao cálculo tradicional da relação de forças um rigor e um nível técnico sem precedentes. Esses cálculos não bastam, porém, para ditar uma *estratégia científica* — trata-se de decisão singular (a imposição de quarentena a Cuba), de política de conjunto (impedir a proliferação das armas nucleares e recusar assistência aos aliados desejosos de ter sua própria indústria nuclear) ou da visão da ordem internacional desejável. A ciência das relações internacionais (em particular, a análise das relações entre potências nucleares) influenciou sobre a percepção dos soberanos (isto é, a princípio sobre o Presidente dos Estados Unidos; logo depois, sobre os governantes do Kremlin), transformando os estrategistas no equivalente contemporâneo do que se conhecia na época de Maquiavel como “conselheiros do Príncipe”. A teoria da não-proliferação não é, contudo, uma teoria científica: é uma doutrina de ação que coincide muito provavelmente com os interesses dos Estados Unidos e da União Soviética — talvez também com os interesses de todos os Estados (que, provisoriamente, não se sentem tranquilizados).

Durante a crise de Cuba, o Presidente Kennedy aplicou um dos ensinamentos que as análises teóricas tinham sugerido: como o perigo maior, em caso de confronto entre duas potências nucleares, reside numa guerra total, ruínosa para todos, a prudência aconselha uma ação progressiva àquele dos dois Estados que deseja impor sua vontade ao outro. Convém começar no nível inferior da escala da violência, deixando transparecer, mediante ações que servem como mensagens, ou mensagens que são ações, uma resolução inflexível de ir mais longe (tanto quanto necessário para obter satisfação). Deste modo os duelistas têm tempo de chegar a um acordo, sem que se chegue ao irreparável: o vencedor — o que tiver atingido seu objetivo — evitará colocar o rival numa posição embaraçosa deixando-lhe a possibilidade de uma retirada honrosa. Ainda que tenha saído vitorioso da confrontação, contribuirá voluntariamente para criar uma aparência de solução conciliatória dos interesses em jogo.

De modo geral, a opinião pública — nos Estados Unidos e no mundo — ratifica esse comportamento durante as crises, vendo nele a expressão acabada da arte diplomática ou da estratégia nuclear. Só alguns cínicos adotam posição diferente: para eles, mesmo que o Presidente Kennedy não tivesse tomado tantas precauções a fim de poupar o amor-próprio dos governantes soviéticos, estes não se deixariam provocar; seguiriam a regra aconselhada por Lenin, à qual as armas nucleares deram uma atualidade suplementar. Evoco o argumento dos cínicos não para subscrevê-lo mas para demonstrar que, mesmo nesta conjuntura, a ciência propõe e o príncipe dispõe...

Outro exemplo ilustrará os limites da doutrina baseada exclusivamente nos ensinamentos da análise abstrata, evidenciando o fato de que quanto mais monstruosa a guerra nuclear, menos plausível parece sua ameaça. A doutrina extremada das represálias maciças parece cada vez mais irrazoável e, a longo prazo, ineficaz. O resultado é que a dissuasão pela ameaça nuclear exige a presença de forças convencionais suficientes, para proibir ao agressor eventuais ganhos rápidos e baratos e para dar ao defensor os meios de aumentar sua aposta até que o emprego das armas nucleares se torne plausível — ou inevitável.

A passagem da doutrina da represália maciça para a doutrina da resposta flexível reflete a lógica do pensamento estratégico. Todos os países possuidores de armas nucleares aceitarão a verdade abstrata desse raciocínio a partir do momento em que tenham meios para aplicar suas conclusões — isto é, a partir do momento em que não estejam mais obrigados (conscientemente ou não) à comédia da irracionalidade, devido à carência de recursos que lhes permitam adotar uma outra estratégia. Mas a doutrina da resposta flexível não justifica necessariamente a insistência norte-americana, a partir de 1961, em aumentar as forças convencionais da OTAN, a acumulação de estoques, tendo em vista a hipótese de batalhas de noventa dias sem o uso de armas nucleares e a expectativa de que haja uma pausa, depois de alguns dias ou semanas de batalha, antes do emprego das armas nucleares.

Finalmente, continua a ser verdade, de acordo com um raciocínio abstrato, que o aumento dos armamentos convencionais reforça a dissuasão, pois amplia a margem de manobra do defensor, vítima de uma agressão. Mas essa liberdade de manobra incumbe exclusivamente ao Estado possuidor de armas atômicas — no Ocidente, aos Estados Unidos. A limitação do campo de batalha à Europa e o emprego exclusivo de armas convencionais teria a consequência de poupar os Estados Unidos e a União Soviética dos horrores da guerra; desde logo, as objeções e suspeitas dos europeus — dos alemães em especial — não se explicam só pela incompreensão, como tendem a acreditar os analistas norte-americanos. De acordo com a linguagem empregada, e a interpretação sugerida, bem como com a amplitude dos preparativos, a acumulação de armas convencionais parecerá destinada a tornar plausível a ameaça de escalada, ou seja, a ameaça de recurso às armas nucleares, a possibilidade de combates prolongados e custosos em território europeu, ou então o retardamento (ou supressão) do recurso às armas nucleares. Numa hipótese, essa política alimentará o ceticismo dos europeus (“os norte-americanos não sacrificarão Nova Iorque ou Boston para salvar Frankfurt, Londres ou Paris”); na outra, o dissipará. Mas se o estadista não compreender a gama de interpretações possí-

veis da política nuclear, se avançar demais num dos sentidos, se não ajustar seus preparativos à amplitude e à duração previsível dos combates com armas convencionais, enfraquecerá a aliança que deseja consolidar. Foi o que fizeram os Estados Unidos da América a partir de 1961, baseando-se em noções justas mas incorrendo no pecado capital dos diplomatas e dos estrategistas: orientar-se por uma única idéia.

O mesmo acontece com a doutrina da não-proliferação. Vamos admitir que o objetivo de todos os estadistas seja evitar a guerra nuclear. Admitamos também que todos aceitem a tese de que o risco da guerra atômica aumente com o número dos Estados que possuem tais armas. Isso não significará, porém, que devam aceitar racionalmente a doutrina da não-proliferação como os russos e os norte-americanos a professam e procuram pôr em prática. Essa doutrina implica uma discriminação entre os Estados; alguns deles são considerados dignos de possuir armas atômicas, outros não. Ela pode arriscar a segurança dos Estados não nucleares, ou pelo menos obrigá-los a uma espécie de “protetorado” que tradicionalmente seria considerada incompatível com a dignidade e a soberania dos Estados: não depender de um protetor era considerado classicamente um valor intrínseco, mesmo que a dependência não comprometesse a segurança do Estado.

E preciso que me explique bem: não estou dizendo que russos ou norte-americanos façam mal em aceitar a doutrina da não-proliferação. É possível mesmo que uma *entente* implícita ou explícita entre as duas superpotências seja desejável. O que pretendo demonstrar aqui é que essa doutrina, baseada num modelo internacional simplificado (admitindo a hipótese de que todos os atores têm um objetivo único ou supremo), não tem o privilégio de verdade, ou caráter científico. Inspirada por motivos desinteressados ou por uma vontade de poder inconsciente, nesta conjuntura ela parece seguramente cínica, e talvez razoável, pois tende a consagrar o domínio das duas superpotências. De qualquer forma, mantém-se dentro de um sistema de relações internacionais como aquele cujo caráter específico tive a oportunidade de analisar, procurando substituir o tribunal e a política (ainda) inexistente pelo império dos mais fortes. Longe de terem modificado a essência associada das relações internacionais, as armas nucleares provocaram a manifestação de aspectos originais dessas relações: a solidariedade de interesses dos inimigos ideológicos, a oposição de interesses dos aliados. É justamente pelo fato de que o recurso à força continua a ser possível a qualquer momento que os dois Estados subordinam sua rivalidade não a uma ordem de direito mas à preocupação comum com a segurança recíproca (o que os leva a não se engajarem numa luta direta).

Se esperarmos que a teoria das relações internacionais nos ofereça o equivalente do que a teoria dos materiais proporciona aos construtores de pontes, ficaremos decepcionados. O que a teoria da ação parece sempre poder nos dar é a compreensão das diferentes ideologias — moralismo, juridicismo, realismo, política de poder — com as quais os homens e as nações interpretam as relações internacionais, propondo-se objetivos e impondo-se deveres. As teorias associadas às práticas ou praxeologias diferem de tais ideologias pelo fato de pensá-las todas, e de circunscrever o alcance de cada uma delas. Enquanto a sociedade internacional continuar a ser o que é — uma sociedade associada, cujo direito é deixado, nos casos graves, à interpretação de cada ator, sem uma instância detentora do monopólio da violência legítima, a teoria será verdadeira, cientificamente, na medida em que não proporcione o que desejam os espíritos nobres — uma ideologia simples, garantia de moralidade e eficácia.

No entanto, esta teoria — estudo tão objetivo quanto possível das condições em que se desenrola a política externa dos Estados — não deixa de ser útil à moralidade ou à eficiência da ação. Se o moralismo tende à *Gesinnungsethik* de Max Weber, se não leva em conta as conseqüências prováveis ou possíveis das decisões, termina por ser imoral. Quanto ao realismo, ele seria irrealista se desprezasse os julgamentos morais que os homens fazem a respeito dos seus governantes e dos Estados; se ignorasse o interesse que têm todos os atores em manter um mínimo de ordenação jurídica no seu relacionamento recíproco, ou a aspiração à redução da violência entre os Estados de uma humanidade incapaz de se destruir. Quanto mais o teórico das relações internacionais levar em conta a pluralidade dos objetivos dos atores que estuda, melhor compreenderá seus aliados e inimigos, a diversidade das *percepções do mundo histórico* que orientam a conduta dos atores. Uma decisão *hic et nunc* a propósito de Cuba ou do Vietnã nunca poderá ser ditada pelo teórico. Como também o teórico não poderá ditar, com a segurança de uma verdade científica, a estratégia destinada a conduzir a humanidade além da “política de poder”, na direção de um monopólio internacional da violência legítima.

O curso das relações internacionais continua a ser supremamente histórico, em todos os sentidos: apresenta mudanças incessantes; os sistemas, variados e frágeis, sofrem as repercussões de todas as transformações, econômicas, técnicas e morais; as decisões tomadas por algumas pessoas afetam milhões de outras pessoas, desencadeando mutações irreversíveis, cujas conseqüências se prolongam até o infinito. Cidadãos e governantes, os atores estão sujeitos permanentemente a obrigações que parecem contraditórias.

Seria irrazoável decretar antecipadamente que os métodos modernos

de investigação não nos ensinarão nada que já não saibamos. Os computadores, o dilema do prisioneiro e as investigações experimentais sobre os prováveis efeitos da confiança e da suspeita nas relações entre as pessoas têm a sua utilidade. Contudo, enquanto aguardamos que os estadistas aprendam com as máquinas e os experimentadores, evitemos esquecer as lições da experiência, iluminadas pelo esforço de conceitualização.

Encontrar nas relações internacionais (sem poder resolvê-las) as mesmas antinomias da vida humana, objeto de reflexão dos filósofos antigos e modernos, representará um êxito ou um insucesso para a teoria? Pouco importa: o cientista não tem ainda a possibilidade de transformar a condição histórica do homem.

No fim deste itinerário, encontramos talvez na posição de adotar, dos dois sentidos de teoria que tínhamos afastado, o que se confunde com a definição de filosofia. Não que tenhamos chegado ao que havíamos decidido não procurar, no nosso ponto de partida: a verdade contemplativa, cuja essência é superior à do conhecimento científico. Mas o conjunto da nossa busca, desde a determinação do sistema interestatal — sistema social específico — até a constatação da prudência do estadista, passando pela análise das regularidades sociológicas e das singularidades históricas, constitui o equivalente crítico ou interrogativo de uma filosofia.

Nenhuma técnica de investigação, nenhum método, antigo ou moderno, deve ser exaltado ou rejeitado *a priori*, uma vez que o investigador tem consciência do conjunto em que se insere seu trabalho. Os diferentes níveis de conceitualização — definição da sociedade associada dos Estados soberanos, teoria ou pseudoteoria das causas demográficas ou econômicas da belicosidade, modelos das situações típicas que ocorrem entre Estados nucleares, enumeração das principais variáveis de todos os sistemas internacionais — se distinguem pela necessidade de clareza.

A compreensão de um sistema único — por exemplo, do sistema mundial no período 1949-1960 — se situa em todos os níveis; exige o emprego simultâneo de todos os instrumentos disponíveis. No caso extremo, pode-se sugerir, sem paradoxo, que é a teoria que torna possível situar o relacionamento pessoal entre dois homens — Khrushchev e Kennedy, por exemplo —, na interpretação da crise de Cuba de 1962. Num sentido contrário, aquela crise acrescenta algo a nosso saber teórico, como lembrando-nos de que o historiador deve ser um filósofo, e o filósofo precisa ter consciência daquilo que não verá repetir-se — pelo menos quando a lógica da ação, e não só a lógica dos sistemas, for o objeto a ser conhecido.

As Tensões e as Guerras, do Ponto de Vista da Sociologia Histórica*

São muitos os estudos realizados por iniciativa da UNESCO, ou sugeridos a pesquisadores independentes, que devemos ao projeto relativo às “tensões”. Ninguém poderá negar o interesse desses trabalhos. Não faremos aqui um julgamento de valor sobre bibliografia tão ampla e variada. Vamos limitar-nos, portanto, a duas constatações indubitáveis: 1.º) os trabalhos publicados não focalizam a análise concreta das tensões internacionais suscetíveis de provocar a guerra; muito pelo contrário, e à medida que os anos passavam o tema das tensões se ampliava, tornando-se mais amplo e mais vago; a atenção se fixava em fenômenos como as relações entre o campo e a cidade, as conseqüências do progresso técnico ou da introdução da civilização ocidental nos países em desenvolvimento ou de cultura não-ocidental — fenômenos cujos vínculos com as tensões internacionais e as guerras são indiretos; 2.º) sete anos depois da votação do projeto, não há nenhum acordo previsto sobre conceitos e métodos.

Deixamos aos psicólogos a tarefa de determinar até que ponto o conceito de tensão se presta a uma definição rigorosa, dentro da sua disciplina. Os psicanalistas podem ater-se a outros conceitos, tais como os de impulso, recalque ou censura. De qualquer forma, percebe-se, de modo geral, os fenômenos que esse conceito procura indicar, embora de forma vaga.

Quando se passa das tensões dentro da psique individual para as tensões dentro dos grupos, ou entre grupos, encontramos mais do que a dificuldade representada pela falta de uma definição exata: passa-se a não saber do que estamos falando. Se nos referimos a um grupo elementar — uma classe de ginásio, uma companhia ou um esquadrão — poderemos

* Extraído de *De la Nature des Conflits*, 1957. Estudo preparado para a UNESCO, reproduzido com sua autorização.

perceber as tensões sociais observando as tensões (no sentido psicológico) dentro das consciências individuais. A ausência de autoridade do professor, ou do oficial, se manifesta pela angústia do comandante e o descontentamento dos alunos ou dos soldados. Mas essa determinação das tensões sociais a partir das tensões individuais nem sempre é possível. Toda estrutura institucional comporta certas tensões dentro das consciências individuais. Para apreender as tensões, no sentido sociológico do termo, é preciso distinguir entre as que resultam da estrutura institucional e as que podem ser atribuídas às próprias pessoas; diferenciar entre o que é devido à encarnação individual das funções sociais e a essas próprias funções. As tensões institucionais se manifestam sob a forma de tensões individuais, mas não se pode identificar e precisar as primeiras a partir das segundas.

A tensão entre os indivíduos difere, pela sua natureza, da tensão dentro das consciências — objeto de estudo do psicólogo. Este sem dúvida tem tendência a explicar a tensão *entre* os indivíduos pelas tensões *intra-indivíduos*. A agressividade nasce da frustração. Qualquer que seja o valor da teoria (que somos incompetentes para julgar), será difícil negar que a competição, a rivalidade e a oposição entre os indivíduos constituem fenômenos normais, tanto para o psicólogo como para o sociólogo. O indivíduo psicologicamente normal, sem recalques ou frustrações, sente hostilidade com relação a alguns dos seus semelhantes por desaproveitar sua conduta, ou porque conflita com eles pela posse de certos bens ou a realização de determinados valores. Faltaria distinguir portanto a luta entre indivíduos normais da luta entre indivíduos que são agressivos por frustração. Essa distinção, que é conceitualmente difícil, se prestará ao uso operacional?

Mesmo se chegássemos a uma tal distinção no plano psicológico, não obteríamos o mesmo resultado no plano sociológico. O psicologicamente normal e patológico não coincide com o sociologicamente normal e patológico. Um movimento social, sintoma de crise da sociedade, não é liderado ou composto necessariamente por neuróticos. Dentro de uma estrutura social estável, um movimento de protesto recruta eventualmente líderes e militantes entre indivíduos neuróticos. Estaríamos quase tentados a dizer que a frequência com que encontramos neuróticos entre os revoltosos é um sintoma de normalidade social e que, inversamente, um estado socialmente patológico se manifesta pelo afluxo de pessoas “normais” a posições de extremismo revolucionário. Vamos limitar-nos a repetir, em termos gerais, que as tensões dos indivíduos não elucidam a noção de “tensão interindividual”.

Se não remontarmos às tensões intra-indivíduos para definir a tensão entre os indivíduos, passaremos insensivelmente do conceito de tensão ao de luta, conflito, ou então a noções mais vagas como as de crise e de desor-

dem ou comoção. É óbvio, por exemplo, que a introdução da tecnologia ocidental no Irã, na África negra ou no Japão em 1860 destruiu modos de vida costumeiros e provocou desajuste entre as tradições, a maneira de pensar e a existência prática. Nesse caso podemos falar em “tensões”, mas não sabemos exatamente que fenômenos em especial procuramos designar com esse termo. Os indivíduos têm mais “conflitos interiores” quando sua sociedade se modifica rapidamente. Os conflitos entre os membros de grupos, grandes e pequenos, e entre os grupos no interior da grande sociedade se multiplicam e se agudizam provavelmente quando se justapõem, nas instituições e nas consciências, sistemas heterogêneos de relações e de idéias, muitas vezes incompatíveis. Contudo, esse emprego do termo tensão não me parece fecundo, pois é aplicável a um número excessivo de fenômenos diferentes.

Devemos escolher então conflito e não tensão como conceito supremo? Nada nos impediria de encontrar uma definição de conflito — “oposição entre grupos e indivíduos pela posse de bens escassos ou a realização de valores mutuamente incompatíveis” — que abrangesse ao mesmo tempo os conflitos regulamentados (o esporte, os jogos) e os anárquicos (revoltas, desordens), as guerras civis e as guerras externas. Neste caso, o termo cobriria um campo imenso de relações entre indivíduos ou grupos, deixando de incluir apenas a outra metade da existência coletiva — os fenômenos de cooperação. Vale acrescentar aliás que a cooperação entre os indivíduos e os grupos comporta um elemento de competição, e que a cooperação faz parte dos conflitos, no sentido mais amplo do termo.

Não ponho em dúvida a legitimidade das tentativas feitas para definir os termos mais genéricos como “conflito”, para situar os fenômenos de conflito entre os outros fenômenos sociais, comparar as diversas formas de conflito e explicar uma pelas outras. No entanto, se o objetivo da investigação é compreender as tensões suscetíveis de provocar as guerras, convirá começar pela psicologia da frustração e da agressividade ou pela sociologia dos conflitos entre empregados e empregadores, entre o campo e a cidade? Essa abordagem leva à compreensão das guerras do século XX, à elucidação das suas causas? Até mesmo estudos bastante instrutivos (por exemplo, sobre estereótipos nacionais) podem levar a erro, quando considerados isoladamente do contexto histórico. Em 1942, o estereótipo da Rússia na opinião pública norte-americana resultava de acontecimentos determinados, e modificou-se sob a influência da conjuntura do período 1942-1952, sem que tivesse, em nenhum momento, um efeito discernível sobre as decisões dos estadistas. Por outro lado, o estereótipo da Alemanha na consciência francesa, formado por uma experiência mais longa, em 1939 fez com que a opinião pública aceitasse a guerra; em 1954, parece

contribuir para moderar a política de cooperação europeia e atlântica. Assim, os estudos sobre a influência de certas circunstâncias não devem ignorar os vários elementos que compõem as constelações diplomáticas.

Em outras palavras, se quisermos descobrir as tensões que levam à guerra, não devemos pressupor que os conflitos começam no espírito dos homens, nem que as guerras representam uma simples modalidade das tensões e dos conflitos. Da mesma forma, não devemos considerar isoladamente a ação desta ou daquela causa; é preciso partir do fenômeno específico da guerra, tal como o conhecemos nas sociedades modernas e do qual a história nos dá, em todos os séculos, múltiplos exemplos.

A análise das constelações diplomáticas

Vamos tomar como ponto de partida a definição da guerra formulada pelo professor Malinowski, reproduzida pelo professor Pear: “Conflito armado entre duas unidades políticas independentes, por meio de forças militares organizadas, na execução de uma política tribal ou nacional”.

Essa definição se presta a uma crítica fácil: as diferentes características apontadas nem sempre aparecem reunidas, e em alguns casos são equívocas. Uma guerra civil, por exemplo, não contrapõe duas “unidades políticas independentes”, mas implica muitas vezes o choque de duas “forças militares organizadas”. Entrará na categoria de guerra? Se respondermos negativamente, poder-se-á objetar que duas unidades políticas podem ser independentes no princípio de um conflito, mas não no seu fim. O conflito entre a Prússia e Hanover, no tempo de Bismarck, era uma guerra entre unidades independentes, mas depois da constituição do império alemão passou a ser uma guerra civil. Quando o exército soviético invadiu a Geórgia, em 1921, para derrubar o regime menchevique, esse foi um ato de guerra ou de guerra civil?

Essas objeções nos parecem válidas porém de alcance limitado. Na realidade social, há sempre casos marginais e equívocos. As definições designam fenômenos perfeitos, por assim dizer. A guerra típica contrapõe unidades políticas independentes; dentro dos impérios ou federações, contudo, pode-se hesitar em dizer que as unidades são independentes ou não-autônomas. Da mesma forma, a noção de “forças militares organizadas”, muito clara se pensarmos na *Wehrmacht* ou no exército francês de 1914 ou 1939, torna-se menos nítida com relação às forças francesas em 1943 ou 1944, ou ao exército popular do Viet-minh. De acordo com as normas do direito internacional, pode-se dizer que os militares das forças francesas, dentro do país, ou das “forças da França livre” agiam ilegalmente? A realidade social e política nem sempre coincide com a definição jurí-

dica. E a noção de “forças organizadas” pertence mais à sociologia do que ao direito.

Em outras palavras, o equívoco a respeito das fronteiras da independência das unidades políticas ou da organização das forças militares não condena a definição que citamos; lembra apenas a gradação dos fenômenos sociais. No caso limite, a guerra civil se confunde com a guerra externa; o choque dos exércitos deixa de se distinguir do embate de guerrilheiros. Não devemos esquecer essas confusões marginais, mas elas não nos impedem de considerar em primeiro lugar os fenômenos no seu estado puro.

Assim definida, a guerra é parte integrante das relações entre unidades políticas. Estas, em diversas épocas, conhecem períodos de paz, mas os que têm a responsabilidade de governar os Estados pensam sempre na guerra como uma possibilidade permanente. A diplomacia e a guerra são historicamente inseparáveis; os estadistas sempre consideram a guerra como o recurso supremo da diplomacia. A partir desta constatação banal, torna-se razoável assumir como objeto de estudos o sistema das relações entre os Estados. A compreensão desse sistema talvez não permita a determinação das causas que fazem com que a diplomacia não se afaste da guerra, e do que seria necessário mudar para que a diplomacia deixasse de implicar a guerra. Quando menos, permitiria explicar, umas pelas outras, as modalidades do sistema diplomático e as modalidades da guerra.

Como a guerra é o recurso derradeiro da diplomacia, a análise de uma situação, para os estadistas que tomam as decisões ou para os sociólogos que as interpretam, implica antes de mais nada a determinação de três elementos: qual é o campo diplomático? Qual é a configuração das relações de poder dentro desse campo? Qual é a técnica de guerra a que se referem os governantes, mais ou menos claramente, para avaliar a importância das suas posições e relações? Esses três elementos constituem, em conjunto, o aspecto da política internacional considerado exclusivamente por certos estadistas — pelo menos a crer em determinados especialistas na ciência política.

Na verdade, há três outros elementos que intervêm. Eles representam, em conjunto, o aspecto ideológico das relações internacionais. Até que ponto os Estados que se defrontam se reconhecem reciprocamente, de modo que são as fronteiras entre eles, e não sua própria existência, que constituem o motivo dos conflitos? Qual a relação entre o jogo da política interna e as decisões dos estadistas? Que sentido os estadistas atribuem à paz, à guerra, às relações entre os Estados?

As seis indagações que formulamos podem ser respondidas facilmente por meio de ilustrações históricas. O campo diplomático de Talley-

rand, de Bismarck, de Guilherme II ou de Delcassé não ultrapassava os limites de velho continente. Os Estados europeus projetavam suas ações além dos mares, discutiam a questão do Extremo Oriente, mas não esperavam que, na hipótese de um conflito geral na Europa, a contribuição dos Estados de fora do continente fosse importante. O Japão e os Estados Unidos da América não figuram no campo diplomático em 1913, mas passaram a fazê-lo em 1939 e, mais claramente ainda, em 1954.

Em 1913, as principais potências se agrupavam em alianças revogáveis, de modo a manter uma forma de equilíbrio. Várias delas pertenciam à mesma classe, de modo que as alianças eram feitas entre “sócios” relativamente iguais. A concentração da força militar em duas superpotências cria hoje dois campos: o equilíbrio bipolar, em vez de equilíbrio entre vários Estados da mesma classe, eis a característica mais importante da configuração atual da relação de forças.

A dimensão dos Estados e a extensão do campo diplomático sofrem evidentemente a influência da tecnologia militar, que altera o valor das distâncias e as posições consideradas “estratégicas”. Em nossos dias, o risco do aniquilamento total, na hipótese de uma guerra atômica, passa por original. É, de fato, uma novidade incontestável, porém não radical, uma vez que as guerras do passado — por exemplo, na antiguidade greco-romana — implicavam efetivamente risco de destruição total para o vencido. Hoje, porém, a catástrofe nuclear poderia destruir quase simultaneamente os dois beligerantes.

O vínculo entre as três primeiras variáveis aparece imediatamente: poderíamos denominá-las de *limites*, *configurações* e *meios* das relações de forças. As três variáveis seguintes também estão inter-relacionadas. As grandes potências europeias em 1910 reconheciam-se umas às outras, e não pensavam antes de que os canhões falassem, em derrubar um determinado regime ou em considerar um certo governo ilegítimo, ou perigoso para a paz mundial ou o equilíbrio europeu. A guerra de 1914 assumiu gradualmente um caráter ideológico, à medida que os Aliados adotavam como objetivo a “libertação” das nacionalidades da Áustria-Hungria e a “democratização” da Alemanha, sob o pretexto de que seu governo autocrático punha em perigo a paz.

O não-reconhecimento comporta uma variedade de formas: a Prússia não reconhecia a soberania de Hanover, na época em que Bismarck se esforçava por edificar o império alemão; os aliados deixaram de reconhecer o governo de Guilherme II, ao se recusarem a tratar com ele; deixaram de reconhecer a Áustria-Hungria quando proclamaram como um dos seus objetivos a instauração de uma Hungria e uma Tchecoslováquia independentes; os europeus não reconheciam as tribos e reinos africanos, que

transformaram em colônias ou protetorados. Os países ocidentais não reconhecem juridicamente as repúblicas populares da Coreia do Norte e da Alemanha Oriental¹, nem a legitimidade dos regimes comunistas da Europa oriental; se houvesse uma guerra total, adotariam inevitavelmente como objetivo a destruição do comunismo, da mesma forma como o campo soviético instalaria nos países conquistados um regime imitando o seu próprio.

O não-reconhecimento de um Estado ocorre, portanto, em uma variedade de circunstâncias: quando o conquistador considera uma população indigna da independência, quando deseja impor sua soberania ao país vencido, quando os beligerantes consideram que seu regime e ideologia são mutuamente incompatíveis, procurando destruir-se reciprocamente em nome da história e da paz mundial.

Esse não-reconhecimento nos leva a examinar a natureza das coletividades e a pressão que as diferentes forças, dentro de cada país, exercem sobre sua diplomacia; como também a idéia que os responsáveis fazem das funções da política externa. Os dirigentes da União Soviética puderam negociar secretamente um pacto com Hitler sem se preocupar com a opinião pública nacional, que manipulam; os dirigentes de uma democracia parlamentar, em tempos de paz, não têm a mesma liberdade. Os governantes soviéticos pensam sobre os conflitos com os outros Estados dentro do sistema conceitual de uma certa doutrina, e agem conciliando a lógica desse sistema e a oportunidade histórica. Talleyrand e Bismarck consideravam normal o jogo das alianças e dos rompimentos, das hostilidades e negociações, tentando alcançar determinados objetivos pelo uso combinado da força e da astúcia, dos exercícios e da diplomacia. W. Wilson condenava por princípio a diplomacia secreta e as guerras, e pensava assegurar a paz durável — possivelmente a “paz universal” — difundindo a democracia no mundo. Os governantes soviéticos acreditam provavelmente que a difusão mundial do comunismo garantiria uma paz estável. Sinceramente (creio), interpretam o imperialismo como resultado das contradições do capitalismo monopolístico, que consideram inevitáveis numa certa fase da evolução histórica.

Para dar forma conceitual aos acontecimentos da política internacional, com a assistência da antítese situação-decisão, não basta pôr em evidência as relações de força dentro de um campo diplomático, em função de determinada tecnologia militar; é preciso considerar também o modo de governo, as pressões sofridas pelos *policy makers*, a oposição ou concor-

1. Escrito em 1957. Desde então, a situação mudou — especialmente no caso da Alemanha Oriental, a República Democrática Alemã.

dância dos regimes e das ideologias. Quanto aos *policy makers*, não se deve crer que suas decisões derivam de simples cálculos de equilíbrio, ou que não se alteram com a mudança de regime, devido à constância dos interesses nacionais. O modo de considerar o mundo, o sistema de valores e as regras estratégicas e táticas adotadas pelos funcionários governamentais influenciam o comportamento dos estadistas.

Por meio da psicologia dos responsáveis e das massas, em conseqüência dos choques inevitáveis entre os regimes que proclamam princípios opostos, a ideologia se transforma em uma força real nas relações internacionais. Talvez se deva esperar que os diplomatas abandonem todas as ilusões para admitir a rivalidade permanente dos Estados, essência do sistema internacional: é o que preconiza a escola realista.

Quando os vários deuses adorados pelos povos não encontram abrigo no mesmo Panthéon, a eliminação da ideologia e o retorno à sabedoria das negociações não depende mais dos cientistas ou dos políticos. As situações ideológicas podem resistir à vontade dos estadistas, da mesma forma como as estruturas geográficas ou os tipos de armas. Pedir aos governantes soviéticos para que ajam como se não acreditassem no marxismo ou esperar que os governantes ocidentais considerem os dirigentes russos como intérpretes da Rússia eterna é pedir aos primeiros que reneguem suas idéias e aos segundos que fechem os olhos para um aspecto importante do mundo real. Isso não quer dizer que as negociações entre os dois campos sejam impossíveis; quer dizer apenas que não é possível que os ocidentais e os soviéticos esqueçam seus oponentes — o que talvez também não fosse desejável.

A conjunção das disciplinas

O esquema conceitual precedente, que exigirá novas análises (a propósito de cada uma das seis indagações enunciadas seria necessário formular questões subsidiárias, relacionadas com os diferentes tipos de situação), visa apenas formalizar os estudos que já são feitos não tanto pelos sociólogos, mas pelos historiadores e os cientistas políticos. Alguns deles se recusam a apreender o vínculo existente entre esta análise das constelações históricas e os estudos psicológicos, psicanalíticos e sociológicos das tensões. Desejaria demonstrar, ao contrário, que nenhum estudo psicológico, psicanalítico ou sociológico dos conflitos internacionais poderia levar a resultados precisos, se os casos estudados não se inserissem em constelações concretas.

Tomemos, por exemplo, as tentativas de explicar a política externa dos países a partir da análise global da coletividade, seguindo a metodolo-

gia da antropologia cultural. Este tipo de tentativa, em sua forma extrema e caricatural, leva à interpretação do comportamento externo da Rússia como uma conseqüência do modo de pôr as fraldas nos bebês russos. A agressividade diplomática, sem agressão militar, seria explicável pela psiquê russa. Este exemplo, que resume de forma grosseira um estudo que é também grosseiro, não condena uma escola; vale notar, porém, que esses estudos correm o risco de cometer um erro de princípio, mesmo quando o dissimulam com uma abordagem mais prudente.

A procura dos fundamentos culturais de uma certa política externa, numa coletividade dada, entra nas nossas categorias cinco e seis. Os estadistas pensam de acordo com um determinado sistema de valores, uma concepção da sua comunidade e do mundo que reflete a originalidade da nação. É perfeitamente legítimo — mais ainda, é necessário — determinar efetivamente, em cada circunstância, em cada país, o sistema ideológico, em que se movimentam os responsáveis, as influências da tradição e da opinião pública que se exercem sobre eles. Contudo, se o teórico do equilíbrio falseia a realidade da política internacional quando representa todos os estadistas de conformidade com o modelo de Talleyrand ou de Bismarck, renovando a cada dia seus cálculos sobre a relação de forças, da mesma forma erra o antropologista cultural que passa, quase que diretamente, do modelo cultural e da interpretação psicanalítica para o comportamento diplomático. É possível que certas comparações históricas permitam encontrar traços comuns à política externa de um dado país em diferentes épocas, desde que ele tenha conservado sua originalidade; esses traços comuns, que pertencem à ordem do estilo e da atitude, não permitem contudo determinar o conteúdo das decisões — que são sempre influenciadas, pelo menos em parte, pela relação de forças.

Tomemos um dos exemplos mais marcantes em favor da contribuição que a antropologia cultural dá à compreensão da política internacional: os estudos sobre o Japão. Todos os observadores se impressionaram com a brusca inversão da atitude japonesa, após a decisão do Imperador de capitular incondicionalmente. O mesmo povo que se empenhara fanaticamente na guerra, que suportava com heróica resignação os mais terríveis bombardeios, que manifestava violenta xenofobia, passava a receber com flores e sorrisos os norte-americanos. Seria indecente e absurdo interpretar essa conduta como uma forma extrema de oportunismo, uma renegação dos valores nacionais, uma submissão completa ao vencedor. Os observadores mais superficiais perceberam que o povo japonês continuava a obedecer às mesmas normas, respeitava os mesmos valores — no fanatismo guerreiro e no recebimento dos hóspedes indesejáveis; a obediência ao Imperador justificava e animava os dois comportamentos, aparen-

temente contraditórios. Amanhã, o pacifismo absoluto poderia ser uma expressão da mesma cultura que já promoveu o belicismo.

O modelo cultural japonês não se alterou necessariamente quando sua política passou do isolacionismo característico da era Tokugawa para a ocidentalização da era Meiji. A ocidentalização foi introduzida por um grupo de homens que tinham os mesmos valores e respeitavam as mesmas regras das outras classes da nobreza nipônica. Confrontados pela ameaça do domínio ocidental, compreenderam que seu país só poderia salvar a independência se aprendesse com os bárbaros o segredo da sua potência. A decisão de se ocidentalizar não pode ser explicada inteiramente se abstrairmos a estrutura social do país e da maneira de pensar difundida no seu povo e nas classes dirigentes. Essencialmente, essa decisão pertence à categoria *zweckrational* de Max Weber: dada uma situação determinada, e um objetivo (a salvaguarda da independência nacional), a decisão tomada era lógica.

O período seguinte, o do imperialismo japonês a partir de 1895, convida incontestavelmente a uma interpretação global, em função da estrutura da sociedade japonesa, da maneira de pensar prevalente, da atitude das massas e das classes dirigentes. A interpretação oferecida pela antropologia cultural parece pelo menos tão aleatória quanto a das outras disciplinas. Que sentido os japoneses atribuiriam a suas conquistas territoriais? Pretenderiam manifestar superioridade ou garantir fontes de produção de alimentos e mercados para a produção industrial? A expansão demográfica teve influência decisiva nesse processo, ou terá cabido à ambição de “chegar ao primeiro lugar”? Não pretendemos responder aqui a essas perguntas, mas apenas demonstrar que, quando enfrentamos problemas de causalidade, não podemos deixar de inserir as indagações particulares no contexto da constelação global.

É possível que, formados de acordo com uma disciplina diferente, os governantes japoneses não tivessem explorado as circunstâncias (a confusão na China, a debilidade temporária da União Soviética, o pequeno poder militar norte-americano, o declínio britânico) como o fizeram no período entre as duas grandes guerras. Mas não podemos esquecer que se a conjuntura fosse outra, a mesma atitude desses estadistas se teria manifestado de forma diversa. Os diferentes grupos, dentro da classe dirigente, hesitavam sobre o melhor modo de explorar as circunstâncias. Os projetos do exército, da marinha, da indústria, dos oficiais provenientes da velha classe dirigente, dos oficiais originários dos meios rurais, etc., eram orientados pelos interesses coletivos, reais ou supostos, dos seus respectivos grupos. Esses diferentes projetos representavam também julgamentos aleatórios sobre as oportunidades e os riscos de cada empreendimento em

particular. Entre a originalidade cultural do Japão e a política seguida efetivamente é preciso intercalar numerosas etapas intermediárias, bem como causas complementares.

Estas observações parecem a tal ponto evidentes que não mereceriam ser lembradas se a distribuição das várias disciplinas em departamentos estanques e a ausência de uma teoria da política internacional não levassem certos especialistas a olvidá-las algumas vezes.

Embora triviais elas permitem chegar a duas conclusões de ordem mais geral: todos os estudos psicológicos, psicanalíticos e antropológicos sobre os fatores determinantes internos da política externa constituem, pelo menos no caso das civilizações complexas e do mundo moderno, um complemento indispensável do estudo propriamente diplomático. Isolados deste estudo, não permitem formular qualquer relação causal. Num certo sentido, esta afirmativa equivale à aplicação da idéia de Max Weber de que o historiador começa por aplicar o esquema *zweckrational*, fazendo intervir outros fatores para levar em conta os objetivos escolhidos e os desvios eventuais na combinação dos meios. Começa-se por situar uma determinada política na constelação das forças, explicando-se o estilo, os objetivos, talvez mesmo os meios dessa política pelos dados internos e pela conjuntura externa. Todo estudo limitado a um ou a outro tipo de explicação permanece incompleto, mas um estudo do primeiro tipo (dados internos) comporta os maiores riscos de erro.

A explicação pela conjuntura, superficial, não é essencialmente falsa: ela associa um acontecimento histórico a circunstâncias históricas. Por outro lado, a explicação pelos dados internos corre muitas vezes o risco de explicar um acontecimento dado por circunstâncias, históricas também, que precedem o termo que se quer explicar, e que sobreviverão a ele. O modelo cultural tem duração diferente da política externa imperialista ou defensiva, agressiva ou pacífica.

Mais ainda: se nos fixarmos nos estudos psicológicos e psicanalíticos correremos o risco de tomar por causa o que na realidade é um efeito. Para saber se os estereótipos nacionais contribuem para orientar as decisões dos responsáveis pela política externa, ou se refletem essas decisões com alguns meses ou anos de atraso, seria necessário acompanhar as transformações de tais clichês em função das experiências, da propaganda e das diferentes conjunturas diplomáticas.

O psicólogo tem dificuldade também em determinar em que medida a expectativa de guerra contribui para provocá-la. Num caso determinado, essa pesquisa não é impossível. Consegue-se demonstrar com alguma plausibilidade que num dado país, em certa época, a convicção de que a guerra é inevitável agiu no sentido de precipitá-la (incitou os respon-

sáveis pela política externa a determinadas decisões). Contudo, essa expectativa de guerra era motivada por fatos reais, e não ilusórios. Se nos ativermos exclusivamente à psicologia, como se poderá evitar a confusão entre *efeito* e *causa* — interpretando a expectativa de guerra como causa, quando na verdade ela resultasse simplesmente de um conflito insolúvel, e de pressentimentos bem fundamentados? Nada nos prova, aliás, que causalidade da “expectativa de guerra” não seja fraca em certas circunstâncias (por exemplo, antes de 1939) e forte em outras (em 1910-1914). Não importa que o observador razoável constatasse, a partir de 1936 ou de 1937, que por um conjunto de causas objetivas uma guerra européia iria ocorrer provavelmente no curso dos anos vindouros. Os fatos confirmaram essa expectativa e aquele que tivesse procurado garantir a paz dissipando a espera de uma guerra teria agido em vão — isso não teria alterado os propósitos de Hitler, ou as reações dos franceses, ingleses e russos aos seus atos.

Este último exemplo nos leva a uma segunda categoria de conclusão, que se pode extrair da análise feita: todo conselho de ação tendo em vista “melhorar a compreensão internacional” que se baseia num estudo abstrato de um fator dentre outros corre o risco de levar a resultados opostos ao desejado.

Vamos supor que o antropólogo veja na disciplina rigorosa dos impulsos exigida pelo modelo cultural japonês a origem da agressividade nipônica, ou das bruscas explosões de violência deste ou daquele japonês. A exaltação da obediência, o culto dos valores heróicos teriam dado origem ao militarismo; este, por sua vez, teria levado ao imperialismo que motivou a guerra contra a China em 1895, Pearl Harbor e a capitulação. O ocupante norte-americano se esforçará assim por modificar tal modelo cultural, procurando “liberar” a mulher, atenuar a pressão exercida pelo meio social sobre a espontaneidade do indivíduo, desmitificar o Imperador, questionar os valores heróicos, etc. Mais ou menos “americanizado”, o Japão se tornará sensivelmente, menos “militar”, ou “militarista”.

É possível que o Japão não tivesse provocado a guerra de 1939 se tivesse sido submetido antes a essa “cura” (pode ser, contudo, que a situação histórica tivesse incitado à agressão mesmo um povo menos militarista: foi o que aconteceu, em 1940, com o povo italiano, bem pouco militarista, a despeito do seu regime). No entanto, um povo pode favorecer uma guerra tanto pela sua fraqueza como pela sua força — pela passividade como pelo excesso de violência. Um vácuo de poder cria um perigo para a paz tão grande quanto uma potência esmagadora, de tal forma os estadistas pensam em termos de relações de força. Se o Japão ou a Alemanha “democratizados” continuassem a proclamar sua recusa de se defender pelas

armas, tal pacifismo absoluto contribuiria para a paz ou para a guerra? A resposta, qualquer que fosse, se prestaria à contestação pelos cientistas.

Vamos admitir, por hipótese, que o antropólogo possa indicar quais as modificações da estrutura psicológica e social da comunidade que a tornariam menos hostil ao estrangeiro, mais inclinada à conciliação, menos convencida da superioridade das virtudes militares sobre as virtudes civis. Evidentemente, o antropólogo não poderia prever as conseqüências históricas dessa conversão: como o militarismo do agressor de ontem era temido em função de uma determinada conjuntura, a “civilização” desse agressor pode ser favorável ou desfavorável, conforme a conjuntura de amanhã. De modo geral, prevalece a possibilidade de que tais conversões se façam ao contrário. Procura-se, com efeito, “converter” o vencido, cuja derrota o tornaria de qualquer forma provisoriamente inofensivo, quando na verdade se deveria “converter” um dos vencedores. É mais fácil prever a guerra de ontem do que a de amanhã²...

Poderíamos exprimir a mesma idéia da seguinte forma: têm sido raras, no curso da história, as grandes potências capazes ou desejosas de se frear espontaneamente. A atitude dos povos, as paixões das massas, o regime político e a pressão demográfica têm influído na conduta internacional dos países. No campo das relações internacionais, os fenômenos globais manifestam ao mesmo tempo o corpo e a alma, os instrumentos e os valores da coletividade. Mas a relação de forças, pelo menos nos tempos modernos³ apresenta um caráter a tal ponto sistemático e evidente na política internacional que qualquer ação sobre os fatores internos de uma coletividade, sem referência a uma constelação diplomática dada, poderia provocar conseqüências imprevisíveis.

Sociologia histórica

Os especialistas na ciência política se inclinam por duas simplificações, ambas perigosas. A primeira — a da escola histórica — consiste em contar as vicissitudes das relações internacionais, sem explicá-las; a segunda — da escola realista — tende a hipostasiar os Estados e seus pretendidos interesses nacionais, a emprestar-lhes racionalidade ou constância e a reduzir a

2. Obviamente esse comentário não tem também um valor geral. Há muitos exemplos de países “militaristas” que repetiram uma agressão frustrada na primeira tentativa.

3. Num certo sentido, esse aspecto não era menos marcante no passado, porque toda a coletividade corria o risco de extermínio, na hipótese de uma derrota; não havia oportunidade, contudo, para fazer cálculos complexos de relações de forças ou de equilíbrio — tratava-se de uma luta elementar pela sobrevivência.

interpretação dos acontecimentos e a cálculos de força e combinações de equilíbrio.

O relato histórico nada apreende da realidade se não se articula com referência a conceitos, se não implica um esforço para separar o essencial do secundário, as forças profundas dos acidentes; se não procura comparar as modalidades (diferentes em cada época) das relações internacionais e das guerras. A simplificação realista corre o risco de falsear a psicologia real dos governantes, de não levar em conta certos fatores de importância talvez decisiva, a ação dos regimes e das ideologias sobre a condução da diplomacia, o caráter dos conflitos ou das guerras. O esquema conceitual que indicamos tem por objetivo vedar essas simplificações, e pôr em seu devido lugar os diferentes estudos — já feitos na prática ou que poderiam vir a ser feitos. A sociologia, a psicologia, a antropologia e a psicanálise não podem substituir a ciência política — permitem apenas preencher os campos que esta limita mas que, em parte, deixa vazios.

Consideremos por exemplo as categorias cinco e seis: a influência da política interna na política externa, o sentido que os governantes atribuem à política externa. Todas as disciplinas sociais têm algo a contribuir para essa elucidação. Tomemos a situação atual: nosso ponto de partida é uma primeira categoria de investigações. Como são tomadas as decisões de política externa num país dado, num regime dado (nos Estados Unidos, digamos)? Não basta considerar as regras constitucionais; é necessário perceber o funcionamento real e a influência efetiva do Presidente, dos seus conselheiros, do *National Security Council*, das forças armadas, da imprensa, da opinião pública em geral, etc. É um estudo que incumbe à ciência política (ou à sociologia política, o nome não importa muito), mais fácil de realizar num país democrático do que nos países autoritários ou totalitários (o modo como as decisões eram tomadas no III Reich só depois da guerra pôde ser conhecido). As informações que podem ser coligidas são fragmentárias e imperfeitas. Nos Estados Unidos, o papel do Presidente da República muda com a personalidade do ocupante do cargo. Quanto mais nos aproximarmos do concreto, e do pormenor, maior a possibilidade de encontrarmos a verdade — será contudo uma verdade tão fragmentada e dispersa que poderia não nos dizer muito.

Consideremos a política externa da União Soviética. Dois tipos de investigação podem ser concebidas. De um lado, tentar analisar o processo que leva às decisões tomadas pelo Kremlin, as relações entre as diferentes instâncias (saber, por exemplo, qual a influência dos militares, a força da opinião de certos membros do Politburo ou do Praesidium). Aplicada à União Soviética contemporânea, uma análise deste tipo poderá ser quase estéril, pela falta de informações. Por outro lado, a análise do sistema de

idéia e de ações característico dos comunistas desde 1917 disporá de farta documentação. Esse sistema é acessível à análise através do que os comunistas escreveram e fizeram. Foi por esse meio que os especialistas conseguiram prever que os dirigentes da União-Soviética recusariam imediatamente a assistência do plano Marshall, que não tentariam a invasão da Europa ocidental numa época em que ela não dispunha de meios de defesa, etc. Como a previsão sempre foi considerada um dos testes do êxito científico, é preciso reconhecer o valor científico dos estudos que permitiram tais previsões.

Poderiam ser feitos estudos análogos a respeito de outros países? Não há dúvida de que os resultados não teriam exatamente a mesma natureza, pois os estadistas norte-americanos, por exemplo, não obedecem a uma doutrina tão rígida como os governantes soviéticos. Não há, de fato, uma doutrina comum a toda a classe política norte-americana — há, sim, uma variedade de escolas, que interpretam de modo diferente a vocação internacional dos Estados Unidos. Na União Soviética também existem “tendências” dentro do Partido Comunista, mas essas tendências estão concentradas dentro de um único corpo de doutrina. Há dúvidas sobre quais seriam as grandes linhas da política externa dos Estados Unidos. Em 1914, não se previa a intervenção de 1917. Em 1939, os alemães temiam essa intervenção, esperada pelos franceses e pelos ingleses; mas nem uns nem outros tinham certeza de que ocorreria. Uma decisão de menor alcance — como a intervenção na Coreia — constituiu provavelmente uma surpresa para os estadistas mais diretamente interessados.

O caráter mais ou menos previsível de uma política externa é um fato que pode ser percebido objetivamente — o que exige uma explicação. A investigação pode orientar-se em dois sentidos: essa previsibilidade tem a ver com o caráter nacional ou com o regime do país? Em que proporção pode ser atribuída a cada uma dessas causas? Não se poderia responder a essas interrogações sem recorrer ao método por excelência da sociologia histórica: as comparações. Comparar-se-á o modo como se determina a política externa nos Estados e na Grã-Bretanha, o papel diferente do Congresso ou do Parlamento, a ação da imprensa. Poder-se-á identificar (ou tentar identificar) os modos de ação impostos à condução da política externa pelo regime democrático (provavelmente os dirigentes do país têm menor liberdade tática). Finalmente, com base na experiência, perguntar-se-á a respeito da noção de “interesse nacional”, cujo uso é tão comum. O interesse nacional se manterá no tempo idêntico a si mesmo, através das mudanças de regime? Até que ponto a diplomacia soviética se assemelha, no longo prazo, à da Rússia czarista? É pelo método das comparações históricas que as teorias explicativas (as que se referem à determinação

geográfica, à casualidade demográfica ou econômica) podem e devem ser submetidas à prova dos fatos.

Em cada país existem tradições diplomáticas que invocam alegadas lições da história. A análise revela que essas lições se reduzem à relativa constância ou à repetição de certos agrupamentos típicos de potências. Vamos supor um campo diplomático de dimensões dadas, em que se mantêm os mesmos Estados: certas situações tenderão normalmente a se repetir. A França tende a buscar o apoio da potência situada a Leste da potência vizinha e rival — foi assim que nasceu a tradição de uma determinada aliança. No plano da política de equilíbrio, essa tradição só é válida, contudo, se preenchidas certas condições. O campo diplomático não deve ser alterado (quando a Europa passa a participar de um campo mundial, as constâncias de ontem desaparecem); a força dos principais protagonistas deve ser aproximadamente igual (se o país potencialmente aliado se torna tão forte quanto todos os demais países reunidos, a aliança passa a ser condenada pelas mesmas razões que a recomendavam). As regras da prudência, extraídas da experiência, nos levam muitas vezes a cometer erros, por não estarem presentes as condições que justificam sua validade.

A mesma crítica se aplica às proposições gerais alegadamente científicas. A maioria das generalidades relativas aos determinantes da política externa tendem a estabelecer “causas” onde, na melhor das hipóteses, há tendências; não levam em conta todos os fatores e ampliam a ação dos que são considerados.

Tomemos, por exemplo, os determinantes geográficos da política externa. As fórmulas banais referentes à “busca dos mares livres” ou ao “domínio dos mares e o equilíbrio europeu associado à situação insular” resumem certos dados contingentes. O interesse que os dirigentes russos têm pelo acesso ao mar aberto depende de considerações estratégicas que se alteram com a tecnologia militar e da importância atribuída aos problemas da guerra, com relação aos problemas da paz. A Rússia czarista se preocupava com Constantinopla e os Dardanelos mais do que ocorre com a Rússia soviética, a primeira tinha recebido promessas de livre trânsito em 1915, já a segunda não as solicitou durante as hostilidades de 1941-1945.

Não será difícil demonstrar que a situação insular cria diversas possibilidades, dentre as quais os povos escolhem por razões variadas. Essas possibilidades incluem o isolacionismo e o desinteresse pelo resto do mundo; a manutenção da supremacia, deixando os povos continentais se arruinarem na luta pelo equilíbrio; a busca de posições do continente ou o caminho das conquistas ultramarinas. O Japão e a Grã-Bretanha adotaram, em diferentes ocasiões, essas quatro atitudes. O Japão dos Tokugawa preferiu a primeira; a Grã-Bretanha nos tempos modernos seguiu a

segunda opção (a estrutura da Ásia não a permitiria ao Japão); a terceira foi a da Inglaterra durante a Guerra dos Cem Anos e a do Japão a partir de 1931; a quarta foi a da Inglaterra (combinada com a segunda) nos tempos modernos, e a do Japão (combinada com a terceira) no século XX.

Em termos mais abstratos, dir-se-á que o determinante geográfico explica certos traços relativamente permanentes da situação de cada país no campo diplomático e, em consequência, nas relações de forças e conjunturas militares. A evolução da técnica militar traz a alteração deste quadro: em 1954, a Grã-Bretanha se encontrava mais próxima do continente europeu do que jamais estivera antes. Por outro lado, a situação geográfica influencia indiretamente a política externa, na medida em que contribui para formar o modo de pensar prevalecente e o regime político. As instituições governamentais e a “psiquê” russas (qualquer que seja o significado exato deste termo resultam em parte da imensidade espacial da Rússia, espaço sem fronteiras definidas e limites visíveis, gradualmente conquistado e organizado pelo povo russo. Sob a rubrica número cinco encontramos a ação das circunstâncias geográficas.

Se procurarmos determinar a influência do “fator econômico” nós a encontraremos nas primeiras categorias, como uma das causas que modificam a tecnologia da guerra, as relações de força (o progresso ou o declínio econômicos implicam variações na força das nações) ou o campo diplomático. Os meios de transporte determinam, de um lado, as dimensões possíveis deste último. Por outro lado, pode-se e deve-se procurar até que ponto o regime econômico e, mais precisamente, os responsáveis pela economia influenciam as decisões diplomáticas. De qualquer modo, as proposições genéricas precisam ser submetidas ao controle da experiência.

A metodologia das comparações históricas, que é simples em teoria, na prática parece complexa. Teoricamente, trata-se de marcar ao mesmo tempo semelhanças e diferenças entre duas situações concretas, o que exige um sistema conceitual para reconhecer os determinantes principais. Uma comparação rigorosa da condução da política externa na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, por exemplo, pressupõe o conhecimento dos principais fatores que atuam nos dois países. Esse conhecimento decorre de estudos da realidade mas também de uma teoria. Há portanto um intercâmbio entre o estudo do concreto e a análise da estrutura ou dos principais determinantes.

Qualquer comparação se relaciona com um aspecto determinado do real: em outras palavras, a comparação tende a determinar as consequências de um certo fenômeno — por exemplo, a existência de uma configuração específica da relação de forças. Quais são os efeitos de uma estrutura bipolar? Até que ponto se pode perceber os mesmos acontecimentos

na guerra do Peloponeso ou no conflito atual entre o bloco soviético e o mundo livre? Ou ainda: em que medida se assemelham os períodos durante os quais as guerras entre os Estados assumem caráter religioso ou ideológico?

O perigo dessas comparações — e, mais ainda, das conclusões que se quer tirar delas — é evidente: as semelhanças são parciais e as diferenças parecem de tal modo consideráveis que as previsões e os conselhos não podem ultrapassar os limites de uma reduzida probabilidade. Às vezes duas grandes coalizações se empenham numa guerra de morte, às vezes se resignam a uma coexistência mais ou menos belicosa. Houve guerras de religião que concluíram com a paz e a negociação, obrigando pessoas de convicção ou fanatismo em princípio incompatíveis a se aceitarem mutuamente, dentro dos países envolvidos, limitando-se as regiões ou nações de cada confissão. A analogia se insinua ao nosso espírito: é preciso saber, contudo, se as diferenças reais, em cada caso, não reduzem o valor analógico.

Além das qualificações impostas pelo caráter parcial que têm das comparações, há uma outra dificuldade, relacionada com a determinação do nível mais favorável para investigação. Vamos admitir que se quer saber qual a influência exercida pela população sobre a política externa dos Estados. Os historiadores nos dizem que o imperialismo japonês foi provocado ou pelo menos agravado pela falta de espaço e o crescimento da população — julgamento que, à primeira vista, parece razoável. Hoje, contudo, a Índia é vítima de um forte excesso de população sem manifestar a menor inclinação agressiva, a menor belicosidade. Isso não quer dizer que não haja um vínculo entre população e agressividade (ou sentimento belicoso), mas o contraste entre a Índia e o Japão nos convida a investigar as circunstâncias em que o aumento da população, ou do número de homens jovens, contribui para elevar a agressividade das nações.

Constata-se que o desemprego levou a Alemanha de 1931 ao rearmamento, mas que o mesmo não ocorreu nos Estados Unidos onde, na mesma época, havia milhões de trabalhadores desempregados. Sabemos também que o Japão parece ter sido levado pelo rápido crescimento da sua população a procurar mercados e fontes de suprimento fora do país, mas a Índia não se lança a essas aventuras. Como se pode, então, discernir rigorosamente os determinantes da belicosidade, num caso, e do pacifismo, no outro, senão pela enumeração exaustiva das variáveis em jogo? A despeito de tudo, o comportamento diferente dos governantes constitui a primeira etapa da investigação: os dirigentes japoneses, durante este século, encorajaram o crescimento da população; os governantes indianos se esforçam por difundir o *birth control*. Os primeiros pensavam em termos

de número e de potência; os segundos se preocupam sobretudo com as condições de vida do povo. Nem o desemprego nem a superpopulação levam diretamente a uma política agressiva; o intermediário indispensável é um certo modo de pensar ou de agir da classe dirigente.

Esse modo de pensar da minoria dirigente resultará, por sua vez, inevitavelmente, de fenômenos psicossociais provocados pela superpopulação? Evitaremos responder de forma dogmática. Em alguns casos não se percebe esse tipo de efervescência que pode apossar-se do espírito dos governantes; seria necessário, contudo, passar em revista o passado para poder afirmar ou negar a realidade dos efeitos da superpopulação. Essa revista deveria possivelmente focalizar um período determinado, no seu conjunto. Se nos ativermos aos pormenores dos acontecimentos, a eficácia de uma causa durável escapará ao observador. Na maior parte do tempo os fenômenos demográficos escapam ao historiador da diplomacia porque não se revelam a quem acompanha os fatos e os gestos dos homens, no seu dia-a-dia. Serão necessárias talvez comparações globais, entre períodos, para identificar a função exercida por esses dados duráveis.

Como se apresenta logicamente o problema da causalidade? Parece-me que é possível antes de mais nada buscar nos fenômenos populacionais a causa próxima ou suficiente de uma guerra em particular. Na maioria dos casos será necessário admitir que a razão demográfica, supondo que tenha estado presente, não atuou exclusivamente, mas foi promovida ou refreada pela psicologia das massas e dos governantes. As guerras cuja causalidade parece diretamente demográfica pertencem ao tipo das fundações de colônias por pessoas que perdem as condições de subsistência no país de origem.

Pode-se em seguida comparar a política externa de uma nação, nas épocas em que ela sofre de um excesso de população, em contraste com os recursos disponíveis, com a política externa da mesma nação nas épocas onde tal excesso não se fazia sentir. Esse tipo de comparação dará resultados equívocos, porém, pois, supondo que as nações superpovoadas tenham políticas menos agressivas do que as nações subpovoadas (o que parece ocorrer em alguns casos), a explicação pela conjuntura e pelos cálculos de equilíbrio se aplicaria tão bem quanto a explicação demográfica.

Pode-se ainda tomar globalmente um determinado período histórico e medir a frequência das guerras e o estilo das relações internacionais, de acordo com a pressão populacional. É possível — provável mesmo — que, de acordo com certos estudos cujas conclusões não foram ainda demonstradas, a frequência das guerras aumente nas épocas de superpopulação e diminua nos períodos de relativa subpopulação; neste caso, porém, estaríamos aproximando as guerras, no sentido estrito, das guerras civis e

outras manifestações de violência — as quais, parece, aumentam de frequência com a superpopulação. O agravamento da belicosidade coincide muitas vezes com o agravamento dos conflitos civis. Se é assim, porém, os períodos das grandes guerras coincidiriam eventualmente com os períodos de convulsão intestina, por motivos morais ou políticos. Ora, esses distúrbios parecem resultar (às vezes, mas não necessariamente) da superpopulação. Esta agiria como uma das causas eventuais, não a única possível, das “crises belicosas”.

Pode-se indagar, finalmente, se a eliminação, da superpopulação não constitui condição indispensável, embora não suficiente, da pacificação das relações internacionais. Enquanto perdurar numa parte do mundo a superpopulação, pode ser que a guerra tenha uma função a exercer, reaparecendo, sob a forma de guerra civil, caso se estabeleça um Estado universal.

Essas são, esquematicamente, as questões que se pode colocar a propósito de qualquer causa do tipo da causa demográfica. Deveríamos sem dúvida procurar evitar a pluralidade das pesquisas e comparações, tentar chegar a algo melhor do que simples relações tendenciais. Para superar a complexidade da investigação e a precariedade dos seus resultados, seria necessário examinar unidades amplas, relativamente autônomas, cujo desenvolvimento obedecesse a regularidades perceptíveis, com o ressurgimento dos mesmos fenômenos em períodos análogos do processo evolutivo. Em outras palavras: se houvesse realidades — civilizações ou culturas — comparáveis entre si, que revelassem fases típicas de desenvolvimento, as comparações, simplificadas, ganhariam em rigor. Para empregar a linguagem de Spengler, poder-se-ia comparar as civilizações: Roma dos Césares com o Ocidente do século XX; o período dos distúrbios da Antiguidade clássica com a nossa época.

As vinte e três civilizações indenticadas por Toynbee são seres de razão ou realidades? Em que medida são seres de razão, e em que medida são realidades? No momento, a ciência política só poderia estabelecer que as comparações devem ser feitas num nível determinado, e só nesse nível.

Tensões, conflitos, violência, guerra

As proposições fundamentais sugeridas nas páginas precedentes foram formuladas nos termos seguintes: o caminho que leva ao estudo científico das guerras passa pelo estudo da política externa ou se preferirmos, pelo estudo das relações entre unidades tribais ou nacionais. Se julgarmos pelo passado histórico, essas relações foram sempre (ou na grande

maioria dos casos) marcadas pela frequência mais ou menos grande das guerras. Nas civilizações superiores, a condução da diplomacia sempre implicou a eventualidade do recurso à guerra como um meio normal e legítimo de resolver os conflitos.

O estudo desta ou daquela guerra exige a análise das constelações diplomáticas, consideradas em suas várias características. A sociologia permite preparar a lista das indagações a que deve responder uma análise da constelação diplomática. Estabelecemos já um primeiro rol dessas indagações, mas cada uma delas pode ser decomposta em questões subsidiárias (por exemplo: a indagação relativa à técnica de guerra pressupõe o exame das armas, dos sistemas militares, da teoria militar, etc.).

A realização, na constelação concreta, de investigações realizadas por diversas disciplinas, tem quando menos o mérito de evitar as simplificações e deformações em que incidem os especialistas. Leva a duas categorias de explicação: pelos mecanismos psicológicos ou sociais que determinam o fenômeno global ou pelas causas identificadas mediante a comparação entre situações históricas. A comparação histórica representa o método principal usado para determinar não as circunstâncias que favoreceram o desencadeamento de uma guerra em particular, porém as circunstâncias que favorecem a frequência, duração e amplitude das guerras; as circunstâncias que levam determinada nação a uma certa política; que eventualmente, tornam inevitável o recurso à guerra nas relações internacionais.

Este modo de abordagem estará relacionado com o que adotava como ponto de partida a noção de tensão ou de conflito? Já indicamos, nas páginas precedentes, que a sociologia das guerras se esforça por determinar em que medida as tensões dentro das unidades políticas que se defrontam provocam uma certa conduta diplomática (imperialista). Neste sentido, o estudo das tensões é parte da sociologia histórica das guerras, de que constitui apenas um setor limitado.

Mais interessante é a relação entre a teoria geral dos conflitos e a sociologia histórica das guerras. Indubitavelmente, se definirmos conflito como “luta entre dois grupos sociais pela posse de certos bens escassos ou a realização de valores mutuamente incompatíveis”, a guerra parecerá uma espécie particular de conflito, marcada por algumas características: os grupos conflitantes são unidades independentes, os meios empregados são exércitos regulares, o objetivo pode chegar à destruição pura e simples do adversário. Que serviço nos presta a análise das guerras feita a partir do conceito de conflito.

Pode-se conceber que a teoria dos conflitos leve a uma teoria da estratégia ou da “conduta agonística”. A teoria dos jogos, de aplicações sem dú-

vida muito amplas, proporciona aos sociólogos e filósofos temas para reflexão, prometendo renovar e enriquecer a estratégia. A reconstituição racional da conduta humana, nos jogos, oferece novos modelos para o estu-
dioso, mais fecundos e mais próximos da realidade do que os da teoria econômica. Pode-se duvidar, contudo, que os conflitos entre as nações aceitem tratamento matemático. Quando duas entidades políticas se defrontam, não há regra do jogo cuja aplicação seja garantida. O motivo dos conflitos parece mal definido, porque o ator, o historiador e o observador raramente têm certeza daquilo que os provoca. As civilizações, que nunca puderam eliminar a violência bélica, reduziram sua nocividade ao precisar melhor (e ao considerar antecipadamente) as razões dos antagonismos. O cálculo racional das possibilidades de êxito, a escolha entre a luta até a morte e a conciliação de interesses implicam a renúncia, pelo vencedor, das possibilidades extremas criadas pela vitória — renúncia que provoca, por sua vez, a anuência do vencido a certas conseqüências da derrota, antes de esgotar as oportunidades oferecidas pelo prolongamento do combate.

A guerra entre as unidades políticas se situa entre o jogo e a violência total, aproximando-se ora das instituições regulares, ora da simples expressão de um ódio elementar. Nas civilizações superiores, pensa-se observar uma certa alternância da regulamentação e limitação das guerras e do desencadeamento desenfreado da violência. Este último, não corresponde necessariamente a um retorno à barbárie primitiva. Neste sentido, as tribos “primitivas” raramente merecem a qualificação de “bárbaras”; os conflitos irreconciliáveis são às vezes justamente aqueles em torno de objetivos mais humanos, relativos não à alimentação básica ou ao interesse econômico, mas ao poder e às idéias. Quando Atenas e Esparta lutaram pela hegemonia, a guerra se prolongou desmesuradamente, expandindo-se não só no tempo mas nos meios empregados e na energia consumida.

A definição das guerras incluindo-as entre os conflitos deveria acentuar sua originalidade, em lugar de dissolvê-la. Conflito resolvido pela força, a guerra pode sempre subverter as regras legais ou convencionais às quais normalmente está sujeita. Em certos períodos, cada combatente tem conhecimento aproximado dos meios que seu adversário pretende empregar, e das conseqüências da derrota. Mas os costumes e as leis da guerra são frágeis e precários; a eficácia de um procedimento inédito abala as tradições. Às vezes a invenção de uma arma ou a importância do que está em jogo incita os beligerantes a ultrapassar os limites, e a violar as “leis da guerra”. Os conflitos bélicos tendem a se aproximar da violência radicalmente associal, sem nunca alcançá-la; por outro lado, eles nunca são completa e definitivamente “legalizados”.

Poder-se-á objetar que os conflitos que, dentro de uma comunidade, levam ao uso da violência, não diferem dos conflitos armados entre unidades políticas. Essa objeção é verdadeira no sentido de que, com relação a uma unidade ampliada, uma guerra externa parece retrospectivamente como guerra civil, da mesma forma como, no caso da desintegração de uma coletividade mais ampla, uma rebelião ou guerra civil se transforma aos poucos em guerra entre Estados. As guerras nem sempre levam à confrontação de Estados perfeitamente constituídos; são parte do processo pelo qual os Estados se fazem e desfazem.

Não deixa de ser verdade, porém, que os conflitos a que chamamos de “guerras” têm como características essenciais o fato de que escapam à integração social, na medida mesma em que opõem coletividades que pretendem ser soberanas, donas da sua própria vontade e do seu comportamento, as quais buscam resolver suas pendências pelo recurso à força. Os conflitos dentro das coletividades estão sujeitos à lei e ao costume; o emprego da força física está reservado legalmente ao Estado, sendo vedado a indivíduos e grupos. Supondo que a violência se faça sentir — nas greves, por exemplo — ou que a opinião geral considere normal ou tolerável um certo grau de recurso à força, ela se mantém dentro de limites estreitos. Se ultrapassa esses limites, a coletividade entra em dissolução.

Por outro lado, a ampliação da violência nas relações entre as coletividades em lugar de dissolvê-las tende muitas vezes a reforçá-las. Nas sociedades menos complexas, a partida para a guerra é acompanhada às vezes de uma exaltação coletiva, comparável à das festas sagradas; a tribo toma consciência da sua unidade, as divisões e distinções se apagam e todos se colocam, como um só homem, diante da tribo hostil. Mesmo nas sociedades complexas e pacíficas, como as sociedades européias do princípio do século XX, esses fenômenos se repetem. Bons exemplos são a unanimidade francesa (ou alemã) em agosto de 1914.

Portanto, enquanto conflito a guerra não comporta só a particularidade de implicar o emprego da violência organizada; é violência ao mesmo tempo destrutiva e criativa de laços sociais. Reforça a consistência das sociedades que se defrontam, enquanto não ultrapassa um certo furor, enquanto a estrutura ou a própria existência das coletividades não está em jogo. Em 1914, as nações pareciam mais coerentes e mais conscientes de si mesmas do que nunca; em 1917, em todos os países beligerantes, as forças de desagregação levavam a melhor. As guerras imperiais preparam novas unidades; as guerras nacionais mantêm as unidades existentes ou preparam o reconhecimento das nações ainda não independentes.

Esta relação dos conflitos bélicos com a violência organizada, de um lado, com a criação, reforço ou dissolução de unidades políticas, de outro,

nos leva a compreender uma vez mais porque, em matéria de guerra, a sociologia histórica é mais instrutiva do que toda a sociologia abstrata. A função social das guerras só poderia aparecer à luz de um estudo histórico. Explica-se ordinariamente a sobrevivência das guerras pelo “estado da natureza” que prevalece entre as unidades políticas. Até recentemente, o direito internacional não havia proibido a guerra. Esta não era, em si mesma, contrária à ordem internacional: o recurso à guerra fazia parte das prerrogativas da soberania. Os que sonhavam com a abolição das guerras ou propunham uma legislação internacional para pôr a guerra fora de lei ou um Estado supranacional que retirasse das soberanias nacionais a prerrogativa de decidir sobre a paz e a guerra. A primeira proposição, contudo, se chocava com a ineficiência de uma legislação (ou pretendida legislação) sem garantia nem sanção; a segunda, com a dificuldade em criar uma soberania mundial capaz de se fazer respeitar pelas soberanias nacionais ou imperiais. É preciso admitir que os homens, pelo temor da guerra, se resignariam a reconhecer uma soberania mundial com a qual tivessem pouco contato, ou que uma força suficiente impor a soberania mundial. Cabe indagar se esse império universal poderia ter outra origem que não a violência organizada, se não se arriscaria à dissolução, em conseqüência do impacto das forças de desintegração.

Em outras palavras, se partirmos de um conceito muito genérico, como o de conflito chegaremos ao método de abordagem sugerido nas páginas precedentes. A racionalização da “conduta agonística” talvez leve à renovação da teoria e do pensamento estratégicos, mas a definição dos conflitos que conhecemos como “guerras” nos conduz imediatamente às relações entre os Estados soberanos, à formação e dissolução das unidades políticas — em outras palavras, a fenômenos cujo mecanismo a sociologia pode e deve analisar, que ela precisa observar primeiramente, como a história os oferece à nossa percepção, e compará-los em diferentes épocas e civilizações, para determinar sua tipologia e, eventualmente descobrir suas características comuns e causas mais profundas.

A paz e a guerra

O chamado “projeto das tensões” inspirou-se no desejo de contribuir para a atenuação dos conflitos suscetíveis de provocar as guerras. É preciso confessar que os estudos não levaram, até o presente, a uma “terapia das guerras”, que se pudesse considerar como baseada na ciência. A declaração sobre as guerras, assinada por um grupo de especialistas nas ciências sociais, publicada pela UNESCO, não se furta ao equívoco dos

manifestos políticos: contém comentários contraditórios. As razões são fáceis de perceber.

As guerras, que têm acompanhado todas as civilizações conhecidas, parecem ligadas a certas características, não necessariamente da natureza humana, reveladas pela psicologia, mas das coletividades. Depois de concentrar sua atenção em determinados aspectos do processo histórico, conducente a uma guerra em particular ou a guerras freqüentes, cada especialista se inclina a pensar que a eliminação do fator observado resultaria na extinção das guerras, de modo geral. O fato de que a sociologia não concluiu a enumeração dos fatores e, mais ainda, não chegou a uma teoria unanimemente aceita da civilização sem guerra, torna todos os conselhos plausíveis, na melhor das hipóteses, e quase sempre duvidosos.

Nesse ponto também a sociologia histórica me parece oferecer um caminho intermediário entre a platitudo moralizadora (“se os povos se conhecessem melhor...; se fosse possível desenvolver a educação e ensinar todos os povos a se livrarem dos preconceitos, a ver os outros como realmente são...”) e o cinismo conservador (“sempre houve guerras...”).

Desde o fim da última guerra mundial ocorreram várias guerras locais (entre Israel e os países árabes; na Coreia) e guerras semicivis (na China, na Indochina). Não há motivo para indagar se voltarão a ocorrer novas guerras: elas persistem no momento em que escrevo. Por outro lado, a idéia de “guerra fria” se presta a confusão, porque sugere uma guerra que não houve, entre a União Soviética e os Estados Unidos — ou entre o campo soviético e o campo das nações “democráticas” ou “capitalistas”. De fato há um conflito entre as duas potências, ou grupos de potências. Um conflito mais agudo do que, ordinariamente, a rivalidade entre as nações em tempos de paz; que leva ao uso de certos meios, em outras épocas reservados para a guerra. Contudo, ele não equivale a uma guerra, na acepção tradicional. Em nenhuma parte militares russos e norte-americanos lutam diretamente uns com os outros.

O emprego das seis categorias principais, enumeradas previamente, serviria para a análise da constelação atual: o campo diplomático abrange pelo menos a América, a Europa, a Ásia, o Oriente Médio e a África do Norte; o equilíbrio é do tipo bipolar; a tecnologia militar, em rápida transformação, comporta ao mesmo tempo armas convencionais (as do último conflito), armas de destruição maciça e a guerrilha; muitas nacionalidades alcançam sua independência e instituem Estados reconhecidos internacionalmente; os Estados mais poderosos rejeitam reciprocamente a legitimidade ideológica do seu regime; as relações entre política interna e diplomacia variam de país para país, situando-se em dois pólos extremos na União Soviética — onde o governo tem o máximo de influência sobre a

opinião pública — e nos Estados Unidos — onde as forças que contribuem para modelar a opinião pública são numerosas, e muitas vezes contraditórias. Finalmente, a política externa combina a potência e a ideologia, sem que os slogans nacionalistas acompanhem a formação dos espaços imperiais, de tal forma a expansão ideológica contradiz a prática dos meios clássicos da diplomacia.

Com relação à maioria desses elementos podemos encontrar precedentes no passado. O elemento mais original é provavelmente o das armas de destruição maciça. Por outro lado, a conjuntura considerada em todos os seus aspectos parece obviamente singular. As comparações históricas proporcionariam sugestões relativas a certos aspectos da conjuntura atual (quando e como já coexistiram impérios? Quando e em que condições outros conflitos ideológicos foram solucionados?); mas essas sugestões se ressentem sempre da incerteza dada pelo caráter único dos acontecimentos reais.

A este propósito, nosso objetivo não seria propriamente a supressão de todas as guerras, mas o esforço para evitar uma guerra considerada possível. Não pretendo que a sociologia histórica pudesse ensinar com segurança o que deveríamos fazer para que a terceira guerra mundial não ocorresse nos próximos anos ou nas próximas décadas; afirmo apenas que a sociologia histórica (e não a das análises parciais ou das teorias abstratas) poderia colocar o problema tal como o colocam os estadistas. Só o sociólogo que siga o método histórico teria a possibilidade de se transformar em conselheiro do príncipe.

Se o príncipe ou o seu conselheiro tivessem ambições mais altas, e sonhassem com a pacificação perene do mundo, precisariam identificar as causas fundamentais — ligadas à estrutura das civilizações conhecidas — que impediram até aqui a paz universal, ou mesmo uma paz duradoura.

Não acredito em que essa tarefa seja cientificamente impossível. Contudo, a ciência nos infundirá otimismo a esse respeito? Penso que os cientistas não consideram próxima — nem mesmo provável no longo prazo — a conversão porque deveriam passar as coletividades para não voltar a recorrer à violência organizada.

A Análise das Constelações Diplomáticas*

As circunstâncias me têm levado, há muitos anos, a acompanhar regularmente as peripécias da política mundial. Pude assim, gradualmente, elaborar não um sistema de conceitos mas uma pluralidade de pontos de vista a partir dos quais, a meu ver, convém analisar as constelações diplomáticas. A consideração simultânea desses diferentes pontos de vista permite evitar a enumeração incompleta, as interpretações parciais, e por isso “parciais” — perda das ciências sociais.

I. *A determinação do campo de atividade diplomática; limites do sistema ou sistemas diplomáticos.*

As relações regulares entre os Estados, e a presença de embaixadores residentes nas capitais dos países estrangeiros, têm apenas alguns séculos de existência na Europa — bem menos nos outros continentes. Há apenas um século o Japão foi obrigado a renunciar ao isolamento quase absoluto em que vivera sob os Tokugawa. Em meados do século passado o Imperador da China respondia ao embaixador da Grã-Bretanha, que tinha vindo trazer-lhe presentes e recomendar reformas, que o Império do Meio dispunha de todos os recursos concebíveis, e não tinha necessidade de comerciar com as nações bárbaras.

Embora a rede diplomática se estenda hoje a todo o mundo, não se segue que este constitua um campo unificado. No princípio deste século os estadistas europeus não acreditavam que os Estados Unidos fizessem parte do campo europeu; estavam convencidos de que as nações européias decidiriam entre si suas disputas, sem a intervenção de outros conti-

* *Revue Française de Science Politique*, IV, 2, 1954. Tinha indicado, numa nota, que este estudo corresponde a sumário da introdução a *uma sociologia das relações internacionais*.

nentes. Pertencem a um mesmo sistema os Estados que são levados em conta no cálculo do equilíbrio de forças, que poderiam participar de uma guerra geral naquele sistema.

Os limites dos sistemas não se acham traçados rigorosamente pela Geografia ou pela História. O campo de ação diplomática abrange mais ou menos nitidamente uma determinada zona de civilização, embora muitas vezes um dos Estados dentro dessa zona se alie a outro Estado de diferente civilização, contra seus rivais.

A princípio as cidades gregas combateram juntas o Império persa sob a direção de Atenas, defensivamente; mais tarde, voltaram a combatê-lo numa aventura de conquista, sob a liderança de Alexandre. Entrementes, algumas cidades helênicas não hesitaram em pedir assistência ao Grande Rei, da mesma forma como o Rei da França se aliou ao Grão Turco. No sentido em que estamos usando esses termos, os limites de um sistema são fixados menos pela comunidade de civilização do que pelos cálculos de equilíbrio e as combinações de Estados.

É evidente que as perspectivas diplomáticas se alteram completamente com a ampliação do campo unificado. Quando essa ampliação é brusca, os estadistas cometem erros da maior gravidade.

II. *Relações de potência ou esquemas de equilíbrio.*

No princípio do século a Rússia, a Alemanha, a Áustria-Hungria, a Grã-Bretanha, a França e a Itália eram consideradas grandes potências; apresentavam uma certa desigualdade de recursos que contudo não impedia sua classificação na mesma categoria. Ligadas por alianças precárias, essas grandes potências se observavam com ciúme: qualquer ampliação da força de uma delas parecia às demais uma ameaça. Todas se esforçavam por manter uma situação de equilíbrio, muitas vezes por regular de comum acordo os problemas colocados pelas nações menores ou pelos conflitos a propósito dos territórios coloniais.

Ao esquema de equilíbrio baseado na presença de vários atores se opõe o esquema de dois blocos — a formação, dentro do campo unificado, de duas coalizões rígidas, cada uma das quais chefiada por uma potência dominante: Atenas e Esparta, o campo norte-americano e o soviético.

O primeiro esquema exige a existência de uma pluralidade de Estados cujo potencial de força seja comparável; o segundo pressupõe em hiato considerável entre as superpotências e os demais Estados. Há outros fatores que determinam ainda a configuração de tais relações de potências. O que nos interessa, aqui, é apenas indicar a necessidade dessa análise das

configurações, determinadas pelas circunstâncias e não pela vontade dos homens.

III. *A técnica das relações entre os Estados, pacíficos ou belicosos; a técnica da diplomacia e da guerra.*

Dessas duas técnicas, a mais importante, de longe, é a da guerra. Mas é importante saber como se negociou, no curso da história, em diferentes épocas; o papel dos embaixadores; como se reuniam as conferências de paz. Em nossa época, as formas de colaboração e de comunicação internacionais se multiplicaram: surgiu a diplomacia econômica, no quadro dos organismos internacionais ou regionais; a diplomacia militar, etc. O argumento decisivo, contudo, continua a ser a influência exercida pela tecnologia militar sobre as instituições dos Estados e as relações entre os Estados.

A soberania implica, essencialmente, o direito de recorrer às armas. Foi sempre com referência à guerra que os estadistas especularam, e as unidades políticas se constituíram. As duas indagações: quem combate? Com que armas? Precisam ser feitas em todas as épocas, para que se possa compreender não só as peripécias da história militar, mas as transformações das sociedades e o progresso dos regimes. Diz-se que as duas grandes forças do mundo moderno são a *democracia* e a *indústria*. Podemos traduzilas por: *serviço militar obrigatório* e *guerra de material* — uma tradução fiel. As guerras se assemelham às sociedades que as praticam. Os instrumentos de guerra são preparados nas forjas da paz.

IV. *Reconhecimento e não-reconhecimento recíproco dos Estados.*

Emprego aqui o termo reconhecimento por falta de melhor palavra; entretanto, convém distinguir com cuidado sua acepção jurídica do sentido sociológico. Os juristas já analisaram as diversas formas de reconhecimento, *de facto* e *de jure*, a prática de cada Estado em matéria de reconhecimento dos novos regimes. Esse estudo jurídico deveria servir como introdução ao estudo do fato decisivo: em que casos os Estados se aceitam reciprocamente de modo que, na guerra, são as fronteiras entre eles que estão em jogo, não sua própria existência. Inversamente, em que casos a rejeição do reconhecimento mútuo implica, no caso de hostilidades, ameaça de destruição para o Estado derrotado?

O primeiro caso de não-reconhecimento, freqüente na história, é o que ocorre entre povos civilizados e tribos mais ou menos “primitivas”. No século passado, franceses, alemães, ingleses reconheciam mutuamente o direito de existirem como Estados, mas não reconheciam esse direito a ne-

nhuma população africana. Pode acontecer também que reinos semibárbaros conquistem nações civilizadas ou Estados decadentes. O não-reconhecimento é freqüente, e até mesmo habitual, nos casos de choque entre civilizações heterogêneas. Os espanhóis não reconheciam os incas e os aztecas; os europeus não hesitavam, há cinqüenta anos apenas, em tratar os chineses — criadores de uma das mais antigas e mais adiantadas civilizações — do mesmo modo como tratavam os pigmeus, na África central.

Na acepção sociológica, o não-reconhecimento significa a recusa de aceitar a existência do Estado ou das instituições de uma população estrangeira. Esse não-reconhecimento ocorre também dentro da mesma zona de civilização, entre povos de cultura igual ou análoga. O não-reconhecimento pode visar não ao Estado, mas apenas ao governo. Por exemplo: no curso da primeira guerra mundial, depois de três anos os aliados se recusaram a tratar com o Imperador Guilherme II. O não-reconhecimento do Imperador alemão ou do regime imperial foi provocado pela própria guerra, e pelo seu prolongamento — não tinha precedido ou causado as hostilidades.

O não-reconhecimento pode, ao contrário, visar não ao governo mas ao Estado. No caso de guerra civil, quando dois governos pretendem a mesma legitimidade, um deles precisa desaparecer. Quando se trata de um Estado federal desejoso de impor sua lei aos rebeldes, o reconhecimento do inimigo enquanto Estado legítimo está excluído. A exigência da capitulação incondicional é lógica. O Estado dissidente se sujeita à vontade federal e morre ao capitular.

A mesma negação do inimigo se manifesta na conduta dos conquistadores que submetem o território dos Estados vencidos à soberania do Estado vencedor. Foi o que fez a Alemanha hitlerista, criando um protetorado em parte da Tchecoslováquia derrotada e instalando um governo geral na Polônia.

Mais complexo — e por assim dizer sintético — parece o não-reconhecimento no caso de guerras parcialmente ideológicas. Os Estados Unidos reconheciam o Japão imperial e a Alemanha hitlerista enquanto esses países não estavam em guerra com eles. No dia em que a guerra foi declarada, o governo de Washington proclamou que não trataria nem com o governo responsável pelo ataque a Pearl Harbor nem com o governo de Hitler. Os objetivos da guerra adquiriam assim uma coloração ideológica.

Será esse um caso de retorno à conquista imperial ou de confusão entre guerra civil e guerra externa? Do lado hitlerista, ou soviético, o objetivo da guerra era ao mesmo tempo imperial e ideológico; a difusão dos regimes imitados do regime-modelo implicava a extensão da potência metropolitana: um regime nacional-socialista francês seria satélite da Alemanha,

como um regime comunista o seria da União Soviética. Por outro lado, o objetivo ideológico da estratégia ocidental era a eliminação do regime hitlerista — não era, nem poderia ser, a criação de um regime permanentemente satélite.

V. *Relações entre política externa e política interna.*

Não discutiremos, aqui, os problemas filosóficos e históricos relativos ao primado que conviria atribuir ou não à política externa. Trataremos com efeito de observar qual a relação de dependência, dentro de cada Estado, entre as instituições, os homens representativos de um regime e o modo como se conduz a política externa. Como eram tomadas as decisões diplomáticas na Alemanha hitlerista? Como são elas tomadas hoje nos Estados Unidos da América e na União Soviética? Que liberdade têm os dirigentes norte-americanos e soviéticos, com relação às paixões populares, aos grupos de interesses, à opinião das minorias? Além dessas perguntas referentes a fatos e pessoas, não se pode deixar de perguntar em que medida a política externa de uma nação exprime suas estruturas, posição geográfica, interesses duráveis e sobretudo as ambições de um determinado regime. Em que sentido e até que ponto a diplomacia soviética difere da diplomacia da Rússia czarista?

VI. *Significação e objetivos da política externa.*

Não se poderia compreender a ação dos estadistas sem saber a idéia que fazem da ação diplomática aqueles que a praticam. Quais os limites, para eles, entre o que é legítimo e o que é ilegítimo? Quais são seus objetivos últimos? Que sentido humano, histórico, atribuem à rivalidade entre os Estados? Conhecemos o maquiavelismo moderado professado pelos teóricos da “diplomacia de gabinete” e o maquiavelismo bárbaro posto em prática pelos doutrinários da luta de raças; conhecemos também o maquiavelismo tático a que recorrem os defensores da revolução mundial. De acordo com a filosofia que os guia, os estadistas tomam decisões diferentes, nas mesmas circunstâncias.

O sociólogo que se fixa exclusivamente na observação da realidade pode a rigor estabelecer como um fato a diversidade dos fenômenos da política externa. O filósofo inevitavelmente dará mais um passo, interrogando-se sobre o sentido que convém dar à rivalidade entre os Estados; não considerará o sentido que lhe tem sido atribuído em diferentes épocas como um dado último, mas apenas como o ponto de partida para uma reflexão.

Não será talvez inútil analisar rapidamente a atual constelação diplomática, empregando os conceitos aqui estudados para ilustrar as considerações abstratas que fizemos.

Durante os últimos cinquenta anos assistimos a uma ampliação prodigiosa do campo de ação da diplomacia. Em 1900, as grandes potências europeias se consideravam automaticamente grandes potências mundiais. Projetavam suas rivalidades além do velho continente; contudo, quando se tratava da África ou mesmo da Ásia, consideravam necessário chegar a um acordo entre si — não a um acordo com as populações locais, incapazes, com poucas exceções, de fazer respeitar sua independência. Os Estados Unidos participavam da política mundial, e haviam proibido qualquer nova conquista europeia no hemisfério ocidental; herdavam as Filipinas dos espanhóis, protegiam a integridade da China. Contudo, os diplomatas em Paris, Londres ou Berlim não os consideravam parte integrante do concerto europeu, com o mesmo título da França, da Alemanha ou mesmo da Rússia.

A passagem do concerto europeu para concerto euro-asiático-americano foi inaugurada em 1917, com a entrada dos Estados Unidos na guerra. A política dos países europeus, entre as duas guerras mundiais, foi falseada pela ausência da potência que tinha decidido o conflito de 1914-1918. O período de pacificação, entre 1925 e 1929, coincidiu com o retorno ativo dos Estados Unidos à política europeia, mediante o plano Dawes. De 1933 a 1939, a estratégia de Hitler não teria sido a que foi se a participação dos Estados Unidos numa guerra eventual fosse considerada inevitável em Berlim — ela era vista no máximo como uma possibilidade. Podemos dizer, em termos gerais, que a ampliação súbita do campo diplomático torna anacrônicos os cálculos tradicionais de equilíbrio. Os que pensam de acordo com os antigos cânones seguem a orientação de um realismo que os novos dados da atualidade condenam. Em 1945, os europeus descobriram de repente, com angústia e talvez com indignação, que o velho continente deixara de ser o centro da política mundial, dominada agora pelas duas superpotências — ambos, de um certo modo, Estados multinacionais. Em outras palavras, o campo da diplomacia passará a abranger todo o mundo; em vez de um equilíbrio com várias potências, de dimensões análogas, se havia constituído um equilíbrio bipolar.

Esta unidade do campo mundial é acidental ou necessária? Resultará da guerra, da estrutura industrial, da tecnologia militar? A resposta nos levará provavelmente a uma conjunção de causas, mais do que a uma escolha entre explicações alternativas. A extraordinária potência dos Estados Unidos e da União Soviética desclassifica Estados que até então conhecia-

mos como “grandes potências”. Diante da União Soviética, não é mais possível haver um equilíbrio, na Europa, sem a presença permanente dos Estados Unidos. O equilíbrio passou a ser intercontinental, e o campo diplomático engloba hoje vários continentes.

Se imaginarmos a decomposição do bloco soviético, com os Estados da Europa oriental voltando a ter uma certa autonomia, quem sabe plena independência, tornaria a ser possível um equilíbrio de vários Estados de potência comparável. Essa dissolução dos impérios, que é improvável (o surgimento deste não foi acidental; marca uma fase determinada da história das civilizações) deixaria subsistir contudo o paradoxo das soberanias nacionais paralisadas pelos instrumentos e exigências da guerra.

As sociedades modernas podem consagrar à guerra uma proporção considerável dos seus recursos porque vivem muito acima do mínimo vital. As possibilidades de aumento da produção, a redução possível das indústrias pacíficas, a renúncia aos investimentos normais liberam recursos consideráveis para a produção de armas e munições. As nações modernas são ricas o bastante para se arruinar combatendo (o que fizeram com prodigalidade na primeira metade do século XX).

Depois da segunda grande guerra, contudo, surgiu um fenômeno novo, quem sabe definitivo: o custo das armas modernas subiu de tal forma que os recursos disponíveis para a defesa, em tempos de paz (dadas as exigências de bem-estar das massas) só permitem a construção de um número limitado de aviões, tanques e bombas atômicas. As nações passaram a ser insuficientes como unidades de defesa militar, do mesmo modo como os principados feudais deixaram de constituir uma base suficiente para exércitos de infantaria armados com arcabuzes e apoiados por canhões. O fato de que uma ou outra nação pequena, como a Suíça e a Suécia, possa manter-se neutra, e armar-se, não contradiz a idéia geral que expressamos: devido a circunstâncias favoráveis, sempre subsistiram unidades políticas de tipo anacrônico, nas fases marcadas pela predominância de um novo tipo de unidade política. Numa época em que os bombardeiros custam bilhões de cruzeiros, atingem a velocidade do som e têm uma autonomia de vôo de milhares de quilômetros, é lógico que haja uma unidade mundial do campo diplomático.

Esta explicação marcaria ao mesmo tempo a realidade e os limites dessa unidade. Com a bomba atômica, os Estados Unidos poderiam destruir a maior parte das cidades da Europa e da Ásia. Contudo, mesmo sem levar em conta as represálias que atingiriam as cidades norte-americanas, a capacidade de agredir militarmente não corresponde à capacidade de governar. Na situação atual, os Estados Unidos talvez pudessem dominar militarmente o mundo, mas não podem governá-lo.

A que se deve este hiato entre força de domínio e capacidade de governar? A meu ver, reflete uma diferença do mesmo tipo entre o progresso técnico e o desenvolvimento social. O progresso das armas torna possível a destruição generalizada; as peripécias da história concentraram a potência em dois Estados, mas os homens continuam a ser diferentes uns dos outros e as nações continuam conscientes da sua originalidade, hostis aos governos estrangeiros. No passado, os impérios universais se sobrepuhavam às massas heterogêneas; hoje, as massas são mais sensíveis à política do que outrora.

Poder-se-á objetar que esse hiato existe também no mundo socialista, o que não deixa de ser verdade. Os norte-americanos que, a partir do momento em que soa o primeiro tiro, assumem o direito de fazer tudo, ou quase tudo (bombardeios de saturação, bombardeios atômicos), em tempos de paz só dispõem de meios de pressão pouco eficazes para influenciar os acontecimentos: diante do inimigo virtual, a ameaça da guerra generalizada; com relação aos aliados, créditos e doações. Para convencer os países neutros, fazem promessas de assistência econômica ou militar. Incontestavelmente a União Soviética utiliza métodos mais violentos e eficazes para manter sob seu domínio a Europa oriental. Não é certo que o império soviético se manteria na Europa se o exército vermelho recuasse para dentro das fronteiras da URSS, nem que, no longo prazo, a unidade do bloco soviético resistiria ao nacionalismo dos partidos comunistas que ocupam o poder. Parece-me duvidoso que a União Soviética continue a governar a Ásia por muito tempo, mesmo que esse continente seja inteiramente soviético.

Os Estados Unidos têm dificuldade em prescindir do apoio dos seus aliados. A França pode ser fraca; como rearmar a Alemanha porém sem as bases e as linhas de comunicação que a França põe à disposição do exército norte-americano? Para coagir o parlamento ou o governo da França, seria necessário utilizar meios que a democracia norte-americana não quer nem pode empregar.

Esses são os traços decisivos da constelação atual, dos três primeiros pontos de vista que indicamos: a unidade do campo diplomático (mais no sentido militar do que no político), equilíbrio bipolar (não implicando que os Estados secundários sejam incapazes de influenciar o curso dos acontecimentos), guerras totais com armas muito custosas.

O desenvolvimento tecnológico reduziu os recursos dos Estados de segunda categoria, aumentando desmesuradamente os das superpotências; colocou meios excessivos à disposição dos gigantes (as armas de destruição maciça). No entanto, por uma espécie de inversão dialética, é justamente a desproporção dessas armas que evita o seu emprego. Na Coreia, só armas

convencionais foram usadas; na Indochina, guerrilheiros e “comandos” desafiavam exércitos regulares. Milhões de pessoas passam de um campo para o outro pela ação política, a infiltração, a guerra civil. Não compreenderemos a constelação atual se esquecermos a unidade do campo diplomático, o equilíbrio bipolar, a natureza das armas modernas. Também não a compreenderemos se insistirmos exclusivamente nos elementos materiais, negligenciando o aspecto complementar e oposto da situação e os outros três pontos de vista que marcam o sentido das relações entre os Estados.

Outra vez, a comparação entre o princípio e a metade deste século tem um significado quase irônico. Nos primeiros anos do século XX os Estados europeus tendiam a não reconhecer a maior parte dos Estados da África e da Ásia. Reconheciam os Estados da América — os do hemisfério Norte, de modo geral, porque tinham sido criados e povoados por europeus; os do Sul, menos porque haviam sido fundados por portugueses e espanhóis do que pelo fato de estarem protegidos de incursões européias pelos Estados Unidos. De outro lado, os Estados europeus se reconheciam mutuamente: não punham em dúvida seu direito à existência como Estados. O Império Otomano parecia prestes a se desintegrar e os Estados adotavam a seu respeito atitudes motivadas ora pelos interesses nacionais (a Grã-Bretanha, por exemplo, temia que a Rússia se aproveitasse da debilidade turca para penetrar até Constantinopla) ora pela simpatia com relação às reivindicações de independência dos cristãos dos Balcãs. Alguns diplomatas clarividentes previam já a crise da Áustria-Hungria, devida à incompatibilidade entre os Estados históricos e o princípio da nacionalidade (com pesar, mais do que com esperança). Cinquenta anos depois, os Estados europeus estavam prontos a reconhecer os Estados não europeus, mas já nem todos se dispunham ao reconhecimento recíproco.

Nada mais característico da primeira tendência do que a estrutura da Liga das Nações ou das Nações Unidas. Na Assembléia Geral, todos os Estados têm direito a um voto, qualquer que seja seu tamanho ou potência. Criada sob a égide das Nações Unidas, a Líbia é tratada como igual a todos os demais Estados, mesmo os impérios mais poderosos. Mais notável ainda do que essa igualdade jurídica (possivelmente inevitável nos organismos internacionais) é o esforço para edificar na Líbia um Estado do tipo europeu, embora falte para isso a base demográfica e econômica. Anteriormente, só os europeus (ou quase) tinham direito a instituir um Estado; hoje, todos os povos têm esse direito, ao mesmo tipo de Estado, embora as diferenças de potência material entre as unidades políticas nunca tenham sido tão grandes. Na verdade, o sistema jurídico e ideológico atual se adapta singularmente mal ao mundo a que se aplica.

O não-reconhecimento recíproco dos Estados europeus é o resultado de guerras e de conflitos ideológicos. No fim da primeira grande guerra os aliados tornaram inevitável com sua propaganda a abdicação de Guilherme II, provocando a derrubada do regime monárquico alemão. Na segunda guerra, com a fórmula da rendição incondicional, cometeram o erro fatal de aplicar um princípio que é lógico na guerra civil a uma guerra parcialmente ideológica. Na verdade, os aliados não tinham a intenção de destruir o Estado alemão. Mais ainda: de qualquer forma o regime hitlerista teria caído logo depois da derrota, mesmo que os alemães tivessem negociado um armistício. No máximo seria admissível proclamar a decisão de tratar com um governo não-hitlerista.

No sentido jurídico do termo, os Estados comunistas e não-comunistas se reconhecem reciprocamente na maioria dos casos. Contudo, os Estados Unidos não reconhecem a absorção dos Estados bálticos pela União Soviética; e cada um dos dois Estados divididos — a Coreia e a Alemanha — só é reconhecido pelos Estados do campo a que pertence⁴. Neste sentido, a Coreia e a Alemanha são palcos de uma guerra civil, que é também uma guerra internacional permanente. Dois governos rivais pretendem ao mesmo tempo representar esses países. A Coreia do Norte procurou impor pelas armas o reconhecimento da sua pretensão e desencadeou uma guerra. Na Alemanha, a mesma tentativa nunca ultrapassou os limites da política e da propaganda.

O reconhecimento jurídico não implica o reconhecimento ideológico. A propaganda oficial da União Soviética denuncia a exploração do proletariado pelos capitalistas norte-americanos; a *Voz da América* denuncia os regimes opressivos instaurados nos países satélites pelo pretendido “libertador” — a tirania que vitima os povos do campo soviético. O não-reconhecimento da China comunista pelos Estados Unidos constitui um episódio mais espetacular do que grave⁵. Embora não tenha havido um reconhecimento *de fato*, as negociações entre os dois países já começaram. O não-reconhecimento ideológico implica, contudo, mesmo em termos de paz, procedimentos de “guerra psicológica”. Significa sobretudo que no caso de hostilidades oficiais entre os dois blocos, seria difícil conceber uma paz negociada, assinada pelos mesmos governantes que tivessem presidido o desencadeamento do conflito. De um lado ou de outro, a guerra seria conduzida como uma cruzada, dirigida contra os regimes; os estadistas envolvidos jogariam sua vida e, para salvá-la, não hesitariam em deixar que milhões de pessoas morressem.

4. Escrito em 1954. A situação se apresenta modificada em 1980, especialmente no caso da Alemanha.

5. Situação que também se modificou depois de 1954, data deste ensaio.

O não-reconhecimento não pode ser imputado a um decreto arbitrário, promulgado por determinadas pessoas. É possível que em 1916 ou 1917 algumas pessoas tenham sido responsáveis pela atribuição à *Entente* de um objetivo de guerra que implicava a dissolução da Áustria-Hungria. Mas os governantes aliados não podiam mais reconhecer o regime de Hitler depois que ele destruiu o Estado polonês, em 1939, e principalmente depois de 1940, quando as vitórias hitleristas adquiriram o sentido de conquista, com o exército alemão provocando a instalação de regimes imitados do III Reich, e fundando ao mesmo tempo um império. Os novos regimes, apoiados nas baionetas germânicas, reduzem os países “liberados” à condição de satélites. Da mesma forma, a União Soviética “liberou” alguns povos europeus, impondo-lhes o socialismo para mantê-los subordinados ao “irmão maior” todo-poderoso.

Sob este ponto de vista, não há um paralelismo entre a ação diplomática norte-americana e a da União Soviética. Esta combina o realismo estrito, em matéria de meios, com uma estratégia baseada em certa ideologia; sobretudo, domina onde converte (pelo menos na Europa; na Ásia as coisas não são tão claras). Os Estados Unidos também “liberam” à sua moda, mas não impõem um sistema permanente de domínio. Têm uma estratégia essencialmente negativa (*contra* o nacional-socialismo; *contra* o comunismo), que sofre muitas vezes a tentação do realismo, movida pela esperança de que, no final, o adversário entenderá a linguagem da força ou da razão. De qualquer forma, a ideologia difundida pelos norte-americanos não serviria para cimentar um império.

Esse não-reconhecimento nos leva a dois tipos de indagação: qual é o sistema de poder em que se insere a ideologia que comanda a diplomacia? Quais são os elementos da política interna, da estrutura social, psicológica e moral das nações que influenciam a conduta diplomática nos Estados Unidos, na União Soviética, na Grã-Bretanha ou na França?

Passou muito tempo antes de que se percebesse o fato decisivo, que alguns pseudo-realistas ainda se obstinam em não enxergar: os líderes soviéticos interpretam o mundo, refletem sobre suas ações e sobre a história dentro de quadros conceituais que derivam de uma certa filosofia. As idéias que nos parecem temas de propaganda — a oposição entre o campo de paz e do socialismo e o campo do capitalismo e da guerra; a fatalidade dos conflitos entre Estados capitalistas; as contradições que dilaceram o Ocidente; a vitória final do socialismo; etc. — fazem parte do seu sistema de percepção e interpretação. Os dirigentes comunistas sabem, muito provavelmente (pelo menos os que ocupam as posições hierárquicas mais elevadas) que o nível de vida dos Estados Unidos é o mais alto do mundo, mas que isso não impede a exploração dos trabalhadores ou o caráter contradi-

tório do regime. Os comunistas vêem a história progredindo, de contradição em contradição, rumo a uma situação final que é a sociedade sem classes. Prevêem conflitos terríveis — segmentos de um único conflito incontornável — antes de que se chegue a essa situação final.

Este sistema de percepção e interpretação não exclui, na conjuntura atual, os cálculos realistas, ajustados à filosofia do interesse nacional. O interesse da União Soviética se confunde com o interesse da revolução mundial, pois a URSS é o primeiro bastião socialista. Assim, os líderes comunistas têm a consciência tranqüila mesmo quando negociam com a Turquia de Kemal ou a Alemanha de Hitler. Mais ainda: eles guardam da sua formação leninista algumas regras táticas que seguem rigorosamente, e cujo conhecimento nos permite muitas vezes prever suas reações: não se deixar provocar; não perder nenhuma oportunidade de se fazer ouvir, etc.

O vínculo entre o não-reconhecimento ideológico de outros Estados e um certo regime econômico e político (toda uma concepção do mundo) aparece naturalmente com clareza no caso da União Soviética — Estado singular, que se proclama ao mesmo tempo um Estado como os outros, fechado sobre si mesmo, mantendo relações jurídicas externas, e metrópole de um sistema de crenças e de ações. Mesmo hoje, a política externa de certos Estados pode parecer imune a todas as pressões internas (na Grã-Bretanha, por exemplo), a qualquer filosofia global. Na verdade, porém, essa não-filosofia corresponde a uma filosofia determinada, que só quer levar em conta os cálculos do interesse nacional e do equilíbrio de forças; ela implica por outro lado um acordo entre os principais partidos sobre as grandes linhas da política externa.

Para elucidar a constelação atual, seria necessário entender por que, em cada um dos principais países, a política interna é influenciada ao mesmo tempo pelas diferentes forças nacionais (partidos, sindicatos, igrejas) e por um certo modo de pensar. A política externa soviética parece menos influenciada pelos sentimentos da população e os desejos de grupos particulares porque é uma função da filosofia do regime — taticamente maquiavélico e estrategicamente ideológico. A política externa dos Estados Unidos parece menos sistemática, menos doutrinária e mais imprevisível em suas grandes linhas porque está mais sujeita às flutuações da opinião pública. Taticamente inflexível, ela é considerada incerta no longo prazo. Teme-se e espera-se o retorno ao isolacionismo ou, pelo menos, a retirada no sentido de uma estratégia periférica. Com relação à diplomacia soviética, porém, não se espera, pelo menos no horizonte visível, qualquer alteração nos seus objetivos de longo prazo. Por outro lado, taticamente observa-se muitas ondulações na linha soviética — flexibilidade que não impede, em determinados aspectos, a rigidez; por exemplo: os soviéti-

cos não parecem ter descoberto outros meios para manter hegemonia sobre um país estrangeiro do que o domínio por meio de um partido comunista.

O choque entre esses dois tipos de regime traz não só o choque das duas ideologias que representam mas também o de duas diplomacias, duas maneiras de refletir sobre a política externa, dois métodos de conversar e negociar. Os conflitos surgem, de um lado, das suspeitas recíprocas. O risco da incompreensão aumenta quando os líderes de um dos campos pensam no contexto de um sistema global de interpretação e os líderes do outro de modo geral não chegam a compreender aquele sistema nem sequer como se pode pensar em tal contexto.

As análises precedentes sugerem uma metodologia. Seria importante para nós demonstrar a necessidade de levar em conta os seis pontos de vista que indicamos. Os erros cometidos pelos estadistas e pelos analistas provêm quase sempre do desconhecimento de um desses pontos de vista.

De modo particular, a escolha realista, que se difunde nas universidades norte-americanas, comete muitas vezes o equívoco de confundir o realismo com a consideração exclusiva das relações de força. Termina assim por interpretar como a essência da política externa a forma de que ela se revestia em certas épocas da história contemporânea — fundamentalmente, a diplomacia dos gabinetes e dos Estados nacionais, uma política realista porque admitia que a rivalidade de poder continuava a ser a essência das relações internacionais, mas de um realismo de “boa sociedade”, que não defendia o recurso a quaisquer meios e se inclinava a reconhecer o direito à existência do inimigo.

Numa concepção realista, a limitação dos meios pressupõe respeito por uma moral não escrita, ou pelas conveniências tradicionais. A aceitação da existência do inimigo como Estado implica de seu lado ou uma espécie de comunidade abrangendo todos os Estados ou governantes (através do parentesco dos monarcas, por exemplo) ou o consentimento com respeito à ordenação existente, considerada algo natural ou definitivo.

Em meados do século passado, Cournot acreditava que as nações européias já tinham atingido aproximadamente as dimensões que a Geografia lhes indicava. Os acidentes haviam desaparecido. A lógica triunfara, finalmente. Sabemos hoje que as coisas não são assim; que a lógica não fala de modo inequívoco, e a história não esgotou suas reservas de invenção e de catástrofe.

As Comparações Históricas*

No sentido em que empregamos o termo, constelação engloba ao mesmo tempo elementos materiais e dados psicológicos e ideológicos. As paixões das massas, as idéias dos dirigentes políticos contribuem para determiná-la tanto quanto a organização das forças armadas ou a tecnologia militar.

Aos olhos do estadista, responsável pelos destinos do seu país, a constelação vem a dar no que chamaríamos de *situação*, o conjunto de fatos (inclusive a psicologia dos indivíduos e dos povos) que ele precisa levar em conta no momento da decisão. O comentarista que acompanha com regularidade os acontecimentos da política internacional, que critica ou aprova a ação dos diplomatas, é tentado igualmente a utilizar a antítese situação-decisão.

Esta formalização conceitual não contradiz a que esboçamos no artigo precedente. A situação diante da qual se encontra o estadista pode ser decomposta em duas partes: a estrutura da conjuntura internacional, de um lado; de outro, as numerosas forças que, dentro da nação, pesam sobre os governantes, no regime democrático retratadas mais ou menos fielmente pelos parlamentos. Para analisar a estrutura da conjuntura internacional, passaremos em revista as três variáveis seguintes: os limites do campo diplomático, o esquema das relações de potência, o estado da tecnologia militar. Procuraremos precisar de que modo e até que ponto os partidos, sindicatos, igrejas, tradições e ideologias pressionam os que têm a responsabilidade pelas decisões. Indagaremos em seguida qual o caráter, a formação, a maneira de pensar daqueles a quem se atribui a responsabilidade pelas decisões. Chegaremos assim aos cinco pontos de vista a partir dos

*Artigo escrito logo depois do anterior, e nunca publicado, porque o autor não encontrava uma saída para as dificuldades que sentia.

quais se estuda uma constelação. O sexto — o reconhecimento ou não-reconhecimento dos Estados ou, melhor dito, o que as guerras põem em jogo — resulta dos precedentes. O conflito constitui, por assim dizer, o teste supremo das relações internacionais, que revela seus vários aspectos, senão mesmo sua essência, melhor do que qualquer outro fenômeno.

Esta formalização conceitual indica muito claramente as direções em que se orienta a pesquisa: o estudo das *peças* responsáveis pela política externa; o estudo das *influências* exercidas sobre elas, de natureza política, econômica, ideológica; o estudo das *técnicas diplomáticas* e das *técnicas militares*; o estudo das *situações globais* em certas regiões do mundo; etc. Esses estudos, que não pretendemos enumerar de forma completa, e que são indispensáveis e fundamentais, corresponderão às curiosidades dos estadistas? Permitirão sugerir uma terapêutica para as crises internacionais, uma medicina preventiva para as guerras? Prevêm, mesmo a curto prazo, o desenvolvimento da história a partir de uma conjuntura dada?

Ainda que quiséssemos introduzir uma distinção, sempre arbitrária, entre a sociologia das relações internacionais e a ciência política, a primeira não deveria renunciar a reagir às curiosidades dos estadistas, a dar conselhos ou fazer previsões a curto ou longo prazo.

Vejo duas direções principais em que a sociologia poderia caminhar, além da simples descrição das relações internacionais na nossa época ou em outros períodos: a primeira, a das comparações históricas entre aspectos parciais de diferentes conjunturas ou entre conjunturas consideradas globalmente; a segunda, a do relacionamento entre a política externa e o conjunto da comunidade nacional ou da sociedade internacional, na esperança de que a análise global identificará as causas profundas ou permanentes que, por cima das relações significativas e das intenções dos atores, orientam a história.

* * *

Duas conjunturas de política externa nunca são idênticas. Os historiadores desconfiam das analogias históricas, sedutoras e perigosas. Mediante pesquisas mais sistemáticas, talvez se pudesse formular determinadas regras às quais se deveriam ajustar as comparações, para que tivessem alguma validade. Os exemplos que vou dar buscam simplesmente marcar os limites de um tal estudo:

1) No período de algumas décadas, ou de alguns anos, o campo diplomático se ampliou. De acordo com a extensão desse campo, mudam radicalmente os cálculos de força e de equilíbrio. A maioria das *constantes* ensinadas aos diplomatas, há cinquenta ou mesmo há vinte anos, perdeu sua

significação. Por exemplo: do ponto de vista da França, que significa hoje a “aliança reversa” se a potência da Rússia, por si só, é maior do que a da Alemanha, e a presença dos Estados Unidos na Europa se tornou permanente? Que significaria para a Alemanha uma contra-garantia a Leste, mesmo com a unificação, se o exército soviético, diretamente ou representado pela Polônia, está aquartelado a cem quilômetros de Berlim? A comparação dos limites estabelecidos para o campo diplomático, de acordo com a época, protege o espírito das analogias fáceis e superficiais, conhecidas gloriosamente como “lições da história”. Pode ser que haja efetivamente tais “lições”, mas elas não serão encontradas no nível das tradições diplomáticas, quase sempre pouco instrutivas, porque o passado proporciona a cada nação exemplos suficientemente numerosos e variados para que toda política proclame *uma tradição*.

A extensão do campo diplomático a que assistimos neste século não é um acontecimento histórico sem precedentes. Toynbee se impressionou com a semelhança entre a guerra de 1914 e a guerra do Peloponeso; é fácil identificar os pontos de semelhança entre as duas conjunturas. Só dois séculos transcorreram entre a luta sem trégua que arruinou as cidades gregas e a consagração do Império romano pela derrota de Cartago, seguida da conquista da Macedônia e da Grécia.

No nosso século, a passagem do concerto europeu para um concerto mundial, de equilíbrio bipolar, é acompanhada pela expansão prodigiosa dos meios de produção e de destruição. Mas a concentração da potência num número reduzido de Estados, em consequência do esgotamento dos outros, da absorção dos mais fracos e dos vencidos por unidades amplas, basta, por si mesma, para provocar a expansão do campo diplomático. É aliás uma proposição quase evidente, se atentarmos bem: os limites do campo diplomático dependem, obviamente, das possibilidades de ação dos Estados. Atenas tinha constituído um império marítimo, mas não podia consagrar-lhe todas as suas forças enquanto reinasse, entre as cidades helênicas, uma rivalidade permanente. Unificada pela Macedônia, a Grécia se tornou capaz de vencer e conquistar o Império dos persas. O sistema diplomático se ampliava, ajustando-se aos limites da capacidade militar de que dispunha a Macedônia, senhora das cidades gregas.

A partir do século XVI as nações européias edificaram impérios ultramarinos, a despeito das rivalidades que as separavam no velho continente. Às vezes entravam num acordo para repartir as terras conquistadas; outras vezes combatiam pelo domínio do Novo Mundo nos mares ou em montanhas nevadas. Essencialmente, porém, o campo diplomático se restringia à Europa enquanto as nações desse continente mantinham suas forças intactas, afirmando em conjunto, e com mais frequência ainda indi-

vidualmente, sua superioridade com relação aos Estados de além-mar. O enfraquecimento da França e da Grã-Bretanha tornou inevitável a intervenção permanente dos Estados Unidos. A edificação do Império russo, estendendo-se até duzentos quilômetros do Reno, condenou a Alemanha à impotência e submeteu à sua lei os Estados do Leste europeu. É essa concentração de potência, fora de qualquer transformação da tecnologia militar, que explica a ampliação do campo diplomático.

Quando se invoca a analogia com o Império romano para alegar a fatalidade do império universal — a guerra fatal que eliminará um dos dois pretendentes ao domínio do mundo —, logo surgem objeções no nosso espírito. Não há necessariamente um paralelismo entre o espaço unificado pela luta e o que daria unidade ao mundo, sob um só Estado. No caso de uma terceira guerra mundial, as hostilidades se entenderiam possivelmente do Pólo Norte às selvas da Malásia, das planícies da Europa aos desertos do Oriente Próximo; mas isso não quer dizer que a derrota de uma das duas superpotências deixaria à outra o império mundial. Uma vitória da União Soviética levaria à criação, em toda parte, a governos “comunistas”. Durante quantos anos, no entanto, eles continuariam sujeitos às ordens de Moscou?

Digamos, em termos abstratos, que a extensão do campo diplomático, pela concentração da potência e a expansão dos meios de combate, não permite ainda afirmar que a capacidade de administração imperial progrediu no mesmo ritmo com que se ampliou o teatro de operações. O espaço que se presta ao conflito não tem precedentes, como não têm precedentes os meios de comunicação, e, em consequência, as possibilidades de unificação administrativa. Mas também não tem precedentes a violência das paixões nacionais, a participação das massas na vida política, a amplitude da intervenção governamental na economia. Alguns desses fenômenos sugerem a possibilidade desse império universal com que os homens têm sonhado; outros, ao contrário, respaldam a afirmativa oposta.

Os argumentos negativos me parecem mais fortes do que os positivos. O importante, porém, é anotar a dúvida: a singularidade da conjuntura proíbe prolongar até o império universal a evolução marcada pela passagem de um sistema europeu para um sistema intercontinental.

2) As diferentes configurações de potência insinuam comparações que se apresentam imediatamente ao nosso espírito. Essas comparações tenderiam a responder à pergunta: pode-se formular proposições gerais relativas a uma certa configuração? O exemplo que adotamos é hoje muito discutido pelos autores norte-americanos: um equilíbrio bipolar será, em sua essência, menos estável do que um equilíbrio mantido por várias potências, de potencial comparável? Alguns observadores realistas afirmam

que o equilíbrio bipolar não é em si mesmo menos estável do que uma configuração diferente. Outros comentaristas dizem o contrário.

A resposta correta exigiria estudos históricos, em especial a análise, sob este ângulo, das constelações precedentes do mesmo tipo. Os comentários que seguem não passam de uma primeira aproximação.

É possível que a *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, nos proporcione uma das chaves para resolver o problema. De acordo com o historiador grego, qualquer crescimento da potência de um campo é visto pela outra potência como uma ameaça. Os deslocamentos de força põem em perigo qualquer sistema; quanto maior sua rigidez, menor a facilidade com que suporta as transferências de fidelidade dos Estados secundários, os ganhos e as perdas de prestígio ou de posição por parte dos Estados hegemônicos. Num sistema bipolar, a luta pelos satélites é inevitável. Atenas e Esparta foram arrastadas a uma guerra de vida e de morte, mas talvez nenhuma das duas quisesse conscientemente a destruição da rival; foram as cidades de filiação incerta que provocaram disputas gradualmente agravadas e ampliadas até que se chegou finalmente a uma luta generalizada.

Será preciso dizer que todo equilíbrio bipolar leva necessariamente a uma guerra letal? Seguramente não. Não se deve tirar tal conclusão dos comentários precedentes sobre as propriedades de uma determinada configuração. Atenas e Esparta não podiam partilhar a Grécia porque nem uma nem outra dispunha de autoridade incondicional sobre seus aliados-satélites; havia um certo entrelaçamento das duas alianças. Uma divisão em esferas de influência era impossível, porque os territórios dos dois campos não estavam claramente separados. Hoje, observamos vários pontos de fricção nos limites dos dois campos; contudo, a despeito de tudo há uma certa divisão do mundo em esferas de influência.

Será uma divisão duradoura? Devemos evocar, neste ponto, as lutas entre César e Pompeu, Marco Antônio e Octávio? Em vão os dois grandes procuravam proteger-se contra si mesmos apelando para um terceiro. Este — o mais fraco — não podia cumprir tal papel. Dominado de forma irresistível, deixava os dois rivais se enfrentarem num duelo cujo resultado designava o senhor de todo o mundo. Tratava-se, contudo, de um só império, com dois pretendentes que consideravam sua divisão artificial. Ora, em Washington e Moscou, São Francisco e Vladivostok, passando por Nova Iorque, Paris e Moscou, não se sente que o mundo é um espaço único, destinado a ser parte de uma unidade imperial. As dimensões do campo diplomático constituem, de fato, um fator original que proíbe uma interpretação categórica dos precedentes.

Por outro lado, é sempre possível escolher entre precedentes. Se quisermos permanecer na antigüidade, por exemplo, sabemos que os im-

périos dos partas e dos romanos coexistiram lado a lado, combatendo-se em muitas ocasiões porém sem empenhar todas as forças nessa luta. Os romanos e os partas rejeitaram os riscos e a embriaguez da vitória total, decididos ou destinados a uma coexistência cuja precariedade era marcada por hostilidades temporárias, que contudo não tornavam impossível sua existência comum.

Se nos ativermos exclusivamente à configuração de forças, deixando de lado a tecnologia da guerra e a ideologia, perderemos o direito de fundamentar em tais analogias históricas uma previsão do desenvolvimento do conflito atual. Não poderíamos sequer indicar com certeza que estratégia daria ao campo que acreditamos pacífico as melhores possibilidades de evitar a guerra. Uma escola “realista” considera a partição do mundo em esferas de influência como a réplica pacífica da estrutura bipolar da constelação. Não se pergunta, porém, se o conflito ideológico não veda a ratificação oficial de tal partição. Outra escola “realista” pretende multiplicar os centros de forças independentes dos protagonistas; se admitirmos a instabilidade da estrutura bipolar, nos inclinaremos a aprovar o conselho. Contudo, seria necessário que a “terceira força”, ou os centros independentes, tivessem suficiente força política e militar para se manter — tanto em tempos de paz como durante a guerra. Em caso contrário, a pretensão à independência de Estados sem defesa militar, vulneráveis à infiltração comunista, aumentará a inquietação no campo ocidental e, ao mesmo tempo, a instabilidade do sistema. A Alemanha ocidental e o Japão, que se engajaram na disputa, talvez contribuam mais para a estabilização do sistema do que a Índia, que se orgulha da sua neutralidade.

3) Há outro tipo de comparação que se apresenta ao espírito, quando consideramos as relações entre política interna e política externa — a política externa da mesma nação sob diferentes regimes, a política externa de um certo tipo de regime, em diferentes países (haverá traços típicos da política externa das democracias, dos Estados totalitários, etc.), a política externa dos regimes revolucionários, a política externa de dois partidos sob um mesmo regime, etc.

Até que ponto a política externa da Rússia soviética se aproxima da da Rússia czarista? Alguns escritores da escola realista (H. J. Morgenthau, Valter Lippmann) sempre tenderam a admitir que, fundamentalmente, os governantes soviéticos agem como os czaristas, concebendo a diplomacia de acordo com o interesse nacional. Contra essa interpretação, que comete o erro de só perceber na constelação considerada a configuração das relações de potência, protestam os diplomatas e historiadores que conhecem em profundidade a realidade comunista, a meu ver com razão.

Não há dúvida de que é possível explicar pelas considerações de in-

teresse nacional a maior parte dos atos da diplomacia soviética — pelo menos a partir do momento em que, com o desaparecimento do fervor idealista, os dirigentes do Kremlin deixaram de denunciar os tratados secretos e de desprezar os direitos especiais adquiridos pela Rússia dos czares. O tratado de Rapallo, a aliança com a Turquia, em 1925, a cooperação secreta com a *Reichswehr*, a aproximação com a França a partir de 1935, o pacto com Hitler em 1939, a sovietação dos países da Europa oriental, as reivindicações relativas aos Dardanelos — todos esses atos podem ser explicados por cálculos realistas. O apoio na Alemanha vencida e reinvidicadora, contra a *Entente* vitoriosa, aparentemente ameaçadora; a adoção de uma garantia no Oeste quando essa mesma Alemanha, agora hitlerista, pôs em perigo a segurança soviética; a aproximação com Hitler a partir do momento em que o desaparecimento da Tchecoslováquia tornou provável o envolvimento soviético numa guerra eventual. Entre as propostas ocidentais e as de Hitler, estas foram preferidas. Ao dar garantias unilaterais à Polônia contra uma agressão, os ocidentais proporcionaram a Stalin antecipadamente o que ele talvez estivesse disposto a comprar por bom preço. Os avanços de Hitler ameaçavam uma guerra a Oeste e a perspectiva do esgotamento recíproco dos beligerantes prometia ao espectador soviético a oportunidade de colher as vantagens da guerra alheia. A construção de um fosso, pela sovietação dos países da Europa oriental, pode ser interpretada como uma preocupação de segurança; as reivindicações sobre os Dardanelos prolongam uma tradição explicada por fatores geográficos (a expansão rumo a águas livres de gelo).

Indubitavelmente todas as grandes decisões da Rússia soviética podem ser compreendidas dentro de uma perspectiva “realista”. Mesmo se, em última análise, a política externa soviética tem inspiração ideológica, ela deixa um lugar bastante amplo para as considerações e cálculos de poder, de modo que as categorias proposta por Maquiavel, Richelieu e Talleyrand tornam inteligíveis as decisões de Stalin. Enquanto a União Soviética coexistir com os Estados capitalistas, participando das disputas entre estes, não poderá deixar de imitar, sob certos pontos de vista, a “diplomacia de gabinete” dos países europeus. Mais ainda: como os interesses socialistas se confundem com os da Rússia, os comunistas retomam sem peso na consciência as reivindicações que a tradição e a geografia sugeriam aos governantes da Santa Rússia ortodoxa ou leninista.

Contudo, derivar dessas proposições evidentes a conclusão de que os governantes russos orientam a política externa daquele país da mesma maneira, sob qualquer regime, seria um equívoco — um erro fundamental, cometido por muitos pseudo-realistas, implícita ou explicitamente.

Antes de mais nada, a experiência nos revela que há variações consi-

deráveis entre os regimes, no que se refere aos métodos e à escolha dos meios. Um regime democrático não poderia realizar negociações simultâneas com representantes ocidentais e alemães, como fez a Rússia, pois não conseguiria manter o segredo necessário. Um regime autoritário tradicional, como era o regime czarista às vésperas da guerra de 1914, não teria também concebido tão cínica reversão de aliança. Não há dúvida de que no passado os imperadores russos não hesitaram em participar da divisão da Polônia. Não haveria razão para afirmar que só um regime do tipo comunista se prestaria a concluir um pacto com Hitler. Contudo, os diplomatas tradicionais se mantinham dentro dos limites de um maquiavelismo moderado. Nem todos os meios eram considerados igualmente válidos; alguns pareciam se não imorais pelo menos inconvenientes, indignos de “pessoas bem nascidas”. Podemos dizer que só um regime despótico, capaz de um maquiavelismo sem reservas e de um segredo absoluto — afastado da opinião pública a ponto de poder impor-lhe, de um dia para outro, completa inversão de propaganda e de aliança — tinha condições para assinar um acordo com o inspirador do pacto antikomintern, espantando desse modo o mundo inteiro.

Escolhemos o exemplo mais marcante. Bastaria contudo reler o relato do general Deane, que chefiou a missão militar norte-americana em Moscou, durante a guerra, para perceber as características específicas da conduta dos governantes soviéticos com relação ao Ocidente: desconfiança contínua, recusa de qualquer colaboração que permitisse o acesso dos aliados a quaisquer segredos, ou que pusesse a população russa em contato com os representantes do mundo capitalista, condições espantosas impostas para permitir o pouso de aviões norte-americanos em aeroportos soviéticos, etc. Pode-se discutir em que medida devemos atribuir a motivação dessas manifestações extremadas de reclusão e não-cooperação à Santa Rússia tradicional ou à Rússia comunista. A verdade, porém, é que a Rússia czarista em 1914 aplicou de forma diferente a aliança com a França, a ponto de lançar prematuramente uma ofensiva, contra a Prússia oriental para ajudar seu aliado, quando ele foi invadido.

Não estamos procurando, aliás, especular sobre o alcance dessas diferenças de métodos, expressão de diferenças mais profundas. De acordo com o regime, os governos concebem de modo diverso a política externa: não nutrem as mesmas ambições nem consideram legítimos (ou ilegítimos) os mesmos atos. No caso da União Soviética, não se poderia subestimar as conseqüências da mudança de regime. Os comunistas mantêm um sistema de percepção e interpretação que orienta sua estratégia.

Chamamos de “sistema de percepção e interpretação” o conjunto de conceitos e proposições *ne varietur*, repetidos indefinidamente na sua pro-

paganda, que constituem, de modo genuíno; os pontos de referência do seu pensamento: a divisão do mundo em dois campos; a impossibilidade de uma terceira solução entre o capitalismo e o socialismo, que exclua o partido comunista — a única força que pode edificar o socialismo; as contradições permanentes, dentro do mundo capitalista, entre a burguesia e o proletariado, os países em busca de mercados e os povos colonizados, etc. Não há razão para pôr em dúvida a sinceridade dos dirigentes soviéticos ou, se preferirmos, sua adesão a uma determinada visão do mundo, em particular do mundo histórico. Dessa visão resulta a convicção de que os Estados capitalistas os vêem com hostilidade profunda e que, por isso, a União Soviética precisa manter-se preparada contra um ataque, desconfiar dos países capitalistas, rejeitar a distinção de princípio entre as democracias burguesas e os regimes fascistas — explorando ao mesmo tempo as disputas entre esses Estados, em seu benefício.

Esta doutrina fixa a concepção do futuro e da estratégia de longo prazo; porém, como prevê fases distintas — a constituição do bastião socialista, depois da primeira guerra mundial; a vaga revolucionária seguida por estabilização temporária; a crise econômica que resultou na segunda guerra mundial, seguida de uma outra vaga revolucionária e da instituição das democracias populares na Europa oriental e na China —, permite variações táticas, ajustadas às várias fases. Em certos períodos, a União Soviética pode e deve comportar-se quase como um Estado semelhante aos demais.

É preciso notar que apresentamos aqui os exemplos mais favoráveis à tese que estamos criticando. O jogo das alianças e dos conflitos representa o aspecto da política externa que se presta melhor à interpretação realista. No contexto europeu, a Rússia — como cada um dos outros países daquele continente — tem a possibilidade de escolher entre várias possibilidades: aliança com o Ocidente, contra a Alemanha; aliança com a Alemanha, para manter o respeito do Ocidente ou para incliná-la contra os países ocidentais; etc. Não se podia demonstrar com rigor que a escolha entre essas diversas possibilidades depende da natureza do regime russo.

Se considerarmos porém as relações da URSS com os países do Leste europeu, e os países asiáticos, a importância da ideologia oficial do Estado russo parecerá evidente. É lícito considerar a sovietação da Europa oriental uma medida defensiva contra eventual agressão alemã, apoiada pelo mundo ocidental — embora esse objetivo político e militar me pareça menos importante, no pensamento soviético, do que a sovietação vista como a única garantia de amizade, a condição necessária do regime socialista.

Mesmo que quisesse estender sua esfera de influência ao conjunto dos países liberados, um governo russo não comunista não teria instalado regi-

mes estritamente miméticos do regime russo, orientados por líderes devotados integralmente às ordens e aos ideais de Moscou. O debate sobre as intenções e os objetivos do governo do Kremlin, entre os observadores ocidentais, é estéril, em grande medida, desprovido de significação. Da mesma forma como a interpretação pelo interesse nacional não leva em conta a singularidade do sistema de percepção soviético, a interpretação dos seus objetivos a partir de cálculos militares não reconhece a tática da ação soviética, nos países onde as autoridades russas decidem implantar sua influência em caráter permanente. A esfera de influência da Rússia soviética se torna uma comunidade socialista, com regimes imitados do metropolitano e governos fiéis à doutrina e à prática da pátria marxista-leninista.

Nada prova que essa fidelidade deva durar permanentemente; seria um grande erro admitir que a solidariedade da Rússia é imutável, mas faríamos igualmente mal em esperar para breve um rompimento entre as duas grandes potências comunistas, sob o pretexto de que seus interesses nacionais estão ameaçados de choque na Mandchúria ou no Sikiang. De acordo com a maneira de pensar prevalecente, a situação de Dairen e de Porto Arthur parecerá essencial, ou de pouca importância. Os alegados interesses nacionais não constituem causas últimas, ou objetivos eternos. Se os comunistas chineses e russos se sentirem solidários, ou tiverem inimigos comuns, poderão resolver amigavelmente as disputas em torno das estradas de ferro e portos da Mandchúria. No máximo poder-se-á dizer que, no longo prazo, com a diminuição do ardor ideológico, dois Estados independentes como a Rússia e a China terão políticas externas não absolutamente coincidentes, e poderão mesmo ganhar autonomia no jogo das alianças e conflitos — o que é uma afirmativa muito provável e pouco instrutiva.

Seria possível avançar além dessas comparações entre casos singulares, e formular proposições gerais sobre a política externa característica de certo tipo de regime ou sobre a margem extrema existente entre a política externa de dois governos com o mesmo tipo de regime? A primeira categoria de proposições gerais teria a forma: “todos os regimes despóticos terminam adotando política agressiva” ou; “todos os regimes totalitários se voltam para a guerra permanente com o mundo exterior”.

Consideremos esta última proposição, para ver até que ponto ela pode ser justificada com base no estudo da política externa da Alemanha hitlerista e da Rússia soviética. Nos dois casos, a diplomacia teve ou tem por objetivo a expansão, e busca alterar a ordem estabelecida; nos dois casos ela usa as simpatias ideológicas que suscita fora das fronteiras nacionais

para facilitar seus projetos; nos dois casos combina, aparentemente, a expansão ideológica com a edificação de um império.

Essas analogias, contudo, devem ser qualificadas. Não se poderia comparar a “quinta coluna” hitlerista com o partido comunista. Entre as minorias alemãs, a “quinta coluna” sempre teve um papel secundário — a despeito das lendas. A massa da população norueguesa ou holandesa nunca viu em Quisling e Mussert mais do que traidores — não os representantes de uma ideologia. Os marxistas-leninistas não dispõem em todos os países de partidos de massa e há nações onde os militantes comunistas são considerados traidores. Por outro lado, não faltam países onde, a despeito da subordinação dos líderes comunistas a Moscou, os partidos comunistas locais, genuinamente nacionais, têm raízes nas massas e nas paixões populares. Podemos dizer que o imperialismo hitlerista, que proclamava uma idéia nacionalista, poderia no máximo conseguir cúmplices nos países a conquistar; não teria condições, como o imperialismo soviético, de difundir uma crença. Vale a pena repetir: a diferença, aqui, é mais de grau do que de natureza, pois os profetas desarmados terminam perecendo, e os profetas armados não desprezam o socorro da religião.

Fora dessas semelhanças parciais, procuramos uma resposta para a indagação decisiva: saber se os regimes totalitários, animados pelo imperialismo, definidos pela expansão de um sistema de pensamento e de instituições, levarão fatalmente à guerra. Ora, justamente nesse ponto as diferenças existentes entre hitlerismo e stalinismo não nos permitem arriscar uma previsão. O imperialismo hitlerista foi uma ventura monstruosa; não obedecia a nenhuma estratégia de longo prazo; recorria a uma tática hábil porém banal, esforçando-se por avançar em etapas, obtendo a aquiescência dos seus inimigos mediante a moderação das exigências iniciais, até que o êxito lhe desse meios para exigências ilegítimas, sob ameaça de guerra. Entre 1933 e 1938, animado pela cegueira e a falta de coragem das democracias ocidentais, Hitler dava a impressão de domínio soberano, marchando irresistivelmente na direção do triunfo final. De 1939 a 1940, as vitórias militares alemãs pareciam completar os resultados obtidos com a diplomacia. A partir da primavera de 1941, porém, as ações de Hitler e o dinamismo dos acontecimentos recriaram uma coalizão mais formidável ainda do que a que tinha vencido a Alemanha em 1918.

Retrospectivamente, e a despeito do virtuosismo tático, o empreendimento hitlerista parece uma loucura. A Alemanha não deveria ter adotado objetivos que a poriam inevitavelmente em posição conflitiva com a União Soviética e os Estados Unidos da América. Estaria a Alemanha nacional-socialista condenada por sua estrutura e ideologia a essa imprudência, à busca de uma hegemonia impossível, ao desastre inevitável? Pode ser

que sim, embora nem Goering, nem os grandes industriais, nem a grande maioria do povo alemão tivessem desejado a guerra total contra o mundo anglo-saxão. Pode ser que a fatalidade dessa corrida para a morte derivasse da personalidade do próprio Hitler.

No caso da União Soviética não há nada de parecido. A partir de 1932 Stalin provavelmente teve um poder ainda mais absoluto do que o Hitler. Senhor da vida e da morte de todos os companheiros, desencadeou a revolução pela coletivização agrária. Contudo, é provável que nunca tenha considerado seu poder como “pessoal”; concebia-o como a encarnação do partido, do proletariado, da história. Não se concebe Stalin declarando que preferia comandar seu país na guerra (de qualquer forma inevitável) aos cinquenta anos de idade, e não aos sessenta. Stalin pensava no contexto de uma filosofia histórica, onde prevaleciam forças anônimas. Inseriria sua obra numa dialética cuja conclusão se situava muito além da sua vida individual. Via na segurança da fortaleza socialista menos uma fórmula de propaganda do que a expressão de um dever autêntico. Imaginava-se tão prudente quanto Hitler se proclamava ousado. Para ele, o conflito entre os dois mundos, o capitalista e o socialista, duraria décadas, talvez séculos. O desencadeamento intencional de uma terceira guerra mundial, para apressar a instauração do socialismo em todo o mundo, não seria de excluir de todo, se as circunstâncias oferecessem a perspectiva de uma vitória rápida e segura. Contudo, como essas circunstâncias continuam, durante muitos anos, a parecer improváveis, a guerra intencional também o parece.

Eis-nos aqui, uma vez mais, levados pela comparação seja a acentuar diferenças, seja a repetir afirmativas triviais. A julgar pela experiência destes últimos trinta anos, os regimes totalitários parecem manter um permanente clima de guerra, com a mobilização militar. É possível que tenham necessidade dessa ameaça externa — real ou imaginária —, para se justificarem. Contudo, essa guerra permanente não é necessariamente uma guerra total; faltaria ainda determinar em que medida um regime burocrático e uma planificação autoritária, como existem na Rússia, implicam necessariamente o frenesi totalitário — essa mistura de ideologia e terror de que o grande expurgo de 1935-1938 nos dá a ilustração mais impressionante.

A procura das margens de variação, dentro de um regime e de um país determinados, leva mais à acentuação de diferenças e singularidades do que à formulação de regras ou regularidades. Estaríamos tentados a dizer que, pelo menos no mundo moderno, os países mudam raramente sua política externa quando conservam o mesmo regime; que, por outro lado, a transformação dos regimes provoca muitas vezes verdadeiras re-

voluções diplomáticas. Os dirigentes da república de Weimar consideravam insensato o programa diplomático que Hitler não escondia antes de chegar ao poder. Não imaginavam que a Alemanha pudesse retirar-se da Liga das Nações, proclamar o serviço militar obrigatório e recuperar a Renânia sem risco de guerra. Não admitiam que seu país dispusesse de uma margem de ação tão ampla. Depende dos estadistas ampliar ou, ao contrário, reduzir o campo das possibilidades — que as circunstâncias nunca delimitam rigorosamente.

A oposição entre a semelhança das diplomacias associadas ao mesmo regime, e a diferença entre as diplomacias associadas a regimes diferentes, assim formulada, tem uma simplicidade excessiva. Quase sempre os partidos e os políticos de um regime concebem do mesmo modo a diplomacia do seu país, mas há circunstâncias em que as diferenças de concepção de diferentes partidos têm significação e alcance, podendo mesmo ter consequências decisivas para o desenrolar dos acontecimentos. Dependendo da decisão do Senado dos Estados Unidos da América de ratificar ou não o tratado de Versalhes, da vitória ou derrota dos isolacionistas, as perspectivas européias mudariam completamente. É verdade que raramente o Estado mais poderoso do mundo é governado por líderes que têm dúvida sobre sua participação nos assuntos mundiais. Neste particular, o caso dos Estados Unidos em 1919 parece único, e extremo: a combinação de tal potencialidade com tamanha incerteza entre os dirigentes políticos do país. O exemplo basta, contudo, para refutar os que concebem o jogo diplomático como se este fosse determinado rigorosamente por forças naturais ou conceitos nitidamente definidos.

Nos países europeus que possuem tradição diplomática, pode ocorrer que a mudança do partido ou da pessoa que tem o poder não traga consequências. Nos períodos de crise, até mesmo um regime sólido e uma nação unida apresentam cisões. Ainda hoje é difícil saber em que medida devemos responsabilizar certos líderes pelo comportamento diplomático dos países ocidentais, no período entre 1933 e 1939. Não se poderia afirmar que Chamberlain ou Laval executaram decisões impostas pela opinião pública ou por determinadas forças econômicas ou políticas. As decisões que tomaram são explicadas pela situação interna e externa. Contudo, não se consegue atribuir a essas decisões, *ex-post-facto*, um caráter de necessidade que realmente não tinham.

Em última análise, não se pode ignorar a responsabilidade dos indivíduos. Em 25 de junho de 1950, um outro presidente norte-americano talvez tivesse tomado decisão diferente da de Truman. Cada presidente dos Estados Unidos leva consigo para o poder supremo sua equação pessoal, que é mais um elemento de incerteza. Mudança das pessoas que detêm o

poder, dos partidos, dos regimes: o alcance dessas mudanças varia muito. Num caso extremo, a situação permanece a mesma, e só a decisão varia, com a pessoa que decide. Em outros casos, a situação interna do país pode transformar-se. De qualquer modo, devemos lembrar que raramente a situação dita as decisões, nas conjunturas mais graves; estas incumbem, em última análise, a pessoas determinadas.

* * *

As comparações esboçadas nas páginas precedentes procuraram aproximar aspectos particulares das constelações diplomáticas: comparações da extensão do campo diplomático em diferentes épocas, do mesmo esquema de relações de potência em conjunturas variadas, das diplomacias de partidos, indivíduos ou regimes diferentes no mesmo país. Procuramos determinar menos as semelhanças do que as diferenças. Pretendemos, de fato, marcar os limites das comparações históricas. É verdade que os exemplos apresentados, nenhum dos quais foi examinado em profundidade, constituem apenas ilustrações. Poderíamos forçar mais ainda a elaboração de semelhanças — por exemplo, entre as constelações caracterizadas pelo mesmo esquema de equilíbrio, entre as diplomacias revolucionárias (nazista, bolchevista, francesa). Contudo, a variedade dos pontos de vista que identificamos no capítulo precedente nos põe em guarda contra certas conclusões que se poderia extrair de tais comparações. A estrutura bipolar do campo diplomático motiva algumas semelhanças, mas não leva necessariamente às mesmas conclusões: as dimensões do campo, a natureza das duas potências, a tecnologia militar exercem também sua influência, favorecendo em cada caso uma evolução diferente. Atenas e Esparta, Cartago e Roma, Octávio e Marco Antônio, Roma e o Império dos partas — cada uma dessas lembranças que acodem ao nosso espírito permite aproximações mais ou menos engenhosas. Contudo, se quisermos retirar de tais semelhanças uma lição precisa, precisaremos responder a duas perguntas: Devemos comparar a constelação atual à coexistência de dois impérios que rejeitam o choque definitivo, limitando-se a conflitos marginais? Ou devemos compará-la à guerra entre dois pretendentes ao mesmo trono, um dos quais precisará sucumbir, fatalmente? O fato de que no passado houve constelações desses dois tipos nos lembra a precariedade das comparações históricas. Mesmo que todas as estruturas bipolares tivessem sempre provocado uma explosão final, no curso da história, certas singularidades da estrutura atual — relativas à tecnologia militar, por exemplo, ou às dimensões do campo diplomático — deixariam em aberto a possibilidade de um futuro diferente.

Seria possível ir além dessas comparações que têm por objetivo pôr em evidência tanto a originalidade do presente como a repetição de conjunturas típicas? As comparações não deveriam ajudar-nos a encontrar o vínculo existente entre diferentes aspectos particulares que distinguimos e, mais ainda, a comparar as constelações globais? Por definição as comparações parciais só nos proporcionam informações hipotéticas, uma vez que não levam em conta determinados fatores da realidade. Aconteceria o mesmo se comparássemos constelações globais?

Os seis pontos de vista que indicamos podem a meu ver constituir duas categorias: de um lado, as relações de potência — limites do campo diplomático, esquema das relações, tecnologia militar —, de outro o sentido ideológico da diplomacia, conforme resulta da solidariedade entre política interna e política externa, do reconhecimento ou não-reconhecimento recíproco dos Estados, da filosofia dos estadistas. As relações de potência constituem um dos elementos de toda constelação diplomática, pois as nações vivem entre si no estado de natureza. Mas essas relações de potência são sempre concebidas de um modo determinado pelos estadistas. No caso de haver uma filosofia comum, e reconhecimento recíproco, elabora-se um direito público — por exemplo, o direito público europeu —, que impõe certas regras ao comportamento dos Estados na paz e na guerra; esse direito não elimina as rivalidades entre as potências mas as restringe e, por assim dizer, as civiliza.

Desde logo, pode-se distinguir duas constelações típicas que se sucederam na história europeia: a diplomacia ideologicamente *neutra*, a qual relacionava Estados que se reconheciam mutuamente, sem procurar destruir-se “por dentro”; e a diplomacia religiosa, ou revolucionária, nas épocas em que as disputas entre partidos ou doutrinas religiosas complicam os conflitos entre os Estados. Depois das guerras de religião, a Europa procurou e encontrou um refúgio na diplomacia dos gabinetes. Depois das guerras revolucionárias, retornou uma vez mais a uma espécie de legitimidade monárquica, combinada com a diplomacia tradicional. A partir de 1917, os países europeus ingressaram numa nova fase ideológica, que ainda não terminou, arrastando todo o mundo atrás de si.

Será possível encontrar laços regulares entre as várias modalidades de relação de potência e o caráter neutro ou ideológico da política externa? Muitos esquemas de equilíbrio podem combinar-se com uma diplomacia neutra ou uma diplomacia religiosa. Por outro lado, parece que a estrutura bipolar tende normalmente a assumir um caráter ideológico, fenômeno que se pode explicar sem dificuldade. De fato, a estrutura bipolar, dentro de uma civilização dada, resulta da concentração de potência, da eliminação gradual de unidades políticas, esgotadas ou absorvidas. Inevi-

tavelmente essa concentração dá a cada uma das superpotências um valor simbólico. Atenas e Esparta não se combateram até à morte porque uma delas tinha constituição democrática e a outra, aristocrática; no entanto, no sistema das cidades helênicas, cada uma se tornou o símbolo de um regime, a representante de uma idéia, no momento em que assumiu a chefia de uma coalizão.

Poder-se-á objetar que não estamos diante de uma necessidade rigorosa. Duas democracias teriam podido encontrar-se à testa de duas coalizões movidas simplesmente pela rivalidade de poder. Já houve duelos entre dois Estados que não proclamavam idéias políticas contraditórias. Contudo, para que a estrutura bipolar abranja o conjunto de uma civilização, é preciso que cada um dos dois Estados que se defrontam tenha absorvido muitos rivais, e postule um princípio próprio de superioridade: daí a oposição freqüente entre uma potência sobretudo marítima e uma outra sobretudo terrestre. Essa oposição é transposta por si mesma para termos ideológicos, de tal forma parece improvável que potências marítimas e continentais tenham o mesmo tipo de instituições.

Supondo, ademais, que uma estrutura bipolar surja estritamente por razões de poder, a luta entre as duas potências logo assumiria um caráter aparentemente ideológico. Essa luta fatalmente se passaria entre coalizões, em torno da inclusão de um Estado menor num ou no outro campo; sua lógica obrigaria os dois Estados líderes a invocar uma idéia, menos para cimentar sua aliança do que para desagregar a do Estado rival. Finalmente, a história tem mostrado que quando só restam no campo diplomático do conflito os dois líderes, os princípios sobre os quais eles baseavam sua conduta é já coisa do passado. Quando a Prússia promoveu a instauração do Império alemão, ela não tinha uma diplomacia ideológica (no sentido aplicável aos Estados envolvidos nas guerras de religião, ou revolucionárias), mas encarnava pelo menos uma idéia — a da unificação alemã.

Talvez o verdadeiro problema consista na determinação, em cada caso de estrutura bipolar, do fato essencial: o agrupamento em dois campos implica, como é natural, um domínio — mais ou menos imperial — dos grandes Estados sobre os pequenos. Esse domínio é sobretudo uma manifestação de potência ou de ideologia? Qual a parte que se pode atribuir a cada uma? Até que ponto esse domínio resulta do anacronismo das pequenas unidades ou apenas do esgotamento de alguns Estados, como consequência da guerra? O governo exercido a partir de um único centro do espaço abrangido pelos dois campos parece possível, provável, lógico, em função dos dados econômicos e psicológicos ou, ao contrário, parece acidental, provocado exclusivamente pelas peripécias das lutas entre os dois Estados?

A percepção da constelação global exige portanto a consideração simultânea das relações de potência e do sentido histórico que elas têm. A comparação verdadeira, a mais instrutiva, é a que identifica semelhanças ou diferenças entre essas constelações globais. O mesmo processo de eliminação pela guerra de todos os pretendentes ao trono, salvo dois, pode desenvolver-se dentro de um sistema como o das cidades gregas, o dos Estados da Alemanha; ou ainda como o do conjunto euro-norte-americano. A ampliação progressiva do espaço sujeito a um só governo ocorre em circunstâncias variadas, mas o significado dessa ampliação muda de acordo com a natureza da unidade (nacional ou imperial) à qual se inclina: conforme essa unidade parece aos contemporâneos ou a seus descendentes algo natural, lógico, de acordo com o movimento das idéias e dos acontecimentos ou, ao contrário, artificial, criado e mantido exclusivamente pela violência. A dificuldade dessa distinção é genuína; os descendentes nem sempre estão de acordo com os contemporâneos e, em última análise, a vitória ou a derrota servirá de critério para o julgamento de uns e de outros. Esse cinismo simples contém uma parte de verdade — mas uma parte apenas. O homem histórico corre sempre o risco de se enganar; o que não quer dizer que a noção de erro não tenha um sentido definido.

No curso do tempo se desenvolvem as tentativas de unificação das unidades políticas múltiplas — às vezes exitosas, às vezes não. O sociólogo tem o direito de exibir um afastamento altivo com relação a esses movimentos, recusando-se a julgá-los. Contudo, se presta atenção à história que está sendo feita, se especula ou se é interrogado a respeito da expansão da Alemanha hitlerista, por exemplo, ou da Rússia soviética, não pode deixar de fazer um julgamento sobre o sentido do que ocorre — julgamento não só moral, mas histórico. Em função do conjunto das circunstâncias, a tentativa parecerá justificável ou não: poderá parecer condenada pelos seus métodos, sua ideologia ou pela impossibilidade de manter uma unidade política mesmo na hipótese triunfo militar.

A tentativa hitlerista parecia injustificável aos olhos do historiador, por muitas razões: não se realiza a unificação de uma civilização secular em nome de uma raça superior; não se impõe aos vencidos a perda da sua independência anunciando-lhes a duração dessa servidão; não se difunde um modo de governar desprovido de toda legalidade, sujeito aos caprichos de uma vontade individual. A tentativa comunista também me parece injustificável, quaisquer que sejam as vicissitudes históricas. Em nossa época, nas sociedades de bem-estar, a conquista de uma nação rica por uma nação pobre (de nível de vida inferior ao da sua vítima) obrigaria ao uso da força durante várias décadas. O regime sócio-econômico soviético constitui essencialmente um sistema fechado e estático. A multiplicação

desses sistemas levaria inevitavelmente a um dos seguintes resultados: ou o Estado dominante precisaria reforçar permanentemente seus meios de autoridade, para manter a unidade da região dominada, ou os diferentes sistemas fechados se dissociariam, reproduzindo os conflitos que tivessem originado aquela unidade provisória, em forma agravada. Uma ideologia do tipo do stalinismo, com sua forma e prática atuais, não teria condições de cimentar a unidade da civilização européia.

Mas não se pode prever com certeza o insucesso da tentativa imperial russo-comunista. A previsão dos acontecimentos históricos corresponde a um cálculo de probabilidades que a multiplicidade dos fatores aleatórios torna inevitavelmente incerto. Contudo, uma eventual vitória comunista não infirmaria os julgamentos precedentes, a menos que o comunismo vitorioso criasse essa unidade, de forma automática sem violência permanente, o que considero impossível; provaria apenas, uma vez mais, que o veredito da história deve ser submetido a um árbitro que não se confunda com os fatos ou a força. A difusão de um sistema tirânico, amanhã como hoje, seria uma catástrofe, ainda que disso resultassem algumas consequências afortunadas, ao fim de alguns séculos.

Será possível perceber o sentido histórico das constelações globais, comparando-as entre si? Para isso, seria necessário recorrer ao método analógico cuja teoria foi esboçada por Spengler: se concebermos vastas unidades históricas, as “culturas” ou “civilizações”, admitindo que cada uma delas percorre inexoravelmente um itinerário antecipadamente fixado, do nascimento à desagregação. Nesse caso o estudo de épocas análogas permitirá reconhecer o que é nelas essencial. Os Césares do século XX teriam a mesma função dos Césares da república romana decadente, e do império: seriam os grandes homens do nosso tempo.

Enquanto permanecemos no nível dos contornos e das grandes linhas da evolução histórica, podemos atribuir a essas analogias uma certa plausibilidade. Assim, a fase da unificação imperial coincidirá necessariamente com a civilização das cidades, pondo fim, com o esgotamento dos vencidos, aos conflitos entre Estados que se defrontam e aos sistemas de equilíbrio. Contudo, quando nos aproximamos dos acontecimentos concretos, tomando em considerações os casos aberrantes, corremos o risco de repetir a falha de Toynbee, e multiplicar comparações mais interessantes do que convincentes. Se o shogunato dos Tokugawa, no Japão do século XVI, corresponde a um império universal; se o império otomano representa o império universal do cristianismo oriental; se o império construído pelos árabes pertence à civilização síriaca, com um atraso de mil anos, não se vê bem como poderíamos controlar a fantasia do “sociólogo das civilizações”.

Mas vale reconhecer que as comparações entre constelações globais, em si mesmas de grande interesse, são inevitavelmente problemáticas. O sentido fundamental de cada constelação só se revela a uma modalidade de compreensão histórica tão rica de substância quanto pobre de provas, devido à irregularidade com que se desenvolvem as civilizações.

A Paz sem Vitória*

(Nota sobre as Relações entre a Estratégia e a Política)

Os comentários sobre a decisão do Presidente Truman de exonerar o general MacArthur do seu comando encheram as páginas da imprensa mundial. No entanto, o sentido profundo da disputa talvez não tenha sido elucidado. A maioria dos comentaristas franceses lembrou, nessa oportunidade, as teses clássicas sobre a supremacia do poder civil; lembrança pouco esclarecedora, pois sobre esse ponto nunca houve dúvida na opinião pública norte-americana. Da mesma forma que Taft, o general MacArthur não questionou o direito do Presidente da República de demitir o comandante-em-chefe de um teatro de operações. Por outro lado, não me parece importante relacionar os atos e as palavras do general que se apartam, na letra ou no espírito, das diretrizes de Washington. Na minha opinião o interesse fundamental do que aconteceu reside no fato de que a exoneração de MacArthur apresenta, sob nova forma, a incerteza básica relativa à condução das guerras — a parte que deve caber às razões militares e às razões políticas. Poder-se-ia perguntar: uma vez começada a guerra, que grau de autonomia convém conceder aos chefes militares? Como se verá no curso do presente artigo, a tentativa de responder a essa pergunta nos faz oscilar entre a alternativa da paz imposta e da paz negociada, da vitória militar e da negociação política, da estratégia do aniquilamento e da estratégia da erosão.

* * *

A doutrina prevalecente em nossos dias flutua entre duas fórmulas que vamos encontrar em Clausewitz. A primeira é mencionada com mais frequência: “A guerra é a continuação da política por outros meios”. Ou ainda: “A guerra não passa da continuação das relações políticas, combinadas com outros meios. Dizemos combinadas com outros meios para in-

* *Revue Française de Science Politique*, I, 3, 1951.

dicar, ao mesmo tempo, que a guerra não suspende essas relações políticas, nem as transforma em algo completamente diferente; em essência elas persistem, quaisquer que sejam os meios empregados. Como poderia ser de outro modo? Cessam as relações políticas entre os povos e os governos, quando se interrompe a troca de notas diplomáticas? A guerra não será apenas um processo diverso de exprimir seus pensamentos, que aparecem sob forma diferente nos escritos e na linguagem? Sem dúvida a guerra tem uma gramática própria, mas não uma lógica particular¹.

Longe de encorajar o militarismo, essa concepção tende a justificar a supremacia dos civis sobre os militares, ou pelo menos a subordinação das operações militares aos objetivos políticos da guerra. Normalmente, os estadistas, não os generais deveriam lembrar Clausewitz.

Dir-se-á que ao aproximar a guerra da política Clausewitz retira da primeira o caráter de exceção, imoral ou monstruoso. Essa não me parece, contudo, a principal razão do mal-entendido. Na verdade, muitos leitores não compreendem o sentido do conceito de “guerra absoluta”, que não representava para ele um ideal recomendado, mas simplesmente o que Max Weber chamaria de “tipo ideal”². A guerra se torna absoluta quando a violência se extrema, sem que qualquer consideração moral ou tradicional limite o seu desenvolvimento.

As guerras a que Clausewitz assistiu no seu tempo — da Revolução e do Império, se aproximaram, a seus olhos, desse tipo ideal. Comparadas às hostilidades do século precedente, pareciam totais: mobilizavam povos inteiros, punham em perigo o regime social dos Estados e até a existência das nações; no século XVIII as guerras se relacionavam com interesses dinásticos, de que o povo não participava.

O objetivo da guerra é: “coagir o inimigo a fazer nossa vontade”. O estadista do país beligerante consegue atingir este objetivo se destrói as forças armadas inimigas. A adoção de uma estratégia de aniquilamento e o caráter ilimitado da guerra derivam aparentemente da noção de “guerra absoluta” e a evolução histórica tenderia a reduzir o hiato entre esta e as guerras reais.

Nesta perspectiva, concebe-se que os militares, que têm uma função a executar (quebrar a vontade do inimigo, destruindo suas forças armadas), reivindiquem a maior autonomia possível. Desejam controlar a mobilização econômica, de que depende o suprimento dos exércitos; a censura e a propaganda, que influenciam a moral dos soldados e dos civis; até mesmo as negociações diplomáticas que podem levar a novas alianças ou ao re-

forço da coalizão adversa. Quando menos, pretendem ter o máximo de liberdade na escolha dos meios empregados e na condução das operações. “A estratégia, de modo geral, e o comandante-em-chefe, em particular, podem exigir que as tendências e intenções da política não entrem em contradição com a natureza própria dos meios militares — uma reivindicação que não é gratuita”³.

Na verdade, não há qualquer oposição entre o conceito da guerra e a supremacia da política. Não há também um vínculo necessário entre a guerra absoluta e a estratégia de aniquilamento. Quando a violência se desencadeia sem freios, cada lado procura quebrar a vontade do inimigo destruindo suas forças armadas. Contudo, se um dos campos descobre que não tem os meios necessários para obrigar o outro à capitulação, nada impede que o responsável pela condução da guerra empregue todos os recursos à sua disposição para tentar uma negociação, ou conciliação dos interesses em jogo.

As duas fórmulas — supremacia da política, autonomia dos chefes militares, na sua esfera — também não se contradizem. Da mesma forma, a amplitude dos meios aplicados não implica a busca de uma vitória total e não exclui o retorno a uma estratégia de desgaste do inimigo. A verdade é que, na medida em que se aproxima do seu conceito absoluto, a guerra parece afastar dos civis, focalizando a capitulação do inimigo como a única conclusão lógica. O que antes de 1914 teria parecido uma controvérsia abstrata a propósito da interpretação do pensamento de Clausewitz, no curso da primeira guerra mundial tornou-se um conflito prático de estratégias, com conseqüências incalculáveis.

O debate se fez sentir sobretudo no lado da Alemanha. H. Delbrück, que colocara no centro da sua filosofia a oposição entre estratégia de aniquilamento e estratégia de desgaste, tinha chegado rapidamente à opinião de que a Alemanha imperial devia passar da primeira para a segunda. Depois da vitória francesa no Marne, inclinava-se a pensar (depois da batalha de Verdun, não tinha mais dúvidas) que a Alemanha não possuía forças suficientes para ditar soberanamente a paz, para abater as potências ocidentais a ponto delas concordarem em se submeter à vontade dos Impérios centrais. Não achava, porém, que isso condenasse a Alemanha à derrota. No entanto, preferia ver a Alemanha renunciar a uma estratégia de aniquilamento (em outras palavras, renunciava à esperança de destruir as forças armadas do inimigo ocidental), adotando como objetivo forçar os governos de Paris e de Londres a também renunciarem à vitória total, inclinando-se por uma paz negociada.

1. Clausewitz. *De la Guerre* (trad. francesa). Paris, VIII, 6, p. 703, 1955.

2. Ou o conceito na acepção de Kant.

3. Clausewitz. *De la Guerre*, (I, 1, 24), p. 67.

Com que meios poderia a Alemanha conseguir essa vitória limitada? Delbrück concebia três tipos de meios: êxitos ofensivos nos setores menos fortes da coalizão antigermânica (a frente italiana e a frente russa); êxitos defensivos na frente ocidental; declarações oficiais indicando que o governo de Berlim aceitaria uma paz negociada, e que não alimentava nenhuma ambição territorial a Oeste. Se a Alemanha se propunha a uma vitória total, precisava racionalmente atacar o inimigo principal (na frente ocidental). Contudo, se visava uma vitória parcial, em termos de desgaste do inimigo, mediante seu desencorajamento, não seria necessário destruir as forças anglo-francesas, mas apenas demonstrar aos estadistas de Paris e Londres, e depois aos de Washington, que os aliados não tinham nenhuma possibilidade de chegar a uma vitória total.

Deste ponto de vista, a estratégia adotada por Ludendorff foi em parte responsável pela derrota final, porque continuava a buscar uma vitória total quando deveria apenas evitar uma derrota total. Delbrück denunciou, como erros simbólicos, as ofensivas da primavera de 1918 verdadeiros “blefes” de um jogador de pôquer desesperado. Ludendorff buscava uma vitória decisiva com tão pequena superioridade de forças que tinha muito pouca possibilidade de conseguir o que queria. De outro lado, certos êxitos táticos, até mesmo importantes (que o exército alemão conseguiu efetivamente em 1918), não tinham nenhum alcance real se não tendiam a favorecer as negociações. Mais ainda: se parecessem elementos de uma estratégia de aniquilamento, não podiam deixar de precipitar a derrota, fortalecendo a vontade dos inimigos e esgotando as reservas alemãs.

A alternativa das duas estratégias — a vitória total e a paz negociada — não corresponde a uma oposição entre civis e militares, entre o estadista e o general. Contudo, na Alemanha em guerra, a partir do momento em que o general Falkenhayn foi substituído pela equipe Hindenburg-Ludendorff, o estado-maior geral passou a exercer uma espécie de ditadura, não só sobre as operações militares mas também sobre a organização do esforço de guerra em todo o país, e até mesmo sobre as negociações diplomáticas. Essa ditadura do estado-maior se manifestava por uma política de expansão no Leste, a militarização total da Alemanha, a ofensiva a Oeste, sinais de uma vontade irreduzível de conseguir “tudo ou nada”: a vitória total ou a derrota total. Depois da intervenção norte-americana, isso significava logicamente a derrota total.

Longe de aprender com os acontecimentos, Ludendorff, nos livros que escreveu depois de 1918, preparou o plano de uma mobilização ainda mais ampla do que a de 1917-1918, de uma guerra ainda mais total, concebendo um comandante-em-chefe que reunisse nas mãos o conjunto dos poderes civis e militares, a única pessoa capaz de liderar um povo inteira-

mente preparado para a sua defesa. Hitler foi esse líder sonhado por Ludendorff. Contudo, ao assumir o comando efetivo das forças armadas, ao mesmo tempo em que pretendia dirigir a política e a estratégia da guerra, absorveu uma tarefa maior do que as forças de um só homem, multiplicando erros enquanto comandante militar.

* * *

A partir de dezembro de 1941, Hitler passou a ter contra si uma coalizão esmagadora, que tinha ajudado a criar; logicamente, devia perder a guerra contra a aliança dos Estados Unidos da América, da União Soviética e do Império britânico. Outra vez (como em 1917), um estadista lúcido teria percebido que a estratégia de desgaste, buscando uma paz negociada, daria à Alemanha a única possibilidade de salvação. A situação se assemelhava à de Frederico II no fim da guerra dos Sete Anos — semelhança que a propaganda alemã acentuou em várias oportunidades. A coalizão antialemã dispunha de tal superioridade que a estratégia hitlerista deveria ter adotado como objetivo exclusivo o desgaste da vontade inimiga, e sobretudo a dissolução da grande aliança.

Esse objetivo não parecia inacessível, uma vez que só a hostilidade comum e temporária com relação ao III Reich unia a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, de um lado, com a União Soviética, de outro. Ainda hoje não são bem conhecidas as tentativas de paz em separado feitas junto à URSS. Tentativas vãs, sem que se possa indicar com precisão quais as exigências que as fizeram fracassar. Hitler não acreditava na possibilidade de uma paz em separado; uma vez começada a luta no Leste, se convencera de que era incontornável, e não havia qualquer possibilidade de negociação.

Os conjurados de 20 de julho em sua maioria desejavam assinar a paz com o Ocidente para evitar a invasão da Alemanha pelo exército vermelho. Mas, ao que parece, nem Roosevelt nem Churchill jamais conceberam uma paz em separado com Hitler, ou com outro governo alemão que o substituisse. Churchill recomendava o ataque à Europa pelos Balcãs, para evitar as perdas humanas e as incertezas de uma invasão pelo Ocidente e para atingir o Leste da Europa antes do exército vermelho. Apoiado na opinião dos seus conselheiros militares, Roosevelt defendia constantemente a mesma tese de Stalin: uma segunda frente na França.

Como explicar a estratégia adotada por Roosevelt? Pode-se perceber duas razões principais. Churchill, e sobretudo Roosevelt, sempre temeram a defecção da URSS. As concessões feitas — *lend-lease* incondicional, expansão territorial — tinham por objetivo comprar a participação

russa na destruição do III Reich. Além disso, Roosevelt adotara uma estratégia de aniquilamento sem se preocupar com o que aconteceria depois da vitória militar. A partir do momento em que se adotava como objetivo exclusivo a capitulação do inimigo, e como único meio a destruição das forças armadas adversárias, a estratégia seguida por Roosevelt passa a ser explicável.

A invasão a Oeste representa um ataque frontal, lógico na hipótese de se pretender aniquilar o maior número possível de divisões alemãs. As concessões feitas à União Soviética parecerão também lógicas, se subordinarmos qualquer consideração política sobre o pós-guerra ao objetivo da vitória total. Já se comentou que Roosevelt tinha ilusões sobre a URSS, que considerava Stalin “aburguesado” e indiferente à expansão do seu regime. Os confidentes de Roosevelt não estão de acordo, absolutamente, sobre a medida exata de tais ilusões. É provável que o Presidente norte-americano tenha imaginado que conseguiria chegar a um acordo duradouro com Stalin. A ligeireza e a falta de cultura histórica ajudaram Roosevelt a não perceber as conseqüências inevitáveis da sovietação da Europa oriental. Em última análise, porém, o motivo essencial do seu comportamento foi a adoção de uma estratégia de aniquilamento, orientada para um objetivo militar, não-político.

Chegamos assim ao aspecto paradoxal da condução da guerra pelas potências anglo-saxãs. Entre 1939 e 1945, nunca se questionou a supremacia do poder civil na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Contudo, o comportamento norte-americano na guerra manifestava um ponto de vista estreitamente militar, e não político. Para um verdadeiro comandante militar, a vitória pelas armas nunca deve ser mais do que um meio: na medida em que os objetivos podem ser alcançados sem uma vitória militar total, esta deixa de ser necessária. No caso da segunda guerra mundial, a destruição do inimigo (melhor dito, dos inimigos) tinha menos condições ainda para ser considerada um objetivo genuíno porque o desaparecimento da Alemanha, no centro da Europa, abriria um vácuo que a União Soviética não poderia deixar de preencher.

A fórmula do rendimento incondicional ecoava a que Lincoln havia imposto ao general Lee, no fim da guerra da secessão norte-americana. A capitulação sem condições do inimigo parecia uma tradição dos Estados Unidos. Com efeito, a vitória total do Norte, na “guerra entre os Estados”, tinha esmagado efetivamente qualquer veleidade de secessão, consolidando em caráter definitivo a federação norte-americana. É possível que certos acontecimentos que resultaram do rendimento incondicional dos Estados sulinos tenham agravado as conseqüências inevitáveis da guerra e da abolição da escravidão. Apesar disso, firmou-se uma paz duradoura.

Roosevelt não percebeu, contudo, a diferença fundamental entre o precedente norte-americano e a situação que o confrontava. Obrigados à capitulação incondicional o Japão e a Alemanha ficariam privados de governo, entregues ao bel-prazer dos vencedores. Se estes não se entendessem, o resultado seria a divisão do ex-inimigo. Mesmo que entrassem num acordo, teriam dificuldade em instituir um novo regime. A manutenção do Imperador e da antiga administração contribuiria para o êxito da reconstrução japonesa. Ao mesmo tempo, o espírito de cruzada, característico da psicologia norte-americana, incitaria os governantes daquele país a ignorar os problemas posteriores à vitória militar. Se o inimigo se confundia com a encarnação do mal, a moral e a utilidade ordenavam seu aniquilamento. O resto — a paz — viria naturalmente, como uma conseqüência.

A situação atual só se explica, a meu juízo, pela lição das guerras precedentes. A Alemanha perdeu a primeira guerra mundial porque pretendeu alcançar uma vitória total depois do momento em que deveria ter limitado suas ambições a uma paz negociada. Contudo, embora conseguissem uma vitória integral, as potências ocidentais não retiraram dela vantagens duradouras. A desorganização da economia mundial atingiu a Grã-Bretanha, as perdas humanas debilitaram a França, a revolução lavrou na Rússia, a contra-revolução na Itália, e depois na Alemanha. Esta última, vinte anos depois da capitulação, exercia sobre a Europa central um domínio mais completo do que os dos Hohenzollern.

A tentativa de desforra do vencido, exasperado pela derrota e a crise econômica, levou à segunda guerra mundial. Os vencedores desta, que o desaparecimento das zonas intermediárias arrisca a um choque direto, poderão, se não entrarem num acordo, precipitar uma terceira guerra. Desta vez, porém, ninguém tem ilusões sobre a natureza do novo conflito; ninguém ignora o perigo — como acontecia em 1935, em Londres e em Washington.

Que política, que estratégia será adotada na constelação de 1951 para evitar a terceira guerra mundial ou para vencê-la? É nesse contexto amplo que as discussões relativas à campanha da Coreia adquirem significação.

Lembremos, antes de mais nada, as fases sucessivas em que se desenrolou a guerra da Coreia. No dia 25 de junho, quando os exércitos da Coreia do Norte cruzaram o paralelo 38°, os governantes norte-americanos se viram obrigados a uma opção radical e difícil. O Secretário de Estado deu a entender que a Coreia do Sul não era uma das posições defensivas dos Estados Unidos na Ásia. Os chefes do estado-maior concordaram com a evacuação por considerarem a posição indefensável. O exército norte-americano tem apenas algumas divisões incompletas, espalhadas pelo mundo. A intervenção implica, militarmente, um risco grave; mas a

não-intervenção, permitindo a destruição da República da Coreia (do Sul), criada sob a égide das Nações Unidas, representaria um desastre moral para os Estados Unidos, quem sabe a dissolução da aliança atlântica, quando menos uma situação embaraçosa na Ásia. A conclusão lógica, parece, exigia que se cometesse um erro militar por razões políticas; ou, se preferirmos, a aceitação de uma guerra na Coreia para tranquilizar os europeus e todo o mundo a respeito do valor de uma garantia norte-americana.

Uma vez iniciada a guerra, as incertezas se deslocaram. Como concluir a campanha? Depois da vitória de Imchon, em setembro, e a quase destruição do exército norte-coreano passou a debater a estratégia a adotar. Deter o avanço norte-americano no paralelo 38° significa permitir a reconstituição do regime de Pyongyang, possivelmente a recuperação do exército norte-americano. Não havia qualquer razão para que a guerra terminasse ali. Por outro lado, apresentava-se pela primeira vez uma oportunidade de assumir a ofensiva e liberar um país submetido a uma “democracia popular”. Seria necessário eliminar os responsáveis pela agressão para que a lição sobre o seu alto custo fosse aprendida definitivamente. De outro lado o avanço norte-americano além do paralelo 38° significaria provocar a intervenção chinesa e, em consequência, fixar uma parte cada vez maior das forças norte-americanas no campo de batalha da Coreia. Truman decidiu em favor do cruzamento do paralelo; em outras palavras, uma vez mais Washington dava prioridade a argumentos de ordem política — o desejo de unificar a Coreia e de destruir uma democracia popular — sobre o argumento militar: reduzir o mais possível o engajamento de forças na Ásia.

Depois da intervenção das forças chinesas, a consideração essencial passava a ser outra: será possível combater na Coreia sem ampliar o teatro de operações, sem precisar bombardear a Mandchúria e atacar a China? Ressurgia a alternativa guerra limitada-guerra ilimitada, associada como de hábito à alternativa estratégia de aniquilamento-estratégia de desgaste.

Em janeiro, depois das primeiras vitórias chinesas, o general MacArthur passou a duvidar que poderia manter-se na Coreia sem ampliar o teatro de operações. Desejava atacar as linhas de comunicação da Mandchúria e, ao mesmo tempo, bloquear o litoral chinês, para apoiar as forças de Tchang Kai-chek. No entanto, o que quer que se tenha dito a respeito, o general MacArthur não se declarou partidário da guerra total, nem pretendia uma vitória de aniquilamento⁴. Desejava simplesmente aumentar a

4. Atemo-nos aqui às teses expostas na Comissão de Investigação do Senado, desprezando as “*arrière-pensées*” das pessoas envolvidas no caso.

dose de violência necessária para que o governo de Pequim concordasse em negociar. Havia um acordo geral sobre o objetivo desejável: a paz negociada. A dúvida surgia com relação aos meios indispensáveis para alcançar esse objetivo, e os riscos implicados por esses meios.

Os chefes do estado-maior consideravam que o bombardeio da Mandchúria comportava o aumento do perigo de intervenção soviética e, em consequência, da generalização do conflito. Além disso, observava-se que havia um “santuário” dos dois lados, não apenas do norte-coreano. De fato, a Mandchúria estava isenta de ataque aéreos mas o mesmo acontecia com o Japão e com as comunicações marítimas norte-americanas. No caso de um ataque aéreo maciço contra a Mandchúria, a aviação chinesa ou a soviética poderiam tomar represálias contra os aeródromos da Coreia do Sul e do Japão, mesmo sem que a União Soviética desse caráter público à sua intervenção. Chegou-se assim, por um acordo mútuo, à concepção de uma guerra limitada ao mesmo tempo no espaço e nos meios utilizados.

Podem dos contendores ganhar uma guerra desse tipo — no sentido de impor sua vontade ao outro? O exército das Nações Unidas não é bastante numeroso para poder expulsar os soldados chineses da Coreia. Isso nos coloca no quadro de uma estratégia de desgaste. Contudo, poder-se-á objetar que nem a China nem os Estados Unidos sofreriam um desgaste considerável numa guerra limitada, podendo assim continuar indefinidamente na luta. O que é verdade, mas não devemos entender “desgaste” meramente no sentido material. Uma guerra é sempre um teste de vontades. Não se trata de esgotar os recursos da China ou dos Estados Unidos, porém de erodir a vontade de uma dessas duas potências. Quando o inimigo renuncia a impor sua vontade pela força, ele se inclina pela negociação. Neste sentido, os Estados Unidos agiam no contexto de uma estratégia de desgaste (destruir a esperança de vitória do adversário), mas os chineses ainda pretendiam alcançar a vitória total. No entanto, como não tinham qualquer possibilidade de obtê-la, na verdade seguiam também uma estratégia de desgaste, procurando quebrar a vontade de resistência norte-americana. Qual será o sentido dessa prova? Quem se beneficiará realmente com ela?

O Ocidente conhece o sentido que se dá a esse teste. A intervenção, como réplica à agressão da Coreia do Norte, tinha por objetivo salvaguardar a noção de segurança coletiva, o prestígio das Nações Unidas e o conceito dos Estados Unidos na Ásia. Uma vez engajadas as forças norte-americanas, o governo de Washington não pode mais ceder sem ficar numa situação embaraçosa. A paz negociada constitui o objetivo mínimo que uma grande potência precisa fixar para si. Qualquer que seja o custo implicado, a luta deve prosseguir até que o inimigo ceda, isto é, até que re-

nuncie à ambição de uma vitória decisiva. Por outro lado, quais são os motivos que justificam a estratégia do desgaste, a continuação da guerra?

Pode-se admitir uma variedade de motivos: como o novo regime de Pequim anunciou que lançaria os imperialistas norte-americanos no mar, não tem condições de confessar diante do seu povo a impossibilidade de cumprir o prometido. O Kremlin considera vantajosa uma campanha que enfraquece a China, tornando-a mais dócil, e que ao mesmo tempo retém na Ásia uma parte importante das forças norte-americanas. No entanto — é preciso dizê-lo —, essas razões não parecem convincentes. Enquanto o exército chinês obtinha êxitos militares, era perfeitamente possível ver as vantagens que a guerra da Coreia trazia para Moscou e Pequim. A partir do momento em que a potência de fogo dos norte-americanos passou a impor às tropas chinesas, quase sem armas pesadas, perdas de cinco a dez vezes maiores, tornou-se difícil acreditar em que os sino-soviéticos tiram alguma vantagem dessa luta. Dir-se-á talvez que a China pode perder um milhão de homens mais facilmente do que os Estados Unidos perderiam cem mil, mas isso não é verdade, pois trata-se de perda de homens treinados — e também não é verdade no que concerne às perdas de material. Na verdade, o esforço exigido pela guerra da Coreia pesa bastante sobre a economia chinesa — bem mais do que sobre a economia norte-americana. Logicamente, os sino-soviéticos deveriam pôr fim à guerra, logo que os russos considerassem que a China já tivesse sido suficientemente debilitada e “amolecida”.

Poderíamos avançar um único argumento no sentido contrário: a campanha da Coreia fixa o exército norte-americano na Ásia. Sem dúvida alguma contribui para diminuir o ritmo do rearmamento norte-americano e a quantidade de material bélico disponível para a segurança da Europa. Se se houvesse decidido em Moscou fazer uma guerra geral em 1952 ou 1953, o prolongamento da campanha coreana teria um sentido claro — melhorar as posições iniciais do bloco soviético. De outra forma, a continuação da guerra é pouco justificável: ela contribui para enrijecer a vontade norte-americana e, em consequência, aumenta os riscos de guerra total.

Em outras palavras, a partir do momento em que cada um dos dois contendores renuncia à esperança de uma vitória decisiva, pelo temor da extensão do conflito, a prova de força deve conduzir a uma conciliação de interesses, quando nenhum dos dois lados tiver mais vantagens em manter acesa a luta. A impossibilidade da vitória total, admitida pelos dois campos, levará logicamente a uma paz negociada. Contudo, será sempre possível negociar a paz? Como se situa o conflito coreano na perspectiva de conjunto do conflito mundial?

Localmente, a Coreia é um exemplo entre outros (o mais célebre é o da Alemanha) da divisão de um país liberado em duas zonas de influência. A Coreia do Norte tentou unificar o país pelas armas, e liquidar a democracia ocidental implantada em Seul sob a égide das Nações Unidas. A tentativa fracassou, como fracassou também o esforço posterior das Nações Unidas de promover a unificação pelas armas. Voltou-se assim ao ponto de partida: a divisão territorial. Ora, será possível integrar dentro do mesmo Estado dois regimes que se combateram impiedosamente, com o extermínio recíproco dos seus militantes, exércitos e polícias? Por que razão deveriam os comunistas renunciar a seu empreendimento — baseado, na Coreia e em toda parte, no monopólio do poder? No estado atual das coisas, parece portanto que o retorno ao *statu quo ante* seria a conclusão absurda de uma guerra de mais de um ano.

Também do ponto de vista local, não haverá vencido ou vencedor, pelo menos no sentido absoluto. Mas, como a iniciativa partiu dos comunistas, como foram os norte-coreanos que tentaram eliminar a república da Coreia do Sul, e terminaram repelidos, pode-se dizer que o campo ocidental pelo menos teve uma vitória defensiva: demonstrou ao Kremlin que os ocidentais não aceitam a agressão militar; deteve o avanço comunista na Ásia; reconquistou uma certa confiança em si mesmo, na sua capacidade de sobrevivência. No fundo, o bloco ocidental conseguiu na Coreia exatamente o mesmo tipo de vitória que desejaria ter numa hipotética terceira guerra mundial — obrigar a URSS à renúncia ao seu projeto de expansão mundial. O Ocidente não quer destruir a União Soviética, quer apenas que ela renuncie à sua determinação de liquidá-la.

A guerra fria corresponde a uma guerra limitada na qual os dois campos só utilizam uma parte dos meios disponíveis; na qual um dos adversários almeja a vitória total e o outro uma vitória parcial. O Ocidente quer conter a expansão comunista sem precisar recorrer a uma guerra ilimitada; quer convencer os governantes soviéticos a renunciar a seu objetivo último, ou impor-se por uma estratégia de desgaste. Nesta última hipótese, o choque de duas estratégias de desgaste, com o emprego de meios limitados, pode levar a uma prova de força que dure o tempo da vida de toda uma geração.

* * *

A rivalidade entre o poder civil e o militar, em tempo de guerra, é um fenômeno quase inevitável. A solução depende mais das pessoas do que das instituições. Em 1915 e 1916 Joffre exercia uma influência dominante, embora teoricamente a supremacia do governo nunca tivesse sido questionada. Em 1917-1918, com seu vigor e vontade de poder, Clemenceau re-

sistiu mais às “invasões” do estado-maior geral, que começava a luzir com a glória da vitória próxima.

Na Alemanha também, a partir da destituição de Bethmann-Hollweg, o estado-maior geral prevaleceu impiedosamente sobre uma série de chanceleres desprovidos de prestígio pessoal. A experiência sugere que, mesmo em tempos de guerra, o poder civil deve manter a direção suprema, impedindo que os generais tomem o lugar dos diplomatas. E sugere mais claramente ainda que a concepção daqueles que orientam a estratégia nacional, sejam civis ou militares, é mais importante do que essa divisão de autoridade. De 1941 a 1945, Roosevelt dirigiu a estratégia norte-americana — pode-se mesmo dizer, a estratégia ocidental; subordinou assim muitas vezes as considerações de ordem política às necessidades ou pseudonecessidades militares. Sua visão se limitava ao horizonte da vitória, definida como a destruição das forças armadas inimigas.

A preocupação política não significa necessariamente renúncia à estratégia de aniquilamento e aceitação da paz negociada. Já houve, no passado, casos de paz duradoura ditada depois de esmagado o inimigo. Na nossa época, porém, quando a mobilização das nações é total, cresce o risco de que a vontade de destruir o adversário leve ao prolongamento hiperbólico da guerra. Os êxitos da Alemanha em maio e junho de 1940 provaram que a tecnologia moderna não impede a obtenção de vitórias importantes no campo de batalha sem chegar ao esgotamento de todos os combatentes. Mas os acofortecimentos que se seguiram provam também que os êxitos dramáticos de 1940, como os combates indecisos de 1914-1916, impediram o término das hostilidades. No verão de 1940 o III Reich assustava o mundo inteiro, sendo levado por suas vitórias à situação de que resultou seu desmoronamento final. Depois disso, o palco da diplomacia passou a abranger todo o mundo: as guerras tenderão a se tornar mundiais, e totais, se os estrategistas não tiverem a prudência de limitar suas ambições. Uma guerra que é mundial na sua origem poderá deixar de ser total?

Talvez se tivesse podido evitar as reações em cadeia dos conflitos se tivéssemos tido a sabedoria de pôr um fim à primeira grande guerra antes de que as forças revolucionárias se desencadeassem. Hoje, a divisão do mundo em dois blocos veda a localização geográfica do conflito e as armas de que dispomos excluem a limitação da violência. Resta, portanto, uma só esperança: que os dois campos prolonguem sua prova de força sem chegar à guerra, no sentido tradicional da palavra. Em geral, dois postulantes ao império resolvem sua disputa pela espada. Se admitirmos o valor dos precedentes históricos, esperamos uma terceira guerra mundial antes da grande paz à qual aspiram os povos. Mas, se um dos campos quisesse

reduzir o outro à impotência, à anarquia e ao despotismo — e não a paz — se estenderiam cada vez mais.

Na primeira e na segunda guerras mundiais uma vitória total nada teria podido resolver. Na hipótese da terceira, vislumbra-se pelo menos a possibilidade de uma solução. Seu custo, porém, aterroriza o mundo — com razão. Os ocidentais já perderam a grande ilusão, a crença nas virtudes milagrosas da vitória. Resta saber se o outro bloco, animado por ardor revolucionário, renunciará à vitória.

Quanto tempo pode durar uma guerra — ainda que seja uma “guerra fria” — sem que a fúria da luta arraste os combatentes além dos limites da razão? Ontem, a guerra se fez total devido à pretensão dos estadistas de alcançar uma vitória absoluta — e também em consequência da tecnologia industrial. Hoje, em que estoques de bombas atômicas são acumuladas em toda parte, o vencedor conquistaria o domínio do mundo e asseguraria ao mesmo tempo o triunfo da sua ideologia.

Bastará que os filósofos ensinem a sabedoria da paz negociada para que os combatentes renunciem à embriaguez da vitória?⁵.

5. Empreguei aqui a expressão consagrada “estratégia de aniquilamento” (“*stratégie d’anéantissement*”) para traduzir “*niederwerfung-strategie*”, o que é uma tradução inexata: *niederwerfen* significa “abater”, não aniquilar”. Note-se também que *ermattung* quer dizer “desgastar” (“*user*”) no sentido moral, mais do que no material.

Em Busca de uma Doutrina da Política Externa*

Discutiu-se muito na Europa a propósito do grande debate sobre política externa provocado pela exoneração do general MacArthur pelo Presidente Truman. No entanto, mal se percebeu outro debate relacionado com os próprios fundamentos da política externa, com a natureza dos Estados, suas relações e rivalidades, com a maneira de pensar sugerida pelo estudo empírico ou filosófico da diplomacia.

São duas filosofias que se opõem. Uma, defendida incansavelmente pelo professor Morgenthau, e que se atribui também a George F. Kennan, está associada à tradição de *Realpolitik*: segundo esse ponto de vista a rivalidade entre os Estados é da essência da política e continuará existindo a não ser que haja uma transformação radical do homem e da sociedade. É essa rivalidade que faz com que a política entre os Estados seja uma política de poder (*Machtpolitik*). Os Estados contam com sua potência para sobreviver e para atingir seus objetivos e às vezes adotam a potência como objetivo supremo. Como conceber um sistema jurídico que pusesse fim a essa rivalidade, ou um tribunal cujas sentenças fossem aceitas pelas partes conflitantes? O império da lei pressupõe uma autoridade reconhecida, capaz de impor suas decisões. Ora, para impor as decisões de um tribunal internacional a uma grande potência recalcitrante seria necessário recorrer à força, isto é, à guerra — justamente o que o ideal do império internacional da lei procura evitar.

A conseqüência inevitável dessas proposições é que toda política externa tem por objeto os interesses nacionais. Isso não quer dizer que os governantes dos grandes Estados, condenados ao cinismo, devam almejar a potência máxima, sem se preocupar com os indivíduos e com a moralidade. O interesse das nações pode às vezes definir-se em favor da limita-

* *Revue Française de Science Politique*, III, I, 1953.

ção ou da eliminação das guerras; pela liberação dos povos, em vez da sua escravização. A noção de interesse nacional implica simplesmente que os responsáveis pelo Estado se voltem em primeiro lugar para a existência e a segurança da nação; não se devem propor objetivos desmesurados, nem se iludir com os recursos à sua disposição, sonhando em transformar o mundo.

Os *slogans* vagos — um mundo *safe for democracy*, a segurança coletiva — levam normalmente à ampliação e ao agravamento das guerras. O egoísmo das nações é razoável e até mesmo moralizador. As diplomacias de inspiração idealista se entregam às vezes ao sonho de uma concepção universalmente válida da sociedade nacional ou internacional, e o idealismo se degrada em imperialismo.

É possível que G.F. Kennan não aceitasse todas essas afirmativas; no entanto, este é o sentido em que se orienta seu pensamento. Ele também deplora o espírito jurídico-legalista que caracteriza a diplomacia norte-americana há meio século, o apego a fórmulas vazias de sentido como “porta aberta na China”; a oscilação entre o isolacionismo e o furor cego, quando explode a guerra. A opinião pública norte-americana tende, por moralismo, a glorificar os aliados e denegrir o inimigo, a pensar na vitória como um meio de eliminar definitivamente o princípio do mal, responsável por tantas catástrofes. Os norte-americanos preconizaram uma cruzada pela democracia que provocou o retorno ao isolacionismo; depois, uma cruzada contra o fascismo, de mãos dadas com o comunismo.

Parece-me que os europeus tomam conhecimento dessa controvérsia com uma espécie de alheamento um tanto irônico, como se já tivessem ouvido muitas vezes esses argumentos. Pode ser que se trate de uma disputa banal; contudo, teremos alguma solução satisfatória para oferecer? Consideramos o interesse nacional puro, sem qualquer referência aos princípios, nossa única lei? Temo que essa indiferença tenha raízes numa forma de preguiça. Não obstante, não há dúvida de que vivemos num mundo novo.

Começemos com uma referência ao passado. O espírito de cruzada e o idealismo jurídico parecerão retrospectivamente responsáveis pelos erros cometidos durante a primeira guerra mundial e depois dela, durante a segunda guerra e no pós-guerra?

Indubitavelmente encontraremos “realistas” prontos a responsabilizar o idealismo wilsoniano pelas “debilidades” do tratado de Versailles, da mesma forma como certos idealistas atribuirão a Clemenceau determinadas; “injustiças” desse mesmo tratado. Na minha opinião, uns e outros se equivocam.

O fato mais importante que, retrospectivamente, parece situar-se na

origem das desgraças da Europa é o prolongamento hiperbólico da primeira guerra mundial, que facilitou a tomada do poder pelo partido bolchevista e precipitou a desagregação da Áustria-Hungria. A “Europa das nacionalidades”, consagrada na Conferência de Paris, foi criada pelos acontecimentos, muito mais do que pelas preferências dos negociadores reunidos em Paris; estava implícita nas ideologias difundidas graças à propaganda de guerra, e talvez mesmo nas paixões populares. Os Estados criados e as fronteiras traçadas nem sempre se ajustavam a esses princípios, é verdade, mas a formulação destes era vaga, às vezes contraditória. Ninguém explicou exatamente que “Europa das nacionalidades” seria perfeitamente justa. Como também não teria sido possível descrever com precisão a Europa concebida pelo “realismo” de Clemenceau. A idéia de anexação pela França da margem esquerda do Reno estava afastada; as democracias se cansam com os regimes de ocupação.

Infelizmente, no momento da Conferência da Paz estavam ausentes as duas potências virtualmente mais fortes da Europa. Prisioneiros das suas ideologias e interesses de curto prazo, os negociadores não puderam ou não quiseram atenuar as dificuldades previsíveis da Rússia e da Alemanha. A independência dos Estados bálticos não feria nem o espírito nem a consciência — muito pelo contrário —, mas inclinava a Rússia para o campo dos Estados insatisfeitos reivindicantes, dando-lhe também uma razão para entrar num acordo com a Alemanha com vistas à revisão do estatuto de Versailles (a Polônia representava outra razão).

A ausência temporária da Alemanha e da Rússia comprometida, desde o primeiro dia, a ordem criada em Versailles; uma ordem que fatalmente rui se os aliados ocidentais não se mantivessem unidos. Ora, o Congresso norte-americano rejeitou o tratado — fato tão grave quanto as reivindicações russas e alemãs, símbolo da retirada dos Estados Unidos para o isolacionismo. A condição mínima para manter o estatuto de Versailles teria sido a subsistência da coalizão que havia finalmente triunfado. A Grã-Bretanha e os Estados Unidos precisariam ter apoiado a França, pelo menos nos pontos essenciais. Podia faltar razão à França a respeito deste ou daquele problema, relacionado com as reparações ou as dívidas de guerra; os franceses podiam ser aliados difíceis ou irritantes. Não obstante, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos tinham um interesse superior, evidente: evitar uma nova guerra, que só a Alemanha tinha potencialmente condições de provocar. A presença anglo-norte-americana no continente europeu teria tranquilizado a França legitimamente angustiada com a desproporção entre seus recursos e os do vizinho insatisfeito. O período de relativa estabilização que se seguiu à ocupação do Ruhr, antes

da crise mundial, foi provocado pelo plano Dawes, isto é, por uma participação norte-americana nos assuntos europeus.

Pode ser que em parte o isolacionismo dos Estados Unidos se tenha devido a um idealismo abstrato, mas uma das suas bandeiras era o interesse nacional. A primeira guerra mundial não bastara para convencer a opinião pública norte-americana de que os Estados Unidos seriam arrastados, *volens nolens*, por uma Segunda Guerra Mundial; não os tinha ensinado que mais valia intervir em tempos de paz para prevenir a guerra do que no último ato das hostilidades, para decidi-las. O estatuto europeu, já em si precário devido à ausência da Rússia e da Alemanha no momento do tratado de Versailes, era condenado pelo isolacionismo norte-americano a que se somavam a indecisão britânica e a crise interna francesa.

Devemos atribuir ao espírito de cruzada a derrota política que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, concluída com uma vitória militar total? Com efeito, pode-se dizer que sim. Quando se vê o inimigo como encarnação do mal, julga-se necessário destruí-lo. Os aliados se transfiguraram com sua participação na cruzada. Esse modo de pensar talvez tenha contribuído para as conseqüências desastrosas da vitória militar.

A responsabilidade dos acontecimentos me parece ter tido um peso diferente. Não se pode conduzir as guerras modernas sem a propaganda, e ninguém ousa dizer ao povo que o regime de um aliado não é melhor do que o do inimigo. Roosevelt, e sobretudo Churchill, não tinham, particularmente, a mesma visão ingênua que transparecia nas irradiações da "Voz da América" ou da BBC, mas temiam uma paz em separado entre Stalin e Hitler (é possível que Moscou alimentasse esse temor simulando negociações). De resto, o que aconteceu entre os aliados ocidentais e a União Soviética tem mais a ver com o realismo do que com o idealismo. Da mesma forma como, em 1915, a diplomacia tradicional de Sua Majestade Britânica tinha prometido Constantinopla à Rússia czarista como prêmio pela cooperação prestada na guerra contra a Alemanha, W. Churchill terminou aceitando, em Teerã e em Ialta, uma solução para o problema polonês de conformidade com os desejos de Stalin.

Se nos aprofundarmos além dessas causas circunstanciais, creio que encontraremos não tanto uma ilusão idealista, mas um erro. Roosevelt talvez acreditasse na amizade dos Três Grandes; Churchill, pelo menos no fim da guerra, se preocupava antecipadamente com o avanço do exército russo até a metade do continente europeu; nenhum dos dois, contudo, estava convencido de que a liberação pelo exército vermelho implicaria, depois de algum tempo, a completa sovietação. Não estavam convencidos porque mal informados. Em parte justificava essa ignorância o fato de que aqueles que profissionalmente deveriam tê-los informado também

não o sabiam. A União Soviética e o stalinismo pareciam uma realidade longínqua e misteriosa.

A política das democracias ocidentais durante a Segunda Guerra Mundial não brilhava pela clarividência ou pela nobreza. Consistia em entregar a Stalin os europeus orientais, nossos aliados poloneses e os alemães do Leste ou os romenos. Explica-se largamente pelas conseqüências quase inevitáveis da derrota alemã, derrota que as loucuras de Hitler nos tinham levado a desejar acima de tudo. A preocupação exclusiva com a vitória militar e sua quase indiferença com relação à política inspiraram ou orientaram a estratégia de Roosevelt. Da mesma forma que o espírito de cruzada, animava-a a tendência para só tomar conhecimento de um inimigo, encarnação do mal. Contudo, tanto o idealismo da propaganda em favor da "democracia soviética" como o realismo do acordo sobre a Polônia indicam uma causa profunda: a ignorância.

Se considerarmos a política seguida pelos Estados Unidos na Ásia, pode-se deplorar, com Kennan, que os Estados Unidos tenham durante anos condenado a expansão japonesa na Mandchúria sem se resolver a combatê-la ou a negociar sua interrupção. Não se pode deixar de criticar a contradição, visível durante anos, entre a oposição de princípio mantida com respeito ao imperialismo japonês e a ausência de meios militares que demandaria um conflito eventual com o Império nipônico. Deve-se criticar também a ilusão, difundida durante muito tempo na opinião pública norte-americana, de que a aliança com a China e a hostilidade com relação ao Japão tinham uma base na natureza das coisas.

Muitas alianças são e não podem deixar de ser temporárias; a rivalidade entre os Estados Unidos e a Rússia teria nascido, depois do esmagamento da Alemanha e do Japão, mesmo que não houvesse um regime soviético na Rússia; com efeito, as duas grandes potências — uma continental, a outra marítima — se chocariam em todas as partes do mundo, devido ao desaparecimento das zonas intermediárias. Há outras alianças que são permanentes, ou pelo menos duradouras, como a que existe entre a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, porque estão associadas à situação geopolítica e ao parentesco cultural. Se a Grã-Bretanha não domina os mares, nem se alia à potência que domina os mares, passa a ser um apêndice do continente europeu, um satélite do Estado dominante no continente. A aliança dos Estados Unidos com a China ou o Japão não pertence, obviamente, a nenhuma dessas duas categorias. A civilização chinesa, e a japonesa, são muito diferentes da norte-americana para que surjam algum dia laços comparáveis aos que ligam a Grã-Bretanha aos Estados Unidos. À falta dessa solidariedade moral ou política, os argumentos

em favor de uma aliança nipo-norte-americana não pesam menos do que os favoráveis a uma aliança sino-norte-americana.

O cenário diplomático asiático tinha vários protagonistas: a União Soviética, a China, o Japão, os Estados Unidos da América. As possibilidades de ação da Grã-Bretanha eram reduzidas, e as da França se limitavam à Indochina. O quadro, portanto, era o de um equilíbrio multipolar, muito bem conhecido na Europa; uma estrutura caracterizada pelas reversões de aliança. A derrota do Japão reforçava imediatamente a posição da União Soviética. Se acrescentarmos o caráter internacional da ideologia comunista, a derrota norte-americana, logo depois da vitória militar, é facilmente compreensível. Governada pelo partido comunista, a China se opunha ao mundo ocidental; os Estados Unidos não tinham outro aliado possível além do Japão, mas este estava de tal forma debilitado pela guerra que constituía um ônus, tanto quanto um crédito.

A que erros devemos atribuir esse desastre? Ao falso idealismo que proibiu negociar com o Japão? Ao espírito de cruzada que buscava uma vitória total quando, desde 1944, privado da sua frota, destruído pelas bombas, o Japão estava pronto a assinar um armistício (mas não a capitulação incondicional)? Ao realismo que ditou as concessões às exigências russas feitas em Ialta? Ou às informações inexatas sobre a situação japonesa, que fizeram com que Roosevelt se decidisse por aquelas concessões?

Na Ásia e na Europa encontramos erros idealistas entrelaçados com erros realistas. O falso idealismo das abstrações inaplicáveis e o falso realismo que leva a sacrificar interesses duráveis por combinações aparentemente hábeis provêm de uma fonte comum: o erro intelectual. Erro a respeito das circunstâncias; a interpretação errônea das situações, da natureza real dos aliados e dos inimigos; erro de princípio — o esquecimento de regras perenes, como por exemplo a necessidade de subordinar a estratégia à política, ou de regularidades históricas, como a incompatibilidade, no longo prazo, entre um sistema de Estados independentes e as guerras totais, o vínculo entre a capitulação incondicional e a vontade de criar, ou restabelecer, um Estado comum a vencedores e vencidos.

II

O nome de Kennan está associado, na opinião pública mundial, ao conceito diplomático do *containment*. O próprio Kennan nunca considerou que o artigo publicado com a assinatura “X”, na revista *Foreign Affairs*, fosse a exposição de uma doutrina. O artigo reproduzia uma conferência destinada a fazer com que uma audiência de oficiais e funcionários compreendesse a maneira de pensar — e por conseguinte o comportamento

provável — dos dirigentes soviéticos. Quanto ao *containment*, ele não constitui a definição de uma política mas sim a indicação de um objetivo. O problema verdadeiro era (e é ainda) identificar os meios pelos quais se poderá impedir a União Soviética de se expandir além das suas fronteiras. Que deveriam ter feito os Estados Unidos, na China, para impedir que o partido comunista se apossasse do poder? Que deverão fazer no Irã, amanhã, se o partido Tudeh conquistar o poder? Os realistas e os idealistas não dão respostas diferentes, em princípio, a essas perguntas. Uns justificariam eventualmente a intervenção na China ou no Irã pelo dever de salvar a liberdade dos povos, outros pela necessidade de deter a expansão da potência russa. Mas realistas e idealistas teriam dúvidas a respeito dos meios a empregar.

Poder-se-á dizer que, quando menos, os teóricos do *containment* não cometerão o erro dos idealistas, animados pelo espírito de cruzada, que alimentam a ambição de “liberar” os países soviéticos. Incontestavelmente, se a idéia da contenção do bloco soviético se inspirasse na fé na missão dos Estados Unidos de levar a liberdade aos povos, ela teria os mesmos perigos de todas as outras modalidades do imperialismo ideológico ou religioso. Contudo, há uma concepção estritamente realista do *containment*. De fato, sabemos que a União Soviética tenta ampliar a zona submetida às suas leis e à sua fé. Por que motivo deveria o Ocidente renunciar definitivamente aos territórios sobre os quais flutua a bandeira da foice e do martelo? Embora o objetivo supremo do Ocidente deva ser — como defendo — evitar que o conflito atual se transforme em uma terceira guerra mundial, não há qualquer garantia de que a resignação dos países ocidentais com a sovietação da Europa oriental aumente a probabilidade de uma paz duradoura. Deixar os governantes soviéticos inquietos a propósito da solidez do seu domínio não é uma forma de incitá-los à prudência? Estabelecer uma espécie de igualdade entre a pressão exercida pelos partidos comunistas sobre o mundo livre e a que este exerce sobre a zona sovietação pode contribuir para um certo equilíbrio entre os dois blocos.

Não tenho a intenção de discutir aqui os lemas do *containment* e da *liberação*. Sugiro apenas que é um erro intelectual confundir a primeira doutrina com o realismo e a segunda com o falso idealismo e o espírito de cruzada. James Burnham considera que o *containment* nos levará à guerra, que a Europa dividida em duas por uma linha de demarcação que passa pelo meio da Alemanha não tem qualquer possibilidade de se reabilitar, que a atitude defensiva passiva sempre resultou em desastre. Neste ponto também não quero discutir se ele tem razão. Afirmo apenas que cada uma das duas doutrinas comporta uma versão realista e uma versão idealista; que a discussão filosófica sobre os princípios da política externa não deve

ser confundida com a discussão pragmática dos méritos respectivos de cada atitude.

Poder-se-á objetar que a doutrina da “liberação” viola um princípio fundamental de todo realismo autêntico: fixa um objetivo que ultrapassa os meios disponíveis. É uma objeção válida, se supusermos que a doutrina fixa imperativamente um objetivo mínimo, que o Ocidente não teria qualquer possibilidade de atingir sem uma guerra. Há porém uma interpretação moderada da “liberação” que não aceita essa crítica. A União Soviética não renuncia aos empreendimentos momentaneamente irrealizáveis.

De acordo com a tese básica do professor Morgenthau, somente duas soluções são possíveis: a negociação ou a guerra; a terceira — a guerra fria — leva necessariamente à guerra. Ora, a negociação pressupõe que cada uma das partes dê tanto quanto recebe. Implica também, num certo sentido, que se “apazigüe” Stalin. Chegamos assim à questão que é atualmente a mais grave de todas enfrentadas pela opinião pública norte-americana e ocidental: o desejo de evitar uma terceira guerra mundial leva necessariamente à obrigação de negociar com a URSS, de dar-lhe as vantagens necessárias para que concorde também com essa negociação?

Verdadeira ou falsa na prática (creio que é falsa), esta teoria implica, na sua origem, um erro intelectual. Vamos supor que os russos não queiram entrar num acordo geral que ponha fim à guerra fria mas que, ao mesmo tempo, não desejem a guerra total. Neste caso, não haveria nem negociações nem guerra, no sentido convencional do termo. O professor Morgenthau nos diria que nessa hipótese a crítica que faz aos ocidentais recairia sobre a União Soviética: os governantes russos estariam cometendo o erro de acreditar que possa haver uma terceira solução, além da guerra e da negociação. Contudo, se os dois blocos cometem esse mesmo erro, se a Casa Branca e o Kremlin estão de acordo sobre a rejeição da guerra total e a necessidade de uma conciliação de interesses, isso significaria que teríamos uma guerra total a despeito de tal rejeição? É uma conclusão duvidosa. O erro reside na confusão entre uma verdade perene, porém formal, e uma proposição histórica.

Quando dois Estados, duas vontades de potências se enfrentam, é correto dizer que só pode haver duas soluções — a guerra ou uma conciliação de interesses. Mas é falso acrescentar que essa conciliação assume necessariamente a forma de um acordo negociado. Na história — pelo menos na história do mundo ocidental — é mais freqüente que os Estados que se enfrentam negociem acordo quando querem ou não querem uma guerra. Mas a negociação não é a única forma de conciliação entre os Estados. Os partas e os romanos, por exemplo, combatiam nas fronteiras dos dois impérios — guerras semipermanentes que não eram interrompidas por tra-

tados formais de paz mas que também não se ampliavam em uma luta de vida e de morte.

Quando os Estados que se combatem pertencem à mesma civilização, obedecem à mesma concepção das relações internacionais e utilizam igualmente diplomatas que seguem uma mesma ética profissional e o mesmo maquiavelismo razoável, a conciliação dos seus interesses é objeto de negociação, confirmação e ratificação. Nos seus primeiros contatos com a China e o Japão os diplomatas ocidentais descobriram (ou deveriam ter descoberto) a diferença dos seus costumes diplomáticos. Logo em seguida, os ocidentais puderam impor seus próprios costumes, o que não acontece mais. Os comunistas russos e chineses recorrem, quando isso lhes interessa, aos métodos diplomáticos tradicionais, e não os interpretam como manifestação de realismo político. A mesma filosofia da guerra permanente entre os países socialistas e os países capitalistas os levam sucessivamente a negociar e a não negociar com o inimigo.

Dois exemplos atuais ilustrarão o que quero dizer por conciliação entre vontades de potências rivais sem um acordo negociado. Há dezoito meses está em vigor¹ um acordo de fato para não ampliar as hostilidades na Coreia: os norte-americanos não bombardeiam a Mandchúria, os sino-coreanos não bombardeiam as bases coreanas ou japonesas, e seus submarinos não interferem com a navegação norte-americana no mar do Japão. Essa guerra limitada poderá continuar durante anos, na forma atual, sem um armistício? Penso que não. Acredito que se concluirá um armistício para evitar a ampliação do conflito. Contudo, esse armistício não implicará necessariamente a conclusão da guerra quase permanente entre a Coreia do Norte e do Sul, nem permitirá um armistício verdadeiro, e menos ainda um tratado de paz. Os dois blocos não entrarão oficialmente num acordo sobre o destino da Coreia, embora estejam praticamente de acordo em manter a divisão do país. As operações militares conduzidas pelos exércitos regulares dos dois países será seguida por uma guerra fria, e possivelmente por guerrilhas dos dois lados da linha de demarcação.

Esta me parece, no fundo, a situação na Alemanha. Há alguns meses escandalizei os jornalistas alemães ao escrever que os países ocidentais e o bloco socialista estavam de acordo em manter a atual divisão da Alemanha, mas que não podiam confessar esse acordo. Os ocidentais prefeririam evidentemente que toda a Alemanha fizesse parte do mundo atlântico, governada de conformidade com os métodos da democracia liberal; da mesma forma, os soviéticos prefeririam que a democracia popular se estendesse até a fronteira da França. Contudo, cada bloco se resigna com a

1. Comentário de 1953.

situação atual, inclinando-se secretamente a considerar inaceitáveis as condições impostas pelo outro à reunificação. O resultado é a continuação da divisão, combinada com o protesto moral e o esforço para modificar o *status quo* mediante o emprego de meios não-violentos. Em outras palavras, a guerra fria é acompanhada por um acordo não-negociado explicitamente.

Quando o professor Morgenthau proclama que a única alternativa para a terceira guerra mundial é a divisão do mundo em zonas de influência, pode-se dizer que ele está com a razão — desde que se acrescente que essa divisão já existe, e que talvez nunca venha a ser consignada num acordo formal. A impossibilidade de negociar um acordo a respeito das zonas de influência está associada ao choque das ideologias, à incompatibilidade entre as concepções do mundo, e também a outras causas mais particulares. Na Europa, os ocidentais permitiram que Stalin obtivesse, desde o início, tantas vantagens que se perguntam agora o que poderiam oferecer como contrapartida das concessões exigidas aos soviéticos. Que poderiam oferecer-lhes em troca da evacuação da Áustria? Da realização de eleições livres na Alemanha oriental? Neste ponto, estamos lutando na última trincheira.

Na Ásia, contamos ainda com algumas cartas. Os Estados Unidos têm a possibilidade de reconhecer algum dia o regime comunista de Pequim. Não estou perguntando se deveríamos apaziguar Mao Tsé-Tung a qualquer preço. O que me parece certo é que Stalin não se consideraria obrigado a pagar por concessões feitas não a ele próprio, mas a um dos seus aliados. Moscou não tem interesse visível em pôr fim às guerras da Coreia, da Indochina, da Birmânia e da Malásia. Além disso, se aquelas guerras terminassem, por que não poderia ter início uma guerra na Índia? Em outras palavras, não seria possível deter o progresso de uma revolução social e ideológica, manipulada pelos partidos comunistas, por meio de negociações ou acordos diplomáticos com Moscou ou Pequim. Portanto, na Ásia como na Europa, embora por razões diferentes, uma solução diplomática me parece improvável.

O realismo não implica a busca de um acordo negociado, mas também não permite justificar ou condenar decisões particulares. Não haveria razão para crer que a intervenção das Nações Unidas na Coreia daria início a uma nova era de segurança coletiva, embora possa haver excelentes argumentos realistas em favor dessa intervenção (evitar em outros lugares a agressão militar dos satélites, inspirar confiança na garantia norte-americana, etc.). Seria um erro ver Chiang Kai-shek como um representante legítimo da liberdade, um cruzado do cristianismo contra o comunismo. No

entanto há argumentos — bons e maus — para sustentá-lo em Formosa, enquanto o futuro de toda a Ásia continuar incerto.

Trata-se do futuro ou do passado, minha conclusão é a mesma. A crítica feita pela escola realista é útil, muitas vezes válidas, e nos incita a manter a cabeça fria, a observar o mundo como ele é, evitando imaginá-lo como desejaríamos que fosse; incentiva-nos a desconfiar das abstrações. Infelizmente, tomando como ponto de partida essas generalidades razoáveis porém vagas, os realistas se inclinam muitas vezes a cometer um erro tão grave quanto o dos idealistas: confundem diplomacia tradicional, a “diplomacia dos gabinetes” da Europa, com a diplomacia essencial e perene.

J.F. Kennan manifesta subitamente uma confiança na ação diplomática que não está de acordo com sua interpretação da psicologia stalinista. Morgenthau confunde o acordo sobre zonas de influência, implícito e belicoso, com um acordo negociado, que não se pode demonstrar que seja desejado (ou menos aceito) por Stalin. Seria um erro fatal recair na ilusão característica do falso realismo: imaginar o outro bloco de modo que nosso método favorito se torne eficaz, emprestar-lhe uma concepção do mundo e um modo de agir que permitam uma conciliação razoável dos interesses em jogo. Contudo, o realismo de Stalin, que chega ao cinismo quando se trata de tática e de meios, é acompanhado por uma filosofia que postula a hostilidade fundamental entre os países socialistas e os capitalistas. Bastará portanto compensar a estratégia da revolução com uma diplomacia da defesa dos interesses nacionais?

III

Até agora examinamos sobretudo o problema dos meios, que não se distingue do problema das causas, quando se trata do passado. Tratando-se do futuro, porém, é preciso encontrar métodos eficazes para atingir determinados fins.

Não pudemos encontrar até aqui o verdadeiro realismo, capaz de diferenciar entre as modalidades históricas e os traços permanentes da política externa, de reconhecer que a aspiração dos valores é parte integrante da realidade humana individual e coletiva.

Quando chegamos à discussão dos fins, a controvérsia assume uma nova dimensão. De um lado, os realistas parecem ter uma concepção simples e convincente dos objetivos. O interesse nacional serviria como critério para a ação dos estadistas, que não devem ter outro objetivo senão servi-lo ou defendê-lo.

Os psicólogos e os filósofos analisaram a noção de interesse, e reconhecem sem dificuldade o equívoco que a caracteriza. O homem ambicioso não tem o mesmo interesse do homem modesto; o homem estudioso encontra satisfação onde outros se queixarão de enfado. O economista sabe que as decisões dos indivíduos não são propriamente racionais, a não ser quando se toma como base um sistema de referências — sistema que varia de acordo com as pessoas e as situações. Nossos estudantes aprendem as vicissitudes do valor da água nos vários climas. Resta saber se o interesse se torna claro, unívoco e evidente no caso dos seres coletivos que conhecemos como “Estados” ou “nações”. Temo que os realistas sejam prisioneiros de uma ilusão, quando consideram casos particulares ou quando concretizam o interesse nacional confundindo-o com o sentido que lhe atribui uma certa filosofia da política.

Consideremos dois países, nas duas extremidades da escala: um, pequeno, submetido às pressões dos grandes; outro, grande potência, que dirige uma coalizão. Qual é o interesse nacional de um pequeno país como a Iugoslávia, a Finlândia ou a Birmânia? Sobreviver? Com efeito, o interesse primário, fundamental, de qualquer ser, individual ou coletivo, não é sobreviver? Para uma coletividade, porém, a sobrevivência pode ter dois sentidos: ou a salvaguarda física dos indivíduos que a compõem ou a defesa da língua, da cultura e da independência coletivas. Esses dois objetivos não se confundem. A vontade de salvar a cultura mais de uma vez condenou coletividades inteiras à morte física. Na segunda acepção, podemos dizer que os gauleses não sobreviveram à conquista romana; sobreviveram-na, contudo, no primeiro sentido. Os cartagineses foram destruídos como povo ao perder sua autonomia. Os finlandeses resistiram à derrota nos dois sentidos: não foram dizimados fisicamente e puderam manter seu regime político e moral. Mesmo dentro de um cálculo realista, o observador hesita em decidir: o sacrifício da independência e da cultura é um bom meio de escapar ao genocídio? Não faltam exemplos num e noutro sentido. Pode-se perder a vida por perder a razão de viver. Por outro lado, às vezes aceitar a escravidão permite manter a vida.

Supondo porém que até mesmo essa incerteza desaparecesse, e que a escravidão coletiva garantisse a salvação física, só por uma decisão moral se poderia atribuir prioridade à sobrevivência física. Tal decisão, legítima em certos casos, não poderia ser tomada, em princípio, sem prejudicar a vontade coletiva, indispensável para que as comunidades políticas não se desagreguem. Uma nação muitas vezes tem desculpas ou razões para preferir a vida à liberdade. Contudo, se proclamasse essa preferência antecipadamente, e em caráter definitivo, se dissolveria como nação antes de receber o golpe fatal de algum conquistador.

Passemos agora ao outro extremo. Qual é o interesse nacional dos Estados Unidos? Tomemos também como ponto de partida a noção de sobrevivência física: ela seria ameaçada por uma guerra total, e mais ainda por uma derrota. O país líder de uma coalizão pode correr, em caso de derrota, perigo maior do que seus aliados. Os satélites de Cartago escaparam à sorte da sua metrópole. Poderia acontecer portanto que numa terceira guerra mundial os Estados Unidos lutassem pela sua existência. Ora, estaria ela assegurada se os Estados Unidos se desinteressassem pelos territórios marginais da Europa e da Ásia, em torno do império soviético?

Deixemos de lado os riscos que correria a economia norte-americana com a perda de reserva de matérias-primas do Oriente Próximo, do Sudeste da Ásia e da África. Política e militarmente a absorção da Europa ocidental pela União Soviética obrigaria os Estados Unidos a viver numa posição defensiva, isto é, a sacrificar em parte sua cultura e estilo de vida à necessidade da defesa. Como toda grande potência, os Estados Unidos não poderiam limitar suas ambições ao desejo de sobreviver, desejam um mundo no qual tenham o máximo de segurança, de interesse, de influência. Emprego esses diferentes termos porque, logo depois do objetivo elementar, começa a dúvida a respeito do alcance relativo dos diferentes objetivos. Afirma-se que desejar o máximo de segurança equivale a querer a potência máxima. Porém querer a potência máxima significa querer o maior número possível de aliados, e o menos possível de inimigos. Ora, em determinadas conjunturas, o regime interno dos Estados decide o alinhamento diplomático. Eis assim a grande potência induzida a intervir na política externa de outras nações, a apoiar seus aliados ideológicos (ou clientes). Motivos realistas reanimam o espírito de cruzada que se quis exorcizar. Por outro lado, o máximo de segurança não constitui, para uma grande potência, um objetivo em si mesmo evidente. O desejo de influenciar outros países, de difundir idéias, um certo estilo de vida anima as coletividades tão legitimamente quanto os indivíduos. A potência é ordinariamente menos um objetivo do que um meio; a glória ou as idéias justificam uma potência que de outra forma se degradaria em simples meio de segurança ou instrumento de tirania. Uma grande potência deseja sempre algo mais do que a segurança e a potência: persegue uma idéia, no sentido mais amplo. Os homens não separaram a idéia do interesse. Uma grande potência aspira à grandeza.

As coletividades são egoístas: não podem deixar de sê-lo. Na selva onde se encontram, habitada por monstros de frieza, não se poderia recriminá-las. É um egoísmo que se manifesta espontaneamente pela vontade das nações de permanecer à margem dos conflitos, sempre que possível. Embora a vitória de um dos campos a sujeite a um perigo mortal, uma pe-

quena nação tem a tendência de preferir o interesse imediato de evitar a guerra ao risco longínquo de favorecer um pouco a vitória do campo temido por todos, e também por ela própria. A abstenção em decorrência do egoísmo não parece em si mesma condenável, porque a atitude oposta — a participação por idealismo — não apresenta resultados mais satisfatórios: levaria à generalização de todos os conflitos.

A referência ao interesse nacional tem ainda uma função crítica, contra as simplificações ou falsificações do idealismo abstrato. Utilizando critérios formais, dividimos o mundo em agressores e vítimas. É bom lembrar as intenções duvidosas que se dissimulam por trás de todas as diplomacias; é bom não aceitar ligeiramente distinções essenciais entre os Estados. A responsabilidade imediata de uma guerra não resolve a questão total das responsabilidades históricas. O aparente cinismo do interesse nacional, às vezes mais moralizante do que o espírito de cruzada, ensina a respeitar o próximo, a controlar as paixões; incita ao esforço para resolver as disputas ao menor custo possível; mostra o sentido das diversidades nacionais e ideológicas.

Concebe-se que no caso extremo a teoria do interesse nacional tenha parecido proporcionar uma filosofia da política externa. Com efeito, se admitirmos um sistema de Estados, de forças comparáveis, pertencentes todos à mesma esfera de civilização, implicitamente de acordo em limitar os frutos da vitória à transferência de uma província ou ao pagamento de uma indenização — em outras palavras, se imaginarmos um sistema comparável ao que havia na Europa no período entre o fim das guerras religiosas e o início das guerras ideológicas, a filosofia do interesse nacional corresponderá ao enunciado satisfatório de uma prática particular. Retrospectivamente, essa prática parece uma espécie de ideal, quando se vive na época das guerras totais, das capitulações incondicionais e dos impérios ideológicos. Porém, as mesmas circunstâncias que nos fazem lamentar a prudência dos diplomatas moderadamente maquiavélicos revelam também a impossibilidade de aplicar essa prudência nos períodos de convulsão.

O interesse nacional deixa de ser definível, no caso da maioria dos Estados, quando se abstrai as preferências ideológicas. Como postular a primazia da política externa, desvinculada das rivalidades partidárias dentro dos países — a teoria dos historiadores alemães do século XIX —, se os conflitos giram em torno do princípio constitutivo das unidades políticas? A potência dirigente não pode deixar de ignorar as ideologias das quais depende o número dos seus aliados e inimigos. Quando uma coalizão proclama uma certa ideologia, a coalizão oposta deve pelo menos dispor de outro ideário, sob a forma de crítica da ideologia que é apresentada como

válida para toda a humanidade. Convém distinguir aqui entre comunismo e stalinismo, entre a expansão da potência russa e a ampliação da zona onde reina o marxismo-leninismo. Para deter a expansão russa, é necessário defender um mínimo de idéias comuns à aliança formada contra o imperialismo conjunto da religião secular e do império expansionista.

Em outras palavras, os teóricos do interesse nacional nos põe em guarda, justamente, contra a inclinação em favor da fúria cega da ideologia; mas cometem o erro de considerar como essência da política internacional a prática e a teoria das épocas tranqüilas em que a rivalidade entre os Estados, dentro de uma mesma civilização estável, se mantinha dentro de limites estabelecidos por um código não-escrito de legitimidade — tanto no que se refere aos objetivos como aos meios. Quando esse código deixa de existir, voltamos ao estado da natureza, no sentido extremo do termo, onde se questiona a existência e a liberdade, onde as coletividades em conflito se engajam com todos os recursos disponíveis, porque tudo é lícito. Nesses períodos de convulsão, nenhuma potência restringe seus objetivos ao interesse nacional, no sentido que Mazarino ou Bismarck atribuíram ao termo.

Em épocas como essas, uma grande potência se define pela capacidade de abrir à humanidade uma perspectiva de estabilidade e, se podemos dizer isso, de paz. O ideal de uma grande potência, quando a humanidade vive amargurada pela destruição da guerra e das revoluções, é menos uma certa concepção das relações sociais e do melhor regime econômico social do que a promessa de uma ordem. A idéia stalinista, pelo menos no Ocidente, promete um poder que porá fim às guerras entre as nações e as classes, não importa a que preço. O Ocidente deseja apaixonadamente o fim do período revolucionário, justamente quando certos países asiáticos começam esse período. O Ocidente não tem (e não tem necessidade de ter) uma religião secular, com sua Igreja e teologia, um intérprete (Papa e Imperador ao mesmo tempo) e profetas. Precisa, contudo, uma idéia da ordem internacional. O interesse nacional dos Estados Unidos, e até mesmo o interesse coletivo da minoria anglo-saxã não atrairá nenhum país, nem suscitará qualquer lealdade, se não parecer solidário com uma ordem internacional, ao mesmo tempo da potência e da lei.

Uma ordem nova, porque a que se fundamenta na independência dos Estados nacionais deixou de existir na Europa e ainda não existe nos outros continentes. Com as rivalidades constantes e as alianças cambiantes dos Estados europeus, a “diplomacia dos gabinetes” desapareceu e o maquiavelismo moderado não reage mais à conjuntura, embora alguns dos seus conselhos, devidamente formalizados, continuem válidos. Como sistema se tornou impossível, sobretudo por razões militares. As guerras na-

cionais não são compatíveis com o caráter total de que se revestem as guerras no século XX, e com as armas de destruição maciça. A desproporção entre o custo e o benefício da vitória se torna escandalosa para o espírito e provoca a revolta das consciências e dos povos.

A União Soviética nos oferece a paz imperial, solução tradicional para as rivalidades incontornáveis dos Estados nacionais e das cidades gregas. A resposta intelectual a essa oferta não deve consistir apenas em mostrar o preço a pagar: a eliminação da liberdade e a estagnação da cultura. Com efeito, o império comunista promete a paz sob a condição de manter a autoridade absoluta da metrópole. Se o inimigo capitalista desaparecesse, o sistema das economias planificadas e dos Estados totalitários não tardaria a provocar guerras de cisma e de heresia. A ordem que o Ocidente propõe não é nem imperialista nem totalitária; baseia-se numa mistura da hegemonia do mais forte com o consentimento real dos menos fortes. Ao transferir a organizações internacionais o controle efetivo e talvez até mesmo a propriedade das instalações industriais onde são fabricadas as armas de destruição maciça, ao multiplicar as instâncias de mediação e conciliação, os ocidentais anunciam não a paz segura — que implica a servidão — mas a pacificação progressiva, ligada à limitação dos meios empregados e à ação moderadora da nação hegemônica.

Esta pacificação não poderia progredir enquanto lavra a batalha dos dois mundos. O Ocidente precisa portanto ter, além da idéia de uma ordem internacional futura, fuma concepção da estratégia adaptada à crise atual. Concepção dupla: de um lado, os ocidentais precisam demonstrar com ações sua capacidade de construir comunidades mais vastas do que os Estados nacionais, sem se dobrar à autoridade discricionária de um Papa-Imperador. Entre aliados, a diplomacia tradicional conserva seus méritos. Com relação à zona soviética, os ocidentais devem evitar tanto a passividade moral como a agressividade militar. Não devemos sonhar com uma solução súbita e radical que só poderia ser trazida por uma terceira guerra mundial. O “não” a uma nova guerra não exprime apenas a justa recusa das atrocidades que são agora inseparáveis das guerras, mas também a convicção positiva e razoável de que a pacificação do mundo sem uma nova guerra reflete o interesse comum de todas as nações.

Neste estudo seguimos uma ordem indutiva, passando das controvérsias sobre o passado recente, e as medidas a tomar, para conclusões gerais. Procuraremos resumir essas conclusões seguindo uma ordem inversa. O que está em jogo nas guerras, quando elas assumem sua forma absoluta, é a vida ou a liberdade. Depende do vencedor que o vencido seja morto ou escravizado. A guerra entre coletividades traz riscos extremos: a destruição física e a perda da cultura nacional. Assim como o homem quer vencer

não para destruir mas para obter o reconhecimento e gozar da glória, alguns indivíduos ou coletividades preferem a morte à servidão: *sit ut est aut non sit*, lema inflexível das pessoas, particulares ou coletivas, que põem a honra e a integridade acima da sobrevivência.

Desde logo, as guerras limitadas, conduzidas de acordo com regras, mediante o respeito aos civis e aos prisioneiros, limitando-se a deslocar as fronteiras, marcam conquistas parciais sobre o estado da natureza. Pressupõem uma comunidade jurídica entre os inimigos. A política externa, contudo, guarda certos traços do estado natural: os jogos de aliança, as astúcias diplomáticas, a violência limitada; com a consciência tranqüila os realistas nos oferecem como modelo esse aparente imoralismo.

Está certo que se lamenta esses períodos relativamente tranqüilos durante as guerras de religião e imperiais. Contudo, tais lamentos não são muito instrutivos ou fecundos. Para negociar um acordo, é preciso falar a mesma língua, obedecer aos mesmos princípios; adotar, com relação a um império animado por uma religião secular, a mesma atitude que se teve com respeito à Rússia czarista; não compreender a originalidade da Alemanha de Hitler, em comparação com a Alemanha do Imperador Guilherme será realismo ou ignorância da realidade? Será uma atitude prudente ou uma forma de provocar as catástrofes que queremos evitar? É legítimo lamentar que durante séculos a diplomacia se tenha reduzido a um jogo sutil de influências e de astúcia, sem paixão e sem moralidade. No século XX, a grande potência que se recusasse a servir uma idéia perderia força.

Pode-se Limitar a Guerra na Era Atômica?*

Não é necessário relembrar a fórmula de Clausewitz, tantas vezes citada — a guerra é a continuação da política por outros meios — para demonstrar o vínculo indissolúvel entre a ação externa dos Estados e a estrutura das suas forças armadas. A condução da diplomacia, em tempos de paz, só é inteligível se se toma como referência a idéia que fazem da hipótese de um conflito cada um dos Estados ou das coalizões que se opõem.

Um fato novo veio alterar as condições da política internacional: a guerra geral e total, como ocorreria (ou como a imaginamos) é considerada uma catástrofe irremediável. Traria a liquidação recíproca dos beligerantes; destruiria as instalações que sustentam a civilização do vencedor e do vencido, deixando assim de ter sentido para ambos: “Não há alternativa para a paz”, disse o Presidente Eisenhower.

Durante toda a última guerra, a aviação aliada lançou sobre o território alemão bombas com uma potência explosiva igual a 1,35 megatons (1.350.000 toneladas de explosivos comuns), ou seja, menos do que a potência explosiva de uma única bomba de hidrogênio. A convicção do caráter absurdamente catastrófico da guerra atômica ou termonuclear contribui por enquanto para tranquilizar a opinião pública européia, que se recusa a crer num suicídio coletivo. Contudo, a preparação para uma guerra, com a esperança de que ela não ocorra (e sem querer que aconteça) é um fato sem precedente, que acarreta uma série de conseqüências.

Nos Estados Unidos e no Ocidente os governantes e a opinião pública não afastam a eventualidade de uma guerra geral sem armas atômicas. Não se poderia explicar de outro modo a acumulação de estoques de matérias-primas estratégicas, os planos de mobilização industrial — medidas desprovidas de sentido considerando o período de alguns dias, ou de algu-

* Publicado na revista *Preuves*, em 1955.

mas semanas no máximo, em que uma guerra atômica chegaria à sua conclusão.

Quando os Estados Unidos reduzem os efetivos das suas forças terrestres, os europeus reagem imediatamente com angústia. Eles temem, de fato, que ao se privar de meios para uma guerra convencional, os Estados Unidos se coloquem voluntariamente na situação de ter que escolher, numa crise, entre a capitulação (ou a inação) e a guerra total. Foi o que aconteceu com a França, de certo modo, em Dien Bien Phu.

Finalmente, qualquer que seja a origem do conflito, e o caráter dos regimes que se enfrentam, certos métodos de combate parecem imorais, injustificáveis por si mesmos. Afirmar que a guerra consiste sempre em matar o inimigo significa esquecer que a humanidade com muito esforço vem procurando retirar da guerra o caráter de um massacre puro e simples, o que tem conseguido ocasionalmente. Exterminar com um só golpe populações inteiras, da ordem de milhões ou de centenas de milhares de pessoas, arrasar casas e monumentos, representaria o retorno, por via da técnica, aos horrores das cidades destruídas e dos vencidos escravizados. Nossa consciência terminaria por não mais distinguir entre os méritos das causas, unindo todos os beligerantes num ódio comum e irresistível.

Esses três argumentos, que são levantados com muita frequência, não são persuasivos, porque há outros argumentos em sentido contrário, também incontestáveis.

O campo comunista dispõe de superioridade em armamento convencional. A União Soviética mantém permanentemente umas cento e cinquenta divisões; a China possui também um exército considerável. Os comunistas contam com uma massa humana mais numerosa, nível de vida mais baixo, custo de manutenção de cada soldado incomparavelmente menor: quase indiferentes às demandas populares, os regimes do outro lado da cortina de ferro conseguem impor maiores sacrifícios. O Ocidente já perdeu antecipadamente uma guerra convencional; está quando menos condenado à ocupação de imenso território pelos exércitos soviéticos, a pôr suas esperanças num conflito prolongado, que poderia resultar na derrubada final do império soviético — uma forma de guerra pouco menos funesta para a civilização do que a guerra atômica.

Mesmo se admitíssemos que o Ocidente consentiria na proibição das armas atômicas e termonucleares, haverá algum método eficaz de controlar essa proibição? Como se faria para verificar a destruição de todos os estoques? Como se poderia inspecionar os espaços ilimitados do território soviético, na Europa e na Ásia, mesmo que o governo de Moscou aceitasse essa inspeção?

Por isso, o Ocidente não pode dispensar as armas atômicas e termonu-

cleares; mas não pode também deixar de se revoltar contra a hipótese de uma guerra na qual tivesse que utilizá-las. Dilacerado entre uma necessidade aparente e sua consciência, o Ocidente se prepara para um certo tipo de guerra sem estar convencido de que não precisará se engajar num tipo diferente de luta, debilitado na sua resolução e ação pela impossibilidade militar de renunciar às armas atômicas e à monstruosidade moral do seu emprego.

Haverá alguma saída?

I

O problema diante do qual se situa hoje a humanidade é, num certo sentido, do mesmo tipo do que se tem colocado constantemente na história das civilizações: como limitar as guerras. A originalidade da conjuntura atual está associada ao fato de que a ameaça de uma guerra ilimitada não se origina no furor dos homens, na natureza dos regimes ou na importância do que está em jogo, mas no caráter das armas disponíveis.

A Primeira Guerra Mundial se tornou “hiperbólica” (para usar a expressão de G. Ferrero) por muitas razões. Em primeiro lugar, as chancelarias não conseguiram limitar geograficamente o conflito austro-sérvio; depois, o sistema de alianças levou à participação de todas as grandes potências européias. A democracia (como o serviço militar obrigatório) e a indústria moderna deram aos generais um material humano e um potencial de armamentos que anos de luta não conseguiram esgotar. A ausência de resultados decisivos nas primeiras batalhas, a superioridade da defensiva sobre a ofensiva e a guerra de trincheiras prolongaram as hostilidades em que se enfrentavam povos totalmente mobilizados. Só posteriormente se percebeu que não havia uma proporção entre os objetivos alcançados e o curso da vitória.

Na Segunda Guerra Mundial vimos a repetição da extensão territorial, da mobilização humana e industrial, em escala ainda mais vasta. A luta adquiriu um caráter diferente, com vitórias e derrotas espetaculares; em vez de se fixar em determinados lugares, os exércitos percorriam amplos espaços. A grande novidade com relação à guerra anterior foi, contudo, principalmente a exigência da capitulação incondicional e os bombardeios de saturação. Lembranças da guerra civil norte-americana, desejo de não se deixar limitar por compromissos (como Woodrow Wilson se vira limitado) ou improvisação do momento, a verdade é que a fórmula da capitulação incondicional contribuiu para fortalecer a resistência dos povos e dos regimes; para dar força, dentro da Alemanha e do Japão, aos que queriam

lutar até o fim, embora sem esperanças. Quanto aos bombardeios de saturação, os ingleses e os alemães se acusam mutuamente de haver tomado essa iniciativa. Os ingleses o praticaram mais intensamente porque disputavam dos meios, porque queriam quebrar a vontade do inimigo, porque aceitavam mais ou menos as teorias da guerra aérea total.

As bombas atômicas lançadas em Hiroshima e Nagasaki marcaram, por assim dizer, o *coroamento do método visando à capitulação incondicional do inimigo pelo bombardeio de saturação ou, em termos mais simples, pela destruição das cidades*. A lembrança desses primeiros bombardeios atômicos enche a humanidade de horror. Com efeito, se as duas superpotências têm a capacidade de destruir suas cidades com bombas atômicas transportadas pela aviação e estratégica, e se ambas pretendem a capitulação incondicional do adversário, então o seu duelo as levaria ao aniquilamento mútuo.

Desde 1945 que esse risco já era visível, mas foi preciso esperar uns dez anos para perceber todas as conseqüências da revolução militar da década de 1940.

II

No período 1945-1955 pode-se distinguir várias fases. Na primeira, os Estados Unidos tinham o monopólio da bomba atômica, embora não se saiba quantas unidades foram produzidas durante os primeiros anos, decisivos: 1946, 1947 e 1948. O governo norte-americano só defensivamente se utilizou do seu monopólio atômico, para evitar fosse a linha de demarcação cruzada pelos exércitos regulares da União Soviética e seus satélites. Não se serviu dele para coagir a URSS a levantar o bloqueio de Berlim. O monopólio atômico permitiu aos Estados Unidos reduzir seu orçamento militar, limitando ao máximo o armamento convencional. Não foi empregado para promover uma condução ofensiva da guerra fria.

Do ponto de vista estratégico, a rivalidade entre a União Soviética e os Estados Unidos parecia comparável às grandes lutas entre uma potência continental e uma potência marítima. Assim como Atenas não podia impedir que o exército de Esparta infestasse os campos ao seu redor, Esparta não podia evitar que os navios atenienses incursionassem nas costas do Peloponeso. Estabelecia-se analogicamente um equilíbrio entre a capacidade dos Estados Unidos de destruir as cidades da União Soviética e a capacidade desta última de ocupar a Europa Ocidental: um equilíbrio militar que se manifestava na ausência da "guerra quente".

A partir de junho de 1950, com a agressão norte-coreana, ocorreu algo novo. O exército norte-americano se engajou contra um, e depois

dois exércitos dos países satélites ou aliados da URSS. Os dirigentes norte-americanos estão convencidos de que o conflito não justifica uma guerra geral entre os dois blocos. Mas fazem muitas perguntas sobre as modalidades de limitação da guerra, a estratégia e a política adaptadas à guerra limitada.

A limitação geográfica — em outras palavras, a recusa de arrastar a União Soviética ou mesmo a China, a despeito da intervenção desta última — nunca gerou qualquer controvérsia. *As dúvidas giravam em torno das operações militares compatíveis com essa limitação*. Poder-se-ia bombardear os aeródromos da Mandchúria sem ampliar as hostilidades? Qual teria sido a réplica dos chineses e dos russos a ataques dirigidos contra as bases de suprimento das tropas sino-coreanas, na Mandchúria? Os Estados Unidos se resignaram à idéia de que a limitação geográfica do conflito, desejado por todos, implicava a limitação das operações ao território coreano.

Os comentaristas se perguntaram também que armas eram compatíveis com a limitação da guerra. Teria sido possível empregar armas atômicas de pequeno calibre sem desencadear uma grande conflagração? O presidente e seus conselheiros parecem ter admitido como evidente que a limitação do conflito afastava o emprego de armas nucleares. Em outras palavras, *confundiu-se a não-generalização das hostilidades com a não-utilização de armas nucleares*.

Finalmente, associou-se a essa dupla limitação — do teatro de operações e das armas empregadas — a limitação dos objetivos. À fórmula do general MacArthur ("Não há substituto para a vitória") se respondia com a concepção não formulada, mas admitida implicitamente, de que só a paz negociada, com base num equilíbrio de forças, pode evitar a extensão do conflito. O *stalemate*, o empate, resultava de uma certa conjuntura militar que os Estados Unidos teriam provavelmente podido modificar sem desencadear uma guerra geral. Se o VIII exército se tivesse estabelecido, no fim de setembro de 1950, na parte mais estreita da península coreana, as tropas chinesas não teriam conseguido, sob o bombardeio aéreo, percorrer o espaço entre o rio Yalu e a linha de frente. Por outro lado, na primavera de 1951, o VIII exército teria podido *provavelmente* repelir as tropas sino-coreanas além de Pyongyang; teria podido fazê-lo *com certeza* se tivesse sido reforçado com duas ou três divisões.

A verdade é que *a rejeição da generalização do conflito implica a renúncia à capitulação incondicional do adversário, e leva, portanto, à aceitação da paz negociada*. Essa rejeição não quer dizer que as operações militares devem terminar com um empate, voltando-se ao *statu quo ante bellum*. Com um pouco mais de êxito na condução da campanha, os Estados Unidos teriam podido negociar a partir de uma situação militar bem mais favorável.

A crise coreana mostrou pela primeira vez ao Ocidente a “problemática” da política e da estratégia na era atômica. De um lado, pensando na noção convencional da *verdadeira* guerra — a guerra *total* contra o *principal* inimigo —, muitos generais, de Bradley a Guderian, consideravam a campanha da Coreia uma dispersão incômoda de forças: guerra no local errado, no momento errado, contra o inimigo errado. De outro, lado, inclinados a achar que a guerra total não poderia acontecer, os comentaristas se perguntavam se, ao aceitar uma semiderrota na Coreia, os Estados Unidos não estavam a ponto de perder a guerra verdadeira — a guerra que, mesmo não sendo total, decidiria a sorte do mundo.

A campanha da Coreia teve outra consequência: incitou os ocidentais a conceber uma defesa *local* da Europa ocidental. Enquanto o Ocidente não dispunha do monopólio atômico, e só tinha uma diplomacia defensiva, a Europa ocidental se julgava em segurança sem forças armadas: as bombas atômicas equilibravam o peso das divisões soviéticas, e esse equilíbrio garantia a paz (ou a não-guerra). Qualquer agressão na Europa desencadearia inevitavelmente a guerra entre os dois campos, e portanto Moscou, sem armas atômicas, se absteria de qualquer ato suscetível de provocá-la. A partir do momento, em 1950, em que os ocidentais passaram a temer a generalização das hostilidades na Ásia e a neutralização das armas nucleares pela equivalência aproximada dos dois campos, julgaram necessário erigir uma barreira continental. Dizia-se que a Europa deve ser defendida, não liberada; e defendida o mais a Leste que fosse possível — fórmulas que pareciam todas reminiscências da Segunda Guerra, tanto quanto o produto da análise da conjuntura atual.

Quatro anos depois da constituição da NATO, dois acontecimentos vieram outra vez modificar profundamente os dados da estratégia mundial: o desenvolvimento das bombas de hidrogênio, pelos dois campos, e a constatação pelo Ocidente de que a defesa da Europa ocidental com armas convencionais seria impossível.

O desenvolvimento das bombas de hidrogênio, as experiências atômicas russas e norte-americanas, os dados precisos difundidos sobre a potência destrutiva dessas superbombas, a inquietação dos cientistas, preocupados com os efeitos das radiações e da poeira radioativa sobre a espécie humana, tiveram o efeito de reforçar a convicção da opinião pública, dos dois lados do Atlântico, de que a guerra total seria fatal para toda a humanidade. Simultaneamente, o estado-maior interaliado teve que reconhecer que os países europeus não poderiam desenvolver forças terrestres capazes de resistir ao ataque eventual dos exércitos comunistas sem perturbar sua economia. Como o progresso tecnológico ocorria em duas direções — a das superbombas de hidrogênio e a das armas atômicas táticas —, os pla-

nejadores militares decidiram levar em conta estas últimas nos seus planos de guerra terrestre. Em 1954, começaram a reorganizar os exércitos atlânticos em função do emprego de explosivos nucleares, considerado antecipadamente como certo.

Assim, de um lado se considera cada vez mais a guerra atômica como a catástrofe absoluta, de outro os estados-maiores aceitam cada vez mais facilmente a idéia de uma guerra não atômica na Europa. Para proteger a Europa, o Ocidente se prepara para uma guerra que não se acredita que vá ocorrer, mas que, se ocorresse, levaria à destruição da civilização nos países dos dois blocos que se defrontam.

Chegamos a esse ponto na evolução simultânea da tecnologia militar, dos acontecimentos políticos e do pensamento estratégico. O Ocidente apostou todas as suas fichas na função do aparelho militar como *deterrent*. Decidiu que uma guerra na Europa seria total, mas que em outras partes do mundo os conflitos limitados continuam a ser possíveis e legítimos. Continua obcecado, porém, por algumas indagações de grande importância histórica: por quanto tempo é possível preparar uma guerra sem que ela se torne uma realidade? Pode-se ter êxito em conflitos limitados sem empregar armas nucleares? É possível empregar essas armas sem ampliar o conflito? Que organização militar refletiria tal conjuntura diplomática e militar?

III

É importante distinguir inicialmente, do modo mais claro possível, as diversas formas de limitação da guerra; em seguida, devemos refletir sobre a possibilidade de limitar a guerra geral — se é que podemos fazê-lo.

No século XX, nenhuma regra religiosa, moral ou social parece capaz de restringir a violência dos combates. A tecnologia afastou as convenções do cavalheirismo e da razão. Em princípio, duas condições são indispensáveis, em qualquer hipótese, para tornar possível a limitação da guerra: a localização geográfica dos beligerantes e do teatro das operações; a não-exigência da rendição incondicional.

Se todos os membros de um dos dois campos forem arrastados a um conflito, os membros do outro campo também intervirão unanimemente. Por isso a solidariedade das potências ocidentais não deve provocar necessariamente a intervenção *oficial* e *ativa* dos ingleses e franceses, no caso de hostilidades entre a China e os Estados Unidos da América no estreito de Formosa. Tanto o interesse norte-americano como o europeu obriga a evitar a *generalização do conflito*. Uma intervenção francesa ou inglesa arris-

caria uma intervenção análoga por parte da União Soviética, desencadeando assim a guerra que se quer evitar.

Isso não quer dizer que a modalidade exata de localização militar observada na Coreia deve fazer jurisprudência. Muito provavelmente hoje não se proibiria mais a perseguição de aviões inimigos até suas bases, ou o bombardeio dessas bases. A delimitação rigorosa do teatro de operações resulta da aplicação falsa (excessiva, pelo menos) de uma idéia em si justa — a da localização geográfica. Seria perigoso nos prendermos demais à delimitação rigorosa, pois, como ela é muitas vezes impossível, nos levaria a recair outra vez no erro de não admitir meio-termo entre a delimitação precisa e ampliação indefinida.

Da mesma forma não se deve confundir a *renúncia à vitória total* com a *aceitação de um empate*. A limitação da guerra não exclui êxitos militares. Nada impede a obtenção de vitórias, no campo de batalha, que forcem o inimigo a negociar, sem forçá-lo a capitular. Na Coreia não se poderia forçar a China à rendição, mas teria sido possível assegurar condições mais favoráveis para o cessar-fogo, derrotando as tropas chinesas que cruzaram o paralelo 38°.

Além das idéias aceitas ordinariamente, fica a pergunta sobre as armas que podem ser utilizadas num conflito local. Vamos supor que os comunistas chineses tentem conquistar Formosa, e que a VII Frota responda com o bombardeio dos aeródromos ou portos chineses. Se se empregasse uma bomba atômica de pequena força explosiva contra os campos de aviação ou as flotilhas de juncos, qual seria o resultado?

Ninguém pode responder com segurança. A União Soviética hesitaria em aplicar represálias em território norte-americano, movida pelo medo de provocar o grande massacre. A China não teria os meios para isso. Mas tanto a URSS como a China dispõem de várias possibilidades de réplica. Poderiam, por exemplo, empregar bombas ou obuses táticos contra bases aéreas ou instalações militares, até mesmo contra cidades de um dos aliados dos Estados Unidos. Esse tipo de réplica inclinaria os países que tendessem à aliança com os Estados Unidos a preferir a neutralidade. É uma opção concebível, mas que não parece provável. Como poderiam os chineses justificar o bombardeio de uma cidade de Formosa ou das Filipinas alegando que a VII Frota tinha usado explosivos nucleares para repelir uma tentativa de desembarque?

Sem pretender uma certeza absoluta, parece-me importante conservar alguns elementos da teoria exposta pelo Coronel Leghorn num artigo de *U.S. News and World Report* (a “teoria da punição atômica”). A lição é a seguinte: se o Ocidente aceitasse antecipadamente a igualdade “arma atômica = guerra geral e total”, estaria fazendo o jogo do bloco soviético, e

contribuindo para aumentar o risco de uma guerra geral e total. Isso daria ao campo soviético maiores possibilidades de êxito nos conflitos limitados e emprestaria ao emprego tático das armas nucleares uma significação que ele não tem. Na hipótese da agressão militar, claramente definida, de um Estado contra seus vizinhos, o uso de obuses atômicos ou de bombas para dispersar as tropas invasoras ou destruir suas bases não significa que a guerra precisaria estender-se por todo o mundo, deflagrando o aniquilamento recíproco dos dois blocos.

A proporcionalidade entre a dimensão do conflito e a natureza das armas utilizadas constitui uma noção nova, que a humanidade vem descobrindo aos poucos, e não nos convida a estabelecer regras dogmáticas. Sobre esse assunto não há certezas. O uso de armas atômicas, nos casos de conflitos limitados, encontraria uma resistência na opinião pública da Europa e dos Estados Unidos. Enquanto a opinião pública ocidental estava convencida da superioridade incontestável dos Estados Unidos da América, ela aceitaria provavelmente o risco implicado; mas hoje essa superioridade é objeto de dúvida. Imagina-se que agora a União Soviética pode ter os meios necessários para destruir as cidades norte-americanas ou, pelo menos, as cidades da Europa. Hesita-se, assim, em fazer um desafio que não se sabe se será aceito.

Por outro lado, no dia em que se fizesse esse desafio, seria essencial que os estadistas dessem a conhecer, tão claramente quanto possível, que o recurso aos explosivos nucleares não implica a vontade de alcançar uma vitória total, ou a intenção de ampliar desmedidamente o número dos beligerantes e a extensão do teatro das operações. A guerra permaneceria limitada na sua extensão e nos seus objetivos, mesmo na hipótese de uso de explosivos nucleares.

IV

Chegamos, por fim, ao último problema — o mais grave e mais difícil. A *guerra geral* não seria necessariamente ilimitada e total?

Uma primeira afirmativa nos parece já demonstrada. Se na hipótese de uma guerra geograficamente limitada o uso de armas atômicas parece inevitável, algum dia *uma guerra na Europa, guerra total entre os dois blocos, não poderia deixar de ser atômica*.

Os que admitem a hipótese de uma guerra geral não atômica, a meu ver, cometem um erro. Os Estados Unidos não têm os recursos necessários para preparar dois tipos de guerra geral (embora tenham os meios para preparar guerras limitadas, não atômicas, e uma guerra geral atômica). O

que se questiona é a possibilidade de reduzir os malefícios de uma guerra atômica generalizada. O artigo do coronel Leghorn, a que já aludimos, como os trabalhos dos estados-maiores, deixam entrever uma perspectiva.

Vamos supor que um dos campos possua armas atômicas e termonucleares, bem como aviões ou projetéis capazes de transportá-las; nesta hipótese, o campo adversário estaria teoricamente obrigado à capitulação. Mesmo que já não tivesse sido batido com armas convencionais, o Japão deveria capitular em 1945, se os Estados Unidos possuíssem então algumas dezenas de bombas atômicas. Quando os dois antagonistas possuem armas nucleares e meios de transportá-las, uma estratégia racional deve ter objetivos militares — estoques de bombas, aeródromos, concentrações de tropas, instalações de lançamento de foguetes —, não cidades ou fábricas. Muitos especialistas estimam que um ataque atômico de surpresa contra a aviação estratégica e os depósitos de bombas nucleares representaria hoje o equivalente de Pearl Harbor. Cada uma das superpotências se esforçaria por destruir os instrumentos de represália da outra.

Neste ponto também não se poderia *demonstrar* a verdade dessa hipótese, e garantir a prudência da atitude dos estados-maiores. Dois argumentos poderiam ser invocados contra tal limitação racional da guerra atômica. Em primeiro lugar, os “vetores” (meios de transporte) se tornaram extremamente variados, tão variados quanto as próprias armas nucleares: bombas de diferentes tamanhos, obuses, ogivas atômicas de foguetes. Podem ser transportados por aviões de combate ou caça-bombardeiros, lançados por canhões, de instalações terrestres, aéreas ou navais. Além disso, há sempre o temor de que o beligerante que se sinta em condição de inferioridade recorra aos ataques contra cidades, com o propósito de arrastar toda a humanidade à catástrofe. Esses argumentos e inquietações têm seu peso, mas não parecem convincentes.

Concebe-se que o primeiro embate, durante o qual cada um dos blocos visará as “armas atômicas” e os “vetores” do inimigo, pode prolongar-se. A idéia de uma batalha decisiva com a duração de poucos dias data da época da penúria atômica e da aviação estratégica. Quando só se dispunha de algumas dezenas de bombas e duzentos bombardeiros intercontinentais para atingir os centros vitais do inimigo, o bloco que tomasse a iniciativa e desfechasse o primeiro ataque teria a possibilidade de conseguir uma vitória decisiva, garantindo a segurança do seu território e ao mesmo tempo devastando o do inimigo.

A abundância das armas atômicas, a diversidade dos usos militares dos explosivos nucleares e o desenvolvimento dos engenhos balísticos obrigam a conceber o prolongamento dessa batalha inicial, sem alterar a idéia que nos parece essencial. *A partir do momento em que os dois campos têm*

igual capacidade de bombardeio atômico das cidades, a razão aconselha a todos a abstenção. A igualdade atômica deve fazer com que as armas dos adversários se tornem outra vez o objetivo principal. As destruições ilimitadas que as bombas de hidrogênio podem causar deveriam levar os estadistas a limitar as operações de choque das forças terrestres, aéreas e navais equipadas com todos os instrumentos bélicos produzidos pela ciência moderna.

O segundo argumento, mais forte, admite que o bloco ameaçado de derrota deixe de agir racionalmente. O bloco que visse esgotada suas reservas atômicas, pulverizados seus aeródromos, dispersos seus exércitos, procuraria restabelecer o equilíbrio lançando algumas bombas sobre grandes centros urbanos, como Paris, Londres ou Nova Iorque. Os governantes encurralados em situação angustiante continuariam seguindo os ditames da razão? Aceitariam seu próprio desaparecimento sem levar consigo alguns milhões de pessoas inocentes, e obras insubstituíveis.

Não haveria como responder categoricamente a essa pergunta. Contudo, o Ocidente tem duas maneiras de aumentar a probabilidade de que se evite até o fim o horror absurdo da “atomização” das grandes cidades do mundo. O primeiro é proclamar solenemente sua decisão de nunca tomar iniciativa do ataque, mas de revidar impiedosamente a um “*first strike*”. O inimigo ficaria assim informado, antecipadamente, de que não precisaria temer o aniquilamento da sua população civil se não tomasse a iniciativa de atacar em primeiro lugar; e saberia também que se por loucura ou desespero esquecesse os limites que os combatentes devem impor a si mesmos, não deveria esperar escapar das conseqüências funestas.

O segundo meio consiste em não adotar, mesmo no caso de guerra geral, objetivos incompatíveis com a sobrevivência e a dignidade dos Estados inimigos. *Seria prudente, assim, não ter como objetivo, mesmo no caso de guerra geral, a rendição incondicional do adversário.* Alguns objetarão que, como o custo da guerra é muito elevado, os Estados procurarão inevitavelmente extrair benefícios proporcionais aos sacrifícios incorridos. Isso, porém, é uma grande ilusão, como a história do século XX demonstrou. A moderação das condições de paz oferece melhores possibilidades de poupar decepções ao país vitorioso. Humilhada, uma grande nação procurará vingar-se. Quando se risca um país do mapa, cria-se um vácuo, e o aliado de ontem passa a constituir uma ameaça.

Na verdade, ao lado do morticínio e da destruição esperadas de uma terceira guerra mundial, uma paz duradoura parecerá vantajosa. Essa paz exigiria uma organização internacional que tornasse possível colocar fora da lei as armas de destruição maciça, e inviabilizasse os totalitarismos e as “cortinas de ferro”. A limitação dos objetivos, na hipótese de uma guerra

geral, aumentaria a probabilidade de que a humanidade evitasse o horror total.

A limitação dos conflitos, quando duas coalizões imensas se chocam, dispondo ambas de armas de destruição maciça, dependerá inevitavelmente da *razão* e da *vontade* de algumas pessoas. O comportamento dessas pessoas, por outro lado, dependerá de modo significativo, da maneira como pensam. A análise das idéias, das diversas modalidades de *limitação* dos conflitos não é, portanto, um simples divertimento dos comentaristas.

As pequenas guerras não representam necessariamente uma dispersão de forças incômodas — uma guerra errada, num lugar errado, contra inimigo errado —, mas manifestação da rivalidade global *que não é bom resolver por meio de uma guerra total*. De que modo, e com que armas se pode fazer essas guerras limitadas? Provavelmente não há uma resposta abrangente. Em certos casos, é concebível que se utilize armas atômicas táticas. O essencial é manter conscientemente a *localização geográfica e objetivos acessíveis sem uma vitória total*. Nem a limitação do número de beligerantes nem a dos objetivos perseguidos exclui vitórias militares e negociações sob condições mais favoráveis do que antes do início das hostilidades. Na hipótese de uma guerra geral, seria ainda mais importante não pretender que o inimigo fosse coagido à capitulação incondicional. Para que os estadistas tenham a sabedoria de não recorrer a todos os meios de combate, é preciso que não acreditem que seus interesses vitais (das pessoas e das nações envolvidas) estejam ameaçados. A única esperança de evitar o desencadeamento do horror consiste em deixar ao inimigo uma saída honrosa.

V

Esta análise permite, a meu ver, precisar as tarefas em função das quais as forças armadas do Ocidente deveriam ser organizadas. Elas deveriam ter antes de mais nada a função que os anglo-saxões chamam de *deterrent* — ou seja, a *dissuasão*. Em outras palavras, deveriam prevenir a guerra convencendo o inimigo de que não há nada a ganhar com as hostilidades. Em segundo lugar, deveriam ser capazes de combater em guerras locais ou marginais contra exércitos regulares — com ou sem armas atômicas táticas. Finalmente, deveriam poder garantir com sua presença os Estados aliados que estivessem ameaçados de subversão e infiltração.

A primeira tarefa é reconhecida por todos, civis e militares, pelo que me contentarei com um único comentário a respeito. Para assegurar a eficiência da função persuasiva é tão importante tomar medidas de defesa

como acumular meios de represália. A dispersão da aviação estratégica norte-americana não é menos importante do que o aumento do número de aviões. Não se deve deixar ao inimigo a ilusão de que, num golpe de surpresa, poderia pôr-se ao abrigo da represália nuclear. Por outro lado, a defesa passiva e a evacuação parcial das grandes cidades deve destruir a esperança falaciosa de que o adversário poderia paralisar a vida da nação inimiga sem ser ele próprio paralisado pela represália. Os beligerantes tendem a se abster das ações de que não esperam qualquer vantagem.

A segunda tarefa é também admitida de modo geral. A dificuldade provém do equipamento progressivo das divisões ocidentais com armas nucleares, o que pode afastar a eventualidade de uma guerra limitada só com armas convencionais. Para vencer essa dificuldade, o Ocidente precisaria dissipar a confusão que a propaganda soviética se esforça por criar entre o uso de explosivos nucleares e o caráter ilimitado das guerras. Indubitavelmente convém manter forças navais, aéreas e terrestres que não precisem utilizar explosivos nucleares, mas convém igualmente deixar bem claro que a explosão de uma bomba atômica de pequeno tamanho não significaria o princípio da Apocalipse.

A terceira tarefa, contudo, é muitas vezes ignoradas, sobretudo nos Estados Unidos. A doutrina da represália maciça (*massive retaliation*), tal como tem sido formulada muitas vezes pelos governantes norte-americanos, nunca foi levada a sério fora daquele país. O cruzamento do paralelo 38° não provocou o bombardeio de Moscou ou Pequim — nem mesmo de Pyongyang. Se a situação se repetisse, e tropas chinesas cruzassem a fronteira da Tailândia ou da Birmânia, os Estados Unidos hesitariam, terminando por rejeitar a guerra total contra a China. No máximo é concebível que utilizassem armas atômicas táticas contra o exército invasor.

Mas essas fronteiras provavelmente não serão cruzadas por soldados regulares. Talvez o fossem por militantes comunistas, quase sempre originários do país agredido. Nem represálias maciças nem guerras militares constituem réplicas válidas, nessa eventualidade. Ao especular sobre o que deveríamos fazer no caso de uma guerra limitada entre exércitos regulares — o caso da Coreia — provavelmente os fatos serão mais rápidos do que as hipóteses que levantarmos. Na Ásia do Sudeste, trata-se de saber o que precisamos fazer para equilibrar a pressão da força militar chinesa que, mesmo quando não utilizada, exerce uma grande influência como acontecia outrora com a frota inglesa. E também o que seria preciso fazer para inspirar confiança nos governantes daquela região que, premidos pela conjuntura, poderiam buscar abrigo na neutralidade ou na rendição sendo por fim levados pela maré. A presença de tropas ocidentais —

sobretudo norte-americanas — constitui talvez a única réplica possível a esse estado de espírito.

A presença de tropas tem um valor real e simbólico maior do que se crê ordinariamente. A era atômica é também a era da guerrilha. A bomba atômica não impede a infiltração de militantes. Quanto mais se acumulam, numa extremidade, os meios de exterminação de massa, mais o combatente individual, convicto da sua posição na luta, agride as instituições, pesando na balança da história. Aplicada nas regiões onde impera a guerrilha, a doutrina das represálias maciças é um erro de princípio, revelando desconhecimento da nossa época.

* * *

A distinção entre diferentes formas de limitação da guerra tem significado duradouro. As conclusões concretas que retiramos dessa distinção estão associadas a uma conjuntura tecnológica e política que pode se alterar rapidamente. Não nos devemos fixar em concepções estratégicas que a evolução dos armamentos pode modificar; é preciso, por meios variáveis, atingir um objetivo constante: a limitação da violência.

Não creio que hoje seja excessivo otimismo contar com um período de uma ou duas décadas durante o qual a guerra geral será improvável, porque os dois blocos temerão sofrer devastação incalculável. A Europa ficará protegida pela impossibilidade de limitar a esse continente o âmbito geográfico das operações, e de evitar o emprego de armas atômicas.

No longo prazo, a ausência de guerra, determinada pelo terror recíproco, não é uma solução. Terminaremos por provocar a guerra para a qual nos estamos preparando. Daqui a dez, vinte ou trinta anos as nações de segunda ordem poderão fabricar armas atômicas — esta é uma evolução inevitável, à medida que os segredos tecnológicos se difundam e que o custo de produção caia. Quando todos os Estados tiverem armamentos nucleares, aumentará o perigo da guerra atômica.

Durante a fase que atravessamos, o *stalemate*, o equilíbrio do terror, nos oferece a única perspectiva de salvação. Ao mesmo tempo em que se organiza para sobreviver ao presente, o Ocidente precisa preparar-se para a fase seguinte, a do controle dos armamentos (se não passarmos para a era da catástrofe). Desde já, o Ocidente deveria manifestar inequivocamente sua decisão de assumir como objetivo não a vitória com a ruína, mas a paz.

Imperialismo e Colonialismo*

As duas palavras com que intitulei esta conferência pertencem à linguagem da controvérsia política e, muito especialmente, dos debates internacionais. Inevitavelmente, estão carregadas de paixões e equívocos: são armas da luta ideológica mais do que instrumentos de análise científica. Por isso convém antes de mais nada defini-las.

De um modo geral, entende-se por imperialismo a expansão territorial de uma coletividade, o esforço de um Estado para ampliar o espaço sobre o qual se estende sua soberania; o domínio que um povo exerce ou tende a exercer sobre uma população estrangeira. Essas diversas formulações, que não são equivalentes, sugerem as dificuldades da delimitação exata do imperialismo. Quando se pode dizer que uma população é autenticamente estrangeira? Podemos dizer que a Prússia de Bismarck, por exemplo, que unificou a Alemanha a ferro e fogo, se empenhava em ação imperialista? Por outro lado, a conquista da soberania sobre um país é apenas uma modalidade — a mais grosseira, e mais facilmente reconhecível — de domínio que um Estado pode exercer sobre outro. Na América do Sul acusa-se os Estados Unidos de imperialismo, embora aquele país não tenha a menor veleidade de estender sua soberania a qualquer uma das repúblicas latino-americanas.

Qualquer que seja a fórmula, ampla ou estrita, que adotemos como definição do imperialismo, as colônias — sobretudo aquelas adquiridas pelos europeus na África, durante as últimas décadas do século XIX — não são mais do que uma forma específica do imperialismo, modalidade excepcionalmente brutal. Os europeus se incumbiam do governo e da administração das populações africanas sem outra justificativa além da ale-

* Texto da Conferência de Montagu Burton, pronunciada na Universidade de Leeds, em 6 de março de 1959.

gada superioridade da sua civilização, que consideravam evidente, em comparação com a dos povos negros, que algumas décadas antes ainda estavam ameaçados de escravização. Se as colônias da África central exprimem a natureza autêntica do colonialismo, este marca a forma extrema do imperialismo, baseada no sentimento de desigualdade entre os conquistadores e os povos submetidos.

Não obstante tornou-se clássico, mesmo na literatura científica, aproximar os dois conceitos. A meu ver três livros contribuíram vigorosamente para essa aproximação: do economista inglês Hobson, intitulado *Imperialism*, que discute a expansão africana dos Estados europeus no fim do século passado; *O imperialismo, Fase Final do Capitalismo*, de Lenin, que, dentro a tradição de Karl Marx, retoma as idéias dos economistas ingleses para sistematizá-las, e sobre elas formular uma condenação do capitalismo; finalmente, *Diplomacy of Imperialism*, do historiador norte-americano William Langer, dedicado ao período da partilha da África, no fim do século XIX.

Em 1959, estamos já bem avançados no caminho da *descolonização*. Os impérios europeus na Ásia desapareceram. As zonas de influência européia no Oriente Próximo estão agora sujeitas às rivalidades entre nacionalismos e ideologias árabes, norte-americanos, soviéticos, israelenses. Na África, o último continente a ser submergido pela vaga européia, o reflujo das águas faz surgirem Estados pretensamente do tipo europeu.

O momento é favorável ao exame das teorias correntes. O imperialismo se manifestará ordinariamente pelo estabelecimento de colônias, no sentido que tem o termo na África negra? As colônias africanas foram uma manifestação dos conflitos internos do capitalismo e o resultado das necessidades da economia de mercado? O colonialismo traz consigo o imperialismo? O imperialismo sobreviverá às colônias e às razões econômicas com que se pretende explicar o colonialismo?

I

A interpretação econômica do imperialismo colonial sempre me pareceu altamente duvidosa, talvez porque sou francês. Com efeito, a expansão colonial francesa na III República à primeira vista parece infirmar a teoria materialista. Por que a França conquistou tanto espaço, na Ásia e na África, se tinha uma população estacionária, ameaçada de declínio pela baixa natalidade, industrializando-se em ritmo lento, comparado com o dos países vizinhos? Em vão se procurará uma necessidade econômica que explique as expedições de soldados ou marinheiros para hastear a bandeira tricolor em Saigon, Tunis, Rabat ou Brazzaville.

A economia francesa não sentia falta de matérias-primas, cuja aquisição podia facilmente custear, ou de mercados para os produtos manufaturados, que não eram ainda fabricados em grande quantidade. Na verdade, havia um só excesso, o de capital, que os investidores franceses deslocavam de bom grado para o exterior, espontaneamente ou por sugestão do governo. Contudo, dos 40 ou 50 bilhões de francos, assim exportados, a França tinha recebido de volta menos de 10% em 1914. A poupança francesa, emprestada sobretudo na Europa, serviu como instrumento diplomático para formar alianças, em especial com a Rússia. O historiador encontrará a justificação dessa política na vitória do Marne: sem as ferrovias construídas com o dinheiro dos empréstimos franceses, o estado-maior russo não teria podido desencadear a tempo sua ofensiva na Prússia oriental. Graças a essa ofensiva, os dois corpos de exércitos alemães, retirados da frente ocidental, não puderam participar da batalha do Marne, cujo desenlace poderiam ter modificado em favor da Alemanha.

Se em vez de evocar o “capitalismo monopolístico”, que não dominava a França nem se interessava pela África, considerarmos sem preconceitos a expansão do império colonial francês, os próprios acontecimentos nos darão uma explicação — superficial, talvez, porém verossímil. Foi a soberania francesa sobre a Argélia, conquistada acidentalmente no século passado, que levou os governantes, preocupados com a segurança das fronteiras com a Tunísia e o Marrocos, a estender o Protetorado a princípio sobre a Tunísia, depois sobre o Marrocos. Na Tunísia, os franceses temiam ter chegado atrasados, em relação aos italianos; queriam, logo depois da derrota de 1870, conseguir um êxito que simbolizasse e consagrasse a ressurreição da sua pátria. No princípio do século XX, o Marrocos oferecia um espetáculo comparável ao da Tunísia de há vinte e cinco anos. Os militares usavam o mesmo gênero de argumentos: nunca as posições francesas estariam seguras enquanto a bandeira da França não tremulasse sobre toda a África setentrional.

Ao mesmo tempo, agia uma outra causa, decisiva na África negra: cada Estado europeu temia o estabelecimento de um rival quase tanto quanto almejava fundar suas próprias colônias. A opinião pública alemã — a que mais custou a ceder ao imperialismo colonial — deixou-se finalmente convencer menos pelos lucros potenciais da conquista do que pelo ciúme que lhe inspiravam as conquistas alheias.

No caso da França, o motivo principal dos que tomaram a iniciativa colonial parece ter sido, na África do Norte, a lógica militar da segurança da Argélia, e na África negra, o espírito de aventura, de exploração, de missão. Essas duas razões foram reforçadas, na própria França, pela humilhação da derrota recente e o desejo apaixonado de uma compensação.

Os franceses queriam provar a si mesmos que o desastre que os havia atingido não punha fim a uma história gloriosa. Por isso criaram um império africano de que sua economia não necessitava, e pelo qual o grande capital pouco se interessava, pelo menos até a crise de 1929, quando as vantagens de um mercado protegido se tornaram evidentes.

O exército francês teve uma participação importante nessa expansão imperial, tanto na África setentrional como na África negra. A conquista da Argélia tinha já durado vinte anos, no século passado, exigindo forças (mais de 100.000 homens) e sacrifício relativamente grandes. A conquista e a pacificação do Marrocos, entre 1912 e 1928, exigiu também tempo e sacrifícios ao exército francês, que satisfazia assim seu orgulho, sem hipocrisia e sem problemas de consciência. Os oficiais não pensavam em oprimir ou explorar a população local, mas em instruí-la e convertê-la. Antes mesmo que a pacificação terminasse, argelinos e marroquinos já combatiam sob a bandeira tricolor. O império colonial era um reservatório de soldados, mais do que de matérias-primas; um campo de glória para os militares, mais do que um mercado para a indústria metropolitana. O papel exercido pelo exército francês na África, durante a III República, explica a atitude atual dos “coronéis” hostis à descolonização.

Pode-se levantar dois argumentos contra essa interpretação, que procurei, aliás, justificar melhor em outra oportunidade. Os porta-vozes da expansão imperial, mesmo na França, sempre usaram argumentos de ordem econômica. Nos seus discursos, Jules Ferry invocava de forma confusa a necessidade de bases, de mercados, de matérias-primas. Não há dúvida sobre esse fato, mas não é por isso que o historiador está reduzido a acusar o líder do partido “colonialista” de submissão a interesses sórdidos, ou de hipocrisia. Na verdade Jules Ferry usava, de boa fé, a linguagem que estava na moda. Se confessasse um desejo de glória ou de poder, teria parecido tão anacrônico quanto Luís XIV, se o monarca defendesse a obtenção de fontes de suprimento de matérias-primas. Os marxistas se inclinam a acreditar que os estadistas falam em termos de glória e de poder, quando é a avareza que os anima. Nesse caso preciso, a relação me parece a contrária: os estadistas encobriram com argumentos econômicos, aparentemente persuasivos, uma aspiração à grandeza política, que levou a bandeira francesa até Hanoi e Rabat.

De acordo com uma segunda objeção que, esta sim, é em parte verdadeira, haviam interesses particulares que incentivavam as conquistas coloniais, em busca de vantagens. Mesmo que não apareçam na origem do domínio colonial os interesses particulares (*sectional interests*, como se diria em inglês) de alguma grande empresa, ou de um ramo industrial, a expansão colonial pode vir a favorecê-los, de modo que, numa fase posterior, esses

interesses passariam a defender o colonialismo. No fundo, Hobson tinha querido demonstrar não que o capitalismo tinha *necessidade* do imperialismo, mas que *certos capitalistas* obtinham nas colônias lucros extraordinários e ilegítimos, utilizando o Estado e proclamando idéias nobres simplesmente para afastar os concorrentes. Hobson achava, com razão, que os grandes Estados se encaminhavam para uma situação conflitiva, mortal para todos, ao violar as regras da concorrência honesta e ao se empenhar em excluir competidores, na indústria e no comércio, graças aos privilégios da soberania.

Seguramente esse argumento só comporta uma parte de verdade — bem maior, incidentalmente, do que a teoria de Lenine que, no estilo marxista, substitui a ação de *certas* pessoas, e de *certos* interesses, por uma dialética inexorável, agindo por cima dos indivíduos. O vínculo entre o “capitalismo monopolístico” e a partilha da África só existe na imaginação dos teóricos. O grande capital pouco se interessava pela África negra e não exigia a soberania sobre os territórios onde se punha a trabalhar em busca de lucros. Mesmo a teoria moderada de Hobson precisa ser retificada: a relação entre “interesses econômicos particulares” e projeto político parece às vezes contrária à que sugere: como foi demonstrado por E. Staley, no seu livro *War and the Private Investor*, bastante conhecido, a iniciativa provinha às vezes dos políticos que incitavam um banco, ou uma grande empresa, a se interessar por algum território longínquo, para terem assim um motivo que justificasse a intervenção, junto às outras chancelarias europeias mais do que às populações indígenas, cujos sentimentos, naquela época, deixavam os diplomatas perfeitamente indiferentes. Esse foi, ao que parece, o caso do Banco da Itália e da Tripolitania.

A partilha da África, no fim do século passado, foi a conseqüência e a contrapartida da paz que reinava sobre o velho continente. Ao Sul do Saara, a conquista colonial pouco custava. Mesmo na África setentrional, a França teve igual dificuldade em obter o assentimento do “concerto europeu” e em vencer militarmente os combatentes bérberes e arábes. Como a África era considerada mais objeto do que sujeito da história, a partilha do continente negro foi o último tema da rivalidade tradicional das potências europeias.

II

A partilha da África deve ser considerada no contexto da história da Europa também em outro sentido: no fim do século XIX, a América do Norte estava ocupada e a América do Sul protegida contra as ambições

européias pela doutrina de Monroe. Na Ásia, os impérios coloniais europeus tinham chegado ao limite da sua expansão. Só a África permanecia aberta, privada da proteção de uma grande potência e desprovida de capacidade militar própria. Porém, para compreender a significação histórica do “colonialismo” europeu na África, como da “descolonização” atual, convém comparar as diferentes situações criadas pelos europeus que se empenharam na conquista do mundo a partir do século XVI:

1) *Situação da América do Norte* (Estados Unidos e Canadá). Esses países eram colônias não tanto no sentido em que a palavra era empregada na África, mas na acepção tradicional dos gregos: os cidadãos de uma cidade helênica fundavam na Ásia Menor uma nova cidade, que seria eventualmente independente. Pouco numerosos, os índios da América do Norte não podiam impedir a instalação de imigrantes; seu equipamento tecnológico e intelectual era muito inferior ao dos invasores para tornar possível a instituição de uma sociedade mista, comum. Uma vez instalados na América, os europeus se transformaram em americanos, possuidores legítimos da terra que pisavam; as tribos indígenas passaram a viver (ou a perecer) em reservas, sem meios para disputar a posse das terras. Tendo vencido suas pátrias de origem, os americanos se converteram ao anticolonialismo, demonstrando a tendência de se colocar contra os europeus nos conflitos coloniais, qualquer que fosse a natureza da colônia.

2) *Situação da América Latina*. Conforme o país, a situação se aproxima (Argentina) ou se afasta (Brasil) da norte-americana. Graças ao seu número, os índios escaparam ao extermínio e à marginalização; os imigrantes não eram bastante numerosos para criar por si sós uma nova sociedade. Surgiram assim comunidades nas quais se misturavam europeus, índios e negros. Como na América do Norte, a situação não é propriamente de colonialismo: os imigrantes europeus se consideram possuidores legítimos das terras e os Estados europeus renunciaram, há mais de um século, a qualquer pretensão colonial nessa parte do mundo.

3) *Na África*. No continente africano não há hoje uma só situação, mas quatro situações diferentes, que simbolizaremos com quatro Estados: África do Sul, Gana, Quênia, Argélia. Na África do Sul, uma minoria branca, de origem inglesa e holandesa, criou e mantém uma sociedade estritamente européia, que se utiliza da mão-de-obra negra mas se recusa à miscigenação e à igualdade política dos cidadãos de raça diferente. Gana é um Estado independente, cuja soberania foi reconhecida pelo governo inglês, de conformidade com um estilo aplicado à Ásia. Na África oriental (Quênia, Rodésia, Niassalândia), as autoridades britânicas tentam encontrar um terceiro caminho entre o *apartheid* sul-africano e a criação de Estados independentes totalmente entregues às populações coloniais.

No caso da Argélia encontramos algumas peculiaridades. A minoria francesa — pouco mais de um milhão de pessoas — representa mais de um terço da população branca da África do Sul, quatro a cinco vezes a da Rodésia. Há pouca miscigenação, mas não se prega nem se pratica a separação racial. Nas escolas, os filhos dos burgueses muçulmanos se sentam ao lado das crianças francesas. Mas essa não-separação não impediu que se cavasse um abismo entre a sociedade européia dos imigrantes e um ou dois milhões de muçulmanos, de um lado, e a grande massa muçulmana de outro lado. Também na Tunísia e em Marrocos as “minorias francesas” tinham edificado uma sociedade européia em terras islâmicas; a manutenção do Estado tunisino e do marroquino tinha representado pelo menos uma saída — sob certos aspectos incômoda, porque leva à liquidação progressiva da sociedade européia, mas preferível de qualquer modo a uma prova de força de duração indefinida. Na Argélia, a minoria francesa não se quer submeter a uma república argelina nacionalista; recusa a repatriação e teme a aplicação do princípio da igualdade individual que proclamava nominalmente. Para atenuar os efeitos desse princípio, exige que ele seja aplicado no contexto francês: na Argélia haverá um europeu contra nove muçulmanos; na França, um muçulmano contra cinco franceses.

Desta rápida exposição tem-se pelo menos uma perspectiva bastante clara: a expansão européia, iniciada no século XVI, e encerrada no século XX, só deixou como herança um problema colonial nos territórios onde uma minoria européia se instalou, e teme agora ser expulsa, oprimida ou absorvida pela maioria indígena. Na América do Norte e do Sul os Estados proclamam o anti-colonialismo contra suas pátrias de origem. Na Ásia, no Oriente Próximo e na África ocidental, os europeus transferiram a soberania aos partidos nacionalistas. Na África do Sul, na África oriental e na Argélia, o problema do colonialismo é o problema dos contrastes e conflitos de povos e de raças: em que condições uma minoria européia, que já foi privilegiada, pode sobreviver num Estado gerido pela maioria africana ou muçulmana? Em que condições se pode formar gradualmente um Estado multirracial? Nem na Argélia nem na África oriental os fatos convidavam ao otimismo. Mesmo no caso de fracasso da experiência multirracial, a África oriental nunca apresentará para a Grã-Bretanha um problema tão trágico, da mesma ordem de grandeza do que a Argélia apresenta para a França. Os colonos britânicos da África oriental são menos numerosos do que os da Argélia; os muçulmanos da Argélia recebem do ex-

1. Tanto no que se refere à situação da África setentrional como no relativo às outras partes do mundo, vale lembrar que muita coisa se alterou desde a data da presente conferência: 1959.

terior uma assistência que os Mau-Mau do Quênia nunca receberam, e que os negros da Niassalândia e da Rodésia provavelmente jamais receberão. Oriente-se a solução eventual para a África do Sul ou para Gana, no caso de fracasso da experiência multirracial, ela não será tão dolorosa ou custosa quanto o prolongamento do conflito argelino.

Há um outro comentário que se pode fazer sobre essa revista histórica e geográfica: o que subsiste de domínio colonial tem pouca significação econômica para as nações européias. De um modo geral, o balanço das responsabilidades coloniais se transformou profundamente nos últimos vinte anos. Pode ser que o balanço colonial nunca tenha sido tão favorável às metrópoles quanto os defensores da expansão imperial se compraziam em afirmar. Afinal, as metrópoles quase sempre assumiram uma parte do custo da administração colonial. É verdade que essas metrópoles, ou certas sociedades, recebiam como compensação os lucros auferidos com a exploração de jazidas de matérias-primas ou os privilégios de mercados protegidos. Mas esses benefícios parecem agora pequenos, ao lado do custo dos investimentos necessários para criar a infra-estrutura econômica e administrativa, condição necessária à valorização dos territórios coloniais e à elevação do seu nível de vida.

Atualmente, os países europeus têm mais falta de capitais do que de mercados. As colônias representam um ônus, e não fontes de enriquecimento. Se acrescentarmos o preço da manutenção da ordem contra os movimentos revolucionários, até mesmo as jazidas de petróleo, como as do Saara, serão insuficientes para restabelecer o equilíbrio financeiro. O cálculo capitalista sugere afastar as obrigações implicadas pela soberania, ainda que valha a pena salvaguardar a unidade da zona monetária. Em todo caso, uma fração dos benefícios derivados das minas e dos campos petrolíferos deverá ficar com as populações locais; pouco importa se esses benefícios são pagos a uma administração francesa da Argélia ou à administração do Estado argelino. Há hoje um anticolonialismo de direito e um anticolonialismo capitalista, bem como um anticolonialismo por egoísmo.

Para justificar a manutenção da soberania, os partidários da Argélia francesa proclamam argumentos políticos ou ideológicos: a soberania francesa corresponderia às necessidades de segurança do Mediterrâneo; seria indispensável para a sobrevivência da sociedade francesa em terras islâmicas, ou para o suprimento de petróleo da França. Só os ignorantes e as pessoas de má fé, podem pretender que a prosperidade da economia francesa exija a destinação de centenas de bilhões de francos antigos à guerra na Argélia ou à valorização da África do Sul e ao Norte do Saara.

Ao mesmo tempo, colonialismo e descolonização adquirem um outro significado: será preciso considerar como derrota histórica uma retirada

política que traz vantagens econômicas? O equivalente a uma derrota não seria justamente a manutenção pela força da soberania sobre as colônias? Por outro lado, despida do seu império colonial a Europa não ficará reduzida às dimensões de uma pequena península da Ásia? Antes de responder a essas indagações que pesam na consciência da Europa, lancemos um olhar ao outro mundo — *the other side of the moon*.

III

O último grande império colonial do mundo é o que fôï conquistado pela Rússia czarista, e que o partido bolchevista conservou, batizando-o de União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Os povos da Ásia central não têm a mesma raça nem a mesma religião dos moscovitas; alguns deles tiveram um passado glorioso. Aos ocidentais não faltariam argumentos para denunciar o “colonialismo” russo. Mesmo sem nos engajarmos na batalha da propaganda, por que não podemos estudar *Russia and Her Colonies*, como fez o Professor Kolarz?

Por outro lado, há uma pergunta que surge espontaneamente no nosso espírito: Por que motivo o Império russo resistiu ao espírito dos tempos modernos, aos movimentos nacionalistas, quando os impérios coloniais europeus não puderam resistir a essas forças históricas na Ásia e na África? Não pretendo resolver em alguns instantes um problema dessa amplitude, mas percebo sem dificuldade algumas razões que explicam a solidez transitória do Império russo.

A estrutura geográfica desse império é essencialmente diferente da dos impérios europeus: ele está constituído por uma massa continental, onde os russos avançavam pela via terrestre, campônios e homens da cidade, precedendo ou seguindo os soldados. No seu livro *Asia and the Western Dominance*, Pannikar, que representou a Índia como Embaixador em Paris, explica que aos olhos dos povos asiáticos os ingleses, holandeses, franceses, portugueses e espanhóis apareciam como imperialistas porque chegavam pelo mar, beneficiando-se da superioridade dos seus navios para se instalar e dominar. Os russos que trilhavam, no sentido inverso, a rota tantas vezes percorrida pelos cavaleiros asiáticos, não pareciam estrangeiros ou imperialistas no mesmo grau. Consideremos ou não justificável esse sentimento popular, a verdade é que a unidade continental favorece a duração, ao contrário da dispersão geográfica. A coroação da Rainha da Inglaterra como Imperatriz das Índias é um paradoxo histórico.

Enquanto povo conquistador, os russos tiveram, ao que parece, um

duplo mérito: relativamente pouco racistas, criaram e mantiveram uma tradição de cidadania imperial oferecida a todas as populações colonizadas. Os bolchevistas acrescentaram a essa tradição a dupla prática da autonomia cultural e do rigoroso centralismo. Num certo plano, todas as línguas nacionais têm direito à existência oficial, embora o russo se torne cada vez mais indispensável a todos os cidadãos da URSS que querem fazer carreira. A contrapartida dessa liberdade cultural é representada pelo rigor com que o poder central reduz impiedosamente qualquer veleidade de “nacionalismo burguês”. Mas onde está a fronteira entre a autonomia das culturas nacionais, que os bolchevistas se orgulham de encorajar, e o nacionalismo burguês que perseguem e eliminam sem piedade? Ninguém sabe; ou melhor, só o sabem, em cada momento, os detentores da autoridade suprema, que estabelecem esses limites a seu bel-prazer.

Finalmente, a diferença de nível de vida entre as várias regiões do império russo nunca foram tão extremadas quanto as existentes entre a Grã-Bretanha e a Índia, entre a França e a Argélia, entre a Provence francesa e a Guiné. O Império russo soviético constitui uma unidade econômica, e é assim tratado pelo Estado. Nem o Império britânico nem o francês chegaram a formar unidades econômicas. Graças à técnica da planificação, e à distribuição dos investimentos, o Império soviético, a despeito da extrema diversidade entre sua regiões, não se decompõe em um centro próspero e províncias subdesenvolvidas.

É preciso acrescentar que a ausência de liberdades políticas, o monopólio dos meios de informação e de publicidade proíbem ao mundo exterior ouvir os protestos das populações coloniais, e fazer uma avaliação equitativa do que custa e do que rende aos russos o seu domínio. Devemos limitar-nos a constatar que o argumento mais forte contra a condenação incondicional do colonialismo nos é dado pelos próprios partidários do anticolonialismo. Com efeito, se na União Soviética o governo das populações muçulmanas da Ásia central por representantes do povo russo se ajusta ao sentido da história e deve ser elogiado, não convirá julgar o “colonialismo” odioso ou tolerável segundo o caso e a espécie, conforme a natureza e o comportamento dos colonizadores e dos colonizados?

De qualquer modo, o colonialismo tende a desaparecer fora da União Soviética, pois a ideologia norte-americana e a soviética se unem para condená-lo. Não é o que acontece com o imperialismo, pelo menos sob a forma sutil do domínio do forte sobre o fraco. Sem dúvida as circunstâncias excluem as antigas formas de imperialismo. Não há mais terras vazias ou semivazias que pudessem ser ocupadas por imigrantes. Ninguém fala mais na “obrigação do homem branco”, no *white man's burden*; todos os estadistas proclamam a igualdade das raças e dos povos. Na Assembléia

Geral das Nações Unidas todos os países têm um voto, de igual peso: Iêmen e Haiti, Índia ou Estados Unidos da América. Só a União Soviética, devido aos azares das negociações diplomáticas do tempo da guerra, tem três votos, pois a Ucrânia e a Bielorrússia são consideradas Estados soberanos.

A linguagem sublime não é suficiente para garantir o império do direito; mais provavelmente ela garante o da hipocrisia. Hoje, os imperialismos se apresentam com uma máscara, chamam de “liberação” o que em outras épocas se conhecia como “opressão”. Vale a pena lembrar que a revolução húngara foi chamada de “contra-revolução”, o governo de Imre Nagy foi acusado de estar composto de “agentes do imperialismo norte-americano” e o de Kadar representava a coalizão de trabalhadores e camponeses (embora, por intermédio das tropas russas, tivesse metralhado os trabalhadores húngaros, “infiéis à consciência de classe”, e os camponeses “presos à propriedade privada”). Depois que todo o mundo se definiu verbalmente contra o imperialismo, este não desapareceu, mas deixou de se exibir como tal. “Imperialismo” é o nome que o Estado rival, ou os espectadores, dão à diplomacia de uma grande potência, em função do julgamento feito a respeito do regime interno dessa potência. Assim se explica a reciprocidade das acusações e invectivas. A nossos olhos, de ocidentais, a União Soviética parece imperialista, impondo instituições análogas às suas a toda a Europa oriental e exercendo domínio econômico e político sobre todos os satélites. O crence na ortodoxia marxista-leninista, quem vê nos governos comunistas a expressão do proletariado livre, pode sinceramente considerar “liberação” o que nós chamaríamos de “opressão”.

Subsistem, contudo, alguns critérios objetivos: os cidadãos de Berlim oriental demonstram, com seus votos, que são livres (ou assim se consideram) sob uma democracia ocidental, e que perderiam a liberdade se o Partido Socialista da Unidade tomasse o poder com a ajuda do exército vermelho. Os húngaros demonstraram, com seu heroísmo, que prefeririam ser livres num regime ocidental, com um estatuto neutro. Se adotarmos como critério da liberdade e da servidão os próprios indivíduos, com seus sentimentos e aspirações, diremos que a União Soviética escraviza cem milhões de pessoas na Europa oriental. Mas os comunistas, com sua doutrina esotérica, rejeitam esse critério e decidem sobre a significação dos acontecimentos numa perspectiva global; as preferências irrefletidas dos indivíduos têm a seus olhos menos importância do que a verdade do futuro, que eles próprios criam.

Ademais, em certas circunstâncias, como decidir quem libera e quem escraviza, mesmo admitindo o critério da consciência espontânea dos indivíduos? O exército francês libera a população da Argélia do terror da

FLN durante o dia; à noite, a FLN libera essa mesma população do terror do exército francês. As “eleições” diurnas dão vantagem ao exército francês; as “eleições” noturnas teriam resultados opostos. Não sei se a população manifesta seus verdadeiros sentimentos à luz do dia ou na obscuridade — talvez nos dois casos, preferindo a paz a qualquer das duas “liberações”, quem sabe sonhando com uma reconciliação impossível.

De qualquer forma, os casos da Argélia e da Europa oriental são relativamente simples. Na Argélia, o que se questiona é a existência de um Estado argelino, a manutenção da soberania francesa. Na Europa oriental, a União Soviética difundiu suas instituições e impôs seu domínio, favorecendo a sovietação. No terceiro mundo, porém, nos países que não pertencem nem à zona soviética nem à aliança atlântica, cuja soberania não é cobçada nem pelos Estados Unidos nem pela União Soviética, quem é imperialista? Os Estados Unidos, ao tentarem reduzir a tentação exercida pelo comunismo, concedendo ajuda econômica? A União Soviética, ao procurar abrir caminho para suas idéias mediante empréstimos e doações de máquinas, técnicas e capitais?

Durante a viagem que fiz à Índia, ouvi falar muito sobre o “imperialismo do dólar”, e um pouco também sobre o “imperialismo do rublo”. Essas expressões nos fazem mais conscientes do equívoco dos termos e dos fatos. Incontestavelmente, os Estados Unidos têm objetivos propriamente políticos, na sua distribuição de dólares. Mas, esses objetivos devem ser considerados imperialistas? Tudo depende da nossa definição da palavra. Se imperialismo implica a assunção da soberania, os Estados Unidos não têm a menor veleidade a esse respeito. Se implica apenas a influência do forte sobre o fraco, os Estados Unidos são culpados pela sua própria potência. A verdadeira questão diz respeito às modalidades intermediárias, à influência das grandes potências avaliada de modo diferente por uns e por outros. A influência norte-americana é sentida como imperialismo pelos adeptos do marxismo-leninismo. Mas a influência soviética desperta os mesmos sentimentos entre os que prezam as liberdades intelectuais e políticas.

Os Estados, que se tratam uns aos outros no contexto do estado da natureza, mantêm permanentemente uma rivalidade de potência e de idéias. Os pequenos Estados se tornam fatalmente objeto dessa rivalidade; cada uma das grandes potências procura impedir a expansão dos seus inimigos, aumentar o número dos seus aliados, favorecer a difusão das suas próprias instituições (na nossa época a aliança ideológica traz quase sempre a aliança política). Os Estados que estão sinceramente convencidos da verdade de uma das ideologias denunciam como imperialista a influência do outro campo. Os que preferem ficar neutros, ou que estão divididos,

terminam por temer quase igualmente a influência de um ou do outro; ou ainda, pelo menos por razões de prudência, afetam uma igualdade de postura.

Aqui também, a simetria não é completa. A natureza do regime ocidental faz com que a adesão a um bloco, sempre revogável, só se mantenha com base no consentimento popular. O regime soviético força essa adesão, que é quase irreversível. O poder manipula e fabrica o consentimento popular; quando necessário, dispensa-o.

Na nossa época, o imperialismo assume muitas vezes o nome de uma moeda: o imperialismo do dólar, o imperialismo do rublo. Antigamente, os conquistadores acumulavam ouro e saqueavam. Hoje, as potências imperiais precisam cultivar a ilusão de que se enriquecem fazendo doações. A sociedade industrial não permite mais as formas grosseiras de exploração dos países pobres pelos países ricos. Agora, os grandes precisam pagar pela glória do domínio.

Depois das revoluções polonesa e húngara, em 1956, até a União Soviética modificou sua prática, começando a emprestar em vez de tributar.

* * *

Na batalha de palavras e de propaganda contra a União Soviética não nos faltam, a nós ocidentais, fatos ou argumentos. O único império colonial hoje existente é aquele que a Rússia czarista edificou, e que Lenine tinha condenado. Na própria Europa, a União Soviética introduz novas modalidades de domínio disfarçadas em linguagem liberal; difunde suas instituições para favorecer o avanço das suas tropas e reprime impiedosamente as revoltas contra o poder estabelecido.

Não devemos esquecer, porém, que os processos históricos não são decididos por árbitros, em função da qualidade dos processos. Oficialmente, os soviéticos se apresentam como libertadores. Em voz baixa eles opõem à desintegração dos impérios europeus a solidez do seu próprio. O refluxo da Europa corresponderá a uma derrota histórica? Marcará (como os compêndios de história nos informam) o início da decadência?

Trata-se de pergunta decisiva, cuja resposta informa a consciência que nós, europeus, devemos ter do nosso próprio destino. A descolonização e o desaparecimento do imperialismo constituirão a realização, pela Europa, da sua vocação liberadora, a ruína das potências imperiais e o retorno da Europa à debilidade e ao provincianismo? Creio que a resposta, que ainda não conhecemos, será dada pela própria história.

Economicamente, a dissolução dos impérios coloniais não acarreta uma perda para as metrópoles européias. Estas não têm necessidade de

soberania para manter relações de intercâmbio. Se tivessem tentado manter a soberania pela força, contra as revoltas populares, teriam sofrido uma autêntica derrota, acompanhada por perdas imensas (como o demonstra o exemplo francês na Indochina).

Politicamente, nem a Grã-Bretanha, nem a França, nem a Holanda tinham uma ideologia que pudesse servir de base ao imperialismo. Os Estados nacionais são confrontados pelas alternativas da assimilação e da transferência de soberania. Só a França tinha, na África, a veleidade de assimilar os povos colonizados. A criação de Estados independentes constitui o coroamento lógico da obra colonial dos europeus ocidentais.

Todos os povos liberados querem menos rejeitar as instituições econômicas e políticas herdadas da Europa do que adaptá-las. Todos aspiram a criar uma sociedade comparável àquela que os colonizadores oferecem como modelo. É do êxito desses povos na tarefa de industrialização ou de modernização que dependerá finalmente o julgamento da história sobre as realizações européias em todo o mundo. Com os colonizados de ontem, os europeus podem estabelecer laços entre iguais, em benefício de todos. A grandeza de potência não é a única forma de grandeza.

Os autores do século passado acreditavam que os conflitos de classe eram decisivos; temiam sua violência destrutiva das comunidades, da paz e da prosperidade. Hoje, somos tentados a julgar os conflitos de classe menos terríveis do que os conflitos de raças e idéias. Quando duas comunidades de raças diferentes coexistem, como se pode criar ou restabelecer a paz? Quando dois regimes ideológicos se chocam, como se pode convencer os fanáticos de que a organização social não comporta uma verdade única ou definitiva, e que quem pretende impor aos outros sua verdade, responsável por uma divisão mortal, age como imperialista?

Precisamos estender nosso olhar além das tragédias do presente. Fundada na ciência e na tecnologia, no rumo da universalidade, a sociedade industrial dá à humanidade uma responsabilidade única, uma possibilidade de vida pacífica, sem escravidão e exploração. É possível que amanhã os homens tomem consciência dessa unificação em processo; que transformem em unidade moral o que hoje é apenas uma simples interdependência.

A Metralhadora, o Tanque e a Idéia*

O interesse que os sociólogos manifestam, há alguns anos, pelos problemas da guerra, é facilmente explicável. O que deveria surpreender é a relativa indiferença com que até aqui a maioria dos sociólogos considerava esse fenômeno ao mesmo tempo social e associal que, durante os milênios da história da humanidade, formou, destruiu e modelou as sociedades.

Os fatos que se encontram na raiz desse interesse são numerosos, e aparentemente incoerentes. Sua diversidade sugere as direções, também divergentes, em que se encaminha a investigação sociológica.

I

As grandes doutrinas sociológicas dos fundadores da sociologia, na primeira metade do século XIX, incluíam sempre uma interpretação da guerra. Augusto Comte, Herbert Spencer e Karl Marx se esforçaram por explicá-la, por dar-lhe um lugar apropriado entre os dados mais importantes sobre a ordem ou o desenvolvimento da humanidade. Chegaram assim a previsões ou a lições — previsões sobre a possibilidade de se pôr fim à guerra e lições relativas às circunstâncias em que elas poderiam desaparecer. A invenção das armas de destruição maciça voltou a dar uma certa atualidade a tais especulações: são os realistas, não os utopistas, os cientistas, não os moralistas, que querem saber se as guerras entre Estados armados com bombas termonucleares são compatíveis com a sobrevivência da humanidade. Em outras palavras, se a soberania plena dos Estados é compatível com essa sobrevivência.

Ao mesmo tempo, os historiadores e filósofos da história não podiam deixar de se impressionar com o contraste entre a perda dos impérios

* *Archives Européennes de Sociologie*, II, 1, 1961.

coloniais e a prosperidade das metrópoles. A despeito da redução da influência política da Grã-Bretanha, o povo inglês vive melhor do que no tempo do esplendor imperial. A tese sustentada pelos liberais do século passado sobre o custo econômico das colônias recebe uma confirmação espetacular. Ao mesmo tempo, os sociólogos pacifistas voltam a ter esperanças. Num século impregnado de marxismo, eles passam com muita facilidade (com facilidade excessiva) da afirmativa de que “as guerras e o domínio colonial constituem maus negócios” para a proposição: “A sociedade industrial eliminará o flagelo das guerras”.

Finalmente, perturbando as especulações otimistas alimentadas pela existência da bomba termonuclear e a prosperidade das metrópoles decadentes, a humanidade de hoje — das planícies do Laos aos subúrbios de Berlim — parece mergulhada numa espécie de guerra permanente e difusa. O conflito entre as duas superpotências ou os dois blocos tem um componente ideológico. As disputas dentro das nações se prendem às rivalidades no cenário internacional. Atenua-se a distinção entre política interna e política externa. De acordo com os pessimistas, pode ser que a guerra termonuclear não chegue a ocorrer; em contrapartida, toda a política passou a ser belicosa. À sombra da ameaça termonuclear, que paralisa os grandes Estados, articula-se a subversão.

A esta primeira série de fenômenos acrescenta-se uma outra, associada às relações entre as forças armadas e o poder civil. Os observadores têm chamado atenção para três fenômenos.

O papel desempenhado pelo exército francês, nos últimos anos, demonstra que, mesmo num país onde o poder civil manteve sua supremacia através das mudanças de regime, as circunstâncias podem incitar o corpo de oficiais, ou alguns oficiais, a participar na política, e até mesmo a tentar a tomada do poder.

O caso da França — uma velha democracia da Europa ocidental — se repete muitas vezes no terceiro mundo. Regimes neutros, revolucionários ou ambíguos, não se aproximam nem da democracia ocidental nem do soviétismo, mas não merecem ser chamados de “intermediários”, pois não se situam no meio termo entre a competição institucional dos partidos e o monopólio ideológico do partido único. Na Turquia, por exemplo, o exército interveio para salvar a herança da revolução modernista de Kemal Atatürk e para eliminar o despotismo de um partido que, originalmente, tinha sido investido no poder pelo voto popular, mas que aos poucos esvaziou as instituições representativas da sua substância e significação. Depois disso, os militares voltaram a entregar o poder aos civis. No Paquistão, o regime militar substituiu também uma democracia pluralista, que tinha chegado à fase extrema da corrupção: aparentemente menos despótico

do que educativo, tentou criar condições para tornar possível o funcionamento de uma democracia genuína. O regime do Coronel Nasser, no Egito, proclama idéias modernas — como o do Marechal Ayub, no Paquistão e o do General Gursel, na Turquia —, mas se define como revolucionário (embora persiga impiedosamente os intelectuais progressistas e comunistas).

Revolucionário, o regime do Coronel Nasser declara-se no rumo de um objetivo distante, consagrando-se a uma tarefa indefinida: erigir um Estado, edificar uma indústria, animar uma nação. Os regimes militares não-revolucionários do Paquistão e da Turquia não têm regimes tão grandiosos. Embora favoráveis à causa, agora universal, do desenvolvimento econômico, declaram-se desejosos de restabelecer o império de lei e talvez quando as circunstâncias o permitirem, também os partidos e o parlamento.

Um terceiro fenômeno (possivelmente um aspecto particular do fenômeno precedente) chama também nossa atenção: a tendência dos partidos e regimes revolucionários para um estilo de ação militar. Os exércitos de liberação nacional, criados pelos partidos que lutam pela independência, se sujeitam inevitavelmente a uma disciplina que precisa ser muito rigorosa, já que soldados e oficiais vivem na clandestinidade. Mas os próprios partidos revolucionários, seguindo o exemplo dado pelo partido de Lenine no princípio do século, não hesitam em se comparar a um exército em campanha, a atribuir ao comitê central ou ao comitê político uma autoridade comparável à de um estado-maior, exigindo o militante, com relação às decisões tomadas pela cúpula partidária, um comportamento de soldado, mesmo nas atividades propriamente políticas (propaganda, discursos, etc.).

Regimes sob muitos aspectos tão diferentes entre si como os da Indonésia e de Cuba exemplificam essa espécie de osmose entre ação revolucionária e ação militar — osmose que vai além da fase, necessariamente militar, da tomada do poder pela força. Filho de burgueses, ex-universitário, o doutor Fidel Castro continua a ser o Comandante do “exército rebelde”, embora exerça funções de Primeiro-Ministro. O intelectual revolucionário se fez guerrilheiro e terminou por conquistar o Estado; transformado em chefe civil, orgulha-se da sua função militar e da sua patente; não transmite a ninguém o comando das forças armadas; distribui metralhadoras a 250.000 milicianos e aplica ao desenvolvimento econômico e à construção política o vocabulário dos exércitos em campanha. Trata-se de reforma agrária, ou da produção de cana, os *slogans* exprimem e tendem a insuflar o espírito marcial: “venceremos”, “a pátria ou a morte”.

Obviamente a ameaça norte-americana é em parte causa e em parte

justificativa dessa militarização da revolução. Mas a ameaça externa não parece indispensável à difusão e à permanência do estilo militar: o fenômeno tem ocorrido com muita frequência, em muitos países diferentes, e deve ter causas profundas, ligadas ao caráter da tarefa a cumprir e dos partidos que assumem a responsabilidade pelo seu cumprimento.

Não se pode dizer que os regimes militares do terceiro mundo pertencem mais a um dos campos do que a outro. O Paquistão continua favorável ao Ocidente; a Indonésia proclama seu neutralismo positivo, como o Egito. Os exércitos do terceiro mundo pertencem a tipos diferentes. Num extremo temos o exército do Paquistão, que continua a ser, em larga medida, um exército britânico, cujos oficiais receberam formação técnica e educação moral na Grã-Bretanha. Esse exército tomou o poder por necessidade, talvez a despeito da sua inclinação natural, porque uma pseudodemocracia pluralista levava o país na direção do caos. O exército rebelde de Cuba e, em menor grau, o exército da Indonésia surgiram com a revolução; muitos dos seus oficiais são intelectuais uniformizados. O exército paquistanês parece um resíduo do período colonial, parte da herança deixada pelo colonialismo. O exército cubano ou o indonésio, pelo contrário, foram criados pela revolução, pela guerra de liberação nacional. O exército egípcio pertence a um terceiro tipo: tem um passado glorioso, anterior à ocupação britânica, não precisou lutar para vencer a potência colonizadora e conheceu a humilhação da derrota diante de Israel. Os oficiais egípcios que expulsaram o monarca, seus ministros e governadores e seu pseudoparlamento, não são nem técnicos formados em Sandhurst nem intelectuais uniformizados. Provenientes muitas vezes da classe média, têm formação profissional e idéias revolucionárias.

Como se vê, os dois fenômenos que coloquei em terceiro lugar, ao fim de cada uma das duas séries, se aproximam e tendem a se confundir. Quando se fala de “guerra subversiva”, “estilo militar dos partidos revolucionários”, “intelectuais em uniforme” ou de “propensão revolucionária dos exércitos nos países do terceiro mundo”, não focalizamos evidentemente os mesmos fatos, ou os mesmos aspectos dos fatos. Não há dúvida, porém, de que indicamos fatos contemporâneos entre si, igualmente característicos do terceiro mundo. No terceiro mundo lavra a “guerra revolucionária”, enquanto a ameaça termonuclear paralisa as grandes potências, e as metrópoles decaídas buscam refúgio na prosperidade e no bem-estar. No terceiro mundo os intelectuais se transformaram em guerrilheiros, os oficiais fazem revoluções, todos os exércitos são modernistas e não-reacionários, a linguagem política se confunde com a linguagem militar.

Ao mesmo tempo, certas oposições, que pareciam inevitáveis na Euro-

pa ocidental, tendem a se atenuar. Quantas vezes não se evocou, na França, a incompatibilidade espiritual do soldado e do professor (este último considerado o símbolo do intelectual), o primeiro devotado aos valores da ação, o segundo aos valores do pensamento; um se realizando por si mesmo na obediência e pelo sacrifício, o outro pela dúvida e a crítica; um de direita, o outro de esquerda, um proclamando “Trabalho, família, pátria”, o outro, “liberdade, igualdade, fraternidade”.

Nessa forma caricatural, o diálogo entre o soldado e o intelectual não tem um significado universal. Não é válido até mesmo para toda a Europa, ou para todos os períodos da história da França. Não é verdade que os oficiais dos exércitos europeus tenham sempre tido, durante o século XIX, idéias conservadoras ou reacionárias. Os oficiais espanhóis, por exemplo, no século passado, foram em grande número liberais. Só depois da guerra na América, e da perda dos últimos vestígios do seu império o exército espanhol se tornou definitivamente conservador dos seus privilégios, reacionário por egoísmo, por cegueira, por mitologia compensatória. Assim também, no último terço do século XIX, em função de um certo tipo de recrutamento, como reação à III República, o corpo de oficiais da França passou a combinar a lealdade ao Estado com a neutralidade política e uma preferência pelas idéias de direita. Se quisermos compreender como se coloca hoje, em todo o mundo, o problema geral dos militares e da política, a análise do problema conforme ele surge no Ocidente — afastando lendas e contornando paixões — poderá servir-nos de introdução.

II

Tomemos como ponto de partida as relações entre o poder civil e o poder militar nas circunstâncias em que a cooperação entre eles é ao mesmo tempo mais difícil e mais indispensável: na guerra. A teoria enuncia um princípio muito simples: o poder civil é responsável pela *condução da guerra*, o poder militar pela *condução das operações militares*. Onde está, porém, a linha divisória? De 1914 a 1918, em todos os países beligerantes, os ministros e os generais não pararam de discutir e às vezes de disputar ao mesmo tempo a propósito das medidas a tomar e da divisão de responsabilidades.

Admitindo-se a competência exclusiva dos generais no que se refere às operações, uma decisão como a que Winston Churchill inspirou — tentar abrir a passagem dos Dardanelos — só poderia ser tomada depois de consulta com os chefes militares, e mediante sua concordância. Contudo, a decisão relativa a uma ofensiva francesa em Chemin des Dames, ou a uma

ofensiva inglesa em Flandres, preconizada diretamente pelos chefes militares, exigiria a concordância do governo? Em que momento os generais adquiriam o direito de criticar os políticos por interferir com assuntos militares, nos quais eram incompetentes? Em que momento os políticos adquiriam o direito de acusar os generais de procurar influir sobre as decisões diplomáticas que deviam conhecer, mas não criticar? De acordo com a responsabilidade real dos generais e dos ministros, eram uns ou os outros que conduziam a guerra. Na Inglaterra, como na França, os generais e os almirantes não punham em dúvida, no plano dos princípios, a supremacia do poder civil; precisamente porque não concebiam a resistência a uma decisão explícita do governo, os generais não afastavam a possibilidade de influir sobre a imprensa e os parlamentares, para impedir que o governo tomasse medidas das quais discordavam, ou para que tomasse certas decisões que consideravam desejáveis. Lloyd George não ousou dispensar Sir Douglas Haig quando quis fazê-lo; contudo, temeroso de que o comandante do exército desfechasse uma nova ofensiva, tão custosa e vã quanto as anteriores, não lhe deu todos os efetivos solicitados pelo estado-maior.

O caso inglês é bastante simples e claro. Conforme escreveu Robert Blake, em *Soldiers and Governments*¹:

“Se a ofensiva alemã de março de 1918 tivesse tido êxito, Lloyd George teria ficado com uma terrível responsabilidade perante a posteridade, por ter deliberadamente mantido o exército britânico com baixos efetivos porque não tinha a confiança de poder resistir a Haig se este pressionasse em favor de outra ofensiva em Flandres. Felizmente, esse conflito entre militares e civis — ou, para empregar as palavras de Sir Henry Wilson, entre *brass-hats e frocks* (“milicos” e “paisanos”) — não era exacerbado por nenhuma tradição de desconfiança entre civis e militares. A supremacia do poder civil nunca foi realmente posta em dúvida, a despeito das suspeitas de Lloyd George. A disputa não tinha uma base ideológica; era uma simples controvérsia a respeito da melhor forma de ganhar a guerra...”²

Em 1940, a querela entre Paul Reynaud e o general Weygand girava em torno da *melhor forma de liquidar uma guerra já perdida*. Repleta de ressonâncias ideológicas, era exacerbada por uma longa tradição francesa de desafio mútuo entre parlamentares e oficiais. O problema teórico era sutil e trágica a decisão a tomar. A escolha entre a capitulação militar e o armistício político recaía no campo de responsabilidade do Gabinete. Mas o Comandante-em-chefe considerava um dos termos da alternativa — a capitulação militar — contrário à honra do exército, e se recusava a aceitá-lo. O

1. Sob a direção de Michael Howard Londres, Eyre and Spottiswoode, 1957, p. 48.

2. Ênfase acrescentada.

Presidente do Conselho tinha o recurso constitucional de substituir o General Weygand por algum outro, partidário da continuação da guerra na África (do mesmo modo como Lloyd George poderia ter substituído Sir Douglas Haig). Contudo, debilitado pelas dissensões dentro do Gabinete, não ousou ou não pôde dispensar “o mais próximo colaborador do Marechal Foch”, e finalmente cedeu.

É óbvio que o choque entre o Comandante-em-chefe e o Presidente do Conselho foi apenas uma das causas do armistício de 1940. É possível que o poder civil tivesse também terminado por preferir um armistício entre governos à capitulação do exército francês na metrópole, mesmo se o comando militar lhe tivesse deixado liberdade plena para decidir. Apontamos o episódio de junho de 1940 para ilustrar uma proposição de caráter geral: em certas circunstâncias a conduta das operações e a conduta da guerra se confundem. A teoria ocidental propõe que o poder civil deve ter a última palavra; na prática, os chefes militares procuram sempre influenciar o poder civil, e terminam às vezes por coagi-lo.

Entre 1914 e 1918, do lado do Ocidente, os governantes civis e os generais estavam quase sempre de acordo a respeito do objetivo comum: quebrar a vontade de resistência dos impérios centrais e ditar-lhes uma paz de vitória. Na França e na Grã-Bretanha, os generais temeram muitas vezes que os políticos se dispusessem a concluir a paz antes de destruir a potência militar do inimigo. De fato, porém, os governantes tinham o mesmo objetivo dos generais: a vitória absoluta, isto é, a paz ditada ao inimigo vencido; não porque só essa paz imposta permitiria atingir as finalidades dos aliados, mas porque a vitória militar lhes parecia em si mesma um objetivo, permitindo pospor a reflexão e as decisões sobre os verdadeiros propósitos da guerra, essencialmente políticos³. As disputas entre civis e militares giravam sobretudo em torno dos meios de alcançar a vitória; sensíveis às perdas espantosas dos exércitos aliados, os civis tomaram consciência mais cedo do que seus conselheiros militares da loucura que representavam as ofensivas na frente ocidental, entre 1915 e 1917.

Do lado alemão, a disputa entre o Chanceler e o estado-maior geral tinha uma dimensão diferente, porque dizia respeito ao próprio objetivo da guerra. A condução da guerra não implicava só decisões difíceis sobre a

3. Cf. Broodie, Bernardo. *Strategy in the Missile Age*. Princeton, 1959, p. 63: “Assim, depois de dois anos, período em que presidiu a liquidação de vidas britânicas num ritmo mais intenso do que nunca até então, ou depois disso, Sir Douglas Haig recomendou na vitória a imposição de exatamente os mesmos termos que em setembro de 1916 temia fossem adotados como base para uma paz negociada... Como ficou abundantemente evidente, em toda parte, a questão de quem determina os termos e como, é para Haig muito mais importante do que a questão de quais são esses termos...”

distribuição das forças entre as frentes ocidental e oriental, mas também a determinação do objetivo — vitória absoluta ou paz negociada. De modo geral, os políticos, conscientes da precariedade dos êxitos alcançados e dos imensos recursos de que dispunha o campo aliado, se inclinavam pela paz negociada, enquanto o estado-maior geral (da mesma forma que os generais aliados) tinha por objetivo a vitória absoluta. Entretanto, essa oposição só se tornou evidente quando a equipe Hindenburg-Ludendorff substituiu o General E. von Falkenhayn no comando supremo. Este último havia adotado uma estratégia que Hans Delbrück chamou de “estratégia de desgaste” (*Ermattungsstrategie*). Com a ofensiva de Verdun, esperava debilitar o exército francês a ponto de proibir-lhe operações importantes no curso de 1916. Seguro da solidez da frente ocidental, pretendia voltar-se para o Leste e obter tais êxitos sobre os russos que os aliados seriam obrigados a concluir uma paz negociada — que corresponderia, para a Alemanha, a uma paz de vitória (mas não de vitória absoluta).

A partir de 1917, e da queda de Bethmann-Hollweg, o estado-maior alemão, dirigido pela equipe Hindenburg-Ludendorff, assumiu toda a responsabilidade pela condução da guerra, além das operações militares. No fim de 1917, e em 1918, Ludendorff continuava a exigir a ocupação permanente do litoral belga de Flandres. Em outras palavras, em nome da sua competência e tendo em vista garantir a segurança definitiva da pátria, os militares alemães pretendiam ditar aos ministros não só um plano de defesa, mas também os termos da futura paz. O estado-maior administrava o esforço econômico do país e se imiscuia na gestão da diplomacia, propondo condições para a aceitação eventual da paz e declarando este ou aquele Chanceler aceitável ou inaceitável. Contudo, os militares não chegaram à etapa seguinte, a do regime militar, porque o exército se considerava leal ao Imperador, e embora se opusesse aos parlamentares, encarnação do poder civil, não contestava a dinastia ou o monarca.

Retomemos agora, em termos abstratos, os ensinamentos que os exemplos precedentes nos proporcionam. Em tempos de paz, os generais e os políticos precisam colaborar quando menos para determinar a fração dos recursos nacionais destinados a satisfazer as necessidades militares. Em tempos de guerra, precisam colaborar para que as operações se orientem tomando como referência os objetivos políticos da guerra. Essa colaboração implica tensões, tanto na paz como na guerra. Na paz, os militares são tentados normalmente a aumentar o orçamento das forças armadas, e a reduzir o controle que o poder civil (na Europa do século XIX, o parlamento) deseja exercer sobre a utilização dos fundos militares. Na guerra (como em 1914-1918), a recusa do controle civil pode tomar a forma de uma reivindicação, pelos comandantes militares, da responsabilidade ex-

clusiva pela condução das operações. O comando se declara responsável exclusivo porque só ele é competente em matéria de organização das tropas e de tática dos combates. A hostilidade do quartel general de Joffre às inspeções parlamentares era bem conhecida⁴. Na Grã-Bretanha e na França, os conflitos entre militares e políticos não questionavam a supremacia do poder civil; por outro lado, ao invocar sua competência, os comandantes militares salvaguardavam a autonomia da ordem militar. No Reich do Imperador Guilherme, onde o exército, ligado por um juramento ao monarca, aceitava com impaciência a subordinação aos parlamentares que desprezava, e até mesmo aos ministros, a equipe Hindenburg-Ludendorff terminou por exercer direito de veto sobre os objetivos da guerra, a escolha dos ministros e a administração do país.

Entre as duas guerras mundiais, a *Reichswehr* jamais se submeteu inteiramente ao poder civil, e nunca tolerou seu controle⁵. Tinha seus próprios segredos diplomáticos (o entendimento com a União Soviética) e exerceu, em alguns momentos, direito de veto sobre a escolha do Chanceler. Só foi disciplinada por Hitler, cuja ascensão ao poder tinha favorecido, pelo menos em intenção.

O processo pelo qual generais e almirantes japoneses estabeleceram uma verdadeira ditadura militar tem algumas semelhanças com o que aconteceu na Alemanha de Hitler. A princípio, o exército e a marinha conseguiram que se reconhecesse legalmente (depois da guerra contra a China, de 1895) que os ministros do exército e da marinha fossem sempre escolhidos entre oficiais da ativa — o que dava às duas corporações a capacidade efetiva de provocar a queda de qualquer governo, incitando os ministros militares a pedir demissão. É verdade que em 1913 essa lei foi modificada, e tornou-se possível a escolha dos ministros militares entre os oficiais da reserva. A luta entre o poder militar e o civil se prolongou durante a década de 1920; concluiu, no princípio da década de 1930, com os golpes de Estado organizados pelas associações de oficiais — oficiais superiores agrupados no *Toseiha*, oficiais de patente média agrupados no *Kodaha*⁶. Mas a vitória das forças armadas sobre os partidos e os políticos se fez acompanhar por tais dissensões, dentro de cada corporação, que o regime militar foi incoerente e muitas vezes se viu paralisado.

A crise atual das relações entre os militares e o poder civil, na França, se originou diretamente no desacordo sobre a condução e os objetivos de

4. Clemens, King J., *Generals and Politicians*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1951.

5. Wheeler-Bennett, John W., *The Nemesis of Power*. Londres, Macmillan, 1953. O título da tradução francesa é *Le Drame de l'Armée Allemande*. Paris, Gallimard, 1955.

6. Cf. o estudo de F. C. Jones, in *Soldiers and Governments*, M. Howard (edit.).

uma guerra. Na Indochina, o exército obedecia às diretrizes do poder civil, mas os generais atribuíram a derrota final aos ministros, à sua indecisão, sua falta de vontade e de idéias claras. Na Argélia, o exército descobriu a unidade necessária da estratégia e da política sob a forma particular da resistência à subversão. Ressentiu-se amargamente com sua subordinação ao poder civil e teve medo, na primavera de 1958, que os políticos da IV República concordassem com um “Dien Bien Phu diplomático”. O Comandante-em-chefe, General Salan, durante a primeira crise ministerial da IV República evocou, em carta ao Presidente da República, a eventualidade de uma recusa, pelo exército, de seguir uma “política de abandono”, isto é, de acomodação com os revoltosos. A partir de maio de 1958, os governantes, sem reconhecer abertamente o direito de veto do exército, levaram em conta as possíveis reações dos “ativistas”, na hipótese de uma negociação com os nacionalistas argelinos. Em termos abstratos, poder-se-ia dizer que o poder assumia como objetivo de guerra a associação entre uma “Argélia dos argelinos” e a França, enquanto o exército preconizava a integração da Argélia à França como único objetivo de guerra digno dos sacrifícios e compatível com a honra do exército.

Em abril de 1961, alguns oficiais generais tentaram um golpe de Estado, com o propósito de instaurar um regime que conduzisse a guerra da Argélia de acordo com as concepções do exército. Logicamente, queriam dar à França um regime governamental capacitado a “vencer”. A tentativa fracassou miseravelmente, mas ela ilustra a fase final do processo de politização do exército. Quando este não encontra mais um governo que assuma os objetivos que considera necessários, procura criar tal governo. Tendo reclamado previamente o direito de estabelecer os objetivos de guerra, termina por determinar o ideal da comunidade. Presumindo ter direito de veto sobre a escolha dos governantes, e suas decisões, acaba por definir diretamente a essência do patriotismo, da nação, declarando traidores da causa sagrada aqueles cidadãos que não admitem a essência nacional postulada.

Foi para conquistar um império colonial, ou ampliar a “esfera de prosperidade” asiática, que os militares japoneses eliminaram os parlamentares e os partidos hostis à aventura; por razão análoga a *Reichswehr* se tornou um Estado dentro do Estado na República de Weimar, submetendo-se depois à ordem nacional socialista. Foi para guardar os últimos resíduos do império colonial que o exército francês quase cruzou o Rubicon. Depois de ter perdido os últimos remanescentes do império o exército espanhol se tornou conservador, com um corpo de oficiais desproporcional ao número de soldados e às armas disponíveis; incapaz de combater fora das fronteiras do país, transformou-se em guardião da essência da Espa-

nha. Se o golpe de Estado de abril de 1961 tivesse logrado êxito, os próprios generais franceses teriam precipitado a decadência que sinceramente tanto temiam. Sem um império a defender, o exército francês teria submetido a própria metrópole à lei militar.

III

A idéia de uma oposição entre os exércitos europeus, de recrutamento aristocrático e opiniões tradicionalistas, e os exércitos extra-europeus, modernistas e às vezes revolucionários, tornou-se por assim dizer clássica, e trivial. Essa idéia, que tem uma parte de verdade, de fato simplifica o problema e impede uma visão sintética da realidade.

Os conflitos políticos do século passado tiveram como tema a forma do Estado, de acordo com a expressão usada na França, ou o princípio da legitimidade, como dizia G. Ferrero. Monarquia contra República, soberanos contra parlamentares, direitos de nascença contra cargos eletivos — esses eram os princípios que se opunham. A sociedade moderna, no sentido que lhe davam os conflitos do século passado, era definida pelas instituições representativas e não pela indústria e o desenvolvimento econômico. Se precisassem decidir contra ou a favor da indústria e do desenvolvimento econômico, os oficiais dos exércitos europeus do século XIX teriam provavelmente adotado uma posição em favor dessa modernidade. Mas a modernidade política, encarnada pelos parlamentos, os advogados, os oradores — suspeitos de preferir a lei à espada — não exercia a mesma atração sobre os militares profissionais.

A despeito dessa possível incompatibilidade de inclinação entre soldados e oradores, não se pode dizer que os exércitos europeus tenham sido maciçamente hostis às idéias liberais. Depois do desastre de Iena, os mais inteligentes oficiais prussianos — Scharnhorst, por exemplo — recomendavam reformas mais radicais do que as realizadas por Stein. Na Espanha, certos golpes de Estado militares preconizavam idéias liberais (Espartero, Narváez). Na França, durante a Restauração, o exército contava com oficiais bonapartistas e liberais, como também com oficiais monarquistas. Na Rússia, durante a insurreição de 1825 os oficiais proclamavam igualmente idéias liberais.

Se, no fim do século, os exércitos da Alemanha, França e Rússia pareciam todos entricheirados no campo da reação, isso se devia a uma variedade de causas. Na Prússia⁷, os descendentes da aristocracia, devido ao seu

7. Encontraremos indicações estatísticas no livro de Alfred Bagts, *A History of Militarism*. Londres, Allen and Unwin, 1938, pp. 65-66 e 199-201.

número e às posições que ocupavam no ápice da hierarquia social, exerciam uma influência decisiva sobre o modo de pensar dos oficiais, sobre a atitude que estes adotavam a respeito da sociedade e do Estado. Na França também o recrutamento de um número importante de oficiais superiores nos arraiais da velha aristocracia contribuía para criar um certo clima moral dentro do exército⁸.

A diferenciação característica das sociedades modernas se manifestava no século passado pela separação entre o poder civil e o militar. O poder civil era exercido de acordo com procedimentos legais. Os parlamentos simbolizavam o poder constitucional. Quando os exércitos pretendiam manter sua ligação com o soberano, mediante uma lealdade de essência feudal, tendiam a confundir a resistência ao controle parlamentar dos seus orçamentos com a defesa do *ancien régime*. O conflito entre parlamento e exército tinha por tema o orçamento e autonomia da ordem militar, sendo transfigurado ideologicamente em rivalidade histórica entre o heroísmo e o dinheiro, o sacrifício voluntário pela pátria e o materialismo sórdido, os regimes dinásticos e os regimes representativos, os soldados e os advogados.

Essa tensão entre poder civil e poder militar, parte integrante do processo pelo qual o governo das sociedades européias se constitucionalizou, explodiu em conflitos abertos durante a guerra, e mesmo em tempos de paz, quando um exército recusava a supremacia do poder civil seja para salvaguardar seu orçamento e sua autonomia, seja para impedir os governantes de adotar determinada política. Em 1917, o estado-maior alemão continuava a querer uma paz ditada de vitória, e não uma paz negociada que conciliasse interesses. Em 1931, os oficiais japoneses exigiram a expansão na Mandchúria, para resolver os problemas nacionais. Em 1958, em sua maioria os oficiais franceses não aceitavam uma possível negociação entre o governo de Paris e a FLN.

Uma divergência entre o poder civil e o poder militar sobre a condução da guerra não leva necessariamente a um conflito, pondo em perigo o regime. O General MacArthur foi exonerado do seu comando, mas nem ele nem qualquer outro general norte-americano pensou em desobedecer à ordem do Presidente da República. Para que o debate sobre os meios ou os objetivos da guerra provoque uma crise constitucional, é preciso que o que esteja em jogo seja importante (a escolha entre paz de vitória ou paz de negociação), que os chefes militares estejam de acordo com a massa, que tenham a esperança de serem acompanhados pelos soldados e sustenta-

8. Cf. Girardet, R., *La Société Militaire dans la France Contemporaine*. Paris, Plon, 1953. Não acontecia o mesmo na Espanha, onde o recrutamento do exército se fazia na burguesia.

dos pela opinião pública. Em 1917, Hindenburg e Ludendorff gozavam de grande popularidade no exército e na opinião pública. Em 1940, a alternativa do armistício político ou capitulação militar adquiria dimensão trágica. Em 1958, a IV República caía no desprezo e a grande maioria dos oficiais nutria a ambição apaixonada da vitória, e de uma Argélia francesa. Em 1961, os oficiais revoltosos não conseguiram arrastar a maioria dos oficiais e soldados, e menos ainda os franceses metropolitanos.

Nenhuma das circunstâncias que constituíram, na Europa, a origem das tensões e dos conflitos entre o poder civil e o militar se faz sentir nos países do terceiro mundo — nem a diferença de origem social e de atitude humana que separou muitas vezes militares e parlamentares, nem a dissociação constitucional entre governo e estado-maior, nem a cooperação difícil porém necessária entre os responsáveis pela condução da guerra e os responsáveis pelas operações militares, nem os objetivos imperialistas da Alemanha e do Japão nem a resignação amarga com a perda das colônias.

Hoje, é a indústria que simboliza a modernidade: em todo o terceiro mundo, os militares não poderiam deixar de ser modernistas. Formados na resistência, na luta pela liberação nacional, os políticos não se assemelham aos advogados, desprezados pelos soldados. Muitas vezes atuaram como chefes militares e às vezes continuam a usar uniforme. Não há mais o choque entre os burgueses, obstinados com a legalidade, e os oficiais, com uma concepção feudal da disciplina militar.

Isso não quer dizer, naturalmente, que não haja atualmente problemas de relacionamento entre poder civil e militar no terceiro mundo. Esses problemas ocorrem, e até com gravidade.

O primeiro é o da intervenção do exército na ausência de um governo ordenado, ajustado à legitimidade política. Todos os regimes da nossa época proclamam uma *fórmula* democrática (usando o termo *fórmula* na acepção de Mosca). Em nossa época a “fórmula democrática” comporta duas modalidades principais: o regime constitucional pluralista de partidos múltiplos e o regime ideológico de partido único. Pode ocorrer porém que a rivalidade entre os partidos degenerem em anarquia, manipulada pelos plutocratas, sem que um partido único tenha condições de impor sua lei. Em tal conjuntura, não precisará o exército assegurar a legitimidade da substituição no poder, agindo como o poder neutro e forte que mantém as instituições, enquanto espera o retorno do império da lei? No Paquistão, na Turquia, na Birmânia e no Sudão os militares usaram esse argumento. Em maio de 1958, os generais franceses também o invocavam, discretamente.

Em que condições é válido esse argumento, e quando não passa de simples justificação das ambições políticas dos chefes militares? Quando é

necessário que o exército imponha uma pausa na luta partidária, uma ditadura temporária (como na antiga Roma), entre a anarquia pluralista e a tirania totalitária? Só o estudo empírico permitirá uma resposta. Passa-se facilmente da ditadura neutra e temporária para o regime militar revolucionário — do caso paquistanês para o egípcio. Mas não se chega ao caso sul-americano. Há alguns anos que as revoltas populares (na Coreia), as revoluções e golpes de Estado (Turquia, Iraque) se vêm multiplicando; contudo, em nenhuma parte do mundo a prática dos *pronunciamientos* parece ser acolhida pelos costumes políticos ou transformada em moda, a mudança de governos e regimes aceita ordinariamente.

Que condições permanentes explicam a frequência dos golpes de Estado militares, à luz da experiência do século passado e deste? As seguintes: 1) Os golpes de Estado repetidos não levam a guerras civis genuínas. O risco de guerra civil que criam é tanto menor quanto menos as massas participam da política. Essa condição não se verificou na Espanha, e essa infeliz nação foi arruinada por guerras civis (a guerra carlista, a de 1936) no curso dos séculos XIX e XX. 2) O caso da Espanha revela talvez uma das outras condições para a prática dos golpes de Estado militares: a ausência de uma legitimidade reconhecida autenticamente pelos servidores do Estado e os cidadãos. Foi a guerra carlista, o descrédito da monarquia e dos soberanos que fizeram com que na Europa se admitisse os golpes de Estado como método normal de mudar os governos ou regimes. Na América Latina, por muitas razões, nenhuma legitimidade criou raízes: não há uma legitimidade tradicional, pois esta se confundiria com o poder do Rei ou do Vice-Rei espanhol, contra o qual os povos se tinham revoltado; quanto à legitimidade “liberal” ou “democrática”, proclamada no dia da liberação pelo entusiasmo ideológico, ela não criou nem uma unidade moral nem instituições viáveis. O fracasso dos procedimentos e a falta de adesão real à fórmula da legitimidade tiveram um efeito recíproco de causalidade e agravamento. 3) A relativa tolerância da opinião pública com respeito à atuação política dos oficiais pressupõe portanto que os exércitos não tenham uma função nacional importante. Os conflitos entre países da América Latina não tinham mais significação histórica do que os conflitos entre partidos ou facções militares. Durante a turbulenta história da França, no século XIX, o exército francês preservou zelosamente sua unidade graças a uma espécie de neutralidade, pois precisava cuidar das fronteiras da pátria e das colônias. 4) Os exércitos que se inclinam a golpes de Estado devem ao mesmo tempo estar associados às elites privilegiadas e serem sensíveis às idéias agitadas pelas classes dirigentes e os partidos de oposição. O recrutamento social dos oficiais, nos países da América Latina, variava de país a país, de acordo com a época, a corporação e o grau hie-

rárquico. Era necessário porém que o exército não fosse nem unanimemente conservador nem radicalmente revolucionário; que estivesse ligado aos privilegiados mas também contasse com representantes dos semiprivilegiados para que se opusesse a uma transformação social e se dividisse a respeito da proporção justa de conservação e reforma.

Embora sumária, esta análise esclarece a diferença radical que há entre os exércitos que se inclinam a golpes de Estado, como muitos exércitos latino-americanos no século passado, e os exércitos politizados de terceiro mundo, no Oriente Próximo e na Ásia, neste século. Quando pensamos no Paquistão, no Iraque, na Indonésia e em Cuba, vemos que os exércitos desses países não se entregam ao jogo da política ou aos *pronunciamientos*. O exército do Paquistão, por exemplo, assumiu o poder para evitar o caos da luta partidária e das pseudo-eleições. É verdade que é mais fácil o exército entrar na política do que conseguir sair dela. Pode ocorrer que os militares que tenham tomado o poder para restabelecer com a espada o império da lei se politizem gradualmente e se dividam no exercício do poder. O primeiro golpe de Estado pode ter sido o do comandante militar, apoiado pelo conjunto dos oficiais. Mas, como será o segundo?

Embora o perigo seja verdadeiro, certas circunstâncias tornam improvável tal evolução. Idéias e partidos, liberais e conservadores, podiam combater-se e reconciliar-se, confundir-se ou distinguir-se bem no século passado; raramente questionavam e punham em perigo o tecido básico da sociedade — o direito de propriedade, o poder dos proprietários e dos ricos. O mesmo não acontece hoje. A sombra dos regimes do tipo soviético se projeta tanto na Ásia como na América Latina. As massas despertam para a consciência e a revolta. O jogo dos golpes de Estado se tornou anacrônico porque agora há revolucionários verdadeiros, e o exército que se apossou do poder precisa se definir: ou se mantém neutro ou se dedica a uma tarefa revolucionária.

No Oriente Próximo, os oficiais tiveram uma participação determinante nas revoluções contra os regimes pró-ocidentais do rei Faruk e de Nury Said. Continuam hoje a ter uma posição de preeminência nos regimes de neutralismo positivo. Seria imprudente prever o futuro do Presidente Nasser ou do General Kassem, mas o fato é certo: a substituição de um desses regimes por um golpe militar não seria apenas um episódio, mais ou menos sangrento, em processo de disputas entre militares — representaria um acontecimento significativo, trazendo a participação das massas e uma alteração do relacionamento entre as forças de diferentes facções (pró-comunista, pró-ocidental, neutra e neutralista).

A questão histórica colocada pelos acontecimentos destes últimos anos diz respeito menos às intenções dos militares, no Paquistão, na Turquia e

no Iraque, do que às possibilidades dos regimes que não pertencem ao tipo soviético. Em que medida, e em quanto tempo o exército conseguirá criar condições propícias para que um poder civil, mais ou menos democrático, possa funcionar no Paquistão ou na Turquia? Poderá manter-se no poder durante muito tempo, no Iraque ou no Egito, um regime militar que se proclama revolucionário mas que não tem um verdadeiro partido único e uma ideologia social? Ou, se preferirmos, a ideologia da modernização e da independência nacional será suficiente, no longo prazo, para preencher a função das ideologias nas sociedades modernas: justificar o poder, cimentar as massas, estabelecer o circuito da autoridade e da obediência entre governantes e governados?

Ao mesmo tempo se tornam claros os dados comuns ao problema das relações entre poder civil e militar na Europa ocidental, no século passado, e no terceiro mundo, no século XX. As novas idéias (políticas, no primeiro caso) implicavam a limitação constitucional da autoridade dinástica, a eliminação da hierarquia feudal ou aristocrática, a supremacia do poder civil e a ascensão dos advogados e comerciantes às custas dos nobres e dos militares. Hoje, as novas idéias exigem no terceiro mundo, muitas vezes, a eliminação dos grandes proprietários e dos capitalistas estrangeiros.

Contra os advogados e os comerciantes, os oficiais tendiam a constituir uma casta fechada, a rejeitar os parlamentares e os ministros civis em nome da sua competência exclusiva e da autonomia do exército. De acordo com o país e as circunstâncias, o exército conseguiu mais ou menos fazer respeitar sua independência, aceitando com maior ou menor resignação a autoridade do poder civil. Na Alemanha e na Espanha, exerceu um papel nefasto, movido pela vontade de vitória ou de revide, ou pela inadaptação à perda do império colonial. No terceiro mundo, o exército não é hostil a um poder civil do tipo moderno. Em alguns casos, porém, o fracasso da democracia pluralista o leva a criar um poder de paralisação ou de substituição: paralisação das lutas partidárias, substituição da legitimidade democrática desrespeitada ou inoperante. A debilidade desses regimes consiste em não opor idéias a idéias, mas sim o fato da ordem e da autoridade a ideologias. A antítese “a espada e a lei”, de origem europeia, pertence ao século passado. A antítese “a metralhadora e a lei”, e também “a metralhadora e o tanque” se difundem hoje pelo mundo inteiro. Dois tipos de exércitos se combatem: os que empregam armas ligeiras e individuais, nas guerrilhas e na clandestinidade, e os exércitos regulares, equipados com armas tradicionais (cahões, tanques). Entre os exércitos regulares, alguns agrupam guerrilheiros: o exército de Fidel Castro, por exemplo, transformado em servidor do Estado, continua a se denominar “exército rebelde”. Outros, ao contrário, têm uma tradição política, como

no Paquistão e na Turquia. Não precisam combater voluntários armados de metralhadora e ainda não se impregnaram de uma concepção política. A conclusão do conflito do século passado foi pôr a espada a serviço da lei. Neste século, a conclusão é pôr os guerrilheiros e os tanques no mesmo campo, a serviço do Estado. Mas essa solução exige que o Estado tenha um ideal, ou que dê às massas a sensação de que está cumprindo sua função primordial de promover o desenvolvimento econômico e garantir a independência nacional.

* * *

O Estado detém o monopólio da violência legítima; os exércitos servem o Estado para combater o inimigo externo e para impor sua vontade à nação. Esta fórmula clássica, ainda válida teoricamente, raras vezes foi aplicada, e é de aplicação difícil: ora o exército tem preferências ideológicas, ora o próprio Estado, objeto de disputa pelos partidos, parece correr o risco de dissolução e o exército se pergunta qual o Estado que deve servir; outras vezes, o inimigo que o exército tem a missão de combater proclama uma ideologia — a liberação nacional ou a revolução social —, e o exército se sente incapaz de triunfar sobre um inimigo ideológico com uma força neutra.

No plano mundial, o inimigo da aliança atlântica é também ideológico. Os exércitos tradicionais do Ocidente pretendem assumir uma posição de neutralidade, não-partidária, pondo-se às ordens do Estado legalmente constituído. Essa doutrina é incompatível com os fatos, pelo menos enquanto o inimigo ideológico não surge dentro do país. Sob a forma do partido comunista, ele está presente na França e na Itália. Assim, na conjuntura atual o exército francês está também “politizado”: precisa aderir às ideologias dos partidos que detêm o poder e rejeitar as ideologias da oposição que não é nacional.

Na União Soviética, a obediência ao poder civil acarreta automaticamente a adesão à doutrina do Estado. Os comissários políticos, necessários durante a guerra civil, quando o exército vermelho precisava empregar oficiais do antigo regime, foram mantidos, transcorridos mais de quarenta anos da revolução. Simbolizam a primazia conjunta do partido e do marxismo. O exército soviético continua a ser o “exército vermelho”. E os exércitos ocidentais, terão alguma cor? Ou será que as características da sociedade ocidental implicam que nem o Estado nem o exército devam ter uma cor definida?

Comentários sobre a Evolução do Pensamento Estratégico (1945-1968): Ascensão e Declínio da Análise Estratégica*

Ninguém poderia pretender ter lido todos os livros publicados nos Estados Unidos desde 1945 no campo dos problemas estratégicos — menos ainda a bibliografia mundial sobre esse tema que, embora continue dependente da norte-americana, não deixa de apresentar em alguns países uma certa originalidade¹. Ao pesquisar a bibliografia norte-americana, sempre me interessei pelo conteúdo, a análise e as conclusões, nunca pela história propriamente, isto é, pela origem de cada idéia, a ordem de elaboração das teorias ou doutrinas, a influência exercida por cada um dos analistas sobre seus colegas ou sobre os estadistas.

Vou limitar-me portanto a um esboço histórico, à distinção das principais fases do pensamento estratégico como penso tê-lo experimentado diretamente, buscando um diagnóstico da situação atual.

Alguns fatos, admitidos ordinariamente, devem ser lembrados em poucas palavras, à guisa de introdução. No fim da segunda guerra mundial² a conjuntura diplomática apresentava algumas características sem precedentes: as armas nucleares, sem dúvida, e além delas a extensão a todo o mundo do campo diplomático, a ocupação pelos Estados Unidos (cuja tradição diplomática contrariava a dos governos europeus e que alguns anos antes, tentava salvaguardar sua neutralidade) de posição preeminente, o enfraquecimento das metrópoles coloniais, a multiplicação dos movimentos de liberação nacional. Em suma, a realidade histórica propunha aos estrategistas uma série de problemas: 1.º) Como inserir no pensa-

**Archives Européennes de Sociologie*, IX, 1968. O texto foi publicado também, em inglês, nos *Adelphi Papers* n.º 54, fevereiro de 1969, do *Institute of Strategic Studies*.

1. A bibliografia dos países socialistas, a que me refiro na última parte, se inspira em outra filosofia.

2. Usarei o termo “moderno” na acepção mais estrita, abrangendo só o período a partir de 1945.

mento³ estratégico a doutrina do emprego das armas nucleares, qualitativamente diferentes das armas clássicas ou convencionais? 2.^o) A partir do momento em que se atribui a tais armas uma função essencialmente de dissuasão (uso diplomático destinado a prevenir seu uso militar), qual a consequência no relativo à distinção entre a paz e a guerra e, em seguida, entre as diferentes formas de conflito armado? 3.^o) O curso dos acontecimentos refutou, gradualmente, pelo menos por enquanto, as duas hipóteses extremas, segundo as quais as armas nucleares imporiam o reinado da paz pelo medo ou afastariam a continuação da política de poder, mesmo em outro estilo ou com meios diferentes. Ao mesmo tempo, as numerosas questões relacionadas com as relações entre aliados, entre inimigos, e o emprego da força, se impunham aos estrategistas, incapazes de se ater ao sentido estrito do termo.

A acepção clássica, da estratégia considerada em oposição à tática, foi definida com perfeita clareza por Clausewitz: “A tática é o ensino do emprego das forças armadas no combate; a estratégia, o ensino do emprego dos combates em função do objetivo de guerra”⁴. Às vezes os autores modernos não opõem a estratégia à tática, mas à política. Neste caso, *estratégico* e *militar* tendem a se confundir. Pelo aspecto *estratégico* da questão da Tchecoslováquia entende-se o aspecto *militar*: a modificação que a presença de tropas soviéticas nas fronteiras ocidentais da Boêmia provoca na conjuntura europeia.

O termo *estratégia* assumiu, nas ciências sociais e até mesmo na linguagem corrente, uma extensão muito ampla. Evoca-se, por exemplo, a “estratégia” de uma firma, a “estratégia” do desenvolvimento, da desvalorização da moeda; em todos esses casos se entende, a meu ver, uma série de decisões, mais ou menos previstas pelo ator e ordenadas num plano relativamente fixo e coerente, ficando implícito que o ator tem diante de si não uma matéria inerte, porém homens ou grupos cujas reações (racionais ou irracionais) precisa apreender, quando determina as grandes linhas da sua ação.

Neste sentido não há uma diferença entre o que se conhecia outrora como *policy* (política) e o que se chama hoje de *estratégia*. A substituição da primeira palavra pela segunda pode ser explicada provavelmente pela tomada de consciência do diálogo e da confrontação dos atores. A ação, no sentido mais forte do termo, não leva à defrontação de um ator com uma

3. O termo “pensamento” engloba ao mesmo tempo a *teoria* — estudo abstrato e científico — a *doutrina* — prescrições relativas à ação — e o estudo histórico ou político das teorias e doutrinas.

4. Livro II, Capítulo I: “*Die Taktik ist die Lehre vom Gebrauche der Streitkräfte im Gefecht, die Strategie die Lehre vom Gebrauche der Gerfecht zum Zwecke des Krieges*”.

matéria inerte, mas confronta um ator com um ou vários inimigos, aliados e espectadores. Desde logo, os atores adotam uma estratégia, mais do que uma política, e aqui o termo *estratégia* evoca suas limitações, as incertezas a que estão expostas as reações, bem ou mal ajustadas, daqueles com que jogam ou que combatem.

Se admitisse o sentido mais amplo de *estratégia*, deveria conceber o comportamento dos Estados com respeito a outros Estados, possivelmente sua conduta a propósito dos súditos ou cidadãos, na medida em que a modalidade de governo afeta a ação externa e a influência que ela pode ter pelo seu exemplo — admirável, fascinante ou odioso. Com efeito, escolheria um sentido intermediário entre a acepção estrita (como a de Clausewitz) e a ilimitada (a dos jornais); entenderia assim por *estratégia* a ação em que as regras efetivamente observadas não excluem o recurso à força armada. Segundo a tradição europeia, essa seria aliás a especificidade da ação diplomática: cada Estado se reserva o direito de utilizar a força na defesa dos seus interesses vitais; é ele que, se tem os meios para isso, define o que considera “interesses vitais”. O pensamento estratégico (no sentido restrito) se interessa antes de mais nada pelas implicações das armas nucleares e, descobrindo gradualmente essas implicações, amplia-se a ponto de abranger a conduta diplomática em toda a medida em que esta é influenciada pelas armas e, em especial, pelas armas nucleares. Poderia resumir, *grasso modo* a evolução do pensamento estratégico com a fórmula: “do sentido estrito ao sentido amplo do conceito de estratégia”. Os analistas dos problemas nucleares⁵ se tornaram conselheiros diplomáticos dos soberanos, para a grandeza ou a desgraça dos soberanos e dos próprios analistas.

Esta evolução me parece dividir-se em três períodos, possivelmente em dois períodos principais, estando o primeiro subdividido em dois outros. Em 1961, os analistas chegaram à Casa Branca com o Presidente Kennedy; elaboraram os diversos esquemas de dissuasão e discutiram, apaixonadamente, as doutrinas diplomáticas ou estratégicas que se pode deduzir da elaboração teórica. Pela primeira vez o Secretário da Defesa, embora procedente da indústria privada, tinha gosto pelas idéias e a capacidade de compreender os analistas mais sutis. Estes tiveram então sua *finest hour*; a maioria aprovou, nos pontos essenciais, a doutrina McNamara.

Possivelmente os primeiros anos do pós-guerra, quando os Estados Unidos eram os únicos a dispor de armas nucleares⁶, e os chefes militares admitiam a simples alternativa *paz ou guerra atômica* (talvez se devesse di-

5. Diz-se correntemente *estratégia nuclear* — o que faço aqui. Com efeito, trata-se ou de uma doutrina relativa ao emprego de uma arma particular ou então de uma estratégia global na era nuclear.

6. Poder-se-ia dizer também que exerciam uma dissuasão unilateral.

zer: *paz atômica ou guerra atômica total*), constituem um subperíodo, o da “inocência nuclear”. As armas nucleares tinham dado aos dirigentes norte-americanos uma justificativa para o desarmamento que os Estados Unidos, inconscientes das suas novas responsabilidades e fiéis à sua tradição, haviam iniciado logo depois da vitória, levando muito longe, muito depressa.

A campanha da Coreia, e depois a instituição da NATO, deram aos governos e à opinião pública a consciência do que os analistas já tinham provavelmente compreendido: mesmo se é o único possuidor de armas nucleares, um Estado não pode dissuadir qualquer outro de qualquer ação, ameaçando empregá-las. Não é uma incapacidade material, porém psicológica, moral, que a campanha coreana pôs em evidência. Durante a década de 1950 formou-se o conjunto de conceitos, esquemas e doutrinas que é hoje parte integrante do ensino das relações internacionais proporcionado aos estudantes e aos estadistas.

Não há necessidade de expor aqui esse conjunto, que é bastante conhecido: o *first strike* e o *second strike* (o ataque inicial e a represália), estratégia (melhor dito, ataque) contra cidades e contra a força do adversário, vulnerabilidade e invulnerabilidade do aparelho nuclear, represálias maciças e réplica flexível, reforço ou diminuição da dissuasão pela substituição das represálias maciças pela réplica flexível, etc. No fim dos anos 50 todas as noções principais já tinham sido elaboradas, todas as teorias formuladas, todas as doutrinas propostas.

Esse conjunto se compunha de quatro subconjuntos. O primeiro, a *elaboração conceitual*: dissuasão, *first strike* e *second strike*, ataque contra cidades ou contra a força inimiga, represálias maciças ou réplica flexível, escalada (ascensão aos extremos). Essa elaboração se impõe a nós devido a sua *neutralidade* com relação às ideologias e às doutrinas. Trata-se de um instrumento conceitual que os analistas empregam necessariamente, por razões de comodidade.

Um segundo subconjunto é constituído pelos estudos científicos ou técnicos, muitas vezes confidenciais, destinados a demonstrar a vulnerabilidade ou invulnerabilidade de determinada força de represália. Todos se lembram do famoso artigo *The Delicate Balance of Terror* (“O Delicado Equilíbrio do Terror”), do nosso colega Wohlstetter, publicado em janeiro de 1959. Continua a ser verdade que a capacidade de desfechar o “segundo ataque” não está garantida a um Estado que tenha algumas dezenas de bombas nucleares com os correspondentes vetores (aviões supersônicos ou engenhos balísticos). Continua também a ser verdade que ninguém pode prever com segurança o que aconteceria se uma das superpotências tentasse, mediante um ataque súbito, com todos os recursos dispo-

níveis, desarmar a outra superpotência para obrigá-la à capitulação. É cada vez mais verdadeira também a afirmativa de que a pesquisa tecnológica continua a aperfeiçoar os obuses e as couraças, as bombas e os vetores: assim, o equilíbrio do terror nunca se estabiliza em caráter definitivo.

Neste ponto intervém a análise racional para determinar tão rigorosamente quanto possível, em função do cálculo econômico e estratégico, o método menos custoso para atingir um objetivo dado. Será melhor opor a um sistema de defesa contra engenhos balísticos um sistema do mesmo tipo ou aumentar a força de penetração desses engenhos? Adotada uma nova couraça, o equilíbrio será melhor restabelecido por uma couraça aperfeiçoada ou por um obus mais penetrante? Nessas controvérsias, alguns analistas têm acesso a esses estudos secretos, de modo fácil e misterioso, enquanto outros, menos felizes, ficam condenados à situação incerta do amator que só dispõe das luzes do bom senso para orientá-lo.

Os métodos do custo-rendimento foram introduzidos no Pentágono pelos especialistas civis em problemas nucleares e especialmente pelos economistas da *Rand Corporation*. Contudo, os estudos técnicos e científicos não deixam de ter, na sua concepção e execução, um elemento do que chamamos de “doutrina”. O valor quantitativo atribuído às diferentes armas e a cada um dos sistemas depende, em parte, da probabilidade que os computadores dão às diversas hipóteses, da importância relativa das funções ou dos objetivos dos militares.

Um terceiro subconjunto compreende os esquemas, mais ou menos comparáveis aos da teoria econômica, segundo os quais os Estados, comparados a atores estratégicos, tomam decisões (consideradas racionais) em conjunturas postuladas abstratamente. Vamos supor um Estado possuidor de armas atômicas vulneráveis ao primeiro ataque do inimigo; em caso de crise, se ele teme um ataque que o desarmaria, será tentado a atacar em primeiro lugar por antecipação. Quanto maior a vantagem de atacar primeiro, maior a tentação de um *preemptive strike* (um ataque antecipado). Por outro lado, admitindo que os dois adversários desejem evitar a escalada aos extremos, será maior a possibilidade de consegui-lo se se ativerem a uma regra suscetível de ser compreendida e respeitada sem acordo explícito — por exemplo, não-utilização de qualquer arma nuclear. A vontade de limitar a violência se manifesta por gestos de moderação ou abstenção que não devem escapar à percepção do inimigo.

O quarto subconjunto engloba dois tipos de debate: o debate doutrinário e o debate ético⁷. Em função dos esquemas teóricos e às vezes

7. Deixarei de lado o debate ético que encontramos nos livros de A. Rappoport, P. Green e R. Tucker, bastante conhecidos.

de dados científicos (isto é, em consequência dos resultados dos dois subconjuntos precedentes), que doutrina convém adotar? Mais precisamente, que doutrina deve adotar um determinado Estado, em determinada conjuntura? A distinção correspondente à que todos reconhecem, no campo da economia, entre a teoria pura do equilíbrio de Walras ou Pareto e a política liberal (na verdade, nenhum dos dois pregava o liberalismo). Da mesma forma, de modo ligeiramente diverso, os esquemas keynesianos inspiram aos governantes uma certa maneira de conceber a responsabilidade e a capacidade de ação dos Estados, mas nunca ditam, em si mesmo, a decisão a tomar *hic et nunc*.

Retomemos o exemplo do *preemptive strike* — o ataque antecipado —, por parte do Estado que teme ser desarmado devido à vulnerabilidade da sua força. Que conclusão podemos tirar? O próprio Robert McNamara ora aconselhava os russos a enterrar seus engenhos balísticos para evitar a tentação do ataque antecipado, ora confortava os congressistas garantindo-lhes a capacidade norte-americana de uma ação antiforça (talvez até mesmo num *second strike*). Claramente é preciso escolher: um ator não pode ao mesmo tempo fortalecer sua capacidade de dissuasão pela capacidade de desarmar o inimigo nuclear e evitar o risco de um ataque antecipado do inimigo que tem uma força vulnerável. Que será preferível? A resposta depende provavelmente das circunstâncias; nunca atingirá a dignidade de uma proposição científica e o emprego do termo “racional” esconde em vão a incerteza da escolha e o recurso legítimo às instituições razoáveis.

Os debates doutrinários — represálias maciças ou réplica flexível, valor dissuasivo de uma pequena força à disposição de um Estado de pequenas dimensões, aceitação da igualdade ou busca da superioridade por parte dos Estados Unidos, vantagens e desvantagens para os diferentes Estados (para toda a humanidade) da não-proliferação de armas nucleares, desarmamento ou controle dos armamentos — têm todos o mesmo caráter: utilizam dados de pesquisas científicas mas levam a conclusões razoáveis, não-demonstradas. São debates comparáveis aos debates sobre política econômica, no sentido de que toda política econômica apresenta inconvenientes para certos membros ou grupos da comunidade, a avaliação das vantagens e custos nunca alcança precisão ou certeza total, e toda decisão contém um certo coeficiente de insegurança. Possivelmente a melhor escolha para o maior número impõe sacrifícios a alguns. Não há dúvida de que a não-proliferação atende ao interesse da União Soviética e dos Estados Unidos; mas é possível que nenhum documento secreto do Pentágono demonstre que

ela responde também ao interesse autêntico de longo prazo dos Estados que renunciam às armas nucleares.

O primeiro período do pensamento estratégico do pós-guerra levou, entre 1961 e 1963, à doutrina McNamara, às controvérsias entre europeus e norte-americanos, às primeiras aplicações da idéia do controle dos armamentos (a linha telefônica direta entre a Casa Branca e o Kremlin; o acordo sobre a suspensão parcial das experiências nucleares), bem como ao acordo entre as duas superpotências, a princípio implícito, depois mais ou menos explícito, de diminuir o ritmo da corrida armamentista qualitativa e de conduzir sua rivalidade de modo a reduzir ao mínimo o risco de uma confrontação direta.

Nos últimos anos (a partir de 1963) o foco de interesse se deslocou. A reflexão sobre o que se chama erroneamente de “estratégia nuclear” (seria preferível falar nas transformações impostas à estratégia tradicional pelas armas nucleares) parece ter chegado a todos ou quase todos os resultados que se podia esperar. O que chama a atenção dos observadores, agora, é a totalidade da ação diplomática dos Estados. Isso, por duas razões: a análise já demonstrou o vínculo entre a ameaça nuclear e o curso quotidiano das relações internacionais; os acontecimentos projetaram luz sobre uma espécie de neutralização das armas nucleares (neutralização pelo menos parcial), a impossibilidade provisória de conseguir a capitulação de um Estado não-nuclear ameaçando-o com armas nucleares. Podemos dizer, simplificada e mais amplamente, que o segundo período, em que nos encontramos; começa quando as conclusões do primeiro servem de fundamento para a estratégia (no sentido mais amplo) dos Estados Unidos e da União Soviética.

Ainda simplificando, inclino-me a falar na *ascensão* e no *declínio* da estratégia nuclear; ou, mais ainda, dos analistas civis. Se estes analistas tiveram com o Presidente Kennedy *their finest hour*, a guerra do Vietnã, pela qual são responsáveis, consagra sua decadência.

* * *

Essa mudança de interesse é explicável, como toda a história do pensamento estratégico, ao mesmo tempo pelo curso dos acontecimentos e pelo progresso da análise.

Os debates apaixonados dos anos 1961-1963 terminaram não por falta de combatentes, mas por *falta de interesse pelo combate*. Eis aqui, sem qualquer pretensão a uma lista completa, algumas das razões desse deslocamento da pesquisa, que passou a focalizar outros assuntos:

1) A elaboração conceitual não é complexa, não se presta a um refinamento indefinido. Comparada à elaboração econômica, parece real-

mente primitiva e grosseira. Para citar uma vez mais Napoleão, “a estratégia é uma arte simples, e toda de execução”.

2) Ainda hoje, só dois Estados possuem um aparelho termo-nuclear completo, com toda a gama de armas, das mais fracas, de potência explosiva igual ou inferior aos obuses e bombas não-nucleares mais potentes, até as bombas mais monstruosas, de dezenas de megatons. Os dois Estados que detêm o duopólio atômico têm aplicado até aqui, nas suas relações recíprocas, a regra de prudência mais simples: evitam qualquer confronto armado. A ameaça atômica permite e possivelmente favorece as guerras limitadas, mas até hoje impediu (ou contribuiu para impedir) as *guerras limitadas entre Estados possuidores de armas atômicas*. É como se as duas superpotências temessem que um choque entre um batalhão soviético e um batalhão norte-americano pudesse provocar a escalada fatal. Cargueiros soviéticos desembarcam material de guerra em Haiphong, e nos Estados Unidos até mesmo os “falções” têm o cuidado de não reclamar o bombardeio desse porto norte-vietnamita, com medo de atingir os navios soviéticos. De outro lado, a análise sugeria a vulnerabilidade da posição de Berlim ocidental, ou mesmo, de modo mais amplo, de qualquer posição onde uma superioridade esmagadora de forças clássicas permitisse a uma das superpotências atribuir à outra a responsabilidade pelo recurso às armas nucleares. Bem-entendido, os russos teriam podido progredir por etapas: assinar um tratado de paz com a República Democrática Alemã, dificultar os direitos ocidentais em Berlim; sem desencadear uma réplica nuclear (e sabem perfeitamente que poderiam fazê-lo). Não agem assim, a despeito de suas declarações retumbantes, em respeito a uma lei simples, anterior à era nuclear e conforme a tradição diplomática: não atingir o que outro — seu igual, e único rival — considera um interesse vital⁸. A diplomacia ou estratégia norte-americana obedece também a essa lei. Sempre que há uma linha clara de demarcação, traçada por acordo explícito, ressurgem a velha prática das zonas de influência, condenada pela ideologia norte-americana e pelo próprio Presidente Roosevelt, que proporciona aos estadistas um substituto cômodo para um curso de reciclagem na *Rand Corporation*.

3) Os governantes russos e norte-americanos compreenderam, espontaneamente com a ajuda dos analistas, *uma* das lições que se pode extrair das armas de destruição maciça. Enquanto no passado o Estado líder do bloco ou da coalizão esperava retirar o máximo de vantagem

8. Está claro que cada uma das superpotências procura indicar o que considera seus interesses vitais à outra, que não está obrigada a aceitá-los como tal; assim, é sempre possível um erro de comunicação.

de uma guerra vitoriosa (Maquiavel aconselhava aos pequenos Estados não se associar a um Estado mais poderoso), hoje uma guerra que leve ao emprego de todas as armas disponíveis visando ao armamento termo-nuclear do inimigo atingiria em primeiro lugar os Estados líderes. Parece tão evidente o interesse comum que têm os Estados Unidos e a União Soviética de não se engajarem numa guerra de morte, que implicasse uma troca de bombas nucleares, que um comentarista, pertencente à escola histórica (como eu), desde 1956 falava na *aliança russo-norte-americana contra a guerra total*. Nossos amigos norte-americanos poderiam lembrar, com razão, que não costumam invadir os países que nacionalizam investimentos de suas grandes empresas. Formados no ceticismo e no cinismo por séculos de história, os europeus nem por isso deixarão de interpretar de modo pouco indulgente (comparável ao dos próprios norte-americanos, no caso da aliança franco-anglo-israelense, durante a crise de Suez de 1956) e *ente* russo-norte-americana.

A verdade é que as discussões a respeito dos “danos inaceitáveis” (10, 20 ou 40% dos recursos da nação), sobre a “guerra nuclear limitada”, a dimensão das operações militares conduzidas com armamentos clássicos que deve ser considerada “crítica” (que implica a escalada) são inevitavelmente acadêmicas. Em sua maioria, os estadistas retiraram do keynesianismo uma perspectiva econômica, uma nova percepção das responsabilidades do Estado e das regras de ação, baseada em modelos simplificados e em proposições aproximadas. O mesmo acontece em matéria de estratégia nuclear. Do terceiro subconjunto dos estadistas deduziram princípios que o bom senso lhes teria podido ensinar, mas que os analistas justificam racionalmente; adquiriram uma percepção das relações entre os Estados, uma concepção do papel da força armada que devem, pelo menos parcialmente, ao trabalho dos analistas, mas que, a meu ver, lhes retira uma parte do seu ardor em termos de pesquisa. Enquanto só os Estados Unidos e a União Soviética merecerem a qualificação de “potências nucleares”, enquanto continuarem a fazer o jogo dos últimos vinte anos, ainda que disfarçando-o com linguagem marcial (e nos últimos anos quase abertamente), a construção de modelos cada vez mais complexos das modalidades de dissuasão, de acordo com as capacidades clássicas ou nucleares, num primeiro ou segundo ataque, adquire um crescente caráter acadêmico. Esses modelos não têm sequer a natureza dos modelos econômicos do mesmo tipo, nem exigem uma sutileza intelectual fora do comum.

4) Agora, cessou o debate entre europeus e norte-americanos a respeito do valor de uma garantia dos Estados Unidos da América, sobre a

eficácia da ameaça de represálias maciças ou da réplica flexível. Não que se tenha chegado a uma conclusão unânime: em sua maioria os europeus, sobretudo os alemães, continuam convencidos de que a doutrina da réplica flexível exprime o desejo, legítimo por parte dos norte-americanos mas perigoso para os países situados na primeira linha de combate, de possibilitar uma guerra que fosse desastrosa para todos os países, porém limitada para as duas superpotências.

Não há dúvida de que, do ponto de vista abstrato, a resposta dos analistas de além-mar é irrefutável: os europeus não podem ao mesmo tempo declarar que a ameaça de represálias maciças perdeu toda credibilidade e pretender que substituindo-a pela ameaça de réplicas adaptadas à natureza da provocação ou da agressão os norte-americanos enfraqueceriam a dissuasão. No plano intelectual, o diálogo se inclina quase sempre em favor da posição norte-americana, mas a verdade é que estes guardam — como é inevitável — o poder de decisão, e só eles mantêm em todas as circunstâncias o contato e o diálogo com aquele que figura oficialmente como o inimigo potencial. O Estado líder de uma coalizão nem sempre avalia na mesma escala os danos sofridos por ele próprio e por seus aliados.

Esse debate inconclusivo perdeu atualidade e acuidade. O diálogo dos interlocutores não os levou a um acordo sincero: eles têm a sensação, bem ou mal fundamentada, de que o debate também adquiriu um caráter acadêmico. A França se retirou da NATO e possui uma força nuclear estratégica que, na conjuntura atual, não inspira orgulho excessivo ou terror aos franceses, e que os russos e norte-americanos consideram ainda mais com indiferença do que com inquietação. Quanto aos outros membros do Pacto do Atlântico, eles aceitam a doutrina norte-americana, mantendo o diálogo prévio sobre a doutrina e com a participação prevista no *crisis management*, isto é, na medida do possível, na tomada de decisão no momento da crise. Como durante a fase atual não temem uma crise grave, e de qualquer modo nada mais podem conseguir, contentam-se com isso.

5) A guerra que há três anos excita as paixões populares e o interesse dos especialistas é a do Vietnã, entre um corpo expedicionário norte-americano de meio milhão de homens e o exército sul-vietnamita, de um lado, guerrilheiros sul-vietnamitas e divisões do exército regular do Vietnã do Norte, do outro. Há vinte anos que as guerras “revolucionárias” ou “de liberação nacional” se multiplicam, mas nunca chegaram a tal amplitude; nunca os Estados Unidos da América, com seus imensos recursos e a mobilidade sem precedentes das suas tropas, bem como com sua ideologia anticolonialista, tinha assumido aos olhos de uma parte importante da opinião pública mundial o mesmo papel desempenhado pelas metrópoles de

impérios coloniais — a França, no Vietnã e na Argélia; a Holanda, na Indonésia.

Em cada século, cada momento da história, o pensamento estratégico se inspira nos problemas colocados pelos próprios acontecimentos. Clausewitz formula teoricamente, antes de mais nada, as batalhas dos exércitos regulares como as campanhas da Revolução e do Império, que conhecia. Contudo, com seu espírito filosófico, formulou certas proposições relativas à própria natureza dos conflitos entre Estados, de tal modo verdadeiras e permanentes que o pensamento estratégico pôde integrar as consequências das armas nucleares numa teoria que se baseia, essencialmente, nesses conceitos. Clausewitz não ignorava as guerrilhas (sonhou com um levante popular, em 1813, que não ocorreu) e todos conhecem seu capítulo sobre “o armamento do povo”⁹, bem como a alusão aos combatentes vendeanos*, que equivaliam a um exército.

A guerra do Vietnã sugere ao mesmo tempo uma *teoria* — enunciado conceitual do modo de combate dos guerrilheiros e das forças da ordem ou da repressão — e uma *doutrina* — conjunto de preceitos válidos aplicáveis aos guerrilheiros e a seus adversários (*counter-insurgency*). Eu me pergunto se os mesmos analistas, provenientes de diversas disciplinas acadêmicas, têm tanto êxito neste novo terreno como no antigo. Certamente há regras mais ou menos gerais relacionadas com a guerrilha e a contraguerrilha. Contudo, assumindo o risco de cometer uma falta de cortesia, perguntarei, em alta voz, se algum membro do *Hudson Institute* que não fala a língua do país e conhece pouca coisa sobre o povo vietnamita, seus costumes e história, pode pretender a qualificação de “especialista”. Espanto-me com os professores que aceitam missões de investigação no Vietnã e nos oferecem análises e sugestões.

O exemplo da teoria da guerrilha ou da luta contra a insurreição ilustra uma observação de ordem geral sobre o pensamento estratégico atual, o estudo das relações internacionais e a influência da escola dita “científica”. Não desejo dar nova vida à disputa entre tradicionalistas e inovadores — estes últimos trabalham no campo dos subconjuntos 2 e 3; o conjunto 1 pertence a todas as escolas, e o subconjunto 4 a nenhuma delas — e a todas. A inserção da guerra subversiva numa teoria geral dos conflitos não apresenta grandes dificuldades. Em todos os conflitos, é preciso distinguir a prova de força (*trial of force*) e a prova de vontades (*test of will*), dualidade expressa pela fórmula bem conhecida: “só é vencido quem se reconhece vencido”. Quando um exército de guerrilheiros, ou um exér-

9. *De la Guerre*, Livro VI, Cap. XXVI, e Livro V, Cap. II.

*. Vendeanos: guerrilheiros da região da Vendée, na Bretanha. Monarquistas, resistiram muitos anos às tropas da República. (N.E.).

cito regular adotando o método da guerrilha, combate um exército regular obrigado a manter e a defender um grande número de posições fixas, a atitude da população civil se torna um dos fatores principais do êxito ou do fracasso da operação; além disso, a vitória parece às vezes “impossível” ao exército regular, ou ao partido defensor da ordem.

Não há dúvida de que a imprensa fala muitas vezes com ligeireza, sem provas, sobre a “impossibilidade” da vitória. Essa impossibilidade resulta da limitação das forças que a contraguerrilha (os Estados Unidos, neste caso) admite empenhar em combate, bem como da limitação do tempo atribuído à operação ou que lhe é concedido pela opinião pública¹⁰. De qualquer forma, devido ao que está em jogo, e a resolução dos que lutam, a dimensão psicológica ou moral do conflito adquire uma amplitude crescente, às custas do elemento militar propriamente dito. Cabe perguntar onde está o especialista nessa dimensão. Seguramente não aquele que analisa exclusivamente as conjunturas estratégicas, ou os que constroem modelos de simulação; como também não o matemático que calcula a relação entre o custo e o rendimento. Não se trata de desqualificar os cientistas, mas a verdade é que a qualificação eventual destes é devida tanto ao seu sentido político, histórico e humano como a sua formação científica, no sentido rigoroso da expressão.

Em outras palavras, o caso da guerrilha nos lembra a tese central desta exposição: a neutralização parcial das armas nucleares e a ausência de conflitos armados entre os Estados nucleares chamam nossa atenção para os problemas tradicionais, de natureza estritamente militar, ao mesmo tempo que o pensamento estratégico se amplia para abranger todas as modalidades de relações entre os Estados, em tempos de guerra. A estratégia do Vietnã do Norte e dos Estados Unidos da América comporta também o emprego de meios não-militares: psicológicos, administrativos; ela se aproxima da concepção clássica, que consiste no emprego de todos os meios (em primeiro lugar as armas) para atingir o objetivo militar e o objetivo político. A relação entre esses dois objetivos varia de acordo com as circunstâncias, e às vezes de acordo com os campos. Em poucas palavras, a estratégia continua a ser total, no sentido de que não se reduz ao movimento dos exércitos ou à condução das operações militares, mas só indiretamente sofre a influência do que se denomina de “estratégia nuclear”, ou da doutrina do emprego dissuasivo das armas nucleares. Como a utilização efetiva dessas armas é rejeitada pelos dois lados, é dentro do quadro

10. Essa noção da “impossibilidade” de uma vitória militar não deixa de conter certos equívocos. A vitória pode ser impossível com os meios que o Estado deseja empregar, ou no período concedido aos governantes para alcançá-la.

traçado por essa rejeição que combatem as superpotências (a guerrilha e a contraguerrilha). É aí que precisam encontrar o segredo da vitória.

Isso não nos deve espantar, pois a análise da conjuntura atual e as prescrições recomendadas requerem mais do que nunca a consideração das situações concretas, historicamente singulares. É possível que a teoria (no sentido de que se reveste a palavra em física ou em economia) permita uma distribuição *racional* dos recursos orçamentários entre os diversos sistemas de armas. Quando se trata do Vietnã, ou do uso da força e da escalada, o analista que deseja aconselhar os chefes de Estado precisa “sujar as mãos” — descer do nível abstrato onde se situam os modelos e os esquemas e tomar conhecimento da totalidade dos elementos que constituem a conjuntura, em função dos quais o estadista chegará a uma decisão.

Está claro que todos os analistas, todos os que a partir de 1945 têm dedicado o seu tempo (ou uma parte dele) à reflexão estratégica, acitariam estas afirmações genéricas. Admitiriam, seguramente, que nunca uma decisão ou conselho, válido *hic et nunc*, pode ser deduzido cientificamente de proposições ou esquemas teóricos. Resta saber como se pode do modo mais eficaz projetar luz sobre a ação — que ocorre sempre numa constelação singular.

Tomemos o problema da escalada (*escalation*). O conceito já aparece na obra de Clausewitz, com uma expressão literariamente mais marcante: *Steigerung bis zum Aussersten*, a ascensão aos extremos¹¹. Surge durante a análise da dialética da hostilidade: por definição, os inimigos são por assim dizer prisioneiros um do outro; nenhum deles confia no adversário, nenhum determina soberanamente o volume das forças que empenhará na luta. Os dois só atingem situação de segurança se conseguem desarmar o adversário, isto é, se conseguem uma vitória absoluta. A ascensão aos extremos — a escalada —, de acordo com a lógica abstrata da hostilidade, não se desenrola sempre *de facto* por muitas razões resumidas numa fórmula: os beligerantes reais não se confundem com os inimigos da teoria abstrata da dialética da hostilidade; podem ter objetivos limitados e se comunicam reciprocamente suas intenções. Embora Clausewitz não se exprima como acabo de fazer, seu texto sugere implicitamente que os conflitos históricos diferem da hostilidade perfeita devido ao diálogo entre os adversários, que prossegue durante a luta e não se esgota na simples prova de força.

Os analistas norte-americanos retomaram esse conceito de escalada a partir da reflexão sobre as armas nucleares e a necessidade de evitar sua

11. *De la Guerre*, I, 1. O conceito associado da redução da violência consta do Livro VIII.

utilização. Uma vez afastada a noção — sedutora porém ilusória — da paz pelo terror, uma vez aceita a amarga verdade de que as armas nucleares não impedem todos os conflitos armados, os estrategistas decidiram (segundo uma expressão que se torna corrente) salva a humanidade das armas nucleares salvando a guerra. Ao mesmo tempo, retomaram a antiga idéia de tornar o volume da violência proporcional à importância do que está em jogo no conflito, evitando levar todos os conflitos armados até o fim, evitando assumir sempre como objetivo a vitória absoluta, satisfazendo-se em alguns casos com uma paz sem vitória. A reversão histórica, neste século, se deu na guerra da Coreia: pela primeira vez a fórmula falsamente “evidente” de alguns generais — “um só objetivo, a vitória” (“*there is no substitute to victory*”) — pareceu equívoca, senão falsa, e, em última análise, anacrônica.

O conceito de escalada traduz em linguagem militar a noção política de limite; diversificação, progressão no emprego da força. O risco da escalada, portanto, e do recurso às armas nucleares, está presente a todo instante em nossa época e influencia os conflitos em todos os níveis; influi sobre as relações diplomáticas, incita à moderação das apostas. Simultaneamente, obriga os estrategistas a aplicar sua imaginação, a inventar, em cada conjuntura, os meios de ação, adaptados às circunstâncias, que permitam ao ator atingir seus fins sem um custo excessivo e sem questionar todo o sistema. Enfim, esse mesmo risco de escalada fundamenta o emprego progressivo da força, defensiva e ofensivamente. Defensivamente, no quadro da doutrina da réplica flexível, já que a ação dissuasiva, no nível inferior, só adquire plena eficácia quando o agressor potencial teme ao mesmo tempo a força da réplica inicial (por exemplo, os meios clássicos de defesa) e a escalada — na hipótese de que aquela réplica se revele insuficiente. Ofensivamente, no caso em que o estrategista se esforça por multiplicar a eficiência de uma força limitada pela ameaça implícita ou explícita de subir outros degraus da escada da violência, caso o inimigo se recuse a ceder ou demonstre ser capaz de resistir à dose de violência que lhe é aplicada. Os livros *Escalation* e *Arms and Influence*, bastante conhecidos, fazem uma análise sutil e profunda das inumeráveis modalidades de conflito, as dezenas de degraus na escalada da violência, a diversidade das punições que se pode aplicar ao território e à população do inimigo para obrigá-lo gradualmente a negociar ou a capitular.

Confesso que esses livros, ao lado de satisfação intelectual, me provocam mal-estar. É a seguinte, em poucas palavras, a maneira como interpreto para mim mesmo esse mal-estar.

No princípio da sua obra sobre a escalada, Herman Kahn cita uma

frase¹² recolhida em um dos meus livros, que exprime à seguinte idéia: não há dissuasão em geral e em abstrato é preciso saber *quem* se pode dissuadir, *de que*, *em que circunstâncias*, *por que meios* (ameaça ou organização da defesa). Essa frase, perfeitamente trivial e por assim dizer inocente, resulta da inserção da doutrina do emprego diplomático das armas nucleares na doutrina geral da estratégia (ou da diplomacia total) dos Estados. Herman Kahn cita a frase e acrescenta imediatamente que não está considerando os problemas históricos, singulares, que se colocam diante dos estadistas. Ele imagina, inventa, descreve, com minúcia irreal, dezenas de situações conflitivas, reduzidas a esquemas simplificados¹³, bem como as decisões adaptadas a essas situações. É um trabalho que poderíamos chamar de ficção estratégica, a exemplo da ficção científica.

Cada um se diverte à sua moda. Contudo, eu me pergunto se esse gênero de literatura — que não é teoria abstrata nem análise histórica — não apresenta tantos inconvenientes quanto vantagens. Tais livros provocarão a imaginação dos estadistas (supondo que estes os leiam)? Não arriscam o agravamento dos defeitos espontâneos dos governantes norte-americanos — superestimar o aspecto técnico dos problemas diplomáticos ou militares e subestimar a importância dos dados psicológicos, morais e políticos, *diferentes em cada conjuntura* — que os levam a consultar, antes de decidir, os que conhecem a estratégia e não os que conhecem o Vietnã?

Não há dúvida de que nem Herman Kahn nem Thomas Schilling cometem o erro intelectual que consistiria em apresentar seus casos imaginários como reais, retirando de ficções estratégicas prescrições válidas para casos concretos. No prefácio de *Arms and Influence*, T. Schilling marca explicitamente a diferença sobre a qual estou insistindo, embora ela surja de modo espontâneo: “Usei alguns exemplos históricos, mas usualmente como ilustração, não como prova”. (p. VII). No entanto, acrescenta, um pouco adiante: “As páginas em que examino o bombardeio do golfo de Tonquim, em 1964, não significam que aprove aquele bombardeio (embora de fato eu o aprove); as várias páginas sobre os aspectos coercitivos do bombardeio do Vietnã do Norte, em 1965, não significam que eu o aprove (na verdade, ainda não estou certo)”. (*ibid.*, p. VII).

O leitor não pode deixar de associar as análises das “punições” impostas ao inimigo, seu território e população, à condução real da guerra do Vietnã. Contudo, essas análises são deliberadamente parciais, situando-se entre os esquemas e as situações concretas. A noção de racionalidade (ou

12. Kahn, Herman. *Escalation*, p. 23-25.

13. “Muito do aparente artificialismo e das abstrações deste livro derivam do fato de que procurarei necessariamente ignorar os aspectos concretos (quem-quando-por quê), ou retirar-lhes ênfase...” *ibid.*, p. 25.

da racionalidade da irracionalidade) é posta entre aspas, como para reconhecer que não se presta a uma definição científica. Sem dúvida Schilling considera racional uma conduta que mantém uma certa proporcionalidade entre o custo e os objetivos da guerra, entre os meios empregados e os benefícios eventuais da vitória. Contudo, escreve no seu prefácio: “Princípios raramente conduzem de forma direta à política; esta depende de valores e de objetivos, previsões e estimativas, e deve refletir eventualmente o peso relativo de princípios conflitantes”. (*ibid.*, pág. VII). Essa afirmativa deveria pôr o estadista em guarda contra o conselho dado por um analista que conhece mal os *valores* e *objetivos* do inimigo cuja conduta parecerá racional ou irracional de acordo com os objetivos e valores que lhe sejam atribuídos.

T. Schilling procura não confundir nos conflitos a conduta refletida com a conduta racional:

“Seria um erro pensar que o fato de ser a guerra conduzida de acordo com o ritmo medido da réplica limitada, de algum modo a salva da impetuosidade, atribuindo-lhe qualidades ‘racionais’ que de outra forma não teria. De fato, num certo sentido tudo o que pode ser feito com frieza, deliberadamente, seguindo um calendário, planejada e refletidamente, de acordo com regras e fórmulas, mediante um cálculo, é racional — mas só num sentido muito limitado. Será vantajoso se pudermos reduzir o ritmo de uma guerra, induzir a reflexão, dar aos líderes da nação a consciência de que continuam a ser responsáveis, mantêm ainda o controle, são capazes de influenciar o rumo dos acontecimentos. Mas isso não significa que há uma maneira lógica de conduzir uma guerra de represália limitada, ou que um intelecto decisivo pode proporcionar orientação segura em tal guerra, sobre o que fazer em cada momento”¹⁴.

Portanto, nenhum analista jamais confundiu a conduta “refletida” com a conduta “racional” da guerra, ou deduziu da ficção estratégica uma estratégia efetiva, adaptada a um caso singular. Contudo, é verdade que a segunda crise de Guba — a dos foguetes — marca o triunfo dos analistas, e que a guerra do Vietnã acusa seu declínio e compromete seu prestígio. Por quê? Porque o método da escalada, aplicado nos dois casos, parece ter alcançado êxito no primeiro, e falhado no segundo.

Em novembro de 1962 o Presidente Kennedy ameaçou chegar aos extremos, e não precisou recorrer a nenhum meio de força. A mobilização de tropas, aviões e navios transmitiu uma mensagem suficientemente clara para “persuadir” os governantes soviéticos. Contudo, três anos de bombardeio não “persuadiram” os governantes norte-vietnamitas.

A oposição não é a da “racionalidade” e da “irracionalidade”. Ninguém ignora que os bombardeios tanto podem fortalecer a vontade de um povo como destruir sua coragem. Entre Vietnã do Norte e o Vietcong, de um lado, e os Estados Unidos da América, de outro, há uma dupla assimetria, que torna quase impossível o cálculo: os Estados Unidos dispõem de enormes recursos, incomparáveis aos do Vietnã do Norte (mesmo levando em conta a ajuda chinesa e soviética) mas, em contrapartida, o motivo do conflito — o domínio sobre o Vietnã do Sul — significa muito mais para Hanói do que para Washington. O Presidente norte-americano só consegue transfigurar esse objetivo acrescentando-lhe a credibilidade do engajamento do seu país e a perspectiva de conjunto do Sudeste da Ásia (a “teoria do domínio”).

Finalmente (e principalmente), os Estados Unidos enfrentam um Estado sem armas nucleares que se recusa a ouvir a ameaça de escalada. Tudo se passa como se só os Estados possuidores de armas nucleares ouvissem a ameaça. O Vietnã do Norte não conta com a dissuasão que a força soviética exerce sobre os Estados Unidos, mas sim com a autodissuasão norte-americana. Nos Estados Unidos, ninguém preconiza o recurso às armas nucleares para quebrar a resistência norte-vietnamita, ninguém o recomenda explicitamente. A graduação no uso da força não deu resultados psicológicos que compensassem a ineficácia militar.

Ao mesmo tempo, podemos observar uma implicação da doutrina da guerra limitada: a vitória não é alcançada necessariamente pelo mais forte. O corpo expedicionário norte-americano no Vietnã não corre o risco de uma *derrota militar*; contudo, se o *objetivo político* (um governo sul-vietnamita capaz de enfrentar sozinho o Vietcong) continua inacessível, se Hanói, por intermédio do Vietcong, pode controlar Saigon, os Estados Unidos terão perdido a guerra, mesmo que tenham ganho quase todas as batalhas.

Em breve, e para usar uma expressão já utilizada, as guerras limitadas são ganhas ou perdidas dentro de quadros (teatro de operações, natureza das armas, volume de recursos, vontade ou paciência dos povos) *que os estrategistas não podem ampliar à vontade*. Isto é: o estrategista não deve alimentar a ilusão de que pode subir, à vontade, os degraus da escada da violência, e que a superioridade, num degrau mais elevado, garante a vitória no nível onde se desenrola um determinado conflito.

Creio que os livros soviéticos (que só conheço através de tradução para o inglês) não trazem nenhuma contribuição às três primeiras categorias de estudo. Os escritores militares da União Soviética usam a conceitualização elaborada pelos analistas norte-americanos. É possível que os serviços técnicos do governo soviético tenham feito pesquisas, comparáveis às da

14. Schilling, *Arms and Influence*, p. 180.

Rand, sobre o número de foguetes necessários para garantir uma probabilidade definida de destruir os foguetes do adversário, estejam estes protegidos ou não. Mas essa pesquisa, mais ainda do que nos Estados Unidos, não transpiram do estrito círculo oficial. Quanto aos esquemas e modelos, na medida em que os autores do clássico *Soviet Military Strategy*¹⁵ se referem a eles, são de origem norte-americana. A contribuição soviética incide essencialmente na quarta categoria, a das doutrinas. Contudo, é difícil distinguir nela o que é ciência e o que é propaganda, a ideologia para uso interno ou externo e a concepção genuína.

A linguagem usada pelos líderes soviéticos passou, a meu ver, por uma série de fases relativamente distintas. Durante a primeira, quando os Estados Unidos tinha o monopólio nuclear, Stalin e seus companheiros depreciavam, em palavras, o alcance revolucionário das armas atômicas, ao mesmo tempo em que organizavam o movimento de Estocolmo para pô-las fora da lei. Os “cinco fatores permanentes” — princípios que determinam o curso e a conclusão das guerras — apareciam à testa de todas as suas teorias estratégicas. Contudo, sem dúvida alguma Stalin compreendeu logo a importância das armas nucleares, e pôs à disposição dos cientistas todos os recursos que estes podiam utilizar. O fato de que a primeira bomba termonuclear soviética explodiu só alguns meses depois da primeira explosão termonuclear norte-americana basta para provar que Stalin fez tudo o que podia para “alcançar e ultrapassar” o capitalismo e seu representante mais avançado — os Estados Unidos.

As armas nucleares — que os cientistas e os técnicos soviéticos se apressaram a produzir enquanto os dirigentes políticos condenavam moralmente, buscando proibir sua utilização (mesmo diplomática) pelo Ocidente — se tornaram o objeto de uma discussão ideológica depois da morte de Stalin, no momento da luta entre Malenkov e Kruchtchev. Perguntava-se: uma guerra nuclear traria a ruína da humanidade e de toda a civilização ou só do capitalismo?

Malenkov foi o primeiro a enunciar a doutrina, aparentemente herética, de que a guerra nuclear não pouparia os países socialistas, doutrina que excluía a vitória final do socialismo por meio de uma guerra geral, e que Kruchtchev excomungou imediatamente, para eliminar seu rival. Contudo, sem subscrever clara e explicitamente essa doutrina, o próprio Kruchtchev, fustigado pelos chineses, sugeriu sua validade pelo menos parcial. A bomba atômica não distingue classes sociais. As centenas de milhões de mortos, a enorme destruição provocada por uma guerra nuclear tornariam mais difícil a construção do socialismo, supondo que a catástro-

fe não a impedisse de todo. O tratado do Marechal Sokolowski, de 1963, como as cartas do Comitê Central do Partido Soviético, dirigidas ao Comitê Central do Partido chinês, não empregam a fórmula radical (a guerra nuclear destruiria toda a civilização) mas os autores soviéticos, ao citar as estimativas dos autores ocidentais, comentam que elas estão abaixo da realidade, sugerindo, indiretamente, a imensidade do desastre eventual, se o primeiro ataque não desarmasse o adversário. Como os autores soviéticos negam que os Estados Unidos possam desarmar a União Soviética, o leitor pode e deve entender que a URSS não tem igualmente a capacidade de destruir as forças norte-americanas de represália.

Durante os primeiros anos após a morte de Stalin, os governantes soviéticos pretendiam ter alcançado uma certa paridade nuclear. Insistiam na destruição que poderiam provocar não só na Europa ocidental mas nos próprios Estados Unidos, com bombardeios usados como vetores de bombas termonucleares. A partir do outono de 1957, com o primeiro Sputnik, essa linguagem se modifica e a idéia da paridade é substituída progressivamente pela pretensão à superioridade (“o vento do Leste sopra mais forte do que o vento do Oeste”). Pretensão que hoje sabemos sem fundamento, correspondendo a um “blefe nuclear”, que não trouxe qualquer vantagem substancial para a União Soviética: fracassaram suas duas ofensivas, em Berlim e em Cuba, agressões verbais que puseram à prova a resistência moral e nervosa dos governantes norte-americanos.

A partir de 1963, o tom muda outra vez; os dirigentes soviéticos se resignam ao rompimento com Pequim e a um acordo explícito com os Estados Unidos (tratado de Moscou para a suspensão parcial das experiências nucleares; linha telefônica direta entre a Casa Branca e o Kremlin, tratado de não-proliferação) sobre o controle dos armamentos. A despeito da guerra do Vietnã, desenvolve-se a cooperação russo-norte-americana neste campo, bem como o esforço comum para evitar qualquer confrontação direta (Oriente Médio, 1967). Talvez se pudesse dizer que os governantes norte-americanos conseguiram finalmente convencer os líderes soviéticos, e que nos dois lados se passou a aceitar o ensinamento dos analistas, e a ver o mundo como estes ensinavam, com ênfase no interesse comum das duas superpotências em fechar as portas do clube atômico e manter sua rivalidade dentro de limites estreitos.

Num certo sentido, penso que foi isso que aconteceu. Tudo se passa como se de fato os soviéticos pensassem e agissem do mesmo modo como os norte-americanos, com alguns anos de atraso. No fim da década de 1950, os soviéticos se entretiveram também com a teoria das represálias maciças, que Kruchtchev parece ter chegado a querer usar ofensivamente. O mesmo Kruchtchev (como J. Foster Dulles, nos Estados Unidos)

15. Refiro-me à tradução inglesa da *Rand Corporation* (1963).

sentiu a tentação de reduzir consideravelmente as forças clássicas, para apostar nos engenhos balísticos e nas armas termonucleares. Depois de ter enterrado também seus foguetes em silos protegidos, nos últimos anos os soviéticos não se contentam mais com a doutrina da *dissuasão mínima*; buscam a igualdade do número de foguetes e, ao mesmo tempo, desenvolvem seus meios de guerra limitada e de intervenção fora da massa continental. A presença de uma importante frota soviética no Mediterrâneo oriental, a criação de um corpo semelhante aos *marines* (fuzileiros navais) norte-americanos constituem outros exemplos do processo de rivalidade-imitação entre a União Soviética e os Estados Unidos da América.

Cabe perguntar, porém, se o pensamento estratégico da URSS se confunde com o dos Estados Unidos. Seguramente não, pelo menos se o considerarmos do modo como aparece formulado na obra do Marechal Sokolowski. Várias diferenças me chamam a atenção:

1.º) Em certas questões vitais os autores soviéticos evitam adotar uma posição categórica. Por exemplo: Depois de um ataque maciço com engenhos balísticos, a guerra continuará aproximadamente por quanto tempo? O ataque balístico será seguido pela ação de tropas terrestres? Até que ponto um ataque balístico súbito pode ter resultados decisivos? Pode e deve a União Soviética lançar um ataque antecipado (*preemptive attack*) se o inimigo parecer a ponto de atacar? A respeito de todos esses pontos o debate continua em aberto. Em alguns casos, a incerteza reflete a oposição entre grupos de pressão (por exemplo, o desejo de Kruchtchev de reduzir maciçamente os efetivos militares). Em outros casos, a incerteza parece autêntica, na União Soviética como nos Estados Unidos (que aconteceria depois da troca de foguetes com ogivas termonucleares?). Em outros pontos ainda (ou papel do moral, ou a vitória do socialismo numa terceira guerra mundial), a incerteza se relaciona com a dificuldade em conciliar os novos dados fornecidos pela tecnologia e a ideologia marxista-leninista.

2.º) A exposição estratégica ou científica nos parece contaminada de considerações ideológicas, influenciada ou deformada pelos dogmas do marxismo-leninismo. Por definição, os países socialistas desejam a paz, enquanto os países capitalistas da NATO planejam agressões. A teoria norte-americana da guerra limitada, ou da “réplica flexível”, é apresentada em alguns trechos como o disfarce hipócrita de uma deliberação agressiva. Por exemplo: “A pretexto de discutir a guerra localizada, desenvolvem-se febrilmente os preparativos para uma guerra nuclear ilimitada contra os países socialistas. Muitos fatos denunciam que os imperialistas não abandonaram a estratégia do ataque nuclear de surpresa”. (p. 426). Contudo, mediante um exame mais atento, esta diferença tende a desaparecer ou, mais precisamente, a nos encaminhar para a primeira ou para a terceira.

Com efeito, os autores norte-americanos também imaginam (por definição, por assim dizer) que a agressão virá da União Soviética, tida como intrinsecamente agressiva (os soviéticos consideram os Estados capitalistas como imperialistas). Em conseqüência, todas as doutrinas norte-americanas ou ocidentais que apresentamos como defensivas (dissuasivas de uma agressão) exprimem, segundo eles, intenções ofensivas. Quando os soviéticos pensam na hipótese do ataque de surpresa ou do ataque antecipado estão, no fundo, raciocinando como os ocidentais. Estes também não esperam que os soviéticos estejam prontos a lançar um ataque súbito com engenhos balísticos, para destruir os meios de represália norte-americanos, mas concebem essa possibilidade, que se apresenta espontaneamente no seu espírito. O mesmo fazem os autores soviéticos, atribuindo aos Estados Unidos, por tradição ideológica mais do que por convicção, o projeto de tal agressão, que só a potência soviética poderá coibir.

Mesmo a propósito das guerras locais ou limitadas¹⁶, os autores soviéticos, rejeitando embora as distinções sutis dos autores norte-americanos, formulam proposições razoáveis:

“Enquanto se preparam para uma luta decisiva contra o agressor, numa guerra mundial, as forças armadas dos países socialistas precisam estar prontas também para guerras locais de pequena escala, que os imperialistas possam desencadear. A experiência de tais guerras, que têm ocorrido repetidamente no período de pós-guerra, mostra que elas implicam o emprego de métodos e instrumentos diferentes dos que são utilizados numa guerra mundial. Por isso a estratégia militar soviética precisa estudar também os métodos utilizados em tais guerras, para evitar que se transformem numa guerra mundial e para assegurar uma pronta vitória sobre o inimigo”¹⁷.

Indubitavelmente, quase sempre os autores acentuam o perigo, a probabilidade, às vezes o caráter inevitável da escalada: toda guerra limitada se transformaria numa guerra total. Mas, de acordo com comentários ulteriores, esta fatalidade¹⁸ só ocorre nos casos em que os Estados detentores de armas nucleares estão empenhados diretamente no conflito. O que os soviéticos não aceitam são as sutilezas dos analistas norte-americanos no relativo emprego tático e estratégico das armas nucleares, a gradação no

16. As duas noções não se equivalem: uma guerra local pode implicar o uso de todos os meios de que dispõem os beligerantes. Para as duas superpotências, porém uma guerra limitada precisa ser local.

17. *Soviet Military Strategy*, p. 288.

18. “Deve-se enfatizar que o atual sistema internacional e o presente estado da tecnologia militar farão com que qualquer conflito armado se desenvolva, inevitavelmente, numa guerra geral, se arrastar as potências nucleares”. (*ibid.*, p. 299).

uso das armas clássicas ou nucleares no teatro de operações da Europa. Neste ponto, eles se aproximam mais das concepções tradicionais ou da doutrina das represálias maciças do que os norte-americanos, sem que se possa saber se os governantes do Kremlin, numa situação de crise, aplicariam seus próprios princípios ou prefeririam ignorá-los.

A verdade é que até hoje as duas superpotências têm conduzido sua política externa de conformidade com a doutrina grosseira ou primitiva dos soviéticos, não de acordo com as sutilezas dos analistas norte-americanos. Estes, aliás, têm hoje a tendência de retornar às idéias predominantes do Ocidente há uma década: por volta de 1957, os governantes e a opinião pública se inclinavam a considerar a paridade nuclear como um fato — próximo ou inevitável. O *sputnik* provocou a angústia do *missile gap*, que não chegou a ser uma realidade porque faltou aos soviéticos os meios ou a vontade de produzir, o mais depressa possível, o maior número possível de engenhos balísticos intercontinentais. Em 1962, os norte-americanos, depois de um esforço concentrado, já se consideravam com superioridade garantida, por alguns anos, e McNamara introduziu na Europa a doutrina de réplica flexível, passando a conceber, mesmo num segundo ataque, o emprego de foguetes dirigidos contra as forças (e não contra as cidades) do inimigo — por conseguinte, uma limitação na guerra nuclear entre as duas superpotências. Progressivamente, essas pretensões vão sendo abandonadas, aceitando-se implicitamente a paridade com a União Soviética em termos de foguetes, e voltando-se à distinção simples entre guerra total em certas regiões do mundo (na Europa) e no caso de engajamento das superpotências; as guerras limitadas e locais continuam a ser possíveis.

A insistência no risco da escalada pode ser explicada de muitas formas: incerteza genuína; uma mensagem aos Estados Unidos, com ameaça implícita (“você não nos ditarão as condições em que os conflitos podem ocorrer; podemos compensar nossa inferioridade eventual num campo determinado recorrendo aos meios mais importantes”); recusa de fazer distinções que parecem irrealis e acadêmicas; por fim, *last but not least*, uma *conversão parcial dos soviéticos à maneira de pensar norte-americana, por razões de interesse nacional e ideológico*. O livro do Marechal Sokolowski menciona em alguns pontos as guerras de liberação nacional (às pp. 281-285), mas não associa claramente essas guerras com o risco da escalada e os perigos trazidos pelas armas nucleares.

À página 281, a ideologia tradicional é expressa da seguinte forma: “Enquanto existirem o imperialismo e o colonialismo, as guerras de liberação nacional e as guerras revolucionárias serão inevitáveis”. Contudo, algumas páginas adiante, declara o autor: “O Partido Comunista da União Soviética

e o Governo da URSS consideram que sua responsabilidade principal é a prevenção de uma guerra nuclear”. Essas duas frases, que não são contraditórias, nos levam à terceira diferença entre as concepções norte-americanas e as soviéticas — e também ao debate entre russos e chineses.

3.º) O livro do Marechal Sokolowski não separa os problemas propriamente militares ou estratégicos da interpretação sociológica, marxista-leninista, do fenômeno “guerra” e das relações internacionais na sua complexidade integral. Não há dúvida de que os autores norte-americanos também se referem a Clausewitz, à primazia da política sobre a guerra, às relações entre as classes, à natureza do regime interno dos Estados e à influência do regime sobre a diplomacia. É pouco comum, porém, os mesmos autores tratarem ao mesmo tempo da sociologia da guerra no nosso tempo e da dialética do primeiro e do segundo ataques nucleares.

Em poucas palavras, os autores soviéticos, inspirando-se no marxismo-leninismo, apresentam suas idéias na linguagem da ciência positiva (real ou pretensamente); evocam as leis da guerra, relacionam a luta das classes e as guerras entre os Estados. Já os analistas norte-americanos raramente se perguntam “Por que a guerra?”. Um antianalista, como Anatol Rappoport, procura as causas psicológicas das guerras, enquanto os analistas admitem como hipótese a existência de Estados soberanos com interesses ora opostos, ora concordantes. Os autores russos partem de uma teoria sociológica das guerras modernas e incluem certas considerações — próprias dos analistas norte-americanos — nessa teoria¹⁹. Por exemplo:

“As guerras entre Estados com diferente sistema social são especialmente decisivas, pois representam uma forma superior de luta de classes... A subordinação da estratégia militar à política do Estado não só determina a natureza dos objetivos estratégicos mas também a natureza genérica da estratégia... Por exemplo: a política do imperialismo, como um sistema social anacrônico, representa tentativa de impedir sua ruína inevitável, de prevenir o desenvolvimento do socialismo no mundo, que é historicamente determinado. Reacionárias e temerárias por sua natureza, as políticas dos países imperialistas projetam também uma estratégia militar baseada em cálculos temerários”. (p. 124).

Função da luta de classes do regime político-social, a doutrina estratégica de um Estado marxista-leninista oscila *logicamente* entre duas versões extremas — uma que mantém a primazia da *política* e do *conflito prolongado*

19. Ao leitor que conhece *Paix et Guerre Entre les Nations* direi que os soviéticos partem de uma *sociologia* que consideram científica e subordinam o que chamo de *teoria* a uma ciência das leis da guerra. O método é comparável ao dos marxistas, no campo da economia: a sociologia do regime capitalista fundamenta sua teoria.

entre os dois blocos; outra que, inspirando-se na maneira de pensar norte-americana, toma como ponto de partida a revolução tecnológica provocada pelas armas nucleares e se recusa a admitir que a contradição entre o capitalismo e o socialismo possa ser resolvida por uma guerra fatal. Os russos e os chineses fazem avaliações distintas do risco da escalada, do perigo de que uma guerra de liberação nacional se transforme em guerra geral, da modificação das leis da guerra pelas armas nucleares e da probabilidade de que estas armas sejam utilizadas. Os russos acusam os chineses de não levar em conta o efeito destruidor de tais armas (o que é certamente falso), de superestimar o perigo nuclear (o que é duvidoso), de desejar uma guerra nuclear que destruiria ao mesmo tempo os Estados Unidos e a União Soviética (o que seria possível; contudo, não terão os Estados Unidos meios suficientes para devastar ao mesmo tempo o território chinês?). Quanto aos chineses, eles acusam os soviéticos de superestimar o perigo da escalada a fim de justificar sua aproximação com a potência imperialista, e a falta de apoio às guerras de liberação nacional. As duas doutrinas estratégicas, a russa e a chinesa, se inscrevem em duas visões do mundo histórico de hoje, ambas derivadas do marxismo-leninismo. A primeira, comandada pelo perigo nuclear, não exclui as guerras de liberação nacional, porém aceita a coexistência pacífica duradoura dos dois campos; a segunda, comandada pela concepção de um conflito prolongado entre os sistemas sociais, reconhece o perigo nuclear mas acredita ser possível eliminá-lo evitando o “aventureirismo tático” e aposta nas guerras de liberação nacional e na guerrilha para minar progressivamente as posições do imperialismo e alcançar, ao fim de décadas ou de séculos, a vitória final.

* * *

A diferença de filosofia entre os marxistas-leninistas russos e chineses, de um lado, e os norte-americanos, de outro, impedirá a comunicação entre eles? Creio que não. Uns e outros nunca dão o mesmo nome às mesmas realidades, mas os dois lados conseguirão traduzir no seu vocabulário o que diz o adversário — desde que conheçam o sistema intelectual do inimigo. Os soviéticos chamam de “papel dirigente do partido comunista” o que os ocidentais conhecem como “monopólio político do partido comunista”, ou a “recusa de qualquer oposição, aberta ou oculta”. Os soviéticos denominam “utilização dos meios de informação e de propaganda para a construção do socialismo” o que chamamos de “censura”. Mas os soviéticos sabem, tão bem quanto nós próprios, que estão obrigando os tchecos a usar uma linguagem contrária aos seus sentimentos e convicções. Em suma, os soviéticos obrigam os tchecos a mentir, e sabem disso.

Em matéria estratégica, as filosofias respectivas dos russos e dos norte-americanos exigem às vezes uma tradução: o que os russos (ou os chineses) chamam de “assistência do campo socialista a uma guerra de liberação nacional” passa a ser, na linguagem norte-americana, “agressão indireta”. Contudo, entre as duas guerras, nos tratados assinados pela União Soviética com seus vizinhos, a organização e o suprimento de guerrilheiros figurava como uma forma de agressão. Os norte-americanos se inclinam a considerar qualquer tomada de poder por um partido comunista como uma ameaça a seus interesses e, em consequência, tendem a se outorgar o direito de ajudar os regimes estabelecidos, quaisquer que sejam, a combater as revoluções suscetíveis de deslizar para o campo comunista. As intervenções feitas pelos Estados Unidos da América para impedir que um partido comunista assumira o poder (estratégia de contenção, na linguagem norte-americana), são definidas na linguagem marxista-leninista como manifestações do imperialismo norte-americano. O observador não engajado dispõe de uma linguagem neutra: cada um dos dois blocos procura vedar os progressos do outro, com métodos e estilo próprios. O julgamento moral sobre essas intervenções depende da ideologia de quem julga, das perspectivas do futuro e também das características atuais dos regimes que se defrontam.

No que diz respeito à doutrina estratégica, a comunicação me parece ainda mais fácil. Com efeito, movidos pela obsessão como perigo nuclear, os analistas norte-americanos conseguiram, de modo geral, seu objetivo imediato: “salvar a humanidade da guerra nuclear salvando as guerras” — o que vai de encontro ao pensamento de Mao Tsé-tung. Os chineses (da mesma forma que os russos) não ignoram que “os tigres de papel têm presas atômicas”. O debate gira em torno do papel estratégico das armas nucleares no quadro de um conflito prolongado. Os analistas norte-americanos influíram sobre a opinião pública e os estadistas no sentido da neutralização dessas armas, da proibição da iniciativa do seu emprego ou da sua utilização a não ser para dissuadir ou repelir uma ofensiva eventual do inimigo. Os russos se deixaram convencer a respeito do perigo nuclear, rejeitaram as sutilezas da réplica flexível e da guerra nuclear limitada e mantiveram a quase-fatalidade da escalada, na hipótese de um choque direto entre os Estados nucleares. Da admissão dessa fatalidade resulta que a ausência de uma guerra nuclear entre a União Soviética e os Estados Unidos leva à ausência de qualquer guerra. No terceiro mundo, a ausência da guerra nuclear e do recurso às armas nucleares cria uma conjuntura semelhante à revelada no pensamento de Mao Tsé-tung. Os norte-americanos dão hoje à teoria e à doutrina da *counter-insurgency* tanta aten-

ção quanto Mao Tsé-tung dedicou, durante longos anos, à filosofia e à prática da guerrilha e da guerra de liberação.

Talvez isso revele uma outra razão do mal-estar que me provocam os livros norte-americanos de ficção estratégica — um meio-termo entre a teoria e a análise histórica. Não encontro, nem em Clausewitz nem nos economistas, o equivalente desse nível intermediário.

Não que os economistas e sociólogos não se esforcem por conceitualizar os dados de uma situação econômico-social, entre a teoria abstrata e a análise integralmente histórica. De fato, economistas e sociólogos também se esforçam por definir estratégias de desenvolvimento, a partir de tais conceitualizações. Possivelmente os resultados (equivocos, quando menos) dessas pesquisas se relacionem de um lado à formulação do problema em termos tais que eles pareçam solucionáveis exclusivamente com os meios que o estrategista norte-americano pode utilizar (isto é, sem uma revolução política). Mais ainda do que as estratégias do desenvolvimento, as estratégias dos conflitos correm o risco de ser mais desorientadas do que esclarecidas por formulações abstratas.

A ameaça de subir cada vez mais deve “fazer o inimigo refletir”. É preciso, contudo, que o inimigo leve a sério a ameaça, isto é, que considere que o autor que a faz *pode* executá-la. Não se trata da capacidade material, física: os norte-vietnamitas sabem que os Estados Unidos poderiam exterminar quase toda a população do seu país em alguns minutos, usando armas nucleares; mas sabem também que jamais o fariam. Mesmo que os norte-vietnamitas ou os chineses não excluíssem a eventualidade do recurso às armas atômicas, poderiam preferir a morte à capitulação — decisão que não é irracional, pois nunca os sábios recomendaram preferir a vida às razões de viver. Os autores de ficção estratégica, ao se referirem à escalada, pressupõem a liberdade do estrategista norte-americano com respeito à opinião pública do seu país, e a credibilidade das ameaças — liberdade e credibilidade que não são reais²⁰.

Nos últimos anos, assistimos a uma transformação da conjuntura diplomática²¹. Embora as duas superpotências continuem a se opor de muitas formas (fornecimento de armas soviéticas ao Vietnã do Norte; ocupação da Tchecoslováquia pelas forças do Pacto de Varsóvia, sob pretexto de combater a contra-revolução e o capitalismo; decisão dos Estados Unidos de deter o avanço comunista no Vietnã), elas demonstram con-

20. T. Schilling constatou que o bombardeio do Vietnã do Norte tinha causado mais danos aos Estados Unidos do que àquele país — o que o estrategista *pode* fazer depende do que a opinião geral aceita *moralmente*.

21. É muito cedo ainda para saber se a intervenção soviética na Tchecoslováquia porá fim à evolução precedente.

vência em matéria de armas nucleares e de uma certa divisão do mundo em zonas de influência. Uma conjuntura como essa, feita de relações constantemente ambíguas, de hostilidade parcial e aliança implícita, não se presta perfeitamente à formalização abstrata. Quanto mais o observador substitui a situação singular e concreta por esquemas e simplificações conceituais, mais se arrisca a ser mau conselheiro.

O pensamento estratégico nunca se separou do pensamento político. Contudo, enquanto no primeiro período do pós-guerra as armas nucleares, a corrida armamentista e o controle dos armamentos constituíam o tema mais fascinante, mais promissor em novas idéias, o período atual abre outras perspectivas à pesquisa. Possivelmente o debate entre tradicionalistas e inovadores exprima, em forma confusa, característica dos conflitos entre seitas acadêmicas, uma oposição autêntica — como se, depois de a teoria ter posto em evidência as conseqüências das armas nucleares e de essas armas terem sido parcialmente neutralizadas, o pensamento estratégico houvesse deixado de absorver as novidades e retomasse a linha tradicional, modificado mas não revolucionado: as conceitualizações, os esquemas, os estudos científicos das decisões quantificáveis não substituem a análise histórica das situações e a tomada de decisões à luz dos resultados científicos, mas não determinada por tais resultados.

Para garantir a paz, assegurar decisões justas, ganhar a guerra fria ou pôr-lhe um fim, para modificar a natureza das relações entre os Estados, os inovadores terão algo melhor a nos oferecer do que a sabedoria, alimentada pela história pelo menos tanto quanto pelas experiências de laboratório sobre os efeitos psicológicos da confiança? Que nos ensinará mais sobre a realidade de uma situação ou desenvolvimento de uma crise: a simulação ou a análise histórica e sociológica?

Talvez a defesa contra os foguetes e o progresso da força nuclear chinesa darão nova atualidade às especulações sobre os modelos de relações entre os Estados nucleares. Por enquanto, os estrategistas estão meditando as lições do Vietnã e buscam a doutrina verdadeira, a prática, genuinamente eficaz da luta contra a guerrilha. De modo mais geral, focalizam as relações internacionais na sua totalidade — conseqüência lógica da redescoberta de uma verdade muito antiga, embora frequentemente pouco conhecida: o estrategista verdadeiro é o responsável pela paz e pela guerra — o Chefe de Estado. No nível supremo, a estratégia se confunde com a condução da vida externa dos Estados. As armas nucleares modificaram mas também consagraram a natureza específica da política externa, que é sempre conduzida tomando como ponto de referência a força das armas.

Há vinte anos que os ocidentais têm Clausewitz. Há alguns anos têm Mao Tsé-tung. Ao primeiro devemos a noção de escalada, a ascensão

aos extremos, cujo sentido foi alterado pelas armas nucleares. Ao segundo devemos a noção de conflito prolongado. Em nossos dias, todas as doutrinas podem ser definidas com relação a esses dois conceitos, e parecem chegar a uma conclusão paradoxal. Com efeito, assegurar a limitação *das guerras* não significa aceitar *a guerra* em caráter permanente? A limitação dos meios não trará a falta de limitação no tempo?²²

A Coleção Pensamento Político inclui, entre outros, os seguintes títulos:

- 44 *A Revolução Inglesa*
George MacCaulay Trevelyn
- 45 *O Senso Comum e a Crise*
Thomas Paine
- 46 *O Poder em Cena*
Georges Balandier
- 47 *Os Partidos Políticos*
Jean Charlot
- 48 *Os Laranjais do Lago Balaton*
Maurice Duverger
- 49 *Vico e Herder*
Isaiah Berlin
- 50 *Uma Teoria da Justiça*
John Rawls
- 51 *Reflexões Sobre a Revolução em França*
Edmund Burke
- 52 *Pensadores Políticos Comparados*
Ross Fitzgerald
- 53 *Sociologia dos Partidos Políticos*
Robert Michels
- 54 *Teoria Política*
John Gunnell
- 55 *As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a Nossos Dias*
Jean-Jacques Chevallier
- 56 *Os Fundamentos da Liberdade*
F. A. Hayek
- 57 *Economia Política Moderna*
Norman Frohlich & J. A. Oppenheimer
- 58 *Ideologias Políticas Contemporâneas*
Roy C. Macridis
- 59 *Os Filósofos Sociais*
Robert Nisbet
- 60 *A Política no Interior das Nações*
Joseph LaPalombara
- 61 *O Espírito das Leis*
Montesquieu
- 62 *O Federalista*
A. Hamilton, J. Madison & J. Jay
- 63 *Direito e Estado no Pensamento de E. Kant*
N. Bobbio
- 64 *Política: Quem Ganha, o Que, Quando e Como?*
H. Lasswell
- 65 *Da Violência*
Hannah Arendt
- 66 *O Espírito Revolucionário*
Leszek Kolakowski
- 67 *A Política do Poder*
Martin Wight
- 68 *Relações Internacionais*
Robert Wendzel
- 69 *Democracia e Participação*
Randolph Lucas
- 70 *Manual do Conflito Político*
Ted Robert Gur

22. Este artigo apresenta, de forma mais elaborada, o texto de uma conferência pronunciada em Oxford, em 1968, a convite do *Institute of Strategic Studies*.