

ROSILENE DE OLIVEIRA PEREIRA

**LIBERALISMO TRÁGICO
EM ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS**

JUIZ DE FORA – MG
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA
1993

“... o nosso mundo, por toda parte ameaçado pelo totalitarismo e pela massificação, sem dúvida não é propício a efusões esperanças acerca da vigência da liberdade”.

Roque Spencer Maciel de Barros

“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende mais, é só a fazer outras maiores perguntas”.

João Guimarães Rosa

“Quando não há mais esperança, resta o saber”.

Karl Jaspers

AGRADECIMENTOS

As Faculdades Integradas da Católica de Brasília – FICB, representada na pessoa da Professora Irene Danielli, Chefe do Departamento de Filosofia desta Faculdade, pelo apoio que me foi dado. Da mesma forma, aos meus alunos desta instituição de Ensino.

Aos Professores e alunos do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, que durante nosso convívio no decorrer dos anos de estudo muito pude adquirir.

A Eduardo Vitor Miranda Carrão pelo enorme carinho em digitar todo o trabalho, bem como pela compreensão, atenção e apoio dispensados para que pudesse finalizar esta dissertação.

A todos os amigos cujas presenças contribuíram para a realização deste trabalho.

As minhas irmãs Gizelha Maria Pereira Gomes, Neuzely de Oliveira Pereira, Carolina de Oliveira Pereira e sobrinha, Giselle Pereira Gomes pela compreensão e carinho dispensados.

Ao Professor Roque Spencer Maciel de Barros pela contribuição a atenção dada ao desenvolvimento do trabalho enviando muitas de suas obras para que pudesse concretizar esta tese.

Ao Professor Luciano Caldas Camerino, orientador desta dissertação, um agradecimento especial pela dedicação dada.

Aos meus Pais pelo apoio e carinho dados.

Ao Professor a amigo Luciano Caldas Camerino, um carinho especial pela orientação de todo o trabalho, bem como compreensão e apoio dispensados.

INDICE

NÓTULAS BIOGRÁFICAS	00
I. INTRODUÇÃO	00
II. LIBERALISMO	
2.1 O liberalismo segundo a tradição clássica	00
2.2 O Significado do “Novo Liberalismo”	00
2.3 O Futuro do Liberalismo.....	00
III. A INFLUÊNCIA DA IDÉIA LIBERAL NA CONCEPÇÃO DE ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS	
3.1 Os pressupostos filosóficos do compromisso liberal	00
3.2 O sentido principal do liberalismo moderno	00
3.3 A questão da liberdade	00
3.4 O momento da democracia	00
3.5 A incorporação do liberalismo pelo pensamento brasileiro	00
IV. O FENÔMENO TOTALITÁRIO EM SOQUE SPENCER MACIEL DE BARROS	
4.1 A Origem do Totalitarismo	00
4.2 O que significa o Fenômeno Totalitário	00
4.3 Liberdade, liberação, segurança em torno do totalitarismo.....	00

V. A CONCEPÇÃO TRÁGICA DO LIBERALISMO EM ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS	
5.1 A Origem da Tragédia	00
5.2 A Tragédia como concepção de vida e do mundo	00
5.3 A “essência do trágico” na vida humana	00
VI. CONCLUSÃO	000
VII. BIBLIOGRAFIA	000

NÓTULAS BIOGRÁFICAS

Nascido em 05 de abril de 1927, em Bariri, Estado de São Paulo, filho de Paulo Maciel de Barros e Leontina Albuquerque Maciel de Barros, Roque Spencer Maciel de Barros teve uma infância e adolescência passadas, de 1928 a 1943, em São Joaquim da Barra, Estado de São Paulo.

Formado em Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo – USP – bacharelado e licenciatura, foi professor secundário entre 1949 e 1950. Redator Auxiliar de “O Estado de São Paulo” nos anos de 1948-1951. Doutor em Educação pela USP, com a tese *Evolução do Pensamento de Pereira Barreto e o seu Significado Pedagógico*, 1955. Livre-Docente de História e Filosofia da Educação da USP, com a tese *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade* em 1959. Professor titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da USP, 1973, apresentando o livro *O Significado Educativo do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. Diretor da Faculdade de Educação da USP de fevereiro de 1976 a fevereiro de 1980 e Membro do Conselho Universitário de 1970 a 1982 e do Grupo de Trabalho da Reforma Brasileira em 1968.

Roque Spencer Maciel de Barros participou ativamente de outras comissões de trabalho ligadas a USP, atuando também como Chefe do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo de 1970 a 1976 e nos anos de 1980 a 1984, quando se aposentou.

Publicou várias obras, entre elas, *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade; Diretrizes e Bases da Educação Nacional; A Evolução do Pensamento de Pereira Barreto; Ensaios sobre a Educação; Introdução à Filosofia Liberal; A Significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães; Gorbachevismo – Hipóteses e Conjecturas; O Fenômeno Totalitário* e também, a obra *Estudos Liberais*, tendo participado em obras coletivas com seus estudos sobre a Filosofia Política.

Roque Spencer Maciel de Barros sempre teve presente em sua vida, desde a adolescência, idéias e convicções no seu modo de ver o homem e o mundo, “retirando” os problemas e dúvidas existenciais que acossam o homem, na sua descoberta de si com as perplexidades despertadas pela vida, acabando por impressioná-lo e motivá-lo a desenvolver seus estudos.

Roque Spencer propõe em suas obras um exame histórico-filosófico do liberalismo a partir da convicção de que as soluções liberais são as melhores e as mais eficazes para a organização e a sobrevivência de uma “boa sociedade”, fundada numa concepção de homem que ponha em relevo sua singularidade e no ideal de uma convivência entre os humanos que tenha por base o respeito mútuo, decorrente da noção de sacralidade ética da pessoa.

INTRODUÇÃO

Questionar as possibilidades da liberdade, demonstrando passar por variações entre o otimismo e o pessimismo quanto aos destinos da liberdade no mundo, é para Roque Spencer Maciel de Barros, um desafio. Para ele, “o nosso mundo por toda parte ameaçado pelo totalitarismo e pela massificação, sem dúvida não é propício a efusões esperanças acerca da vigência da liberdade”.

Penetra-se na esfera do que se pode designar como “liberalismo cientificista”, seja pelo compromisso mais ou menos estreito com a filosofia do cientificismo naturalista, seja para caracterizar o clima em que desenrola o episódio da história do pensamento liberal. Esse liberalismo deve em face de nova visão do mundo, da nova filosofia, reformular as suas bases, rever os seus fundamentos, dar-lhes uma dimensão “científica”, mais de acordo com as exigências e a “moda” do tempo. Simultaneamente, há de enfrentar o problema da nova sociedade de massas, para o qual não poderia achar uma resposta plenamente satisfatória no arsenal de suas próprias tradições. Em face dos valores permanentes da fé liberal – a liberdade, a diversidade da vida, a originalidade pessoal – deve, agora, refletir sobre as ameaças representadas pela massificação, pelo poder crescente do Estado, pela uniformização da vida e dos gostos simbolizados pelo coletivismo, que tende a fazer do indivíduo mera parte do todo, substituindo o único pelo comum.

A individualização nos traz a responsabilidade, desvenda a liberdade constitutiva de nosso ser, que até então,

dormitava como potência virginal do espírito. O homem passa a viver no mundo da escolha: já não é o todo indiferenciado, não é a comunidade homogênea que há de decidir por ele. A separação do todo desvela a sua pequenez, mas nessa pequenez está a sua grandeza: ele é único e porque único insubstituível. A individualização é a fonte de um sofrimento verdadeiramente humano.

Toda essa referência à individualização está vinculada à sabedoria dos pensadores gregos e se nos referirmos aos trágicos gregos é porque a tragédia é uma forma espiritual privilegiada, em que se faz plenamente visível a atualização da liberdade pela individualização da consciência humana. É no trágico que o homem encontra a sua autêntica condição, sua liberdade e sua limitação.

É a partir da liberdade, da autoconsciência e da responsabilidade que o homem constrói a civilização, elabora a ciência e se transforma numa pessoa, dando a si próprio leis éticas que podem valer universalmente.

As filosofias totalistas, vendo no homem uma simples parte de um todo único e, portanto, subordinado às leis inerentes a essa totalidade, são unânimes na afirmação de que a liberdade humana é uma ilusão ou coincide com o determinismo histórico.

Procurando eliminar os nítidos contornos da individualidade, jogando a nossa responsabilidade às costas da “História” ou de outra entidade mítica qualquer, tentando a diluição da consciência na totalidade, a “liberação” totalitária destrói-se a si mesma, pois se apóia na negação da liberdade, que é o fundamento de toda e qualquer liberação.

A tragédia mostra a confrontação efetuada entre a

vontade livre do homem e sua negação por meio de algum fator. Nada mais indigno, para o homem, que sofrer uma violência que impeça a manifestação plena da sua liberdade. Na idéia trágica da liberdade o homem se apresenta como uma ruptura na continuidade do mundo natural, atingindo o seu estatuto espiritual à medida que se reconhece distinto do mundo e dele se separa. Condenado a imanência, nesta ele se descobre de algum modo transcendente no ato fundador daquilo que chamaríamos, num plano ôntico, anterior aos planos psicológicos ou ético, a sua liberdade.

Todas as coisas nascem segundo a luta e conforme a necessidade; esse combate entre os contrários não é no fundo, senão a própria essência do trágico, que opõe o Uno ao múltiplo e este ao Uno. Assim pensavam os gregos, em especial Heráclito.

O trágico torna-se possível por meio da conjunção entre o homem e seu horizonte existencial. Esse horizonte pode ser o cosmos, a justiça, valores morais, a História, o sentido último da realidade, o amor. Somente a partir da presença desses pressupostos se torna possível a situação de conflito, indispensável na ocorrência trágica. É na circunstância trágica que, através da luta e da confrontação, pode ser mantida a suprema consciência da dignidade humana, ameaçada na sua natureza mesma.

Toda ideologia propõe um fim a realizar: criar um homem novo ou um similar, em que a individualidade seja efetivamente abolida, absorvida pelo coletivo. Assim, como poderia esta individualidade admitir uma ética que se baseia em decisões pessoais, no exercício de uma liberdade que não pode compatibilizar-se com a entrega ou a submissão do “eu”

a um todo qualquer?

Nenhum liberal consciente, é verdade, pode defender hoje, a idéia de um Estado-gendarme, que não intervenha para nada na vida dos indivíduos, nenhum pode aceitar a idéia de um capitalismo de “laissez-faire”, com sua brutalidade e suas injustiças.

Acreditamos que o melhor de nosso século, marcado também, por tentativas desesperadas – e de antemão evidentemente condenadas, na sua pretensão de alcançar o Absoluto ou a Totalidade – é o reencontro da dúvida, da crítica, da incerteza, ligadas à procura incessante da verdade.

O singular, na sua especificidade, existe sob o signo do acaso e, se enquanto enquadrado numa espécie ou gênero, obedece, probabilisticamente, a certas circunstâncias, que se exprimem sob a forma de leis ou de tipos, é, em si mesmo, desconcertante na sua desnecessidade. Pensa-se, por exemplo, na vida e no conjunto de circunstâncias fortuitas que a produziram, mas, mais ainda, pensa-se em cada ser vivo, produto de encontros ou desencontros que poderiam perfeitamente não ter verificado; pensa-se, principalmente, em nós próprios, em cada um de nós, mera possibilidade que vingou em face de bilhões de outras que não viram a luz. O singular existe, como tal, sob o signo da indeterminação e à medida que a liberdade depende da indeterminação, o seu preço é a desnecessidade de cada um de nós e da própria humanidade.

Mas, seres singulares que somos nós mesmos, na nossa desnecessidade existencial originária, filhos do acaso e da indeterminação, embora regidos pelas leis que governam a vida em geral, e a nossa herança genética, somos, como

membros dessa espécie, entes capazes de racionalidade, que é garantido pela nossa inteligência, que nos revela, praticamente, a nossa liberdade.

A afirmação da liberdade humana, entendida como um ato de transcendência, isto é, separação do “todo” e de tudo o que rodeia cada homem, incluindo os demais homens que, com ele, compõe o “nós”, separação que leva à autoconsciência e ao reconhecimento conseqüente da singularidade do “eu”, se mantém inalterada. E deste ato de separação deriva, a seguir, a noção de possibilidade e, pois, de decisão entre possíveis. E, assim como seres livres e capazes de racionalidade, procuramos superar a irracionalidade da existência, organizando a nossa vida, buscando regras e padrões que permitam a nossa convivência, elaborando regras e padrões que queremos dotados de racionalidade – isto é, não arbitrários, constantes, pouco importa que convencionais. Toda a vida moral resulta, ainda que obviamente dependente do nosso ser inteiro, com os seus desejos, sua vontade e seus sentimentos, de um esforço de racionalidade, de disciplinação do sentir e do querer. Mas “fracassamos lamentavelmente quando pretendemos deduzi-la pura e simplesmente da Razão, uma Razão Absoluta sem compromisso com a vida e a precariedade que lhe é inerente, sempre marcada por circunstância que lhe dão a espessura que a faz real”.

No plano metafísico, epistemológico, lógico, ético ou estético, a racionalidade e a Razão se contrapõem, aquela procurando respeitar a experiência, até mesmo para poder dominá-la, esta pretendendo deduzi-la de cânones invariáveis, para além do tempo e do espaço, o que a leva a esbarrar

apenas, reconheça-o ou não, no nada.

A existência humana é trágica bem como é trágico o esforço de liberação. E é nesta condição que se mostrará a nossa singularidade, responsabilidade e a condição de seres livres em busca de suas formas próprias de liberação, colocando, deste modo, diante de nós, a exigência de regras humanas comuns que nos permitam ensaiar a nossa experiência original, única e efêmera.

II. LIBERALISMO

2.1 O liberalismo segundo a tradição clássica

“Liberalismo significa instituições populares de governo, assembléias representativas, convivência disciplinada de adversários políticos, responsabilidade dos dirigentes perante o eleitorado”. (1)

Para Locke, o poder político tem como fim a paz, a segurança e o bem-estar do povo.

Conforme a teoria liberal, expressa originalmente por Locke, em sua obra *Segundo Tratado sobre o Governo*, o poder executivo e o poder legislativo são cuidadosamente distintos, ficando o primeiro em total submissão a este, que representa as verdades do cidadão. Sempre que os legisladores procurarem retirar ou destruir a propriedade do povo, exercer coação sob sua liberdade ou dificultar a manifestação de sua vontade, ficam os cidadãos desobrigados da obediência, e o legislativo privado dos poderes que lhe foram confiados, devendo ser substituído, por processos pacíficos ou mesmo por recursos violentos.

John Locke espera demolir o privilégio de que gozam os princípios declarados inatos de serem aceitos com base apenas em sua autoridade, sem exame nem reflexão; ele defende o que lhe parece ser, tal como a Spinoza, o maior bem do indivíduo: a liberdade de julgamento. O indivíduo deve ser livre para julgar segundo a lei da razão, liberto o seu entendimento de todos os obstáculos e restrições de origem tanto interna como externa.

Locke parte da “condição natural dos homens”, do estado de natureza. Mas vê essa condição de um modo inteiramente diferente de Hobbes. Para ele,

“o estado de natureza é um estado de liberdade e de igualdade; não a guerra virtual de todos contra todos, não a licença; portanto o estado de natureza é rígido “por uma lei de natureza, que a todos obrigam; e a razão que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a nenhum outro na vida, na saúde, na liberdade ou nos bens”. Cada um deve, além disso, garantir a execução dessa lei de natureza, punindo de maneira eficaz aqueles que a transgridem. Promessa e compromissos mútuos são concebíveis nessa condição, pois a verdade e o respeito à palavra dada pertencem aos homens e não como membros da sociedade”. (2)

Importa acrescentar a isso e enfatizar que, desse estado de natureza, o direito de propriedade faz parte integrante; esse é para Locke um ponto verdadeiramente central. O direito de propriedade de cada um é inerente a sua condição natural; é da natureza que cada um conserve o poder de proteger o que lhe pertence.

Para o liberal Locke, jamais existe consentimento do povo dado de uma só vez e para sempre ao poder civil. O consentimento é sempre condicional, sempre provisório e sempre subordinado a boa conduta dos governantes, julgados em função dos direitos naturais e inalienáveis dos indivíduos: vida, liberdade, propriedade. Todavia, Locke pressupõe uma harmonia natural e espontânea entre as exigências do

interesse individual bem compreendido e as do interesse geral. É aqui que está, precisamente, o postulado deveras otimista, do individualismo liberal.

Para Von Mises, o termo “Liberalismo”, do latim **liber**, que significa livre, se referia, a princípio, à filosofia da liberdade. O termo ainda mantinha esse significado na Europa em 1927. Todavia, a palavra foi apropriada por filósofos socialistas, especialmente nos EEUU para uso em seus programas de intervenção estatal e de “bem-estar”.

A filosofia liberal está indissoluvelmente associada, nas suas origens, à nova concepção do homem e do mundo que se delineia nos séculos XV e XVI. E a forma preponderante que assume é a do liberalismo religioso, conseqüência lógica da reivindicação protestante da liberdade de consciência.

É no campo religioso, com o protestantismo, que o liberalismo começa a tomar corpo, embora as próprias circunstâncias históricas, acabassem por desviar o caminho trilhado pelos reformadores de primeira hora. Isto é, a institucionalização das ‘igrejas protestantes’, de uma parte, as resistências aqui e ali encontradas pelo culto reformado, a obra da Contra-Reforma de outra, acabariam por relegar a segundo plano a afirmação da liberdade de consciência, cristalizando a religiosidade protestante em fórmulas dogmáticas, introduzindo uma intolerância tão grande quanto a católica no seu seio”. (3)

Não é propriamente pelo seu desenvolvimento, como religião de alguma sorte institucionalizada, que o protes-

tantismo está nas origens da filosofia liberal, mas pela sua inspiração inicial, pela vigorosa expressão, no domínio religioso, daquele novo sentimento da vida que convertia o homem em “indivíduo espiritual”, que só podia florescer como consciência livre.

“Essa reivindicação de liberdade de consciência constitui a primeira peça na constituição do sistema do liberalismo clássico. O liberalismo nos aparece como movimento, como a filosofia que se vai constituindo paulatinamente”. (4)

É o princípio da liberdade de consciência, fundamento de todo liberalismo, que se afirma em contraposição à máxima de autoridade. É, pois, no domínio metafísico-religioso, em função do novo posto que o homem assume no cosmos, que o liberalismo abre caminho como concepção do mundo.

“Explorando as profundezas de sua subjetividade, o homem novo firma o princípio da liberdade de consciência, indispensável à sua salvação e realização plena e cava os alicerces sobre os quais haveria de erguer-se, ainda que de outra forma fundamentada, uma nova filosofia, uma nova ética, uma nova teoria jurídica e uma nova política, que seria o liberalismo. Aqui, a sociedade civil, da mesma forma que garante melhor nosso direito à vida e à liberdade, garante também o direito de propriedade. Sua função é precisamente garantir tais direitos e é sua intenção e capacidade de fazê-lo que nos revelam sua legitimidade”. (5)

O liberalismo político absorve o liberalismo religioso e lhe oferece uma melhor e mais fundada justificação, visto que a liberdade religiosa se integra no sistema geral da liberdade.

Nos seus fundamentos filosóficos, no que diz respeito à teoria do poder, ao exame de relações mais gerais com a democracia, o liberalismo político está completo. Englobando e absorvendo o liberalismo religioso, a doutrina parece eficaz na luta do homem pela liberdade.

No contexto ético, apoiado numa vigorosa afirmação da liberdade humana como ponto de partida e fato fundamental, o liberalismo ganha uma outra dimensão. Já não se trata de afirmar a liberdade de consciência num mundo marcado pela predestinação, já não se trata apenas de defender a liberdade política e econômica do cidadão num sistema no qual o fato mesmo da consciência autônoma não pode encontrar uma explicação perfeitamente coerente. A postura liberal há de decorrer agora da própria concepção do homem, do posto singular que lhe foi conferido no cosmos.

Foi Montesquieu que contribuiu para aprofundar o problema do poder e das condições para a preservação da liberdade. Faz ele uma distinção entre democracia e liberalismo.

“A democracia não é, por si só, garantia suficiente da liberdade: ‘como nas democracias o povo parece quase fazer o que quer, associou-se a liberdade a essas formas de governo, confundindo-se o poder do povo com a liberdade do povo’. Embora possa conciliar-se, democracia e liberalismo não são a mesma coisa: a democracia implica a idéia do governo do povo, não necessariamente a idéia da liberdade do

povo. O poder do povo, real ou aparente, não se confunde obrigatoriamente com a liberdade do povo”. (6)

Segundo Montesquieu, é verdade que nas democracias o povo parece fazer o que se quer; mas a liberdade política não consiste em fazer o que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve querer. É preciso ter em mente o que é independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem – e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, não mais haveria liberdade, pois os outros teriam também o mesmo poder.

Aqui, o liberalismo não se contenta com a proclamação da liberdade, sem examinar quem gozará dela e quem dela poderá ser privado: “para que a liberdade seja um patrimônio comum dos homens, faz-se necessário que a igualdade seja com ela proclamada e reclamada”. O liberalismo religioso, assim como o liberalismo político e econômico poderiam dispensar a democracia: o liberalismo ético, como Rousseau e Kant o concebem, a exige como corolário indispensável. Dessa forma, o liberalismo ético delineia uma nova concepção das relações político-jurídicas entre os homens.

O essencial do liberalismo ético é muito mais a “revolução copernicana” que ele representa, reformulando a questão do posto do homem no cosmos, e, com isso, dando uma resposta nova ao problema da liberdade e às questões morais que dela dependem, do que a forma por que Rousseau

e Kant equacionaram os temas da vida política.

O princípio da igualdade civil e política entre os homens aparece como corolário obrigatório da liberdade reclamada para cada um. O liberalismo ético põe o difícil problema da conciliação entre a igualdade e a liberdade, entre a democracia e o liberalismo, problema que constitui, no plano político-jurídico, o seu cerne. Liberdade e igualdade são duas idéias reguladoras, dois pontos da referência para a crítica das situações existentes e para o exame das propostas de solução que para elas apareçam. Talvez, nesse sentido, o equívoco de Rousseau tenha sido o de acreditar que era possível encontrar uma forma de organização social, independente de quaisquer condições concretas e que a conciliação entre igualdade e liberdade se fizessem de forma “absoluta”, sem compreender que tal conciliação é dinâmica, sempre precária e imperfeita, sempre necessitada de ajustamentos e reformulações.

No que tange à igualdade, os liberais do século XVIII, guiados pelas idéias da lei natural e do iluminismo, exigiam para todos a igualdade nos direitos políticos e civis, porque pressupunham serem iguais todos os homens. Todo poder humano seria incapaz de tornar os homens realmente iguais. Os homens são e permanecerão sempre desiguais. O liberalismo defende o postulado da igualdade, baseando-se em que o liberalismo tenha criado apenas a igualdade perante a lei, e não a igualdade real.

Historicamente, o liberalismo foi o primeiro movimento político que almejou a promoção e o bem-estar de todos, e não de grupos especiais.

O liberalismo é uma doutrina inteiramente voltada para

a conduta dos homens neste mundo. Em última análise, a nada visa se não ao progresso do bem-estar material exterior do homem e não se refere às necessidades interiores, espirituais e metafísica. Não promete felicidade e contentamento aos homens, mas, tão-somente, a maior satisfação possível de todos os desejos suscitados pelas coisas e pelo mundo exterior. É comumente censurado por ser racionalista. Deseja regular tudo com base na razão e, portanto, não consegue reconhecer que, no que diz respeito aos assuntos humanos, se dê e, de fato, se deva dar grande latitude aos sentimentos e ao irracional de modo geral, isto é, ao que não é razoável. Dessa forma, a essência do liberalismo é aquela que visa a que se conceda à razão, na esfera da política social, a aceitação com que já conta, sem maiores disputas, em todas as outras esferas da ação humana.

Para Von Mises, o liberalismo propõe a preservação da instituição da propriedade privada, já que a preservação desta instituição é do interesse de todos os estratos da sociedade. Há, sem dúvida, uma facção que acredita que se poderia dispensar, com segurança todo e qualquer tipo de coerção e basear a sociedade, totalmente, na observância voluntária do código moral. Os Anarquistas consideram o Estado, a lei e o governo instituições supérfluas, em uma ordem social que, de fato, serviria ao bem geral e não apenas aos interesses especiais de uns poucos privilegiados. Todavia, o anarquista não nega que toda a forma de cooperação humana em uma sociedade, baseada na divisão de trabalho, exige a observância de algumas regras de conduta que são realizadas. O liberalismo não é anarquismo; o liberal compreende que, sem recurso da coerção, a existência da sociedade correria o

perigo e que, por trás as regras de conduta, deve pairar a ameaça da força, já que toda sociedade não deve ficar à mercê de quaisquer de seus membros. A função que a doutrina liberal atribui ao Estado é: proteção à propriedade, à liberdade e a paz. Os liberais vêem na propriedade privada, o princípio mais apropriado à organização do homem em sociedade. Para o liberal, o Estado constitui uma necessidade absoluta, uma vez que lhe cabem as mais importantes tarefas: a proteção não apenas da propriedade privada, mas também da paz, pois em sua ausência os benefícios da propriedade privada não podem ser colhidos. O Estado deve não apenas proteger a propriedade privada; deve ser construído de tal forma que o curso suave e pacífico de seu desenvolvimento nunca seja interrompido por guerras civis e revoluções.

A função social executada pela democracia encontra seu ponto de aplicação, pois é ela a forma de constituição política que torna possível a adaptação do governo nos desejos dos governados, sem lutas violentas.

Tal como o liberal a vê, a tarefa do Estado consiste, única e exclusivamente, em garantir a proteção à vida, à saúde, à liberdade e à propriedade privada contra ataques violentos.

O liberalismo limita suas preocupações inteiramente às questões e à vida terrenas. O liberalismo não transgride sua própria esfera, não se imiscui no domínio da fé religiosa ou da doutrina metafísica. Procura eliminar o ferrão que se interpõe nas relações do governo com o cidadão. O liberal acredita que o propósito de punição se destina unicamente a erradicar, tanto quanto possível, o comportamento pernicioso à sociedade. A punição não pode ser vingativa ou retaliatória.

Para Von Mises,

“o liberalismo não considera o mundo capitalista como o melhor de todos os mundos, já que o liberalismo deriva de Ciências Econômicas e Sociológicas. O liberalismo apenas indaga sobre aquilo que é e sobre como veio a ser. O que o liberalismo diz é que para a consecução dos objetivos que os homens têm em mente, somente o sistema capitalista se mostra adequado”. (7)

Para o liberalismo o primeiro requisito para que a paz seja alcançada é a propriedade privada. Quando a propriedade é respeitada já se exclui um importante motivo para se promover a guerra. Não é possível passar sem o aparato do governo para a proteção e preservação da vida, da liberdade, da propriedade e da saúde do indivíduo. É possível obter normas que circunscrevam o domínio da atuação das autoridades administrativas e das cortes de justiça, de modo a deixar pouco ou nenhum espaço para o exercício de sua vontade pessoal ou de seu julgamento arbitrário e subjetivo.

“Foi com o surgimento do liberalismo que o problema de como delimitar-se a fronteira do Estado se tornou um problema livre de considerações militares, históricas e legais. O liberalismo, que alicerça o Estado na vontade da maioria das pessoas, habitantes de um certo território, desautoriza todas as considerações militares anteriormente decisivas na fronteira do Estado. O liberalismo rejeita o direito de conquista. O liberalismo não entende como se pode falar de ‘fronteiras estratégicas’ e considera completamente incompreensível a exigência de que um trecho da terra seja incorporada ao

próprio Estado'. Foi o liberalismo que criou a forma legal, o plebiscito". (8)

Aos olhos do liberal, o Estado não é o ideal mais alto e não é o melhor aparelho de coerção. O ponto de partida de toda filosofia política liberal é a convicção de que a divisão do trabalho é internacional e não simplesmente nacional. O liberal entende que deve haver paz entre todas as nações; o liberal exige que a organização política da sociedade se estenda até alcançar a culminância de um Estado mundial, que una todas as nações em uma base igual.

O liberalismo clássico tem sido censurado por se mostrar muito obstinado e incapaz de transigir. Foi em razão dessa inflexibilidade que foi derrotado na luta contra os partidos anticapitalistas nascentes de todos os tipos. O liberalismo nunca se preocupou em formar organizações e máquinas partidárias, como o fizeram os partidos anticapitalistas. Nunca deu qualquer importância a tática política em campanhas eleitorais e nos procedimentos parlamentares. Nunca tratou de agir com oportunismo ou por barganhas políticas. Esse doutrinário inflexível resultou, necessariamente, no declínio do liberalismo. Todavia, a única via possível a quem deseja levar de volta o mundo ao liberalismo é o convencimento de seus concidadãos da necessidade de adotar o programa liberal.

Os adeptos do liberalismo – sociólogos e economistas do século XVIII e da primeira metade do século XIX, bem como seus seguidores – pareciam certos de que a humanidade avançaria para estágios cada vez mais altos de perfeição. À medida que os ataques ao liberalismo começaram a crescer de

modo cada vez mais feroz, à medida que a ascendência das idéias liberais era desafiada de todos os lados, imaginavam que o que teriam de enfrentar eram as ultimas rajadas deflagradas por um sistema moribundo, que em breve entraria em colapso total.

Os liberais manifestavam a opinião que todos os homens tinham capacidade intelectual para raciocinar corretamente acerca dos difíceis problemas da cooperação social, e, por isso, de agir em conformidade. Nunca perceberam dois fatos: que as massas carecem da capacidade de raciocinas logicamente; que aos olhos da maioria das pessoas, mesmo quando são capazes de reconhecer a verdade, uma vantagem especial momentânea, de que possam gozar imediatamente, parece mais importante do que um ganho maior e duradouro.

Com o advento do liberalismo, Von Mises ressalta;

“veio a exigência da abolição de todos os privilégios especiais. O liberalismo demoliu as barreiras de classe e posição social, e liberou os homens das restrições que a antiga ordem lhe havia imposto. Foi na sociedade capitalista, sob um sistema de governo alicerçado em princípios liberais, que o indivíduo ganhou a oportunidade de participar diretamente da vida política e foi chamado a tomar uma decisão pessoal, no que se refere a objetivos e idéias políticas; Pode haver diferenças de opinião quanto ao melhor caminho para se chegar ao objetivo liberal de assegurar a pacífica cooperação social, e essas diferenças de opinião devem estar em confronto, como conflitos de idéias”. (9)

A teoria política do liberalismo baseia-se que todo poder e domínio é, em última análise, ideológica.

“O liberalismo não tirou outra conclusão que não a de que, a longo prazo, a verdade e a retidão necessariamente triunfarão, pois sua vitória no domínio das idéias é indubitável”. (10)

Segundo Von Mises, “ser um liberal, portanto, é compreender que um privilégio especial concedido a um pequeno grupo à custa de outros não pode, a longo prazo, ser preservado sem luta (guerra civil), mas que, por outro lado, não se podem conceder privilégios à maioria, uma vez que esses, então, anulam-se uns aos outros no valor que pretensamente teriam para aqueles que deles se beneficiaram, e o unido resultado líquido que advém disto tudo é a redução da produtividade do trabalho social”.

Não é uma liberdade individual metafísica que interessa ao liberal, mas a independência da sociedade civil, considerada como uma pessoa adulta e racional.

Para o liberalismo, a atividade política fundamental se aplica a uma realidade – a sociedade civil – que preexiste ao Estado,

“outro valor escolhido como característico da concepção liberal é a afirmação da necessidade do pluralismo político, pluralismo sem o qual a pluralidade e até mesmo a natureza conflitual dos desejos, dos interesses e das vontades que emanam da sociedade não poderiam se manifestar”. (11)

Coube ao liberalismo a salvaguarda das liberdades individuais. Todos os direitos de cidadania devem ser protegido pela lei e somente serão prejudicados segundo casos expressos pela legislação. Assim, o liberalismo se interessa em resguardar o pluralismo, traçando uma fronteira nítida entre o Estado e a sociedade civil.

O problema fundamental do Estado constitucional moderno, nascido como antítese ao absolutismo, é o dos limites do poder estatal. Para o liberalismo, os direitos naturais preexistem ao Estado, são inalienáveis e pertencentes ao indivíduo.

“os direitos naturais constituem assim, um limite ao poder do Estado, pelo fato de que o Estado deve reconhecê-los, não pode violá-los, pelo contrário, deve assegurar aos cidadãos o seu livre exercício”. (12)

O que interessa ao liberal é que a sociedade civil possa cuidar tranquilamente dos seus negócios – e não que ela exerça uma função propriamente política. Quanto aos liberais clássicos, ressalta Tocqueville: pode-se protestar contra as intervenções, tão evidentes, de um Estado centralizador; mas não vêem que esse intervencionismo é suscitado pelo vazio político que se criou na sociedade.

2.2 O significado do “Novo Liberalismo”

A nova liberdade, pela qual podemos esperar e trabalhar, é uma resposta liberal a um mundo em processo de

transformação radical.

Com o advento do século XX, surge o Estado essencialmente intervencionista, que já não se apóia simplesmente na base natural de uma economia fundada na propriedade”. Neste Estado, os direitos do homem são postos cada vez menos como esfera da autonomia privada, com limites sagrados frente à interferência do poder. Estipulados e determinados, as “liberdades” são recriadas juridicamente. Assim, repostas pelo Estado, a sociedade civil aparece, cada vez mais abertamente, como repolitizada.

Não há de se ter uma nova liberdade, a não ser que se crie uma nova espécie de efetivo público geral, que guarde e desenvolva as regras pelas quais decide-se nossos assuntos. Noutras palavras, a liberdade continua a ser uma resposta ao fato de que vive-se num mundo de incerteza, no qual ninguém pode clamar ter encontrado o cálice da suprema sabedoria, mas, amanhã, a constituição da liberdade vai parecer diferente da de ontem e da de hoje.

Este é, pois, o pressuposto subjacente à constituição da liberdade em todas suas versões. Diz-se que necessitamos contrapesos, regras de conflitos, possibilidades de mudança. Mas há coisas que não nos falam de uma ordem liberal. Cidadãos maduros demandam participação direta nas questões públicas.

“A nova liberdade requer a combinação desta legítima demanda com a necessidade de iniciativa estimulante, bem como enquanto reconhecimento da ordem de magnitude de algumas das grandes questões diante de nós”. (13)

Para Friedman, cada ato de intervenção governamental, no que diz respeito ao uso do Estado para organizar o bem-estar social e o papel do governo na educação, limita diretamente a área da liberdade individual e ameaça indiretamente a preservação da liberdade. A base da filosofia liberal é uma crença na dignidade do indivíduo, na sua liberdade de fazer o máximo das suas capacidades e oportunidades, segundo suas próprias luzes. O liberal consistente não é um anarquista. Todavia, há de se deixar claro que um elemento de anarquia humana nunca está de todo ausente, quando as condições sociais e econômicas da liberdade estão em jogo.

O novo liberalismo é a política do conflito regulado e a economia social da maximização de oportunidades da vida social.

“A nova liberdade não é uma idéia a qual se avança desportivamente, porque soe diferente ou pareça excitante. Somos compelidos a reavaliar as conseqüências dos nossos princípios pela força das coisas, sem dúvida coisas humanas, porém mesmo assim inexoráveis. Sem embargo, primeiro temos de ser capazes de dizer qual é a substância das mudanças em operação em torno de nós. Somente podemos resolver um problema se o tivermos definido adequadamente e, amiúde, sua definição é metade da solução”.

(14)

É preciso trabalhar pela eliminação dos males concretos, sem pretender realizar ideais abstratos.

“Devemos lutar pela eliminação da pobreza diretamente, por exemplo, garantindo para

todos uma renda mínima decente, com acesso a serviços eficientes de saúde e educação. Seria inadequado perseguir indiretamente tais fins, trabalhando pelo ideal remoto de uma sociedade perfeita”. (15)

Não podemos criar um mundo ideal de um golpe; na verdade, não podemos criá-lo de modo algum e, paradoxalmente pode ser esta circunstância que torne suportável o viver.

“Porque não era com um senso de mágoa que Karl Popper advogou a engenharia gradativa como sendo o método adequado do progresso; assim o fez, de preferência, porque o método oposto, a engenharia utópica, ao pedir tudo, nada alcança, ou pior, leve às pseudo-soluções liberais escondidas em ideologias de êxito final”. (16)

O credo liberal de Popper é evolucionário, pretendendo uma luta sistemática contra o sofrimento e a injustiça, males sociais concretos. Sua visão política influenciada por suas análises epistemológicas, radica-se no liberalismo clássico de John Locke e Stuart Mill. Sua filosofia defende a sociedade pluralista.

“Liberal, para mim, não é o simpatizante de um determinado partido político, mas aquele que valoriza a liberdade individual e que é sensível aos perigos intrínsecos de todas as formas de poder e de autoridade”. (17)

As tradições têm um poder regulador da vida social. Além de ordená-la e estruturá-la, oferecem substância para a

crítica e para a mudança. Todo projeto de transformação não dispensa um conjunto de valores e instituições, dentro dos quais e em oposição aos quais se articula. Por isso, o planejamento econômico “ou social” não deve ser demasiadamente ambicioso, sob pena de coibir a iniciativa e a liberdade individuais.

“o fato de que os valores liberais tenham germinado nas sociedades capitalistas de mercado não é em si razão pela qual o princípio ético central do liberalismo – a liberdade do indivíduo para concretizar suas capacidades humanas – tenha de confinar-se sempre necessariamente e essas sociedades”. (18)

Não há, pois, relação obrigatória entre liberalismo e capitalismo embora, até hoje, nas sociedades onde o mercado foi inteiramente suprimido, estabeleceu-se o monopólio político de uma burocracia partidária. O liberalismo não pode acomodar-se, certamente, com doutrinas “holistas”, que absorvem realidades individuais em totalidades, acreditando na possibilidade de apreensão imediata de “sistemas” ou “classes” como se fossem entidades reais e agentes, ao invés de modelos construídos pela inteligência.

“A crítica do liberalismo moderno ao historicismo visa, precisamente, a filosofia da história e decorre da própria crítica ao totalitarismo”. (19)

O liberalismo entende o homem como ser trágico, sujeito a escolhas e incertezas, radicalmente livre. Para a

teoria liberal, o Estado é um aperfeiçoamento em relação ao estado natural, que não transcende a sociedade.

“A sua ilusão (de Marx) era a de que se pudesse evitar o problema de como se governa, jogando tudo sobre quem governa: dos poucos burgueses às massas proletárias. Hoje, já sabemos que não é assim. O poder político permanece e o estado também: devemos, portanto, colocar o problema do novo estado”. (20)

A fim de criar e manter uma sociedade livre, é neste caso indispensável que cada homem seja um cidadão no sentido dos seus direitos legais e possa ser cidadão no sentido da sua condição social.

A nova liberdade, pois, não será conquistada, a menos que a cada cidadão seja dado acesso ao variado universo das chances de vida numa sociedade complexa. A nova liberdade se perderá logo que for adquirida, se tal acesso for reduzido a escolhas irrelevantes entre mais das mesmas coisas. Nada há intrinsecamente errado sobre as desigualdades de renda, “status” adquirido em qualquer sentido. Todos os homens são iguais de fato e de direito, enquanto seres humanos e cidadãos, mas diferem nas suas habilidades e aspirações. Negar tais diferenças implica em negar chances de vida – logo, de liberdade. A nova liberdade significa que a igualdade existe para as pessoas serem diferentes não para as diferenças humanas serem niveladas e abolidas.

“A nova liberdade nunca é a liberdade dos poucos. O argumento do governo representativo é que ele protege muitos contra o poder seccional

daquelas elites anti-elitistas que podem monopolizar a participação organizada permanente, sem sequer serem capazes de ganhar uma eleição. Tais grupos estão muito preocupados com a visível legitimação dos parlamentos e dos representantes eleitos em geral. O argumento do governo representativo é, acima de tudo, que ele capacite as comunidades a mudarem, a procurarem novos pontos de partida, enquanto ao mesmo tempo sujeitam todas as inovações ao teste de apoio dos cidadãos. A participação é claramente uma posição central diante da idéia de cidadania, mas é participação com uma meta e a meta é a mudança. A participação permanente de todos em tudo não serve de nenhum modo a este propósito, é de fato uma definição de imobilidade total. Tal imobilidade é sempre perigosa, logo que as sociedades perdem sua habilidade de mudar, também perdem suas defesas contra a destruição da liberdade pelo erro dogmatizado. A imobilidade é de tudo a mais perigosa hoje, quando não necessários maiores ajustes para capacitar as pessoas a sobreviverem em liberdade. Enquanto pudermos, temos de reconsiderar a prática do governo representativo, e especialmente os modos pelos quais as forças centrífugas podem ser reintegradas num processo geral; não conheço melhor método para assegurar que os países prossigam caminhando sem se precipitarem demasiado”. (21)

Durante um século, ou mais, a justiça significou que mais gente procurava mais direitos. A realização histórica dos partidos e movimentos socialistas na Europa é a generalização da cidadania. Igualdade e participação, com frequência chamadas de democratização da sociedade, são maiores e bem acolhem os elementos deste grande processo

de mudança; tornou-se impossível pensar em justiça sem eles.

A estrada da liberdade não é nem um caminho de volta nem para fora, é um caminho para frente. Seguindo-o, a diferença nunca deve se tornar uma desculpa, mas permanecer o que sempre tem sido, a prática expressão de esperança; só a liberdade dá significado à sobrevivência e à justiça, para Dahrendorf.

Stuart Mill começou definindo liberdade em termos de chances. Nenhum liberal jamais determinará às pessoas como viver; é a própria essência da liberdade que as pessoas sejam livres para fazer suas próprias escolhas. A liberdade é um princípio geral, mas é também um princípio que se aplica especialmente a aqueles aspectos da vida que definem, acima de tudo, o foco do progresso humano.

O que mais interessa neste mundo é a liberdade, isto é, chances de vida humana. A nova liberdade significa que temos de mudar nossas atitudes, a fim de passar pela turbulência à frente, de um modo que aumenta as chances de vida humana. Isto é o que se quer dizer ao querer reconhecer que a história está mudando. Se houver êxito em emanar a tempestade com as realizações de um século de justiça social sem danos, há de se alcançar o patamar de um século de justiça liberal.

2.3 O Futuro do Liberalismo

A ideologia do liberalismo, a partir do fim do século XVIII, se foi elaborando com grau cada vez maior de clareza e precisão e que, progressivamente, ganhou influência sobre

as mentes dos homens. O liberalismo e o capitalismo construíram as fundações sobre as quais se baseiam as características do nosso modo de vida moderno. A civilização moderna não perecerá, a menos que permita sua própria autodestruição. Ela somente chegará ao fim, se as idéias do liberalismo forem suplantadas por uma ideologia antiliberal, hostil à cooperação social.

“Cada vez mais se tem compreendido que o progresso material só é possível numa sociedade liberal, capitalista. Mesmo que ao seja aceito pelos antiliberais, esse aspecto é totalmente reconhecido de maneira indireta, àqueles que exaltam a idéia da estabilidade de um estado de estagnação”. (22)

Quem prega o retorno às formas simples de organização econômica da sociedade deve ter em mente que apenas o nosso tipo de sistema econômico oferece a possibilidade de manter o número de pessoas que povoam a terra.

Os que louvam o estado de estagnação e de equilíbrio estável se esquecem de que há, no homem, na medida em que seja um ser pensante, um desejo inerente de melhoria de suas condições materiais. Este é o inevitável destino do homem.

A fastidiosa louvação da economia estacionária como o ideal social é o argumento final a que os inimigos do liberalismo têm de recorrer, para justificar suas doutrinas. Para eles o liberalismo e o capitalismo impedem o desenvolvimento das forças produtivas e que são responsáveis pela pobreza das massas. Os adversários do liberalismo têm alegado que o que procuram é uma ordem

social que pudesse gerar mais riqueza do que a que atacam. Todavia, colocados contra a parede pela sociologia e economia, são forçados a concordarem que apenas o capitalismo e o liberalismo poderão garantir a mais alta produtividade do trabalho humano.

Os antagonismos políticos de hoje não constituem controvérsias sobre questões últimas de filosofia, mas respostas contrárias à pergunta de como um objetivo, que todos reconhecem como legítimo, possa ser alcançado o mais rapidamente possível e com menor sacrifício. Esses objetivos, a que visam todos os homens, é a melhor satisfação possível dos desejos humanos; é a prosperidade e a abundância. Sem dúvida, isto não é tudo a que os homens aspiram, mas é tudo que podem esperar alcançar, por fazer uso de meios externos, por meio da cooperação social.

O liberalismo não é religião, nem uma visão do mundo, nem um partido de interesses especiais. É uma filosofia, uma doutrina da relação mútua entre os membros da sociedade e, ao mesmo tempo, aplicação desta doutrina à conduta dos homens numa sociedade real. Busca dar aos homens o desenvolvimento pacífico e imperturbável do bem-estar material para todos, com a finalidade de, a partir disso, protegê-los das causas externas de dor e sofrimento, na medida em que isso esteja ao alcance das instituições sociais. O liberalismo tem em seu bojo a substância e os argumentos que levarão à vitória.

Von Mises ressalta em seu estudo que quase todos aqueles que se denominam “liberais”, hoje, recusam-se a defender a propriedade privada dos meios de produção e defendem medidas parcialmente socialistas e parcialmente

intervencionistas. Procuram justificar isto com argumento de que a essência do liberalismo não consiste no apego à instituição da propriedade privada, mas em outras coisas, e que essas outras coisas exigem maior desenvolvimento do liberalismo, de modo que esta doutrina, hoje, não mais deve defender a propriedade privada dos meios de produção, mas, sim, o socialismo e o intervencionismo.

O que possam ser essas “outras coisas” esses pseudo-liberais ainda não esclareceram. Toda ideologia acredita estar defendendo a humanidade, a magnanimidade e a liberdade real. O elemento característico do liberalismo é que ele propõe alcançá-lo por meio da propriedade privada dos meios de produção.

Liberalismo e democracia não são concebidos como opostos. O liberalismo é o conceito mais abrangente. Comporta uma ideologia que abarca toda a vida social. A ideologia da democracia compreende apenas o domínio das relações sociais que se referem à constituição do Estado. Daí, a razão pela qual o liberalismo exige a democracia como corolário político.

“O valor de um debate depende em grande parte da variedade dos pontos de vista em disputa. Se a torre de Babel nunca estivesse existido, deveríamos inventá-la. Os liberais não sonham com um consenso perfeito, têm apenas a esperança de que haja uma recíproca fertilização de opiniões, e o conseqüente progresso de idéias. Mesmo quando um problema é resolvido mediante aceitação universal, ao solucioná-lo criamos muitos outros problemas, a respeito dos quais poderemos discordar”. (23)

Percebe-se que o Estado é um constante perigo. Para cumprir suas funções precisa dispor de maior poder que qualquer indivíduo ou associação de indivíduos. Dessa forma, as garantias necessárias à liberdade individual exigem severo controle institucional dos governantes, através do equilíbrio de sua potência com outras que mutuamente se controlem. Em síntese, toda pessoa favorável à liberdade deve ser a favor de ser tão pouco governada quanto possível, aproximando-se da ausência do governo, segundo os anseios do anarquismo.

“A sobrevivência do liberalismo no mundo moderno, tal como ele aparece, marcado pela massificação, pelo gigantismo, pelo desnorteamento dos homens, principalmente dos jovens, pelo desmesurado crescimento do poder do Estado, será uma façanha. Uma façanha na qual devemos acreditar, na medida em que cremos que a filosofia liberal, com a sua afirmação de transcendência do homem, da sua dignidade moral, é a que nos oferece, independentemente de termos ou não convicções religiosas, um sentimento profundo para a aventura humana, para a aventura de cada homem, que é sempre um recomeçar, um construir a vida”. (24)

Na medida em que as democracias ocidentais não forem suicidas, terão que enfrentar o totalitarismo de forma muito mais radical, ao menos para detê-lo nas suas fronteiras, sob penas de vê-lo avançar cada vez mais. Detê-lo e esperar que as nações a ele subjugadas finalmente o vençam, no seu interior, para que um mundo diverso possa surgir. E enquanto

isso não acontecer, se é que acontecerá, o liberalismo tenderá a sobreviver como idéia reguladora, provavelmente inspirando mais, individualmente, as ações e só pensamentos de alguns homens que não esquecem a liberdade do que as ações oficiais de governos e Estados que se defendem do totalitarismo. Pois, ainda que criamos que sem liberdade não há verdadeira segurança, outra, forçada pelo assédio totalitário, é geralmente a crença dos governos.

Para os autênticos liberais, o futuro do liberalismo está em acreditar que este triunfará de seus inimigos e fornecerá as bases para a organização de um mundo com medidas realmente humanas.

Ao se questionar o futuro da liberdade, faz-se alusão que a liberdade deve supor sempre a ausência de limitações e de coação.

“a ausência de coações arbitrárias coloca o homem em situação de desenvolver suas qualidades naturais”. (25)

Dáí surge o problema das relações entre liberdade e igualdade já que só pode surgir se supuser que os homens são por natureza, em parte iguais e em parte desiguais.

A igualdade dos dados da existência humana encontra-se numa revelação de tensão com as oportunidades da liberdade. A dúvida da liberdade é inerente ao ser humano. Na mesma forma que a desigualdade dos seus modos da existência lhe abre o reino da liberdade. Aqui é válido dizer que por natureza somos desiguais em relação aquilo pelo qual podemos ser livres e, ao contrário, não somos livres por natureza com relação àquilo pelo

qual somos iguais. A auto-realização nos modos de nossa existência só começa com a configuração das constantes que acompanham a nossa vida. Portanto, com relação à natureza humana, temos a oportunidade da liberdade enquanto somos iguais, achamo-nos submetidos a uma lei comum, transcendente a nós. O jogo correlato de igualdade necessária e liberdade possível é limite e incentivo de uma boa e criadora existência.

O processo, pois, de equiparação dos direitos sociais fundamentais se tornou realidade no papel social do cidadão e por isso abre ao ser humano outras oportunidades de liberdades desconhecidas em todas as realidades sociais de épocas passadas. A igualdade do “status” civil não só é conciliável com a possibilidade da liberdade; é condição prévia para a possibilidade de liberdade de todos os homens. Este tipo de igualdade é o contrato social dos homens livres; por ela e só por ela, transforma-se a oportunidade da auto-realização de privilégios de uns poucos escolhidos em exigência de direito de todo homem. Sem esta forma de igualdade, não é possível pensar numa liberdade universal.

De acordo com a idéia de Max Weber,

“dominação e submissão são relações universais, que só podem ser eliminadas dentro de uma moldura utópica. Se, diante deste fato, quiser-se acabar, apesar de tudo, com qualquer estrutura social das oportunidades de liberdade, somente se terá transformado o domínio em racional, isto é, atando-o à cadeia da legitimação através da livre concordância dos dominados? A legitimação racional do domínio é, pois, uma característica, implícita desde logo, porém decisiva para a igualdade do ‘status civil’ ”. (26)

Na medida em que se generalizam as oportunidades de domínio e a realidade da legitimidade por consenso, do dominar e o servir, perdem seu caráter de forçosa arbitrariedade e torna-se conciliável com a igual oportunidade de liberdade de todos. Tem-se que avaliar a relação da possibilidade da liberdade com a igualdade do “status” social. Assim, é condição da possibilidade de iguais oportunidades de liberdade para todos, a eliminação do poder não legitimado racionalmente.

“Em dois pontos da escala de ‘status’ são perfeitamente conciliáveis a igualdade social, excluídos os casos limites e a liberdade individual, segundo as oportunidades de auto-realização e, inclusive, é a igualdade condição indispensável para a possibilidade da liberdade. Mas estas limitações igualitárias designa, no fundo, elementos do ‘status’ civil e não do social”. (27)

Como estímulo, meio de vida e recompensa do auto desenvolvimento pessoal, são as dimensões da estratificação social parte da livre existência humana. Quanto mais a estrutura de estratificação de uma sociedade for monolítica e nivelada, com tanto maior força limitará as oportunidades ativas de liberdade de seus membros; quanto mais pluralista e diferenciada for a estruturação social, tanto mais equitativa será na consideração da multiforme variedade das necessidades e talentos individuais. Pressupondo a igualdade de nível, firmemente garantida no “status” civil, a desigualdade do “status” social é um mandato das oportunidades de liberdade.

A liberdade é a oportunidade de auto-realização humana e a igualdade do caráter social pressupõe que o homem, quaisquer que sejam suas ações, confirme e realize sempre nelas a sociedade que o rodeia. Sempre que o indivíduo se esforça por acomodar completamente sua conduta à dos vizinhos, subordina sua forma de existir à tirania igualitária da sociedade. Transforma-se em tabu o elemento da liberdade e a desigualdade da natureza humana com relação aos mortos de existência: as disposições, desejos e interesses pessoais têm que ser reprimidas, ficar sem desenvolvimento, para dar satisfação às pretensões da sociedade. Entre a possibilidade da liberdade de todos e a igualdade do caráter social não existe, portanto, nenhum traço de união.

“Os homens podem ser livres, na medida em que podem ser desiguais em seu caráter social. Os homens não são livres na medida em que igualam seus caracteres sociais. Entre todos os conceitos possíveis de igualdade, o da igualdade de caráter social contém a ameaça pior e mais clara contra a oportunidade da liberdade humana: a tese de que os homens foram criados livres e iguais é, ao mesmo tempo, verdadeira e enganosa: os homens foram criados diversamente; perdem sua liberdade social e sua autonomia individual quanto tentam igualar-se uns aos outros”. (28)

Diante das reflexões acerca da relação entre liberdade e igualdade esta é sempre uma condição da possibilidade da liberdade, no que se referir a um nível da existência humana, mas que, ao contrário representa uma ameaça à oportunidade

da liberdade, quando se refira aos modos de existência humana. Só no campo dos dados da existência humana é a igualdade indeterminada em sua relação com a liberdade, a não ser que, com visão antropológica, queira-se considerar a presença dos próprios dados como uma ameaça constitucional à liberdade. Este “modelo”, obtido como resultado das reflexões, reproduz para a sociedade aquela relação múltipla e, contudo, controlável, de igualdade e liberdade que descobre-se como algo característico da natureza humana.

No campo da natureza humana, bem como no da sociedade, existem certos dados que se acham fora da evolução de configuração histórica, ou da ação espontânea individual. A natureza somática do homem, da mesma forma que a estrutura estratificada da sociedade, são constantes suscetíveis de lugar, tanto à liberdade quanto à falta de liberdade. Inclusive, pode-se dar um passo adiante e afirmar que a idéia de liberdade na sociedade só é lógica, uma vez que tenhamos estabelecido os dados da natureza humana e da sociedade; a liberdade é sempre uma liberdade dentro dos limites traçados por estes dados. O homem só pode realizar-se como aquele que é, isto é, com ou por sua própria natureza, com ou pelas condições previamente dadas de toda sociedade humana. Mas para que todos os homens tenham a oportunidade da liberdade, é condição prévia e necessária a igualdade do nível natural e social da existência humana.

É preciso exigir sempre a reconciliação da liberdade e da igualdade da democracia, já que são elas as duas metades da democracia.

Os movimentos políticos raras vezes alcançam a meta a que se propuseram. A prática política possui suas próprias

leis, em parte mais complicadas e em partes mais simples. Com esta limitação, pode-se defender a tese de que o lugar na história do liberalismo consistiu em introduzir a liberdade, a qualquer forma de igualdade; pelo menos, a igualdade forma de capacidade contratual. Um dos efeitos políticos do pensamento liberal consistiu em criar a liberdade mesmo às custas da igualdade. Daí que a liberdade liberal, de fato, tornou-se muitas vezes, a liberdade de uns poucos às custas de muitos. Assim, resta, como mérito histórico do liberalismo, ter procurado um peso e apoio importantes para a pretensão de a liberdade ver-se desembaraçada de quaisquer coações e limitações, em particular da arbitrária autoridade estatal. Mesmo quando, por outro lado, era entendido pelos teóricos liberais, que esta pretensão constituía um direito geral e natural, comum a todos, o liberalismo “falhou” ao destruir, antes de fomentar, a igualdade do nível social de todos, necessária para impor sua tese.

O lugar do socialismo, ao contrário, em visão histórica retrospectiva, pode ser determinado ao ter proporcionado peso real à igualdade do “status” social, sem a qual não poderia passar de mero palavreado à liberdade de todos. O socialismo, sem dúvida alguma, era tampouco puramente igualitário, quanto o liberalismo era puramente liberal; os dois adversários tradicionais na área política defendiam também, cada um por seu lado, uma boa parte das convicções do outro. Mas a eficiência real do socialismo concentrou-se principalmente naquele processo de equiparação das posições sociais, que se iniciou com o “status” civil e logo saltou também para o “status” e caráter sociais. E assim é mérito histórico do socialismo ter dado possibilidades reais à

liberdade de todos, pela primeira vez da História, graças à realização da igualdade de nível dos homens na sociedade. Por outro lado, e apesar dos impulsos liberais existentes em sua teoria, o socialismo “falhou” enquanto, atado indissolúvelmente à lei com que se apresenta na luta política, não soube distinguir o momento, no qual a igualdade da posição social, transforma-se de pressuposto em ameaça da liberdade.

Dessa forma, o liberalismo e o socialismo, com suas idéias políticas construtivas, passaram hoje à História. O destino dos partidos políticos, que se apresentam encarnando estas idéias, demonstra igualmente que ambos não são outra coisa senão restos de épocas passadas. A nova idéia, que se dispõe a ocupar seu lugar como uma síntese, na qual são “assumidos” o liberalismo e o socialismo, isto é, simultaneamente superados e transformados num nível superior. Uma política social-liberal contemporânea dirige-se à conservação e aprofundamento daquela igualdade do “status” civil, que possibilite a liberdade de todos; mas, além disso, é adversária decisiva de qualquer nivelamento e uniformização social e, com isto, defensora entusiasta do pluralismo institucional, da diferenciação social e da multiformidade humana na liberdade.

“Provavelmente tampouco esta idéia terá na prática política um destino melhor que suas antecessoras. A figura da síntese hegeliana é atrativa; mas este equilíbrio, tão atrativo, dos extremos opostos, é alheio à realidade. Assim, alguém pode suspeitar que também a concepção social-liberal se verá reduzida ao seu núcleo polêmico. E este se centra na revitalização das

pretensões de liberdade humana em sociedade. A igualdade básica do “status” civil de todos não é, hoje em dia, mais uma meta e, sim, um pressuposto indiscutível da política. Daí que, importa hoje, em primeiro lugar, voltar e colocar no centro dos programas políticos aquela meta, por cuja causa se introduziu primeiramente o pressuposto do nível igual: a política social liberal tem de ser antes de tudo liberal, pois a liberdade igual é sobretudo liberdade”. (29)

III. A INFLUÊNCIA DA IDÉIA LIBERAL NA CONCEPÇÃO DE ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS

3.1 Os pressupostos filosóficos do compromisso liberal

Ao repudiar a utopia socialista pelo seu messianismo, pelo seu compromisso com o “paraíso perdido”, a resgatar ou a criar, bem como pela sua adesão a uma “igualdade mecânica e matematicamente construída e ainda pelo seu autoritarismo constitutivo, acrescenta-se que ‘as outras exigências do socialismo não produziram conflitos de princípios, pois o liberalismo não tem o menor motivo para opor-se à humanização e à dignidade das classes operatórias e das trabalhadoras da terra – e a seu modo a deseja – nem é plenamente solidário com o capitalismo e com o liberalismo econômico ou sistema econômico da livre concorrência, podendo admitir modos variados de ordenação da propriedade e da produção da riqueza, desde que respeitado um único limite e condição, consistente em assegurar o incessante progresso do espírito humano, de forma que nenhuma das maneiras escolhidas possa impedir a crítica do existente, a busca e a invenção do melhor e a realização deste; que nenhuma pretenda fabricar o homem perfeito ou autômato perfeito; que nenhum anule no homem a faculdade de errar e de pecar, sem a qual não é possível fazer o bem, o bem como cada um sente e sabe que pode fazer”.

“O essencial do liberalismo, como concepção de vida, como afirmação da singularidade da pessoa, situa-se no plano da ética e se manifesta principalmente em termos de liberdade

de consciência e pensamento e sua expressão, de responsabilidade pelas próprias decisões”. (30)

Por essa razão, e tendo em vista apenas o essencial, foi que se tornou possível imaginar que o “socialismo democrático”, de um lado, ou o dirigismo estatal, de outro, poderiam ser conciliáveis com o liberalismo e vias para sua melhor realização.

Há de se acentuar aqui, que não há uma vinculação histórica entre o liberalismo, como concepção de vida, e o liberalismo econômico ou o sistema que se convencionou chamar de capitalismo a que nem há uma vinculação lógica necessária entre ambos, como se um estivesse analiticamente contido no outro.

“O que há, sim, é uma experiência histórica que acabou por demonstrar a inviabilidade econômica do socialismo e, ao mesmo tempo, uma incompatibilidade entre o autoritarismo que é dele inseparável e a concepção liberal de vida. Se o liberalismo econômico, em algumas de suas formas, pode funcionar sob regimes autoritários, a recíproca não se revelou verdadeira, de modo que o socialismo, sob sua forma totalitária declarada, comunista ou racional-socialista, ou sob roupagens, ao menos aparentemente, democráticas, acaba por liquidar no seu cerne o ideal liberal, matando a espontaneidade, a singularidade e a necessária desigualdade decorrente do caráter único e irrepetível de cada ser humano”. (31)

O verdadeiro compromisso liberal é com o homem, respeitado na sua individualidade e na sua substância ética –

e não com a economia. Com esta, seu compromisso, sob a forma de adesão ao Estado mínimo e ao “capitalismo”, é pragmático.

“A demonstração de que o liberalismo seja válido e fecundo se encontra na história do nosso século e no penoso caminho que o vai levando, empiricamente, a ele”. (32)

Há de se acreditar que não apenas tenhamos uma solução liberal, mas tão-somente soluções liberais, pragmaticamente encontradas, diante de problemas concretos. No cerne do liberalismo se encontra, pois, o princípio da valorização do indivíduo e de sua liberdade em face do coletivo, desde que se tenha presente o respeito pelo outro como ser moral, bem como a ética da responsabilidade pessoal.

“Esses princípios, para um liberal, são inegociáveis e se põem acima de qualquer eficácia que, aliás, apesar disso costuma caracterizar as soluções liberais em face dos problemas de ordem prática, políticos, econômicos ou sociais”. (33)

Para Guy Sorman, “nada, efetivamente, é menos liberal do que esperar de um governo que ele instaure o liberalismo (...) O liberalismo consiste em não investir sua confiança, particularmente, na classe política, porque a vocação dos políticos não é a de ser liberais. Em vez de seguir os chefes, vale mais vigiá-los”.

“O que um governo pode fazer de melhor, da perspectiva liberal, é restringir-se, desobstruir o caminho daqueles que querem e podem fazer e estão dispostos a correr os riscos, sem temer a aventura e o acaso, permitindo que ao mundo da “tecnocultura”, se oponha a do mercado e o da concorrência – o que provavelmente acontecerá se o Estado não o impedir pela força”. (34)

Assim, querer descobrir o caráter científico do liberalismo ou considerá-lo como ideologia equivale a mistificá-lo e a despi-lo do que tem de fundamental. A grandeza da filosofia liberal – e também o pouco entusiasmo que suscita entre os que estão ávidos de “soluções totais e verdades definitivas, cientificamente garantidas”, o que em nada afeta a consistência de qualquer prática liberal – se deve precisamente a sua rejeição de qualquer formulação ideológica e de pseudociência que lhe vai no rastro. Afinal, a dúvida e a incerteza são o preço, tanto quanto a vigilância, da liberdade.

3.2 O sentido principal do Liberalismo Moderno

Nada mais distante do liberalismo moderno do que o monismo cientificista, especialmente aquele que, à maneira de Spencer, dominara a cena liberal dos fins do século passado e dos princípios deste. O Liberalismo cientificista “ortodoxo” defendia, no fundo, uma tese paradoxal: exigia a não intervenção do Estado, o laissez-faire das forças da natureza e da história, precisamente porque negaria a liberdade do homem. Todavia, o liberalismo moderno se

apartava dessa visão monista e totalitarista, para afirmar, com vigor, a liberdade humana; a importância das opções, a força das idéias.

O cientificismo se caracteriza, em primeiro lugar de acordo com a análise de Hayek,

“pela sua pretensão ‘objetivista’, pela sua intenção de tratar os problemas humanos de acordo com o modelo das ciências naturais, na linha da crítica comteana à psicologia da introspecção, do behaviorismo e do néo-behaviorismo, do fisicismo néo-positivista”. (35)

Dois aspectos do cientificismo merecem ser ressaltados: o totalitarismo e o historicismo.

O historicismo consiste na absorção das realidades individuais pelo todo, na convicção de que é possível apreender, de forma direta e imediata, “conjuntos”, como se fossem entidades reais e não simples modelos construídos pela inteligência. O totalitarismo faz renascer uma espécie de realismo ingênuo”, criador de uma série imensa de pseudo-problemas e responsável, em grande parte, pelos descaminhos das ciências humanas.

A realidade do individual se esfuma e a liberdade humana se reduz a uma ilusão, já que tudo é governado pela lei do todo. O totalitarismo filosófico é a base lógica do totalitarismo político. Este não pode ser desvinculado do totalitarismo. E este é mais do que uma teoria ou uma forma de organização política, pois envolve uma concepção da vida, uma “direção” para a realidade. E, nesse sentido, o totalitarismo não é, de maneira alguma, um fenômeno

moderno, ao contrário, essencialmente arcaico. A visão “mágica” do mundo, mostram-no os analistas do mito, é essencialmente ‘totalitária’. Por intermédio dela, o homem procura situar-se no seio do todo, dissolver-se nele se possível, fugindo à “dor da individualização” ao reconhecimento do eu como algo limitado e finito, mas livre e auto-determinável.

“O totalitarismo é um fenômeno típico das sociedades fechadas, isto é, tribais ou arcaicas. Ao contrário, a visão liberal depende da descoberta consciente de si, da percepção da singularidade e da originalidade do eu, da descoberta de nossa liberdade radical, de nossa individualidade”. (36)

Uma das oposições entre liberalismo e totalitarismo como filosofias, radica-se na idéia de que a segunda faz do homem uma parte do todo; dele depende e por ele inteiramente explicável: mergulha-o no ser exterior e nele o dissolve. A visão é essencialmente metafísico-objetiva, enquanto a visão liberal é ético-subjetiva ou transcendental. O liberalismo-moderno é a teoria do sentido ético da vida, isto é, a afirmação da idéia da individualidade da pessoa, da significação moral do homem. Todavia, o liberalismo não pode ser visto como uma filosofia igualitária, e portanto vendo todos os homens como iguais em face da lei, visto que o igualitarismo não pode aceitar os ideais niveladores; ao contrário, pretende promover a diversidade, a originalidade, a superação constante de cada um por si mesmo. Nesse sentido,

“para o liberalismo, que nasceu e per-

manece intrinsecamente anti-igualitário, a liberdade, é o caminho para produzir e promover, não a democracia, mas a aristocracia, verdadeiramente vigorosa e séria quando não é aristocrática fechada, mas aberta, decidida a repelir o vulgo, mas sempre pronta a acolher quem até ela seja capaz de elevar-se”. (37)

O liberalismo, se não é incompatível com a democracia, para compatibilizar-se com ela, entretanto, há de exigir que não prevaleça a “tirania da maioria”, a vulgaridade, o nivelamento por padrões ínfimos, o abastardamento do gosto, a vulgaridade do espírito. Há de exigir que a democracia seja liberal e que faça do mérito um ponto de honra, um valor distintivo.

O totalitarismo moderno é o produto, do ponto de vista estrito da história do espírito, dessa liberação de forças míticas, que a civilização liberal e crítica pode dominar, mas nunca destruir, já que elas são constitutivas do ser do homem. E se trata de uma liberação que se serve das conquistas da ciência, desse produto da civilização crítico-liberal que é oposto do mito. Isso é o que caracteriza e distingue, antes de tudo, o totalitarismo moderno e lhe dá seu aspecto terrível, isto é, uma civilização que desenvolveu refinadamente a ciência e a tecnologia comandada não mais pelo espírito que a fez germinar, mas por uma visão mágica da existência.

O problema central do liberalismo moderno,

“é o de conseguir dominar as potências totalitárias que, rondando-nos no fundo de nós mesmos, tendem a apropriar-se do espírito e, servindo-se da ciência e da técnica que não criaram, mergulhá-lo no anonimato do todo,

destruindo no homem a conotação ética, a individualidade, a originalidade, o caráter de pessoa. Nesse sentido, tudo o que tende a rebaixar a “medida pessoal humana”, a anulá-la em função do coletivo, é, como um passo dado no sentido do totalitarismo e do Estado totalitário, um problema a ser enfrentado pela filosofia liberal e pela política que deve inspirar”. (38)

A marca principal e comum de todo o liberalismo moderno, nos domínios da economia, é o repúdio do “laissez-faire” que desde os fisiocratas a Spencer, fora um postulado do pensamento econômico liberal, Não é difícil entender o porque desse repúdio. O liberalismo é antes de tudo uma concepção do homem e da vida e, mais do que em qualquer época, assim o compreendem os liberais modernos. Em tais condições, um princípio econômico nada pode ter de “sagrado” para o pensador liberal: mera questão instrumental, meio e não fim, trata-se de saber se ele se ajusta ou não àquela concepção filosófica geral e, em segundo lugar, se é ou não hábil para levar à realização do que se tenha proposto. Sob os dois aspectos a evolução histórica mostrou a inadequação do princípio do “laissez-faire”. Quanto a sua ajustabilidade à concepção liberal do homem e da vida, o próprio spenceriano, que o levava às últimas conseqüências, mostrava a sua falácia. Entregues ao Laissez-faire, os fortes tenderiam, na verdade, a devorar os fracos, o que poderia justificar-se nos quadros de uma teoria do “darwinismo social”, mas nunca nos de uma filosofia liberal preocupada em definir o homem como um fim em si mesmo, objeto de respeito, portanto, e nunca o sujeito de uma competição sem regra e sem freio.

Esta verificação responde a questão sobre a relativa habilidade do “laissez-faire” como instrumento para a realização de uma vida liberal.

“Para os néo-liberais, de maneira alguma deve o Estado transformar-se em produtor ou investidor, seja a que preço for. O que se exige é que ele, no plano que é seu, o do direito, atue para garantir uma autêntica concorrência, tão próxima da perfeita quanto possível, um mercado livre, que não floresce espontaneamente, segundo o princípio do laissez-faire, mas que precisa de ser construído, ‘planejado’ ”. (39)

Na concepção do néo-liberalismo o preço a pagar pela liberdade não só é muito alto, mas ilusório: se a quisermos salvar, o que se pode fazer inicialmente será recusar-se a pagar. Não há pleno emprego que valha a liberdade; não há crise que justifique a intervenção do Estado como investidor no mercado. Compreende-se a preocupação e o temor dos néo-liberais: quem garante que, uma vez realizada uma intervenção, com o objetivo inicial de salvar a liberdade, continue o Estado fiel a esse propósito? Como é evidente, tais intervenções têm como consequência, seja ela desejada ou não, o aumento cada vez maior do poder do Estado. E o poder é sempre corruptor. Ele tem suas próprias leis e o seu destino, se outro poder se lhe não opuser, será sempre o de crescer. Incentivando o Estado a intervir cada vez mais na economia, ao poder político que possui soma-se-lhe o poder econômico. Em breve, força alguma estará em condições de enfrentar tal crescimento. Dessa forma, seria preciso aceitarmos a solução de Keynes, no sentido de que apelaríamos para as

intervenções do Estado para que ele salvasse a liberdade e as instituições livres, entretanto, pela dinâmica interna do poder, essas intervenções acabariam conduzindo ao resultado oposto, isto é, ao crescimento do poder centralizado do Estado e ao esmagamento, cada vez maior, da liberdade pessoal. Para que a proposta Keynesiana funcionasse seria preciso, ao mesmo tempo, que os dirigentes fossem arraigadamente liberais, desamassem o poder e tivessem um estofamento ético tal que os tornassem praticamente incorruptíveis. O que senão é impossível, é extremamente raro.

“Preservar a liberdade ou as liberdades numa sociedade em que o poder do Estado cresceu desmedidamente é uma dura tarefa a que se deve entregar o pensamento liberal moderno. Preservar ao menos o que for possível, à espera de um renascimento humano, dominando os fantasmas do totalitarismo que continuam a rondar-nos. Preservar ao menos a possibilidade de se conservar o mesmo espírito que deu origem à filosofia, sem saber até quando é dura tarefa, complicada, ainda mais, pela própria presença de forças totalitárias atuantes”. (40)

Do ponto de vista da eficiência, a vantagem da descentralização das decisões e da responsabilidade individual são talvez maiores do que o julgou o século XIX e a reação contra o interesse pessoal talvez tenha ido demasiado longe. Porém, acima de tudo, o individualismo é a melhor salvaguarda da liberdade pessoal no sentido de que amplia mais do que qualquer outro sistema o campo das decisões pessoais. É também a melhor salvaguarda da variedade da vida, que brota justamente desse campo das

decisões pessoais e cuja perda é mais sensível de todas as que acarreta o estado homogêneo ou totalitário; porque essa variedade preserva as tradições que encerram o que de mais seguro e feliz reuniram as gerações passadas para melhorar o futuro. Por isso, enquanto o alargamento das funções do governo, que supõem a tarefa de ajustar a propensão a consumir com o incitamento para investir, parece o único meio praticável de evitar a destruição total das instituições econômicas atuais e como condição de um proveitoso exercício da iniciativa individual.

A sobrevivência o liberalismo no mundo moderno, marcado pela

“massificação, pelo gigantismo, pelo des-norteamento dos homens, principalmente dos jovens, pelo desmesurado crescimento do poder do Estado, será uma façanha. Uma façanha na qual devemos acreditar, na medida em que cremos que a filosofia liberal, com a sua afirmação da transcendência do homem, da sua dignidade moral, é a que nos oferece, independentemente de termos ou não convicções religiosas, um sentido profundo para a aventura humana, para a aventura de cada homem, que é sempre um recomeçar, um construir a vida”. (41)

Todo totalitarismo é imperialista e não pode deixar de sê-lo, ou não seria totalitarismo. O próprio dessa concepção do mundo e de política é exatamente o expansionismo: o que o caracteriza é precisamente a pretensão de abarcar o todo, de confundir-se com ele. Qualquer coisa que não se integre nesse todo permanece, para o totalitarismo, como um desafio, como um dado irredutível

que desmente a sua “verdade” e a sua fé. O totalitário não pode admitir que alguém viva de forma diversa, não suporta a variedade da vida: quer reduzi-la inteira ao padrão comum, mergulhá-la no todo. O liberalismo é assim o inimigo odiado do totalitarismo; sua simples presença demonstra a falsidade totalitária. Por isso, por razões antes metafísicas do que até políticas ou econômicas, o totalitarismo agredirá sempre as nações liberais, com as armas que puder encontrar, com os recursos de que puder dispor.

O fenômeno totalitário para combater o liberal não precisa de fazer qualquer concessão, basta-lhe o seu ódio. Todavia, o liberal, para combatê-lo, de algum modo se contamina, ainda que seja de forma leve, com a moléstia negadora de que sofre o seu adversário. É claro, entretanto, que as democracias terão que enfrentar o totalitarismo de forma muito mais radical, para que um mundo diverso possa surgir. E, enquanto isso não ocorrer o liberalismo tenderá a sobreviver como idéia reguladora, provavelmente inspirando mais individualmente, as ações e os pensamentos de alguns homens que não esquecem a liberdade em detrimento das ações oficiais de governo e Estados que se defendem do totalitarismo. Pois, ainda que se creia que sem liberdade não há verdadeira segurança, outra, forçada pelo assédio totalitário, é geralmente a crença dos governos.

“O liberalismo triunfará de seus inimigos e fornecerá as bases para a organização de um mundo com medidas realmente humanas. A crença de que a filosofia liberal pode continuar funcionando como uma idéia reguladora, como um ideal a orientar a vida de alguns que, tenham

apostado no homem, na sua transcendência, na vida e na liberdade”. (42)

3.3 A questão da liberdade

Que a “liberdade” ou “as liberdades” sejam aspirações fundamentais do animal humano, é uma tolice que deve ser retirada da cabeça. O liberalismo do século XIX foi o grande responsável pela propagação deste mito. A verdade, como nota Bertrand de Jouvenel, é que a classe dirigente gozava no século XIX de uma segurança tão bem assentada que ela só podia desejar a liberdade – e assim concedeu “às classes inferiores e liberdade que convinha a ela... enquanto lhes retirava os meios de proteção dos quais ela própria não necessitava”. Entende-se liberdade, como sendo “apenas uma necessidade secundária, frente à necessidade primária de segurança”.

A primazia desta necessidade de segurança foi evidenciada pelas grandes crises que abalaram este século. “A maioria considera que o governo age mal – mas todos pensam que o governo deve agir sem parar de pôr a mão em tudo. Até que se combatem mais asperamente não deixam de concordar neste ponto”. Nossos liberais, assim como nossos libertários, teriam interesse em meditar acerca das linhas de Tocqueville, antes de descreverem a proliferação do poder estatal como efeito de uma sorradeira vontade de potência. É esquecer que são os próprios governados, o mais das vezes, que forçam o Estado a colocar-se como instância tutelar e “providencial” – por conseguinte, como poder onipotente e onisciente.

O que chama atenção de Tocqueville é a omissão dos cidadãos em favor de um poder tutelar – e o fato de que os representantes deste poder sejam eleitos pelo sufrágio universal não altera coisa nenhuma. A origem deste perigo é o individualismo que se desenvolve nas sociedades democráticas, e a tentação que por isso se oferece ao poder para que se valha do isolamento e da fraqueza dos indivíduos. O unido remédio possível é a “liberdade política”, entendida como a participação efetiva dos cidadãos nos negócios públicos. Só ela pode impedir a atomização do tecido social que favorece o despotismo.

Voltaire equacionava adequadamente a questão, distinguindo nitidamente a liberdade e o poder: “todos os cidadãos não podem ser igualmente poderosos, mas podem ser igualmente livres. Ser livre é não depender senão das leis”.

Isto é, a liberdade, propriamente dita, é ausência de coação arbitrária, é independência diante dos poderes sociais e políticos em todas as esferas garantidas pela lei. Outra coisa, sem dúvida, é a capacidade de fazer algo, o poder para realizar uma ação. Postas de lado as limitações físicas ao exercício de nossa liberdade, a confusão desta com o poder acaba por confundi-la também com a riqueza.

“a confusão da liberdade com o poder, com a liberdade em sua significação original conduz inevitavelmente à identificação da liberdade com a riqueza sejam duas realidades que a maioria de nós deseja e se bem que, frequentemente, necessitamos de ambas para obter o que apetecemos, continuam apesar disso sendo diferentes. A liberdade é uma só”. (43)

Não há uma totalidade que possa ser chamada a liberdade dos indivíduos ou a liberdade dos povos,

“pois ser livre para fazer alguma coisa e ser capaz de fazer qualquer coisa são duas noções radicalmente diversas. A incapacidade apenas se torna não-liberdade nas circunstâncias em que é devida à intervenção de outros”. (44)

Todavia, se não quisermos sub-repticiamente desfigurar a significação do conceito sobre a liberdade, cabe restringir o emprego da palavra liberdade às “liberdades formais”, tais como a liberdade de pensamento, de religião, de associação, de imprensa, de ensino, de ir e vir, isto é, “à liberdade dos liberais” que, limitando o poder e denunciando o arbítrio, garantem o “império da lei”, mas não a capacidade de execução das escolhas que a lei nos permite. Prefere-se mesmo substituir a expressão “liberdades políticas”, ou seja, voto livre, governo consentido e periodicamente substituível por direitos políticos, indispensáveis para a garantia das “liberdades” ou da “liberdade”, é certo, mas não identificáveis com ela ou com elas.

Minimizando a significação das liberdades formais, que são a verdadeira liberdade pessoal, deslocando a ênfase para a questão da capacidade ou poder, os totalitários acabam comprometendo a liberdade sem por isso dar-nos a capacidade prometida. De que vale, perguntam alguns intelectuais, a liberdade de pensamento para quem não tem condições mínimas para viver de maneira decente? Que importa a liberdade de imprensa quando se vive num mundo

de doenças e de fome? Que importância tem a liberdade de ir e vir, se ela não beneficia senão alguns e se a grande maioria está condenada a vegetar sempre no mesmo lugar, os horizontes limitados pela impotência da miséria? O que importa, continuam, são as “liberdades reais” do homem, não as “liberdades formais” de um “velho e superado mundo liberal”.

Com isso, às vezes sem percebê-lo, põem-se à serviço do totalitarismo, auxiliando na causa da destruição da liberdade do homem, sem que por isso, como é evidente, contribuam para a implantação de qualquer “liberdade real”, de qualquer poder ou capacidade nova.

No entanto, há de se refletir sobre tal questão. É claro que a “liberdade para” depende, necessariamente, da “liberdade de”. Todos somos livres para manter um periódico, mas poucos terão os meios de fazê-lo.

“Não será começando por suprimir a liberdade de imprensa que se criará a capacidade ou o poder para manter uma imprensa livre. A criação de capacidade ou poder, para ter sentido, para apresentar-se como uma verdadeira tarefa humana, há de assentar-se na liberdade, não há e não pode haver “liberdades reais” se se suprime a “liberdade formal”, que é a única e verdadeira liberdade”. (45)

Nenhuma pessoa razoável pode compreender porque será necessário abdicar da liberdade de pensamento, da liberdade de imprensa ou da liberdade de ir e vir para melhorar a sorte dos homens. Se o homem se define pela sua liberdade, como sempre o entendeu a autêntica tradição

humanista do pensamento do ocidente, desde a descoberta, ainda obscura e contraditória, das implicações éticas do problema da opção na tragédia grega, qualquer “solução” de seus problemas que comece por arrebatá-lo a fonte de todos os seus valores e uma forma de anti-humanismo; é uma “solução” reacionária, pois implica uma verdadeira regressão do homem na história. É o pecado capital de todo totalitarismo. Não pode haver falácia maior do que essa: “se queres humanizar-te, começa por abdicar de tua humanidade, começa por despojar-se da liberdade”.

“Quanto mais as liberdades reais aparecem, erradamente ou com razão, como parte integrante da liberdade, mais importa sublinhar que as liberdades chamadas formais, pessoais ou políticas, bem longe de ser ilusórias, constituem indispensáveis garantias contra a impaciência prometeica ou a ambição totalitária”. (46)

Talvez seja preciso perder essas “liberdades formais” para compreender a sua importância: dir-se-á que, “por uma ironia da história os governados desejam as liberdades formais onde reina a filosofia das liberdades reais? Essa é uma realidade dura que os “subintelectuais” dos países subdesenvolvidos estão prontos a concordar: com a supressão das “liberdades formais”, totalitários que são, sabendo-o ou não, acreditam que dessa supressão venha a nascer uma justiça que não existe sem elas.

“As sociedades ocidentais, a sociedade americana, testemunham que não somente liberdades formais e liberdades reais não são contraditórias mas que, em nossa época, é nessas

mesmas sociedades que umas e outras são menos imperfeitamente realizadas”. (ARON).

Quando aos pendores totalitários daqueles que não podem suportar a liberdade, pela responsabilidade que ela acarreta, juntam-se os sofismas “desenvolvimentistas” segundo os quais o desenvolvimento pressupõe um poder absoluto e indisputado, uma planificação total, não só da economia mas até das consciências – afinal uma consciência livre é sempre um obstáculo à planificação total da economia – é preciso afirmar vigorosamente a importância das “liberdades formais”.

“Afirmá-las não só como fonte da dignidade do homem, mas também como condição de um processo de desenvolvimento que esteja a serviço do humano, nunca das burocracias sedentas de poder pessoal, dispostas terrorificamente a sacrificar a liberdade dos outros no altar do prestígio externo, das honras internas, dos privilégios dos ‘comissários’ que se acreditam portadores do sentido da história e da significação da vida”. (47)

3.4 O momento da democracia

A rigor, falar dos conceitos de liberalismo e de democracia é evidenciar que tais conceitos não se situam num mesmo nível. O liberalismo centra-se no valor liberdade e democracia, vincula-se ao valor igualdade. Todavia, há de se fazer uma referência a tais conceitos. O liberalismo, para além de conotações meramente políticas ou econômicas,

apóia-se numa determinada maneira de ver o homem e sua posição no mundo e na sociedade que, repudiando quaisquer justificações ideológicas, têm algumas características comuns e fundamentais. É impossível falar-se de liberalismo sem considerar o homem como uma criatura moral singular e insubstituível e responsável por suas ações. Essa maneira de ver o homem, se privilegia a liberdade como valor primeiro, implica, contudo, igualmente, o valor igualdade, à medida que esta é concebida como aquele elemento comum que faz de todos os homens seres livres e, nesse sentido, criaturas morais, insubstituíveis e responsáveis. A igualdade que se tem em vista é o reconhecimento de um estatuto humano comum, sobre o qual pode erigir-se o princípio da igualdade jurídica e que fundamenta o direito de qualquer um receber um tratamento digno.

“Não se trata de igualdade de valor quanto ao procedimento ético ou de personalidade, que as há mais ou menos ricas e valiosas, ou de bens e de posses: essa igualdade, que destrói as diferenças e não tolera a superioridade, violenta a realidade ao mesmo tempo que o modo humano de ser, marcado pela singularidade de cada um, e é ou o fruto de um anseio metafísico de absorção do múltiplo pelo uno, da pluralidade pela unidade, ou o produto do ressentimento”. (48)

O que vem distinguir de fato o liberalismo e democracia é que esta última não é necessária e obrigatoriamente um modo de ver o homem, uma concepção do “estatuto humano”, nem precisa de os pressupor, podendo ser simplesmente concebida como um método ou processo de

governar, de distribuir e controlar o poder na sociedade. Para o liberal o liberalismo é algo substantivo, que tem um valor em si, precisamente porque não é simplesmente político ou econômico, mas é uma afirmação do homem, concebido na sua dignidade como ser singular, insubstituível e responsável. Enquanto isso, a democracia é, por assim dizer adjetiva. Ela pode, enquanto processo de realização do liberalismo qualificá-lo, mas não expor a sua essência.

A democracia pode compatibilizar-se com o liberalismo desde que ela permaneça como um processo de governo, subordinado filosoficamente aos ideais liberais, que extravasam o plano jurídico, político e econômico. A democracia pode ser também pensada não como um método de organização social ou um processo de governo e sim como uma concepção do homem, hipostasiando-se o que é instrumental e adjetivo para transformá-lo em algo essencial, depositário de um valor último e radical que seria o valor igualdade. Uma igualdade que já não seria a referência à dignidade comum “a todo ser que apresente uma face humana” a que conduz ao respeito à sua individualidade e ao esforço para oferecer a todos oportunidades semelhantes para que cada um possa desenvolver a plenitude do seu ser, limitadas pelos mesmos direitos dos demais, mas sim uma igualdade imaginária, coercitiva do singular, rebaixadora dos talentos e da superioridade naturais. Essa igualdade, ainda que irrealizada na prática da democracia transformada em fim em si mesma é o valor último que tal concepção reclama. A democracia se converte, nesse caso, em democratismo, com a afirmação, decorrente do ideal igualitário radical, da predominância total do coletivo sobre o individual e com a

consequente desvalorização da personalidade singular, do único, que deve curvar-se sempre ao “todo” e moldar-se nele.

“nesse contexto, o coletivo é pensado, lógica, sociológica, ética e metafisicamente como anterior ao individual, como a única coisa que a este justifica e lhe dá existência. A pessoa se torna, por assim dizer, circunstancial e irrelevante: todo indivíduo, já que o seu ser não repousa, de fato, no seu “eu”, mas na coletividade que o fundamenta e absorve, pode ser trocado por outro: moralmente todos se equivalem e são substituíveis e permutáveis entre si”. (49)

A reflexão individual, própria e original, é repudiada em nome de um abstrato “pensamento coletivo”.

É bem verdade que na prática o democratismo, que conduz ao que se chamou a “democracia totalitária”, apresenta hierarquias, desde a mais geral, que separa a elite dos pastores da massa do rebanho, até a mais específica, que se reproduz em cada célula, na “hierarquia celular” da sociedade comunitarista. Esse gritante desmentido da igualdade entretanto, por mais que tenha conseqüências no modo de vida que cada um tem e nos bens de que desfruta ou deixa de desfrutar, é, por paradoxal que isso possa parecer, mais aparente do que real, pelo menos se encararmos a situação de um ponto de vista metafisicamente mais profundo do que a “realidade social” que uma tal sociedade revela a olho nu.

“de fato, a igualdade fundamental, derivada da preeminência do coletivo sobre o in-

dividual, é preservada à medida que os átomos do mundo do democratismo não são pessoas morais, mas funções da coletividade e, portanto, perfeitamente intercambiáveis”. (50)

A democracia não é, por si só, uma garantia de que as relações entre os homens se estabeleçam de maneira satisfatória, pelo menos do ponto de vista da preservação das liberdades civis e políticas. Nenhum totalitário tem muito escrúpulo em dizer-se defensor da “democracia”: esta lhe aparece com a “soberania do povo” e como, para ele, a vontade ditatorial dos ocupantes do poder exprime a vontade popular, democrática lhe parecerá a organização em que a liberdade tenha deixado de existir, desde que o “povo” a apóie.

São estas as razões que levam os totalitários a se dizerem democratas. A seu modo eles são. O que não podem ser é liberais.

“Na sociedade democrática, os conflitos são regulados e organizados, segundo uma estruturação racional, onde a discussão substitui a violência. As instituições democrático-liberais partem da imperfeição humana e de suas circunstâncias efetivas, Por isso, somente proporcionam um quadro dentro do qual mantém-se permanentemente aberta as possibilidades de mudança, pressupondo a multiplicidade dos interesses e das aspirações humanas”. (51)

O grande feito do Stuart Mill consistiu em desenvolver um argumento extremamente brilhante em favor do Estado liberal-democrático, com base em uma epistemologia não-

dogmática para guiar os processos de decisão e escolha sociais.

“Nenhuma posição social, de acordo com Mill, é tão privilegiada a ponto de permitir total compreensão de qualquer problema social ou possibilitar que se aprenda totalmente a verdade (...) Se ninguém pode ter conhecimento total da verdade sobre problemas sociais, a melhor garantia de que a maioria dos aspectos de qualquer problema serão considerados, consiste em trazer, para o processo de tomada de decisão, o maior número de participante possível”. (52)

O Estado representativo, nos moldes democrático-liberais, apóia-se numa antropologia diferente da esposada pelos pensadores utópicos e totalitários.

“A tese da representação entende que as respostas corretas para todas as questões não são propriedades ou apanágio de indivíduos, grupos ou classes, não sendo possível confiar que alguém possa determinar com precisão o que é de interesse de todos”. (53)

Para se compreender o liberalismo democrático, essa forma de pensamento, liberdade e igualdade são duas idéias reguladoras, dois princípios orientadores da crítica das situações existentes e das propostas sempre graduais, de reforma social. E, o que é essencial, para o liberalismo democrático: os dois ideais hão de ser sempre considerados conjuntamente, na busca de um equilíbrio dinâmico, obviamente precário e imperfeito, entre o máximo de liberdade concreta e o máximo de igualdade possível.

A filosofia do liberalismo democrático não só é superada como é, em realidade, insuperável. Porque superáveis são as doutrinas dogmáticas, comprometidas com as soluções definitivas que se mostram acanhadas e incapazes de resolver as questões concretas do homem, nunca uma filosofia aberta que, em lugar de “soluções”, oferece-nos um princípio e um método para encontrar, em cada caso, um ajustamento e um equilíbrio. É por isso que só ela pode promover a igualdade possível, sem o sacrifício da liberdade, por isso só ela pode promover a liberdade, sem descuidar das exigências da igualdade, aceitando a tensão dinâmica entre as duas idéias e entre os fatos com que elas se relacionam. Fora dela, o caminho triunfante será o do totalitarismo, que acaba por eliminar as duas idéias, na impossibilidade de conciliá-las.

3.5 A incorporação do liberalismo pelo pensamento brasileiro

Em vista do isolamento do pensamento moderno a que fomos submetidos, a elite brasileira aproximou-se da filosofia política apenas em fins do século XVIII e começos do XIX. A rigor, somente tem lugar um debate verdadeiramente profundo e mobilizador, no período que se segue à independência. O problema que os pensadores liberais enfrentam é o de defender o patrimônio fundamental do liberalismo – a liberdade de consciência e as liberdades dela derivadas, a individualidade – contra uma nova visão da sociedade que insiste principalmente na igualdade e que sobrepõe a coletividade ao indivíduo.

“De uma parte, procura-se encontrar uma fórmula que permite justificar e conservar as conquistas já feitas, sem desatender as reivindicações novas: conciliar praticamente as exigências democráticas e socialistas com o liberalismo; estender realmente a todos, numa organização social justa, a possibilidade de um desenvolvimento real da personalidade autônoma e o gozo efetivo da liberdade – o que até então se proclamara como ‘princípio’, mas que não se efetivaria na realidade. De outra, tenta-se mostrar que os ideais liberais e as novas exigências são inconciliáveis; que a realização destas implicaria, realmente, o aniquilamento daqueles”. (54)

É preciso ter uma justificação teórica adequada dos liberais, uma “filosofia do liberalismo” que, verdadeira, antepor-se-ia vigorosamente às ameaças à personalidade individual. Na França é muito freqüente, entre os liberais, o apelo ao velho direito natural – e as novas correntes de pensamento, o positivismo por exemplo, não cuidam de defender a “anarquia” da liberdade de consciência: do mesmo modo que não há lugar para a “liberdade de consciência” na matemática ou da física, deixará de existir o problema quando a humanidade atingir o seu estado definitivo.

Intimamente ligado à revolução industrial, o novo liberalismo exige a tranqüilidade para o desenvolvimento pacífico das forças produtoras da sociedade, a garantia dos direitos e liberdades individuais e, principalmente, a introdução da liberdade em todos os setores da vida social. Defendem os radicais a total liberdade de imprensa, de

ensino, de reunião, de associação, de consciência – com a conseqüente separação da igreja e do Estado; condenam as guerras de conquista e os exércitos permanentes, exigem a liberdade de comércio e os impostos diretos. E no plano de uma democracia política, que afasta resolutamente as soluções de uma democracia econômica-social, pregam o sufrágio universal, a eleição dos juizes, a responsabilidade ministerial, etc.

As concepções peculiares do liberalismo brasileiro esbarram em problemas. Vigora um culto oficial, privilégios políticos e religiosos, um sistema de governo que só na aparência era realmente democrático, onde, mais do que tudo isso, a escravidão era um desafio à consciência. Dessa forma, a luta do liberalismo não poderia ser a mesma vista até então em outros países. No Brasil, final do século passado, problemas políticos e jurídicos emergiram cada vez mais com grande profundidade. O liberalismo brasileiro, no dizer de Roque Spencer Maciel de Barros

“vê-se diante de velhas instituições que não correspondiam mais às aspirações do século: o seu problema é removê-las, eliminá-las em certos casos, para substituí-las por outras. Sua tarefa é libertar o trabalho, a consciência, o voto: é ‘liberalizar’ o país, antes de qualquer medida”.

(55)

Para o liberalismo clássico tais conquistas são a efetivação dos mais elementares e básicos “direitos naturais”; é preciso abolir a escravatura, imediata ou paulatinamente; é preciso eliminar os entraves à vida da consciência, permitir

ao homem o exercício público de seu culto a manifestação livre de seu pensamento onde quer que seja; é necessário que o governo seja a expressão da vontade popular, da soberania do povo, e não a expressão de seus próprios desejos.

O liberalismo ilustrado brasileiro quer realizar as grandes tarefas do século XIX, e elevar o país ao nível do ocidente. Esta é, pois, peculiaridade da concepção do mundo dos liberais clássicos em face do cientificismo. Este último levanta-se amparado por uma interpretação científica ou pretensamente científica da vida; o liberalismo clássico ergue-se por uma visão jurídica do homem.

É o liberalismo clássico brasileiro que coloca a crença fundamental na liberdade humana. Segundo Tavares Bastos,

“o que caracteriza o homem é o livre-arbítrio e o sentimento da responsabilidade que lhe corresponda. Suprimir na moral a responsabilidade a a história do mundo, parte todo o interesse que aviventa a tragédia humana... A história do progresso humano não é mais, com efeito, que a das fases do desenvolvimento ou compreensão desse divino atributo da criatura, a que se dá geralmente o nome de liberdade”. (56)

Para o liberalismo, não é possível pesar, realmente, em progresso, social ou econômico, senão como consequência do progresso político.

A luta liberal no Brasil pela reforma eleitoral, pela eleição direta, é a contraparte da luta contra o poder moderador; tratam-se, no fundo de dois aspectos de uma só aspiração: a democratização do país. Os republicanos liberais apenas levaram a luta mais longe, combatendo não só os

vícios do sistema, mas o sistema inteiro.

Ligada a essa luta pela regeneração de nossos costumes políticos, desenvolve-se com significação bastante profunda, a luta pela liberdade da consciência e das forças tolhidas da individualidade, no plano religioso, intelectual, social, moral, econômico. Ao lado da luta pela democracia representativa, a luta pela liberdade. No Brasil, a luta pela democracia política era a meta urgente a atingir, o combate por ela congregava exatamente as forças em luta pela liberdade individual.

O esforço para a implantação da liberdade é a destruição dos entraves à vida da consciência: a liberdade de consciência, a sua primeira reivindicação. Rui Barbosa enunciava:

“A liberdade de consciência, com efeito, posta em incomunicabilidade com o mundo exterior, a liberdade de consciência emparedada na clausura impenetrável da alma humana, a liberdade de consciência sem o direito de revelar desafrontadamente a opinião que a consciência incutir-nos, não é a liberdade tal, não é nem um simulacro da liberdade, é a mais crassa das mentiras, é a mais provocadora das irrisões, porque a consciência é inseparável da palavra; porque a palavra não é senão a consciência em ação sobre as consciências”. (57)

O liberalismo plenamente conseqüente com seus princípios há de exigir, portanto, a separação entre a Igreja e o Estado, a extinção dos privilégios, a liberdade total de manifestação de qualquer pensamento e a subordinação de todos, enquanto cidadãos e não enquanto partidários e quaisquer facções, à lei civil, que deverá ser a expressão da

“vontade geral”. O princípio limitador da liberdade da consciência é a realização oficial: é pela sua extinção que começa a luta. O estado liberal é essencialmente laico: essa abstenção religiosa não é produto da indiferença, mas do respeito por todos os cultos.

Para um liberal, “a união entre Estado e Igreja tende a produzir sempre a discórdia, o fanatismo, as perseguições, os crimes”.

A reivindicação coerentemente liberal, é, pois, da liberdade de consciência, implicando sempre a da liberdade de cultos e a da laicização do Estado, pela extinção da Igreja oficial. O liberal defenda a sociedade civil, produto do consenso comum, garanta mais segura das liberdades fundamentais do indivíduo. Se há uma Igreja do Estado, senão sequer separar o espiritual do temporal, então que prevaleça este último. Concretamente não cabe ao liberal optar entre um mundo integralmente livre, na esfera religiosa, e um mundo de crenças privilegiadas, mas entre este e um mundo toleravelmente livre.

A idéia da libertação do trabalho é inseparável, para o liberalismo, do princípio de liberdade de consciência. A luta pela libertação das consciências aparece não só como a afirmação de um direito natural e absoluto, mas também como uma necessidade prática: “o segredo da prosperidade dos povos está no respeito à dignidade do homem, a sua personalidade, e onde se sufoca a consciência não há lugar para a dignidade humana, para o desenvolvimento ético da personalidade”. A liberdade de consciência aparece, pois, como a chave de todo o sistema: enquanto puro direito, é o seu fundamento teórico; enquanto realidade, o seu objetivo

prático. O liberalismo econômico é, pois, consequência obrigatória, não só teórica, mas antes de tudo prática, das teses liberais mais amplas. É preciso permitir ao indivíduo a plena realização de suas forças, encorajá-lo a produzir aqui, mais do que em qualquer campo, ampliar, ao invés de diminuir, a esfera de sua liberdade.

“Os manifestos liberais, geralmente, não esquecem de consagrar essa reivindicação em seus programas: sem ela não estaria completo o sistema que a partir da afirmação da liberdade da consciência, como um direito da vida”. (58)

O liberalismo no Brasil será frequentemente levado a reexaminar o papel do Estado em matéria de educação e em todos os aspectos que permeiam a realidade sóciopolítico-jurídica do país. O que restou não só a luta do liberalismo, mas também das reivindicações positivistas emergidas no Brasil foi um patrimônio liberal, tantas vezes ameaçados, a impor aos nossos tempos a tarefa de conservá-lo e readaptá-lo em função de problemas novos, para salvar a sua inspiração ético-jurídica fundamental. Um patrimônio que, no dizer de Roque Spencer Maciel de Barros,

“é a nossa herança mais cara, especialmente num momento em que de todos os lados, surgem ameaças a sua essência mesma: a liberdade de consciência, o direito de gerir as próprias opiniões e de desenvolver, autonomamente, a própria personalidade”. (59)

IV. O FENÔMENO TOTALITÁRIO EM ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS

4.1 A origem do Totalitarismo

O totalitarismo é uma ameaça constante às conquistas da civilização e da inteligência, conta a qual deve-se estar sempre vigilantes, mesmo em momentos menos conturbados e perigosos do que esse que vive o mundo atual, acredita-se que a realização plena da singularidade humana e o respeito pela dignidade da sua condição são valores inegociáveis que dão à vida um sentido e uma dimensão ética, sobrepondo-a à pura animalidade e ao mero maquinismo.

Nietzsche nos fala da dos de individualização. “A consciência humana desperta, separa-nos do todo indiferenciado da natureza e desenha contra o seu fundo a imagem de nosso ser pessoa, limitado e lúcido, porque limitado”.

A liberdade pesa; a responsabilidade é sempre um fardo doloroso: elas são antinaturais”, na medida que a cultura, que neles se funda, é um prolongamento da natureza, é também uma oposição em face da “naturalidade” pura. E, com frequência, o homem se deixa dominar pelo terror cósmico, pelo pavor de ser ele mesmo e mais ninguém, de ser insubstituível e único, pelo temor de decidir livremente e de ser responsável pelas suas decisões.

“E então se lhe oferece o caminho da desumanização, o desejo de perder-se na primitiva totalidade indiferenciada, de desvencillar-se da consciência e da decisão, de retornar à

mera animalidade ou de converter-se num robô, mecanicamente guiado e liberto da dor de pensar, do sofrimento da escolha. Renasce o mito do paraíso perdido ou elabora-se o mito do fim paradisíaco da história, paraísos em que já não há limitação, já não há necessidade de escolha e no qual não pode mais haver liberdade, não pode haver a singularidade, o ‘único’ que é a característica própria do homem, trágico, mas plenamente humano. E esse terror da própria individualidade, do medo de decidir, do pavor de ser homem, limitado por ser lúcido, alimenta-se o totalitarismo”. (60)

O totalitarismo promete ao homem o fim da consciência, a desnecessidade do pensamento, a libertação do “terror metafísico” próprio da condição humana. Promete, ainda, reduzi-lo a uma parte do todo indiferenciado, oferecelhe o ópio da despersonalização. Promete-lhe converter o poder em algo total e absoluto, eliminar as limitações e as oposições e instituir o reino da totalidade. Ensina-lhe a “religião do Estado”, a submissão completa que o libertará finalmente de sua trágica humanidade.

O totalitarismo conquista os homens quando estes temem à condição humana, quando não conseguem mais ser homens, quando se apavoram diante da própria liberdade. Por esse motivo o combate ao totalitarismo nunca se acaba.

“Na sua significação mais profunda, todos os totalitarismos se equivalem, todos não fazem senão um: opostos na aparência, move-os o mesmo desejo de apagar a consciência, de suprimir a liberdade, e eliminar a individualidade. E o homem que apostou na condição humana não pode ser enganado pelo totalitarismo

que, para conquistá-lo, procure convencê-lo de que todo o mal se acha apenas em uma forma totalitária qualquer. Porque esta é apenas uma forma do homem concreto, trágico e singular, livre e humano”. (61)

O totalitarismo não é um fenômeno que se reduza à área da política: ela radica uma concepção da vida humana, de fundo totalista, apoiando-se na negação da individualidade e da consciência crítica, apelando para a absorção de cada um numa totalidade mística indiferenciada, na qual já não há lugar para a tragédia da decisão e da escolha, que é a marca realmente humana do homem.

Sem pretender encontrar uma explicação total para o totalitarismo, há de se ressaltar que parece existir um receio do próprio totalitarismo e a necessidade de defesa contra as suas investidas. Uma sociedade livre e tolerante, que reconheça na liberdade humana o seu valor fundamental, normalmente será obrigada a impor limites a essa liberdade; não só aqueles que impeçam que a liberdade de uns prejudique a liberdade dos demais, mas também que impeçam que a liberdade seja usada para a destruição das liberdades conquistadas.

“Uma sociedade livre não poderá, de forma alguma, para garantir a sua própria sobrevivência, ser tolerante em relação à intolerância”. (62)

O problema consiste em encontrar os limites que restringe à liberdade, de maneira que ela se destine, exclusivamente, a impedir o crescimento das forças

liberticidas, completando-se a tarefa com um trabalho pedagógico inteligente, que converta novamente aos ideais da liberdade que deles se afastaram por motivos superficiais.

O receio do totalitarismo e o combate contra ele acaba funcionando, com assustadora freqüência, de forma negativa, impelindo as sociedades livres para formas menos livres, fortalecendo o poder do Estado, concentrando-o nas mãos dos “estrategos” da luta contra o totalitarismo. Pode-se quase dizer que a intolerância gera intolerância, que o totalitarismo tende a gerar o totalitarismo ou, pelo menos, certas formas autoritárias que dele se aproximem.

Essa é uma situação difícil, pois de uma parte, não é possível ignorar a ameaça totalitária, é preciso reagir contra ela, se se quer preservar os valores de uma sociedade livre. De outra parte, a própria reação ao aluvião totalitário pode conduzir a um resultado muito diverso do que se pretendia, com a eclosão de outras formas de autoritarismo que, de modo algum, estavam nas intenções dos que, amando realmente a liberdade, se haviam disposto à luta. E, com isso, um pouco por toda a parte, os povos vão entregando nas mãos dos governos a sua autonomia, o poder político se vai centralizando e crescendo. Um dos aspectos desse fenômeno totalitário é o avanço do autoritarismo na sociedade moderna e a perfeita compreensão desse aspecto, talvez possa conduzir à invenção de uma estratégia diversa, necessária para a preservação real da liberdade.

O próprio da planificação é o seu caráter total; o plano, no seu contexto, não é a indicação racional de certos alvos e dos meios hábeis para atingi-los, alvos e meios avaliados e corrigidos pelo teste do mercado, mas o produto de uma

decisão política, necessariamente arbitrária, que deve influir em todos os setores da vida da coletividade.

“Não é possível a planificação na ausência de uma ditadura totalitária, na qual o Estado é o detentor de todos os meios de produção, determina o nível dos investimentos, controlando, integralmente o consumo e cuidando de eliminar quaisquer opiniões discordantes que possam pôr em perigo a execução do plano”. (63)

A planificação totalitária se assenta na convicção, própria ao pensamento totalista e dele inseparável, de que é possível a um “superespírito” descobrir as leis que regem a totalidade do real, de forma a mostrar que as decisões arbitrárias do planificador são justificadas pela “Razão” e não, como realmente acontece, pelo fato de deter ele o poder total na sociedade. A planificação envolve um sistema de organização do poder e descansa na soberania absoluta de uma instância final, encarnada na figura do ditador totalitário, que dirime todas as questões e se apresenta como o intérprete da verdade.

O planejamento é, pois, a ação do homem segundo uma racionalidade. Todavia, a “ineficiência” do planejamento se dá, uma vez que o planejamento não se refere apenas a atividade econômica, mas ao controle dos meios que devem contribuir para a realização de todos os nossos fins. Dessa forma, é importante que ao invés de esperar que a economia, espontaneamente, acabe por rejeitar os planejadores, seria mais importante tentar impedir que estes apareçam, além de que se limite do poder o Estado e que se denuncie, sempre,

qualquer desvio para os caminhos de planificação, ainda quando falsamente escudados na idéia de um planejamento democrático, indicativo e sugestivo, como aquele que aceitamos, por compatível com os ideais de uma sociedade livre e democrática.

Poder-se-ia dizer, examinando a História Moderna que, seguindo percursos diversos, os homens, talvez para surpresa sua, se podem, finalmente, acabar encontrando numa situação análoga, que independe de seus sonhos, decisões e intenções.

“Somos, até certo ponto, senhores de nossos atos, à medida que nos caracterizamos – ou pelo menor uma parte de nós se caracterize – precisamente pela nossa condição de seres livres; não somos nunca, entretanto, senhores das conseqüências de nossos atos, que se inter cruzam com outros atos da mesma forma livres e com inesperadas ou mal interpretadas circunstâncias, para não falar do onipotente acaso – a tyche dos gregos – contra o qual nada se pode. Talvez seja isso a impotência da vontade, apesar de sua decisão livre, diante da capacidade do imponderável que a esmaga – a moira dos mesmos gregos, que se costuma traduzir por destino – senão o ponto nuclear, pelo menos um dos elementos constitutivos de toda a tragédia, elemento que Sófocles parece haver entendido melhor do que ninguém”. (64)

4.2 O que significa o Fenômeno Totalitário

O Fenômeno Totalitário exprime uma das faces fundamentais do humano, caracterizado pela ambigüidade e

pela ambivalência dela decorrente: ambigüidade de um ser, ao mesmo tempo, imanente e transcendente a um mundo em que está e não pode deixar de estar, distinguindo-se, entretanto, radicalmente dele; ambivalência que o leve a oscilar entre a liberdade que o constitui e singulariza e a totalidade, que o dissolve, apagando os seus contornos individuais. O totalitarismo oferece um campo privilegiado para a análise do ente humano, exatamente por seu caráter radical, pela demonstração, sem meias medidas ou meios tons, de algo que dormita no mais profundo do homem, nessa identificação entre o poder e o ser, seja sob a forma de uma atividade que quer abarcar a totalidade do real e submetê-la, seja sob a forma de uma entrega passiva, mas não menos dirigida à realidade total, como algo em que a consciência deve submergir, identificando-se com ela.

“A submersão na torrente totalitária, eliminando os contornos sólidos da personalidade, para liquifazê-los, de modo a assumir a forma que os contém, é como um retorno – ou ao menos uma ambição de retorno – a uma espécie de ‘unidade primordial’, em que o ‘eu’ perde a sua essencialidade e em que descansa, sonambulicamente no regaço do ‘nós’ indiferenciado, em que cada um, dirigente ou dirigido, é apenas uma função do todo e não quer ser senão isso”. (65)

O fenômeno totalitário é a negação do *principium individuationis* – individualização nítida, marcada, que opõe a singularidade irrepitível, ao mesmo tempo frágil e efêmera, mas orgulhosa na sua afirmação, à totalidade abrangente da unidade sem fissuras e “alienações”.

A mais marcante característica do totalitarismo é o da formação de uma burocracia, que desempenha o papel de uma “nova classe”. A nova burocracia tem um caráter peculiar, que está justamente no fato de nascer e desenvolver-se a partir da tomada do poder por um tipo de organização – o Partido Totalitário, “legitimado” por uma ideologia – que o despotismo não conheceu.

Nesse sentido,

“o totalitarismo é uma realidade exclusivamente moderna e se quer crer que é a ênfase dada a esses aspectos permitiriam aprender o fenômeno, no que tem de mais profundo, também, na Antiguidade clássica”. (66)

A burocracia desempenha uma função que é o que justifica a sua própria existência. O desempenho da função, por sua vez, exige uma estrutura (um órgão) com ela relaciona o mais que, com o passar do tempo, poderá acabar por tornar-se independente dela e a ela sobreviver. Estrutura e função são realidades inter-relacionadas, que exercem ações recíprocas entre si. Poder-se-ia dizer, no plano biológico ou sociológico, que a estrutura está para a função assim como, no plano metafísico, a substância está para a atividade. O que não se pode decidir, seja no plano metafísico, seja no biológico e sociológico, é se estrutura e substância são primeiras em relação à função e à atividade ou se, ao contrário, estas são primeiras em relação àquelas.

No caso da burocracia totalitária, o que se pode assinalar é que, para atender a necessidades emergentes, cria-se uma estrutura que deve desempenhar uma função. A

tendência da estrutura criada, em conexão íntima com a função é a de ganhar vida própria e existir independentemente da função, isto é, de existir para si mesma, ainda quando a função venha a tornar-se inútil, a desaparecer ou a ser exercida por outro órgão. Os positivistas insistiam em que não há função sem órgão (estrutura).

O órgão ou estrutura desvinculado da função ganha vida própria, transforma-se em fim em si mesmo, inventa, às vezes, funções que nada tinham a ver com as originariamente desempenhadas. Inventam-se funções para o órgão, em lugar de extingui-lo ou de ajustá-lo a tarefas reais e indispensáveis. Nesse contexto, cabem todas as “leis” referentes ao reforço das estruturas burocráticas.

“O processo de as estruturas se tornarem independentes das funções explicam muito o peso e a força das burocracias, de modo especial nos regimes totalitários, como o nazista e o comunista. É extremamente difícil controlar a burocracia, particularmente quando dela é que dependem os controles. Isso, extremamente visível nos sistemas totalitários, acontece igualmente em qualquer regime em que o Estado se agigante, não havendo, fora dele mecanismos de controle, pois que estes estão nas suas mãos”. (67)

Em lugar de uma divisão de poderes, à moda liberal, em que, idealmente, um dele fiscalizar e controlar o outro, cria-se uma rede de dependência e de compromissos, em que cada órgão acaba por acobertar os demais, desenvolvendo fidelidades e cumplicidades recíprocas, que garantem todos e cada um contra eventuais arremetidas reformistas.

O “surrealismo ideológico”, esse universo mágico em que se move o totalitarismo, sem compromissos com a realidade e, portanto, com a eficiência, facilita e estimula a proliferação burocrática, cujo trabalho, por falta de pontos de referência outros que o das “fidelidades”, não é passível de avaliação. Nós próprios, cada vez mais enredados no estatismo, poderemos perceber com meridiana clareza o desenvolvimento de órgãos sem função ou cujo desempenho de funções escapa à análise, o inchaço de uma administração pública que sequer administra a si mesma.

O ponto de vista puramente sociológico ou de uma sociologia da burocracia, o totalitarismo talvez pudesse ser confundido com o estatismo ou com aquele, “totalitarismo administrativo” que, no seu limite, atingiria a situação do despotismo do futuro”. Mas a análise sociológica não nos revela o que nos parece essencial e original no totalitarismo, aquele aspectos metafísico que o liga à própria condição humana e que se há de examinar no plano do “ôntico”.

O fenômeno totalitário é percebido por alguns pensadores como algo que não se impõe, se assim podemos dizer, de “fora”, dependente que se seria de circunstâncias históricas e sociais. Para Roque Spencer Maciel de Barros, se essas são importantes para a instauração de um regime totalitário, não explicam a lógica própria do sistema que decorre do “ser interior” do homem.

Na dicotomia entre o “princípio civilizador” e o da negação da civilização, entendida esta como um processo de individualização, de alargamento do círculo das decisões de cada um e, portanto, da liberdade e da responsabilidade. É o princípio civilizador que, vencendo o comportamento

coletivista do animal social que é o homem, permite a real diferenciação dos indivíduos, a transformação da vida humana em acontecimento histórico.

“Mas história é risco, aventura, insegurança, é estar em contato permanente com o desconhecido, o acaso, o imprevisto. O homem, à medida que é um “ser de liberdade”, que transcende o mundo circundante em que se situa, tornando-se, com isso, capaz de afirmar o próprio “eu”, como algo original e criador, buscando construir o próprio destino, em busca aprendendo a usar da racionalidade que integra a sua natureza, sente, ao mesmo tempo, a extrema dificuldade em que a sua liberdade o mergulha, a ponto de duvidar das suas vantagens, de temer essa solidão que acompanha, por mais que seja solidário com outros, aquele que aceita o desafio de ser ele mesmo, de separar-se do grupo e de reger-se, acima de tudo, pelos juízos de sua consciência, pela sua razão, por seus valores”.

(68)

A liberdade o eleva às alturas e o faz contemplar o abismo. À medida que a liberdade é uma forma de separação do coletivo, delimitação, dir-se-á livre, se ele é sob certos aspectos mais forte, pois independência é força, sob outros ele é também o mais fraco.

A ambigüidade é a característica fundamental do ente humano, preso ao mundo e dele separado, pois que sabe que ele é apenas ele, vinculado aos outros, ao “nós”, sem o qual nem mesmo poderia existir como homem e, ao mesmo tempo, querendo, entre esses outros, afirmar a sua singularidade, o seu caráter e ente único.

Se o homem se afirma, se diferencia e cria, abre o caminho da civilização e da mudança. O que produz a história é o modo de querer, pensar e sentir pessoal, isto é, diferente. Se ele se recolhe ao “mesmo” e ao “repouso”, se renuncia à individualidade, ao movimento e à história, ele se mantém seguro, elimina o risco negando a mudança. Quer eliminar-se como ser pessoa, pois que este, queira ele ou não, é sujeito ao envelhecimento biológico e à morte, de forma que mergulhar no todo é, de algum modo, protestar contra a condição humana, dizer “não”, não é apenas ao “eu”, mas também à morte inevitável.

“É especialmente a partir dos gregos que o princípio civilizador se impõe graças ao homem que se reconhece na sua limitação e constrói não apenas relações humanas mais “civilizadas”, mas, no seio destas, a poesia lírica, a tragédia e a filosofia. E é também a partir desse deslanchar da civilização que se desenvolve uma tentativa permanente de retorno, de volta à idade de ouro da indiferenciação, coma qual mesmo os povos arcaicos, de algum modo temerosos das armadilhas do “eu” e de sua inseparável limitação, já sonhavam, por mais que perto dela se conservassem”. (69)

Não há ocorrência do fenômeno totalitário posto como um propósito e politicamente buscado sem a experiência consciente da liberdade, sem a prévia afirmação do indivíduo, sem o pecado da separação, o gosto da civilização, pois que o totalitarismo é um chamado para a dissolução no todo, só possível para quem dele se afastou conscientemente e deliberadamente.

“Criar o ‘homem-novo’ – aquele diferente do ser encarado em seus próprios limites marcados pela nossa condição humana – é a grande ambição totalitária, pois significa destruir o seu individual e mergulhá-lo num amorfismo coletivo. Pouco importa que se diga que se pretende recuperar o paraíso perdido ou criar-se o paraíso ainda não existente: em um como em outro caso, a liberdade é o inferno que se quer negar. Dizer que o inferno são os outros – e o paraíso seria a despersonalização, minha e dos outros, no ‘grupo em fusão’, fenômeno de qualquer modo precário, ou, principalmente, na totalidade indiferenciada da qual não haja retorno possível à solidão do eu, com a sua necessidade de decidir, pois que o ente separado está ‘condenado’ à escolha, da qual, geralmente, preferiria fugir”. (70)

A ordem totalitária na visão de Roque Spencer Maciel de Barros, por mais aberrante que possa parecer àqueles que se dispõem a aceitar, a condição humana, com sua ambigüidade, ambivalência e risco, é, igualmente, uma aspiração humana que “dialeticamente”, visa a eliminar a própria condição humana, pelo terror que a precariedade desta provoca. E, por isso, pelo menos enquanto não é possível criar em laboratório o “homem novo”, esse terror da precariedade, da qual é inseparável do homem livre, acaba por conduzir a um terror maior e que os regimes totalitários de fato empregaram contra as forças individualizadoras do “mal” – “burguês”, o “judeu”, homens, enfim, que, mesmo quando pertencentes ao Partido, conservaram a veleidade de ser diferentes, de ser eles próprios, pelo menos em algum

instante de sua vida. Terror, este último, destinado a eliminar, ainda que seja em nome do nada – pois que o ser absoluto e o não-ser se identificam – a criatura de um dia – efêmeros – que é o homem.

A ambição totalitária é algo inerente ao mundo humano de ser. Nesse caso, a qualquer instante e na dependência de circunstâncias históricas; o totalitarismo pode ressurgir sob novas formas, conduzindo sempre, em qualquer caso, a um regresso ao “arcaísmo primordial”.

É verdade que se deve apostar no homem, apesar do destino irremediavelmente precário do homem e da completa falta de um sentido superior da vida. Todavia, quem aposta realmente no homem, lucidamente, percebendo todas as consequências que tal aposta envolve, há de renunciar de vez ao chamado da totalidade e atender ao apelo da liberdade. E não pode assim, em função dos valores que escolheu, transigir com qualquer forma de totalitarismo.

4.3 Liberdade, liberação, segurança em torno do Totalitarismo

Os filósofos totalistas, tanto os do século XVIII quanto os do XVIII, negam a liberdade humana mas afirmam a idéia de uma “liberação”. A liberdade não é senão consciência da necessidade – dizia um desses filósofos. Na verdade, parecemos, o homem só se liberta porque é livre: a liberdade é a condição necessária da liberação.

O homem pode liberar-se, pode construir a sua vida, modelar instituições, agir segundo fins que se apóiam em

valores radicais, precisamente porque é livre. Liberdade não é ausência de motivação, não é anulação de qualquer regra. Pensando a liberdade com transcendência em relação ao dado, ela nos aparece na sua verdadeira face, como constitutiva da existência humana, como o seu fundamento, com condição para a realidade do nosso mundo. É só a partir de afirmações como essa terá sentido falar-se em liberação.

“O homem é a sua liberdade: o que constitui a sua realidade humana o que o diferencia e o situa como fundamento da natureza é o ato pelo qual transcende o dado e o reconhece como algo inverso de si mesmo. Mas a condição humana é uma condição ambígua: no momento mesmo em que desvelamos a sua transcendência, percebemo-la também como um prolongamento do universo transcendido, mergulhado nele e com ele solidária. Não somos o mundo, destacamo-nos desse cosmos que se torna coerente graças à atividade fabuladora ou crítica, da consciência, mas estamos nele e ele é o nosso unido abrigo possível”. (71)

A ambigüidade da nossa condição é como que um desdobramento da nossa liberdade. A morte, arrancando o homem da corrente da vida a que fora jogado, é a solução da ambigüidade. Mas é também – ainda para o que nela veja uma “liberação” – o fim da liberdade: ela elimina a nossa transcendência e nos reintegra no todo indiferenciado – no nada. Antes de fazê-lo, contudo ela é uma companheira constante, presença ameaçadora e terrível. A nossa liberdade não é apenas transcendência, é, igualmente, consciência da finitude dessa transcendência, certeza do seu limite temporal,

um saber sobre a morte.

Porque transcende o dado e porque conhece a sua finitude é que o homem pode ser um criador de cultura. Capaz de recusar a regra natural e sabedor do efêmero, certo de que tem um tempo limitado pela frente, o homem trata de organizar o seu mundo, de situar-se nele, de sobreviver, de enfrentar de algum modo a presença da morte.

“Linguagem, mito, religião, filosofia, técnica, são formas que, na sua dinâmica imprevisível, servem-lhe para estruturar o universo e para manipulá-lo, para pô-lo a seu serviço, dominado. “Mágico” ou técnico, irremediavelmente encerrado na sua finitude, o homem enfrenta o seu destino de criador de cultura, livre e, porque livre, trágico. Livre, procura liberar-se, não pela morte, mas da morte”. (72)

O liberdade o incita à liberação. Todo o ser livre – todo o homem – busca liberar-se: do temor, da necessidade, da fome, da opressão, de tudo que lhe encurta a vida, a empobrece, a esvazia. O mito, a magia, o sonho, são técnicas, mais ou menos eficazes, de liberação. A liberação, o “esforço liberador”, não se podem separar da liberdade. Só se libera quem é livre. Assim, a história humana, a história da cultura é a história da liberdade ou da liberação. Uma liberação que se refaz a cada instante, que recomeça em cada um de nós. Na verdade, a liberdade não é um dado preexistente, que se trata de proteger; é uma faculdade que é preciso conquistar. A noção de liberdade, substitui-se a espera de uma liberação. A noção de liberação não é algo que possa vir a substituir a da liberdade, a ela opondo-se e eliminando-a. A liberdade é uma

“qualidade inerente” ao homem, constitutiva de seu ser e condição de “dever”, que se pode falar de liberação.

Uma política liberadora, isto é, que seja capaz de formular e de aplicar as regras humanas comuns que permitem a cada um de nós realizar nossa experiência, original e única, de liberação, há de pressupor, como justificativa e fundamento, a vigorosa afirmação da liberdade como constitutiva do ser e do vir a ser humano. Em uma palavra, ela não poderá ser totalitária, mas tão-somente, no rigor da expressão, liberal.

A filosofia liberal, na concepção de Roque Spencer Maciel de Barros é, na verdade, a filosofia por excelência da liberação porque é, antes de tudo, uma filosofia da liberdade. Tal filosofia não é um corpo frígido e dogmático, mas uma atividade crítica constante, apenas comprometida e procurando estender essa liberdade constitutiva, em termos de liberação, aos múltiplos campos da vida: ao saber, à organização política e econômica, à criação artística.

“Procurando eliminar os nítidos contornos da individualidade”, ... a “liberação” totalitária destrói-se a si mesma, pois se apóia na negação da liberdade, que é o fundamento de toda e qualquer liberação. O totalitarismo aniquila o triunfo da morte. Negação da transcendência, quer “liberar-nos” de todas as liberações... Essa é a “liberação” contra a liberdade, isto é, a liberação contra o humano, a “coisificação” do homem que promete o totalitarismo. Por ele não passam, certamente, os verdadeiros caminhos da liberdade, que são, igualmente, os únicos caminhos da liberação.

Só a liberdade pode tornar segura a segurança. A alternativa entre a liberdade e a segurança se revela falsa no

plano econômico, no domínio político-jurídico, já que estes domínios se entrelaçam e seria difícil imaginar a vigência da liberdade na ordem política e na ordem jurídica quanto não há mais vestígios dela na ordem econômica.

Na verdade, a liberdade ou as liberdades pessoais, bem como os direitos políticos, são a condição inseparável da segurança.

“Quem se demite da sua condição de homem livre, quem entrega a sua liberdade nas mãos do estado todo-poderoso, acreditando que este elimine as crises, os ciclos econômicos, as igualdades sociais, as injustiças da sorte, acreditando que só assim obterá segurança, na verdade perde, com a liberdade de que abdica, a segurança por que espera”. (73)

Não pode haver verdadeira segurança na ausência da liberdade. Não se podem aumentar os poderes do Estado para intervir na ordem econômica, visando a justiça e o equilíbrio, sem aumentar os controles sobre os poderes acrescidos. O poder, sempre advertiu o pensamento liberal, tem suas próprias leis de crescimento, que estão na razão inversa da liberdade e da segurança. Se quisermos assegurar-nos contra o crescimento do poder, para além das necessidades a que temos de saciar, a única solução eficaz é a constante vigilância sobre ele, que só a liberdade permite e garante.

V. A CONCEPÇÃO TRÁGICA DO LIBERALISMO EM ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS

Os estudiosos são unânimes em admitir que a tragédia alcançou o seu máximo esplendor, a sua forma mais perfeita, na Grécia Clássica. Sua influência permaneceu soberana: toda aquela parte da dramaturgia ocidental que se subordina ao gênero tragédia foi elaborado à sombra dos gregos.

Aristóteles um dos primeiros a estudá-la, não diz o que é a tragédia; delimita sim, o seu objetivo, e nos diz, sobretudo, como a tragédia se estrutura, quais são as suas partes constituintes e qual é o lugar destas partes.

Se quisermos de fato, encontrar teorias ou interpretações do que seja a tragédia, devemos consultar os filósofos e os estetas modernos e contemporâneos. Muitas vezes se tem a curiosa sensação de que se trata de problemas muito distantes, coisas arcaicas ou anacrônicas, que deveriam interessar apenas ao historiador, por tratar-se de assuntos que não guardam relação aparente com o nosso mundo: transforma-se o antigo em mais velho do que é. São temas que nem sempre são pensados em relação à vida dos tempos atuais.

Tudo se passa como se o trágico tendesse a perder o sentido, se tornasse difuso através de sua dissolução, enquanto a tragédia propriamente dita permanece relegada ao rol das coisas amorfas. Deparamos na tragédia com uma situação humana limite, que habita regiões impossíveis de serem codificadas. As interpretações permanecem aquém do trágico, e lutam com uma realidade que não pode ser reduzida

a conceitos – respeitada essa indigência, pode-se, entretanto, tentar uma aproximação do problema.

Como explicar a dimensão trágica da realidade humana? Deve haver algo no homem que possibilite a vivência trágica. Poderíamos chamar de finitude, de contingência, de imperfeição ou ainda de limitação o elemento possibilitador do trágico, melhor ainda seria recorrer a expressão consagrada por Sartre: separação ontológica. Mas é fundamental acrescentar que a finitude ou a separação ontológica que caracterizam o homem não são em si mesmas trágicas: o homem como homem, em sua condição, não é trágico. A separação ontológica é muito mais elemento possibilitador do trágico, é aquele rasgo na natureza humana que em tais e tais circunstâncias adquire ou não uma coloração trágica. Por isto tem razão Max Scheller, quando afirma que o trágico pertence à esfera dos valores; é preso a um valor que o trágico pode aparecer no real. Precisando melhor: o trágico, sem ser um valor, adere a certos valores, vindo então a manifestar-se.

Pergunta-se, aqui quais seriam então os pressupostos fundamentais da tragédia. Daí, pensar no homem trágico: Édipo, Orestes, Efigênia. Já Aristóteles se ocupa do problema da natureza do herói trágico. Esse modo de abordar o problema é correto, pois, um elemento básico para que se possa verificar o trágico é que ele seja vivido por alguém, que existe um homem trágico. Quando se mostra o teor do trágico tão-só a partir do homem, esquece-se um outro pressuposto, sem o qual a tragédia não chegaria a concretizar-se. Um outro elemento fundamental é o sentido da ordem dentro da qual se inscreve o herói trágico. De fato, o trágico

seria inexplicável a partir apenas da subjetividade do homem, como se este, de repente, ou por si só, se encontrasse em situação trágica, como se o homem fosse a única perspectiva possibilitadora do trágico. Evidentemente, a natureza da ordem varia: pode ser o cosmos, os deuses, a justiça, o bem ou outros valores morais, o amor e até mesmo o sentido último da realidade. Estar em situação trágica remete àqueles dois pressupostos, e a partir da bipolaridade da situação faz-se possível o conflito.

Aristóteles, com acerto, se recusa a compreender a tragédia a partir simplesmente do homem, ponto no qual insiste muito. Diz ele: “A tragédia não é a imitação de homens, mas de uma ação e de uma vida, pois os homens são tais ou quais segundo o seu caráter, mas são felizes ou infelizes segundo suas ações e suas experiências”. De fato, não é o caráter que determina o trágico, e sim a ação: o caráter é próprio do homem e restringe-se a ele; a ação, pelo contrário, deve ser compreendida, em última instância, a partir daquela polaridade à qual nos referimos: o homem e o mundo em que ele se insere. No momento em que estes dois pólos, de um modo imediato ou mediato, entram em conflito, temos a ação trágica.

O conflito se compreende como suspenso na tensão dos dois pólos. Assim, a ação trágica não precisa redundar necessariamente na morte do herói, embora a morte possa causar um impacto trágico maior. Mas de modo algum é lícito considerar um “final feliz” como incompatível com a tragédia.

O fundamento último e radical do trágico é, precisamente, a ordem positiva do real: desde que o real

tenha valor positivo, o trágico se pode verificar.

“A consciência trágica, reflexo do elevado humanismo grego, tratará do homem que vive em si um debate, espelho do próprio conflito que reina na realidade. Seu tema será o drama da escolha humana, que se realiza num universo de valores ambíguos, onde coisa alguma é estável e unívoca. A situação trágica também acontece no mundo social, dilacerado por contradição, onde um deus luta contra outro deus e um direito se opõe à outro”. (74)

Os trágicos não se contentam em opor um deus a outro, Zeus à Prometeu, Artêmis à Afrodite, Apolo e Atena às Erínias. Mais profundamente, o universo divino é, no seu conjunto, apresentado como conflitual.

“As potências que o compõem aparecem agrupadas em categorias fortemente contrastadas, cujo acor4do é difícil ou impossível, porque não se situam num mesmo plano”. (75)

Na tragédia, a ação humana não consegue se realizar com plena autonomia, nem deixar de lado o poder dos deuses. A ação humana aparece como uma espécie de desafio ao futuro; nesse jogo, do qual não é o senhor, o homem corre sempre o risco de cair em alguma armadilha, armada por sua própria ação. Para ele, os deuses são incompreensíveis; quando consultados, manifestam-se, ambígua e obscuramente, sem nenhuma clareza.

Na perspectiva trágica, agir tem um duplo caráter: de um lado o homem delibera consigo mesmo, pesa aspectos

positivos e negativos, prevê a melhor decisão a tomar. De outro lado, é preciso contar com o desconhecido, com o incompreensível, aventurando-se num terreno que a ação humana desconhece. Mesmo no homem mais providente, a ação mais refletida conserva uma certa incerteza em si mesma.

“A ação trágica pressupõe que se tenha formado a noção de uma natureza humana, com caracteres bem definidos; os planos humano e divino, bastante distintos, para se oporem, não são, no entanto, inseparáveis. O domínio da tragédia se dá na interseção dos atos humanos com as potências divinas; a circunstância trágica acontece exigindo duas realidades heterogêneas, porém complementares. Exige-se dois pólos, que formam uma realidade ambígua”. (76)

Essa ambigüidade, inerente à tragédia, fazia com que o seu patrono fosse o deus Dioniso. Dioniso, deus peregrino, era vítima de perseguição, por parte de outras divindades. Destruído pelos Titãs, ressurgira de si mesmo; é um deus que aparece e desaparece conforme a vegetação. Associado à vida na sua totalidade, os seus aparecimentos e desaparecimentos periódicos refletem, de certa forma, a alternância entre a vida e a morte e, por fim, a unidade profunda que existe entre a criação e a destruição. Representando a vitória final da vida, Dioniso é o símbolo ideal, por sua natureza ambígua, do herói trágico, que se coloca na encruzilhada entre dois mundos.

5.1 A origem da Tragédia

É uma tradição que a tragédia grega em sua configuração mais antiga tinha por objeto a paixão de Dioniso, herói trágico e primordial.

Os gregos conheciam as amarguras da existência; seu mais profundo drama consistia na vitória de Dioniso sobre o pessimismo por meio da arte. A tragédia ática, expressão máxima ao sentimento trágico entre os gregos, resultou do equilíbrio entre a embriaguez dionísica e a forma aplínea.

Dioniso significava a

“aceitação entusiasta do mundo, sem exceção e sem escolhas; a exaltação da infinidade da vida, a vontade orgiástica de viver. A atitude dionísica não deixa de reconhecer o sofrimento do mundo pressupondo uma visão da natureza real das coisas”. (77)

O dionisíaco, com seu prazer primordial, percebido inclusive na dor, é a fonte comum onde nascem a música e o mito trágico. A arte manifesta o espírito dionisíaco, apresenta ao homem sua mais elevada possibilidade. A arte transfigura o real, tornando-o mais suportável. A arte é o sentimento da energia e da plenitude; a beleza é sempre a expressão de uma vontade vitoriosa, a aceitação do mundo trágico.

A constatação da natureza trágica da realidade marca intensamente a literatura clássica grega. Cedo, os gregos perceberam a unidade entre a vida e a morte, entre Hades e Dioniso.

Para apreciar corretamente a aptidão dionisíaca de um

povo, pode ser que tenhamos de pensar não somente na música do povo mas, com a mesma necessidade, no mito do trágico desse povo, como o segundo testemunho dessa aptidão.

Entre os gregos, tudo que existe é *physis*, natureza. Os homens, as divindades e o mundo formam um universo unificado e homogêneo. As cosmogonias e teogonias gregas descrevem a progressiva emergência de um mundo ordenado; são, também, mitos da soberania, exaltando o poder de um deus que reina sobre o universo, seu nascimento, suas lutas e seu triunfo. A ordem, no domínio do natural, do humano e do divino, é produto da vitória desse deus soberano; se o mundo não se acha mais entregue à instabilidade e à confusão, é que, ao terminarem os combates que deus precisou sustentar contra rivais e monstros, sua supremacia aparece definitivamente assegurada. Para os gregos,

“o universo é uma hierarquia de poderes. Análogo em sua estrutura a uma sociedade humana, não poderia ser corretamente representado por um esquema puramente espacial, nem descrito em termos de posição, de distância, de movimento. Sua ordem, complexa e rigorosa, exprime relações entre agentes; é constituída por relações de força, de escalas de precedência, de autoridade, de dignidade, de vínculos de domínio e de submissão”. (78)

Os gregos, cientes da sua condição, afirmando sua liberdade, distinguiam-se dos bárbaros. Espantava aos helenos o costume oriental da obediência, mesmo aos deuses, oravam eretos, como homens, embora conhecessem como

ninguém a distância existente entre o humano e o divino. Esse abismo era atenuado por uma idéia antiga, segundo a qual homens e deuses teriam tido uma mãe comum, a Terra. Assim, ensinava Píndaro, mostrando ao mesmo tempo tanto a dignidade, quanto a fraqueza do homem.

A tendência para o trágico não nasce, entre os gregos, a partir de um exacerbado pessimismo a respeito do mundo, ou do desespero dos homens diante dos deuses incompreensíveis e do destino, cego e absurdo. Jamais afirmaram que a vida fosse composta apenas de sofrimento e lágrimas. Conservaram sempre o mais intenso apetite pela atividade de todas as espécies, física, mental ou emocional. Pensavam sobremaneira na morte, porque sua tentativa de compreender a realidade nada pretendia excluir. Esta clara apreciação do homem não era suavizada pela esperança de um mundo melhor no além, superior a este. Nem sequer pensavam que seus deuses fossem necessariamente benevolentes, Aquiles ensinara ao rei Príamo que, para cada benção dispensada, os deuses concediam duas desgraças ao homem.

Para os gregos,

“o trágico podia ser caracterizado de diversas maneiras; representava clara existencialmente o sofrimento, o mistério da dor que atormenta o pensamento, a vivência do destino. O pensamento grego, entretanto, não desenvolveu nenhuma teoria da tragédia que ultrapassasse sua plasmação do drama, chegando envolver a concepção do mundo como um todo, exceção feita aos primeiros pensadores pré-socráticos, como Hesíodo e Heráclito”. (79)

Caracteriza o trágico uma oposição inconciliável, havida entre os deuses, entre deuses e homens, ou mesmo entre os homens. Essa oposição, contudo, não era cerradamente trágica, porque os gregos nunca pressupuseram o mundo como carente de sentido e de significação.

Pensador trágico, Heráclito desenvolve na sua teoria do combate e da luta, o tema fundamental da sua filosofia. para esse filósofo,

“a natureza ama os contrários e sabe operar-lhes a síntese para realizar uma harmonia que é a própria tensão entre os opostos. Esta unificação, adquirida pelo preço de uma luta, mantêm-se sempre como uma tensão entre forças opostas que procuram se separar ou destruir-se mutuamente. Assim, o combate é o pai de todas as coisas, a própria justiça é uma luta, na medida em que se esforça para conciliar os pólos divergentes da realidade. Todas as coisas nascem segundo a luta e conforme a necessidade; esse combate entre os contrários não é, no fundo, senão a própria essência do trágico, que opõe o uno ao múltiplo e este ao uno”. (80)

Segundo sua doutrina,

“o contrário é convergente. Das oposições nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia, o mundo, como um vaso de mistura, precisa ser constantemente agitado. Todo o dever nasce do conflito; as qualidades determinadas que aparecem como duradouro, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas nunca a sua vitória definitiva,

pois a contenda perdura pela eternidade. Tudo acontece segundo esse conflito, e ele manifesta justiça e ordem”. (81)

Heráclito ensina que a discórdia fundamenta o ser; se ação e reação entre substâncias opostas viesse a cessar, então o vencedor da luta reinaria sobre o nada. Ensinava, ainda que nas festas gregas, é o mesmo Hades e Dioniso, aos quais se festeja. Com efeito, Hades é o deus da morte, mas a morte representa, ao mesmo tempo, uma renovação da vida. Hades não é mais que o símbolo da vida, oculta sob a morte aparente, enquanto Dioniso representa a exaltação da vida, a superação da morte. Trágico é o jogo de Dioniso, na identidade universal das diferenças. A tragédia, não sendo condição simplesmente humana, é o ser da realidade.

A concepção trágica, presente em Heráclito, também assinala a filosofia de Hesíodo, na sua Teogonia. Para Hesíodo, cada contrário, ao surgir à luz da existência, traz também, por determinação de sua própria essência, o seu contrário.

Heráclito, acentua Werner Jaeger, é o primeiro pensador que não somente deseja conhecer a verdade, mas também sustenta que tal conhecimento renovará a vida dos homens (...) Heráclito é realmente o primeiro homem que enfrentou o problema do pensamento filosófico, pondo os olhos em sua função social.

Heráclito parece censurar a geração – aquela geração que é como a das folhas – dizendo: “os que nasceram querem viver e ter seus destinos mortais, mais do que cessar de viver – e deixam atrás de si, filhos para que outros destinos mortais

se engendrem”.

Dir-se-ia que em Heráclito se compaginam as duas maneiras gregas de sentir o tempo. “De um lado, o ciclo das estações e os movimentos cotidianos e anuais dos corpos celestes constituem os mais evidentes exemplos de processos repetitivos e, em nível social, o retorno das mesmas festas ao longo dos anos sucessivos corroboram ou confirmam essa idéia de tempo. Entretanto, é irreversível o envelhecimento, inevitável à aproximação da morte; e a partir de Homero a literatura grega abunda em passagens emocionantes sobre o caráter transitório da juventude e o inevitável avanço do tempo. Sob um ponto de vista abstrato, encontramos evidente contradição entre os dois conceitos: rigorosamente, são incompatíveis a idéia de repetição e de irreversibilidade”, embora, “na religião, particularmente nas crenças relativas à sobrevivência, a contradição fique atenuada, quando não eliminada”.

Para Homero, a lição da vida é viver totalmente, mas com nobreza, cada instante. Assim, ao invés de descambar para o pessimismo, a consciência da finitude e da precariedade da vida, entre os gregos, conduziu a uma intensa valorização da vida. Forçado pelos deuses a respeitar seus limites, o homem acabou por realizar uma certa perfeição na sua vida limitada, mas densa. O sentido do viver associou-se a uma certa sacralidade, expressa no valor sagrado da experiência erótica e da beleza do corpo. O simples fato de existir, de viver no tempo, encerrava uma dimensão religiosa. Essa alegria de viver, enfatizada pelos gregos, significava a satisfação em particular da espontaneidade da vida e da majestade do mundo.

Mais que qualquer outro poeta, Homero é profundamente humano nas suas descrições. Pintou, com mais rigor e verdade, os sentimentos e as paixões que habitam o coração dos homens. Descreve a alegria e a dor, a vitória e a derrota, a glória e a desgraça. Tudo leh parece belo, todas as coisas têm algo de nobreza, de grandeza e de brilho.

Em Homero,

“misturam o épico e o trágico. A tragédia sempre representará um episódio tomado à fase heróica; seus personagens costumam ser os heróis descendentes dos deuses, e por vezes mesmo as divindades. Na obra de Ésquilo e de Sófocles, prolongam-se os seus personagens”.

(82)

Na sua obra homérica, ergue-se o herói, radioso e vencedor, rodeado com suas armas e seus efeitos, mas tendo como fundo escuro a morte certa que, também a ele, arrancará deste mundo e privará de suas alegrias, para conduzi-lo ao nada, ou a um lúgubre mundo de sombras, pouco pior que a extinção. A ação heróica dos homens e a iniciativa dos deuses se confundem na engrenagem e se articulam na trama da realidade.

Ésquilo, primeiro dos grandes poetas trágicos de Atenas, buscava sua inspiração na obra de Homero. Não trata, na sua arte, das pessoas, mas ocupa-se do destino, cujo portador pode ser uma linhagem, não apenas um indivíduo. Seu problema não é o homem; o homem é apenas o portador do destino, no lugar central das suas meditações. É precisamente na contínua intromissão de Deus e do Destino

que a mão do poeta se revela. Em *Ésquilo*, a felicidade é constantemente ameaçada pelos deuses e pela *hybris*. Nenhum poeta como *Ésquilo* exprimiu com tanta intensidade a força do demoníaco, lembrando sempre que a *Ate*, levando o homem ao desprezo da ordem, acarretava, em conseqüência, a punição divina que restaurava o equilíbrio perdido.

“Assim, da luta constante de *Ésquilo* com o problema do destino brota o conhecimento libertador duma grandeza trágica que levanta o homem sofredor, no próprio instante da sua aniquilação. Ao sacrificar a sua vida devotada pelo destino à salvação do todo, reconcilia-se ele próprio com aquilo que até para a consciência mais religiosa aparece sem sentido a ruína da autêntica aretê”. (83)

Sófocles, substituindo a temática esquiliana, ocupa-se na sua obra, da impossibilidade, de evitar a dor, de se escapar ao destino que os deuses determinam aos homens.

Na sua tragédia, certas pessoas, porque são feitas dessa maneira e não daquela, porque suas circunstâncias são estas e não aquelas, combinam-se para dar causa à desgraça. Neste enredamento de pessoas e circunstâncias, não há nenhuma falta na *Dike*; o sofisma estaria em traduzirmos *Dike* por “justiça”, entendendo que, segundo esse conceito, a felicidade fosse destinada aos justos e o sofrimento aos maus. Mas, não era essa a forma pela qual pensavam os poetas trágicos, para quem a justiça dos deuses não era construída segundo especificações humanas.

É com *Sófocles* que a vontade livre se torna plenamente consciente de si mesma e se transforma, peada pelos

obstáculos, exteriores, na matéria da tragédia. Para ele, a tragédia era, na feliz expressão de dois historiadores, “o estudo moral de um ato refletido”. A tragédia se constrói diante da oposição de potências exteriores, contra as quais nada pode o homem, a sua vontade conscientemente manifestada, a sua decisão. O ser humano perecerá ou conhecerá a dor, que penetra fundo no corpo ou no espírito; livre, ele saberá que tantas coisas maravilhosas, a grande maravilha é o homem”, que “tudo ensinou a si mesmo sem mestre”, esmagado pelos obstáculos. Perdido, mas responsável moralmente apenas pelo que decidiu, conservando na queda a lucidez e a liberdade do espírito, assim é o homem trágico de Sófocles.

O trágico sofocleano que nos impõe à visão, é a luta permanente, inglória, mas heróica do homem, mostrado na sua singularidade, contra o destino que o pretende tragar, destino que é uma espécie de máscara sob a qual se apresenta algo ainda mais profundo, o poder abissal da indiferenciação, de uma totalidade abrangente que se opõe a esse escândalo que é a consciência humana, suporte da liberdade e perturbação da ordem cega de um mundo que não admite a existência, de algo ou de alguém que o desafie e se lhe oponha, aspirando a ser por sua própria conta, dono de si ainda que por fugaz instante.

O último dos grandes poetas trágicos, Eurípedes como a maioria dos gregos, entendia que a razão deva ser a guia da vida ao mesmo tempo que enxerga no homem, além da razão, emoções não-rationais necessárias, mas que podem degenerar-se, irrompendo na vida para conduzi-la à calamidade. Seu herói trágico é o homem, vitimado por alguma paixão excessiva que demanda um castigo, aplicado

quer no infrator, quer nos que rodeiam ou nos homens.

Ao contrário dos demais trágicos,

“preocupa-se somente na análise do homem. Os deuses, se é que existem, são despojados de sua função determinante. Sua direção metódica é substituída crescentemente pelo poder do acaso, pela “tyche”, que mistura a sorte de cada homem com as circunstâncias, produzindo os mais variados jogos. Os conflitos, mais que confrontos entre homens e deuses, agora se efetivam no peito dos homens. A crítica euripídiana estendia-se aos deuses, por ele considerados imorais e, por vezes, verdadeiros canalhas”. (84)

A tragédia grega, que alcançara seu mais elevado desenvolvimento com os grandes poetas trágicos, entra em declínio e encontra sua superação, como concepção da vida e do mundo, no pensamento de Sócrates e na filosofia de Platão.

5.2 A tragédia como concepção da vida e do mundo

Com Sócrates, aparecem as primeiras críticas à visão trágica do mundo. O filósofo observara

“que os deuses se envolvem em lutas, que entre eles existem ódios e desavenças. Discutindo com Êtifron, mostra que, levando em conta a sua natureza contraditória, algumas coisas são ímpias, sob um determinado aspecto, e ao mesmo tempo sagradas, sob outro ângulo.

Uma certa atitude, agradável à Zeus, poderia ser odiosa à Cronos”. (85)

Segundo Sócrates, devemos expurgar, dos textos homéricos, as passagens nas quais se designam as condições de vida das almas no além, bem como os sofrimentos de Aquiles, por ocasião da morte de Pátroclo. Essas passagens, segundo pensava,

“despertam e estimulam no homem suas paixões, que devem, ao contrário, manter-se sob o domínio da razão”. (86)

O espírito apolíneo, sem a necessária complementação dionisíaca se estabelece como renúncia e diminuição da vida, como mortificação dos instintos e destroçamento do homem.

“O transbordamento dionisíaco de força é substituído pelo ressentimento da fraqueza e pela moral dos escravos. As paixões, fontes originais da vida, recebem o estigma do pecado e a vida se torna vontade negativa de potência. O instinto e a consciência deixam de ser, respectivamente, força criadora e instância crítica, a consciência assume o encargo de núcleo criador e o instinto é banido do mundo dos valores e da constituição essencial do ser”. (87)

O Platonismo, sistematização metafísica das afirmações socráticas, prolonga-se no Cristianismo. O Cristianismo, não vendo o mundo como o mundo realmente é, duplica a realidade, através da hipótese de um mundo ideal, onde se localizariam os valores e onde se enraiza o sentido do

homem e a significação da vida. Afastando do homem a esperança de alegrias terrestres, recorrendo ao do pecado, afirma a resignação, odeia tudo que é humano, recusa o que seja animal. Horroriza-se com os sentidos, condena a felicidade; é uma vontade de aniquilamento, uma hostilidade à vida.

Conforme Platão, os poetas não se dirigem à melhor parte da alma, as suas faculdades racionais. Ao contrário, eles emulam os instintos e as paixões, que o homem superior deve saber refrear, segundo a razão e a lei. Os textos poéticos, dos tempos trágicos, aniquilam o espírito pensante, excitando o que de irracional existe nos homens. A categoria de educador da nacionalidade grega, que a tradição lhe conferia, Platão nega a Homero.

“A tragédia, representando a vida, costuma ser contrária, nos seus ensinamentos, à verdade filosófica. O homem trágico não segue uma lógica onde o verdadeiro e o falso se distinguem claramente. Suas afirmações são ambíguas, distantes do rigor de pensamento pretendido pela filosofia”. (88)

O Cristianismo na tradição socrático-platônico, atenuou sobremaneira o conceito trágico da vida, inerente ao pensamento grego. A tragédia grega não ofereceu nenhuma resposta à questão dos sofrimentos da humanidade, mas os expõe e mostra como podem acontecer e como devem ser suportados. Suas figuras míticas, por isso, sempre são recuperadas, como testemunhos simbólicos da condição humana.

Provavelmente foi Aristóteles o primeiro, no pensamento ocidental, a se ocupar do estudo do texto trágico. Segundo ele, a tragédia consiste na imitação de uma ação de caráter elevado, em linguagem ornamentada, através de atores que, suscitando piedade e terror, produzem uma catarse emocional. Após citar, em sua clássica obra, os diversos componentes da tragédia, afirma que seu mais importante elemento reside na trama dos fatos; a tragédia não se preocupa em imitar os homens, mas em descrever ações e vidas; na tragédia, acontece o transe da felicidade à infelicidade, ou a passagem da ventura à desgraça. Também as ações paradoxais, os feitos do acaso e da fortuna, encontram nela sua descrição privilegiada.

Não se representa, na tragédia, homens muito bons que tenham caído em desgraça – quando não se teria piedade, mas repugnância – nem homens excessivamente maus que tenham sido aquinhoados com boa fortuna, o que não é conforme os sentimentos humanos. Também não se apresenta um malvado que, mergulhado na amargura, subitamente venha a encontrar a felicidade. Somente se sente piedade quando o infeliz não mereça seus padecimentos; quando um homem, por força de algum erro, ou por obra do acaso, caia em desgraça, perdendo sua reputação e sua fortuna.

É possível que, no acontecimento trágico, o agente possua consciência dos seus atos, conforme na Medéia, de Eurípedes e também pode dar-se que essa consciência somente depois se revele, como no Édipo, de Sófocles. Mas, quando o agente ignora o que faz, a tragédia cumpre melhor sua função; para Aristóteles, “apesar da perfeição da tragédia grega, não é fácil penetrar no sentido do trágico. Consultando

o Estagirita, sabemos antes o objeto da tragédia do que o seu significado. De modo algum o filósofo nos diz o que seja a tragédia, limitando-se em indicar suas partes, como se estruturam e como se mostram”.

5.3 A “Essência do trágico” na vida humana

Para Roque Spencer Maciel de Barros, a “essência do trágico”, se é que podemos encontrar um denominador comum entre as suas múltiplas formas de expressão, tanto na vida quanto na literatura, no mundo antigo quanto no moderno, parece-nos estar no espetáculo da liberdade esmagada, da vontade lúcida e livre, mas impotente para realizar o seu desígnio, para converter em realidade o seu projeto, obstada no seu caminho por poderosas forças exteriores, sejam as de um cego destino, sejam as resultantes de decisões alheias que coíbem nossa ação. Se não houvesse os terríveis obstáculos não haveria tragédia, como tragédia não existiria sem vigorosa – afirmação da liberdade, finalmente vencida. Parece-nos que a tragédia autêntica se encontra intimamente ligada ao problema da individualização, como Nietzsche o mostrara nas páginas mais lúcidas de *A Origem da Tragédia*. Serão precisamente a individualização e os problemas que ela envolve que irão caracterizar a tragédia ática, distinguindo-a das formas primitivas, sejam estas originárias do culto de Dioniso, sejam elas derivadas do culto dos mortos ou dos heróis. Essa tragédia primitiva, ainda em estado larvar, sem atingir realmente as dimensões do que viria a ser o trágico, era

apenas coro.

Enquanto ser jogado no mundo, marcado pela instabilidade, sujeito à injustiça ou, pelo menos, a uma justiça cuja significação lhe escapa, o que marca a vida do homem e faz, ao mesmo tempo, sua grandeza e sua miséria, é a tragédia do esmagamento da vontade livre e fiel a si mesma pelos poderes estranhos, humanos ou divinos.

A tragédia é o momento privilegiado de uma rebeldia – e a rebeldia pressupõe a liberdade contra a ordem unitária, seja esta a de cega moira ou, como provavelmente o é em Eurípedes, a da não menos cega *tyche*. E a rebeldia, que revela o valor, em última instância, inútil, do ente humano singular, acaba normalmente esmagada: o esmagamento do herói que se revela, a sua derrota, significa, no fundo, a sua reabsorção numa ordem superior, pela submissão ou pela morte, independentemente de sua culpa ou de sua inocência.

“Mas o essencial não é a queda ou a morte do herói, não é o desfecho, mas sim a tensão da luta, da oposição aos poderes, durante a qual o caráter se revela e a personalidade se impõe. É, crêmo-lo, nesse quadro amplo que a tragédia, antiga ou moderna, digna desse nome – pode ser vista como uma representação simbólica da condição humana, na sua lucidez e na sua precariedade, débil luz a acender-se um instante na impenetrabilidade infinita do universo e de seu mistério”. (89)

A definição do homem em face do tempo parece-nos tão decisiva para o destino quanto sua atitude em face da individualidade. Ambas definirão, combinadas, as possibili-

dades do ser do homem.

O homem é um ser ambíguo. Trata-se do único animal de que podemos dizer, com certeza, que, estando no mundo, não apenas se sente, mas se sabe, diferente do mundo em que está. Imanente ao mundo, pois que sujeito a seu peso e suas exigências, ele, ao mesmo tempo, o transcende, distingue-se do seu contorno. O homem sabe que está no mundo, mas que não é o mundo, diferentemente, ao que parece, dos outros animais que estão no mundo.

Falamos do homem como espécie. Entretanto, esse saber-se separado, isto é, o processo de autoconsciência, característico da espécie, é necessariamente individual. Mesmo se reconhecendo como parte de um de “nós”, mesmo que o processo de auto-gnose somente seja possível no quadro social, ele só pode realizar-se por intermédio de um “eu”. E aqui, ainda, continua o homem com sua ambigüidade. Ele não é o “nós”, embora só possa chegar a ser “eu” no seio do “nós”. Ele se prende, imanentemente, ao grupo social, aos outros, mas, não sendo eles, transcende-os. Seja em relação ao mundo, seja em relação à sociedade (aos outros) cada homem, cada indivíduo da espécie, é, ambigüamente, imanente e transcendente.

“Não parece promissora qualquer análise que pretenda articular essas relações no tempo, dizendo que, primeiro, por exemplo, o homem descobre o “nós”, para depois descobrir o “eu” e o mundo, ou que essa relação se articularia de acordo com outra ordem. Como auto-conhecimento, essas relações formam uma estrutura, de modo que elas se implicam mutuamente. O “nós” só é possível graças ao “eu”, tanto quanto

este o é em relação ao “nós” – e assim ambos em relação ao mundo e este em relação a eles”. (90)

Assim, não nos parece ter sentido proposições que afirmam que o homem só descobre tardiamente sua individualidade, que o “eu” é uma descoberta tardia. O homem, isto sim, parece-nos, acicatado por sua própria ambigüidade, mover-se em duas direções contrárias: por um lado, sente o apelo da individualização, de ser ele mesmo, ainda que da forma mais rudimentar; por outro, sente o chamado do grupo, do “nós”, que o quer mergulhado nele e “desindividualizado”. A individualização – e a transcendência que a caracteriza, como a liberdade, a decisão e o risco que a constituem – pode ser diferentemente valorizada ou que é, freqüentemente, desvalorizada, em favor da pura integração do “nós” que elimina a transcendência e a liberdade, embora a pressuponham, pois o homem, nesse caso, “escolhe” ser absorvido pelo grupo e elimina, daí por diante, qualquer risco exclusivamente seu. Não há verdadeira historicidade sem a possibilidade da individualização.

“O homem é um ser ambíguo que vive no tempo e só se descobre no tempo. A estrutura imediata desse tempo, no qual o homem conhece o outro, o mundo, e se conhece, é tridimensional, apresentando a ordem de sucessão corrente – passado, presente e futuro – que permite ao homem situar-se em relação a seu próprio ser, aos outros homens e a seu mundo circundante, pelo menos em termos práticos. Entretanto, essa percepção cotidiana do tempo pode não coincidir – e muito freqüentemente não coincide – com o sentimento que o homem tem do tempo ou com o

conceito que dele elabora”. (91)

O posto do homem no cosmos e na história dependerá, pois, fundamentalmente, da forma pela qual ele considere a questão da individualidade e da forma de situar-se no tempo. Quanto ao ser, o homem ou o aceita, afirmando sua individualidade, ou o renega, manifestando o seu temor da individualização. Em relação ao tempo, ou o homem aceita a irreversibilidade, que já as séries cronológicas práticas parecem indicar, ou nega-a, afirmando o caráter cíclico do tempo e, de forma plenamente elaborada, o “eterno retorno” de todas as coisas. Há, contudo, possibilidades diversas de combinar a atitude em face do eu com a forma de situar-se no tempo. Primeiro, temor e recusa do eu, combinada com a recusa do tempo irreversível; aceitação plena do eu, da individualidade, e da irreversibilidade do tempo e, ainda, duas outras possibilidades mistas: temor e recusa do eu e, apesar disso, aceitação do tempo irreversível e aceitação da individualidade e, entretanto, recusa da irreversibilidade do tempo.

Tais configurações definem o “lugar metafísico” que o homem se atribui no mundo e, a partir deste, a sua forma de organizar a vida social e a individual.

“A vida sob o despotismo constitui o destino normal da humanidade desde que nasceram os grandes Estados e o progresso intelectual e moral unicamente foi possível porque, às vezes, surgiram efêmeras ilhas de liberdade que propiciaram a umas poucas gerações a oportunidade de pensar e expressar-se livremente”. (92)

A condição política normal do homem não é a vida organizada em função da liberdade, mas em função da submissão do indivíduo à sociedade, normalmente encarnada no seu eu ou nos seus chefes. Essa absorção do individual pelo grupo, pela “totalidade social”, parece característica das sociedades impropriamente chamadas “primitivas”, em que não se desconhece o eu, mas em que ele é temido, negado e desvalorizado. Não há força deliberadamente separada para coagir o indivíduo a submergir no todo; a pressão do todo se impõe naturalmente e é no seu seio que o indivíduo se abriga, fugindo à “dor da individualização”.

A plena realização da aceitação da individualidade e, entretanto, recusa da irreversibilidade do tempo acontece entre os gregos. Esboça-se em oposição às organizações despóticas da Ásia que as cidades gregas conhecem, um “sistema liberal”, em que o indivíduo, ainda que fundamentado na cidade, não teme ser. É impossível mesmo, em outros casos, perceber a aceitação plena do eu, da individualidade, e da irreversibilidade do tempo, com o reconhecimento não só do eu, mas do tempo irreversível. Em todo caso, parece haver alguma ligação estrutural – ao menos no plano ideal – entre afirmação da individualidade e irreversibilidade do tempo. Só a partir daí, parece-nos, se desenha o fenômeno político do totalitarismo propriamente dito, como algo diverso daquele “totalitarismo natural”, bem como do “despotismo oriental”. E se desenha como um fenômeno de regressão, uma forma arcaizante, no sentido de que pretende restabelecer uma situação já vivida. Isso vale para o mundo grego como para o mundo ocidental moderno.

Se o totalitarismo é uma forma de regressão do arcaísmo é claro que ele pressupõe, primeiro, um afastamento dele, isto é, o reconhecimento e aceitação da individualidade e da liberdade. Só com a eclosão dessa “aventura pessoal”, desse “liberalismo”, se pode falar numa regressão aos quadros arcaicos. Nesse contexto, são a Grécia e o Ocidente Cristão que melhor se prestam, de fato, a produzir o fenômeno totalitário. Uma regressão ao arcaísmo será sempre diversa do arcaísmo original, que o despotismo teima em manter. O despotismo é uma recusa em permitir que o homem se converta em individualidade; é a negação da possibilidade de uma experiência nova, inscrita na natureza humana; o totalitarismo é a recusa em permitir que essa experiência, já vivida, continue a desenvolver-se. E, também por isso, o totalitarismo vai além, sonhando, até hoje pela coação, recuperar integralmente a “inocência mítica” anterior à queda, isto é, anterior à descoberta do “eu”, instaurando uma “sociedade perfeita”, se não sem indivíduos, pelo menos sem individualidades conscientes de si mesmas. Mas essa sociedade até agora só foi realizada pelas abelhas e formigas e não pelo homem. Compreende-se que o fenômeno político visa a destruição de toda política e a estender-se à dimensão metafísica da totalidade humana.

O totalitarismo antigo é o “totalitarismo do ser”, diferente do moderno. Neste, não se trata de recuperar o ser, mas de chegar a ele, em virtude do movimento da História. Só se chega ao ser pleno por meio do devir – e este traz no seu bojo sua própria negação e a promessa de instauração do ser. O devir está grávido do ser e a plena fundação deste passa pela alienação, pela separação do individual em relação

à totalidade originária que será substituída pela totalidade definitiva, em que todo o humano se reintegrará no ser.

“O movimento totalitário, uma vez instalado no poder, deverá afirmar que este futuro se cumprirá em breve ou já se cumpriu. E, nessas condições, deverá opor-se à mudança, agarrar-se ao existente, da mesma forma que o “totalitarismo do ser”. Mais, ao afirmar que a plenitude do ser se realizou, ele passará a negar quaisquer formas de individualização e a própria história. O “tempo irreversível se petrifica ou se pretende petrificá-lo”. Embora apontando o totalitarismo “para o futuro”, para a frente, ele visa, na verdade, a um “passado originário”, em que não possa haver o pecado da diferenciação e da liberdade. Assim, mesmo sob a capa do apelo do devir e ao futuro, o totalitarismo revela sua irresistível vocação arcaizante”. (93)

Os dois arcaísmos totalitários são, pois, diversamente afetados em função da idéia do tempo que os comanda: a questão do movimento, do passado e do futuro, não cria, para o “totalitarismo do ser”, o desajuste farsesco ou demencial entre o afirmado e o existente; para o totalitarismo do devir, dependente do domínio do segredo da História e do futuro, desvendado cientificamente, tal desajuste é inevitável.

O totalitarismo moderno é um “totalitarismo do devir”, este, entretanto, deita suas raízes ou suas condições de possibilidade no mundo antigo. E não o fará apenas ajustando-se aos dados já vistos dessa nova visão do mundo, anti-cíclica: alguns de seus elementos constitutivos são também herança recebida dos hebreus, persas e cristãos.

O “totalitarismo do devir” por sua vez, não é, assim,

um mero produto da moderna sociedade industrial de massas, composta de seres atomizados e desarraigados, por mais que esta lhe dê o tom e características diferenciadoras: ele deriva, em linha reta, dessas formas de heterodoxia medieval. Em resumo, a aspiração totalitária, sob a égide do devir, revivada com o florescimento do moderno historicismo romântico, vem de longe. Esse historicismo, abafado, embora não eliminado, nos séculos XVI e XVIII, renascerá, com sua fome de devir, no quadro diverso do século XIX. E, aliado à aspiração totalitária e ao laicismo, produzirá o totalitarismo moderno, ao qual a sociedade industrial e tecnológica, segundo a concepção de Roque Spencer Maciel de Barros, massificada e atomizada, “dará a forma, mas não a substância última”.

Um outro aspecto sobre o fenômeno totalitário recai sobre a rejeição da liberdade como o acontecimento normal e a sua aceitação como o acontecimento extraordinário. Não há somente uma razão antropológica ou ôntica para isso, qual seja a conexão umbilical do homem com os outros homens e com o mundo, como que bloqueando a sua transcendência e direção à conquista do eu e convidando-o a permanecer inteiramente dissolvido no grupo e no universo circundante, absorvido pelo ser que o protege do fortuito. Há também, contraparte dela, o temor da afirmação desse eu, pelo que ela representa de risco, pois que, separando o homem do “ser protetor”, lhe revela, concomitantemente seu ser social, seu “ser solitário”, marcado pela decisão e pela responsabilidade.

“A liberdade, mais do que a mãe do
“pecado original”, é o “próprio pecado original”,

que arranca o homem do paraíso, da tranquilidade e da segurança de que o ser capaz de solidão já não desfruta como antes. Sob esse aspecto, a solução totalitária ronda o homem como uma “solução natural”, como um apelo para que retorne à totalidade indiferenciada do grupo e de seu universo circundante, do “ser protetor”. (94)

A história da liberdade, precisamente porque é ela que introduz verdadeiramente o homem no mundo ético, o qual é feito de decisão e risco, cria para ele problemas novos. De fato, não lhe basta afirmar o seu próprio eu: a valorização deste implica, cada vez mais, também a valorização dos demais “eus” e, para além da intimidade moral da consciência, a vontade de construir um mundo em que seja possível a mútua afirmação de todos os “eus”, isto é, a realização, primeiro jurídica, depois político-social, e, finalmente, econômica, de um mundo ético que, entretanto, se recusa a existir objetivado. E se recusa, entre outros, porque a liberdade não desenvolve apenas o sentido ético da vida, mas desenvolve e potencia o eu inteiro do homem, que está carregado de outras forças: paixões, vontade de poder, enfim, tudo o que constitui a complexidade humana e que gera os conflitos e os antagonismos entre os homens. O homem livre é um ser geralmente insatisfeito, seja em relação ao que é ou ao que tem, seja em relação à relatividade exterior a si próprio, realidade que ele quereria “ideal” e que o contraria. Razões éticas ou razões completamente estranhas à ética convertem a vida humana em algo insatisfatório. O homem livre, entregue a si, conhece um terror que não é simplesmente o terror animal, mas o ser desamparado, que

perdeu seu abrigo no “ser protetor”.

Conhece a compaixão porque, ame ou não o “outro”, reconhece a comunidade metafísica que há entre os destinos humanos. E, possuído do terror e da compaixão, decide, mesmo sabendo o resultado dessa decisão ser aleatório e que sua liberdade será esmagada pelas conseqüências de algo exterior a ele – moira ou tyché – isto é, na sua forma mais desenvolvida, apurada e consciente, a liberdade desvela o horizonte trágico do humano. Insatisfatória e trágica, a vida humana – pensa o homem – tem que ser mudada. É preciso criar o “homem novo”, livre da incompletude, da miséria, da alienação, da tragédia. O que ele não quer reconhecer é que todos esses elementos, que ele crê negativos, são o fruto da liberdade.

“Para que o ‘homem novo’ se livre dessa carga, é preciso que ele se livre da liberdade. É preciso que os homens sejam iguais, mas iguais mesmo, isto é, intercambiáveis, porque a diferença, auto-reconhecida, filha da liberdade, está na raiz do conflito, da insatisfação, de toda a carga miserável que o homem quer abandonar para recuperar o abrigo que possuía no seio do “ser protetor”. É preciso eliminar a *liberdade* em proveito da *totalidade*, o indivíduo em favor do grupo. Que não mais haja “eus”, mas tão somente o “nós” ou, já que a existência, mesmo animal, é sempre um “recorte temporal” individualizado, que o “eu” seja mera aparência do “nós”, uma espécie de órgão subordinado no qual este – sempre e somente este – se manifeste”. (95)

Esse anseio de dissolução do individual no coletivo, do

“eu” no “nós”, da liberdade na totalidade, caracteriza o fenômeno totalitário, cuja tradução política é o totalitarismo. Essa é uma forma social, naturalmente com a diferença que vai de um mamífero superior a um inseto, próxima da que encontramos entre as abelhas, as formigas, os térmites, de maneira espontânea, e que o homem, a partir do momento em que se descobre como homem, não pode mais realizar completamente, mas com o qual sonha uma parte de si mesmo, no mais profundo do seu ser, contrariando a outra parte, renitentemente comprometida com a liberdade.

Segundo Roque Spencer Maciel de Barros, não se trata de formular qualquer juízo de valor sobre o totalitarismo, mas reconhecer suas raízes e sua legitimidade em função da constituição ôntica do homem. De tentar, enfim, compreendê-lo. Optar contra ele ou a seu favor depende de uma decisão pessoal, que escapa ao quadro da análise ôntica. O que esta tenta fazer, nos termos hipotéticos em que a propomos, é esclarecer, com base no fenômeno totalitário, o efetivo significado do totalitarismo, sem julgá-lo.

O igualitarismo real é incompatível com a organização social em geral e, principalmente, com a organização totalitária.

Numa sociedade liberal, por mais imperfeitamente que esta esteja organizada, se afirma o princípio da igualdade perante a lei e se proclama a idéia da igualdade de oportunidades. Esses valores se baseiam no reconhecimento da especificidade e singularidade de cada “eu”. Diferentes entre si, caracteriza-os o estatuto comum da liberdade, que justifica o tratamento igual a que cada um faz jus na comunidade. Se, entretanto, eles forem iguais por definição,

intercambiáveis – e como uma sociedade razoavelmente complexa não pode funcionar sem uma rede de funções diferentes, de importância desigual, medida essa importância pelos fins da sociedade – se estabelecerá necessariamente uma hierarquia funcional. E não terá sentido dizer que os membros dessa sociedade são iguais perante a lei: não, eles são iguais por natureza, de acordo com a definição, e desiguais pela função que desempenham, variando as leis, senão teórica, ao menos praticamente, de acordo com as funções. Os indivíduos que já não são indivíduos, mas, uma função social, e não tem muito sentido querer que eles sejam iguais perante a lei, já que eles são iguais, por definição, em face de algo muito mais importante do que as leis: a natureza, que está acima das convenções jurídicas. É claro que essa igualdade por definição não transforma os seres considerados intercambiáveis em iguais: eles continuam desiguais e as funções mais elevadas serão disputadas, obtendo-as os que tiverem as qualidades exigidas para conquistá-las. À medida que se consolida a sociedade totalitária, é provável que a ocupação das funções evolua para um sistema de transmissão hereditário.

Ao lado dessa “tradição de ideais igualitários”,

“que poderíamos designar como o totalitarismo utópico”, devemos ressaltar o “totalitarismo realista” – embora este apareça, às vezes, com a embalagem utópica. Será realista, ao menos, na afirmação da desigualdade necessária entre os membros da sociedade, como condição para que esta possa funcionar”. (96)

Acrescenta-se que não a desigualdade ou a hierarquização em si mesmas, mas o seu reconhecimento pela população se transforma num problema e revela a imperfeição do sistema totalitário. O aperfeiçoamento seria a manutenção da desigualdade e hierarquia, pois que elas são necessárias ao funcionamento da sociedade, com a eliminação total de seu reconhecimento, o que poderia ser conseguido por meio da aceitação absoluta de cada um do lugar que ocupa, que lhe pareceria igual a de qualquer outro, situado acima ou abaixo dele.

O totalitarismo, implantado e consolidado, necessita, para eliminar quaisquer ameaças liberais, de possuir inteiramente os indivíduos, tanto os chefes como os comandados. A manipulação genética, o domínio da química cerebral, o condicionamento psico-pedagógico poderão servir perfeitamente a esse fim. Mas a perfeição do sistema talvez estivesse em uma organização em que a mais alta tecnologia como que encontrasse o instinto, isto é, em que os homens pela manipulação de si mesmos, eliminassem a própria consciência e, espécie de computadores ou “robôs” auto-criados, atingissem a situação das formigas e das abelhas. E aí talvez já nem coubesse mais falar de terror ou felicidade, mas apenas da realização completa da utopia: o fim de todos os problemas, por outras vias que não a destruição da humanidade pela guerra nuclear... E sem perigo, provavelmente, de uma recaída na liberdade, na tragédia, na História. E assim a ideologia, em qualquer de suas versões, perderia a razão de ser.

A sociedade totalitária, por sua própria essência, tende a eliminar qualquer indeterminação. Em síntese, numa

sociedade absolutamente totalitária, como o tipo ideal, desapareceria qualquer acaso – enquanto motivo anterior – porque teria desaparecido a liberdade.

“O totalitarismo, a partir de uma análise do homem e de sua situação em face do mundo, de si mesmo, dos outros homens, do tempo, etc. – ao dizer isso sobre o totalitarismo – formula-se aqui uma hipótese que tem limitações, pois não se trata de um ente, mas de uma forma de organização, naturalmente teorizada, possível em virtude do que podemos saber do homem, por meio de suas manifestações. E o conceito, que cobre uma realidade, ainda que sem os nítidos contornos de um ser da natureza, nos parece extremamente fecundo para compreender o homem, sua história, suas escolhas e seu destino”. (97)

Dessa forma, o que o homem tem feito, no seu empenho organizativo do mundo, é ir tentando suprimir a ambigüidade constitutiva do ente humano: ora privilegiando a totalidade do “nós”; ora privilegiando a liberdade do “eu” e às vezes, imergindo na sua condição biológica e propondo-se a tudo explicar a partir dela; ora alienando-se numa transcendência que mal consegue aquilatar.

Se o modo humano de existir é a ambigüidade, há que se buscar uma resposta numa epistemologia que consiga carregar aquela dinâmica constitutiva do homem. Mas, dizer, por exemplo, que o homem é um ser *in fieri* não esgota a questão. O problema da ambigüidade originária permanece como elemento complicador de qualquer epistemologia.

VI. CONCLUSÃO

As situações de liberdade poderiam ser traços tênues no curso histórico da humanidade. Deixando de lado as nuances que permitem estabelecer distinções, sem querer negar sua pertinência ou relevância nas análises circunstanciais delimitadas, pode-se dizer que o totalitarismo seria uma exacerbação do despotismo ou do autoritarismo presente à história do Ocidente.

Quando tentamos desvendar o ser do homem, nas suas estruturas mais profundas, o que sobressai é o medo à liberdade, que experimentada e vivida, torna-se aterradora.

O entendimento do homem como totalidade conduz inexoravelmente ao empenho em prol de sua realização no plano social. A consideração do homem como totalidade, obriga-nos a experiênciada liberdade política que ensejou a emergência da totalidade como dimensão constitutiva do homem. Mas além daquela liberdade que se poderia denominar de exterior, o homem está dotado da liberdade como transcendência em relação ao dado, auto-consciência, afirmação do “eu”, decisão, responsabilidade e risco. Esse lado interior da liberdade terá que ser ultrapassado. A sociedade total não terá uma existência histórica no sentido próprio do termo, como imprevisibilidade.

O totalitarismo, em geral, sem especificações, seria uma deliberada regressão ao arcadismo por intermédio da organização política. Deste modo, a descoberta do fenômeno totalitário como uma dimensão constitutiva da pessoa humana

é solidária da hipótese de que há crença latente num paraíso originário.

O “fenômeno da liberdade” e o “fenômeno totalitário” – do qual o totalitarismo é tão somente a expressão política – são dois pólos em função dos quais o ente humano aparece a si mesmo e ao outro, desde que se detenha para examinar a sua posição no mundo, tarefa que seria, pois, a inicial de uma ôntica. Já o “fenômeno trágico”, confrontação radical do homem com o seu destino e que encontra a sua expressão literária na tragédia, constitui o que é mais específico do homem, isto é, a tensão entre a singularidade e a totalidade; entre o que é único e insubstituível e, o que é o mesmo, o todo de que cada singular não é senão uma espécie de condensação. É a tensão entre o singular e o todo, entre a liberdade e a totalidade que constitui a busca permanente e difícil de equilíbrio que a todo instante se rompe, numa dialética desesperada que quer conservar íntegros os contrários, que quer absorver o infinito, que afirma o individual e o nega no universal, mas que, na busca deste universal não quer abrir mão do individual.

A liberdade absorvida pela totalidade, já não é a do indivíduo. O indivíduo mesmo é engolido pelo universal. A tensão se sustenta, pois, num momento para romper-se a seguir. A afirmação da liberdade radical acaba na negação radical da liberdade e no triunfo da totalidade. O eu individual é devorado pela “atividade originária”. A tensão entre o individual e o universal, entre a liberdade e a totalidade, se desfaz sempre pela absorção do primeiro termo no segundo. A consciência é finitude, limitação, imperfeição a ser superada. O “eu” é o princípio geral da Finitude e a

“finitude em si é um castigo, uma consequência não livre, mas necessária, fatal, da queda”. O grande fim do universo e da sua história não é outro que o da perfeita conciliação com o Absoluto, da perfeita fusão com ele; como o escopo final da história consiste no aniquilamento das consequências da queda é preciso apagar o nosso eu, reabsorvê-lo na totalidade, suprimir a transcendência da liberdade.

O exame do “posto do homem no cosmos”, de sua situação no mundo, esse mundo do qual ele fazendo necessariamente parte, emerge, assim como um lampejo, bruxoleia como uma vela e ao qual, apagando-se, retorna. E o que vale para cada homem, vale também para todos os homens, para a humanidade, essa aventura da consciência e da liberdade irremediavelmente condenada ao malogro da finitude.

NOTAS

(1) CAMERINO. *Karl Popper: A Epistemologia de Sísifo*. p. 66.

(2) CHEVALLIER, *História do Pensamento Político – o declínio do Estado-Nação monárquico*. p. 42.

(3) VON MISES. *Liberalismo*. p. 13.

(4) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 17.

(5) BARROS. Op. Cit., p. 27.

(6) BARROS. Op. Cit., p. 42.

(7) VON MISES. *Liberalismo*. p. 88.

(8) VON MISES, Op. Cit., p. 118.

(9) VON MISES, Op. Cit., p. 156.

- (10) VON MISES, Op. Cit., p. 184.
- (11) CHATÊLET. *As Concepções Políticas do Seculo XX*. p. 81.
- (12) BOBBIO. *Direito e Democracia no Pensamento de Emmanuel Kant*. p. 16.
- (13) DAHRENDORF. *A Nova Liberdade*. p. 14.
- (14) DAHRENDORF. Op. Cit., p. 15.
- (15) CAMERINO, *Karl Popper: A Epistemologia de Sísifo*. p. 58.
- (16) POPPER. *Conjecturas e Refutações*. p. 18.
- (17) DAHRENDORF. Op. Cit., p. 75.
- (18) MACPHERSON. *A Democracia Liberal*. p. 10.
- (19) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 234.
- (20) BOBBIO. *Qual Socialismo?* p. 13.
- (21) DAHRENDORF. *A Nova Liberdade*. p. 46.
- (22) VON MISES. *Liberalismo*. p. 187.
- (23) POPPER. *A Opinião Pública e os Princípios Liberais*. p. 384.
- (24) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 255.
- (25) DAHRENDORF. *Sociedade e Liberdade*. p. 247.
- (26) DAHRENDORF. *Sociedade e Liberdade*. p. 258.
- (27) DAHRENDORF. Op. Cit., p. 260.
- (28) DAHRENDORF. Op. Cit., p. 266.
- (29) DAHRENDORF. Op. Cit., p. 270.
- (30) BARROS. Op. Cit., p. 102.
- (31) BARROS. Op. Cit., p. 102.
- (32) BARROS. Op. Cit., p. 103.
- (33) BARROS. Op. Cit., p. 113.
- (34) BARROS. Op. Cit., p. 116.
- (35) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 233.
- (36) POPPER. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. p. 85.
- (37) CROCE. *A Concepção Liberal como Concepção de vida*.
- (38) BARROS. Op. Cit., p. 245.

- (39) BARROS, Op. Cit., p. 250.
- (40) BARROS, Op. Cit., p. 255.
- (41) BARROS. Op. Cit., p. 256.
- (42) BARROS. Op. Cit., p. 259.
- (43) HAYEK. *Os fundamentos da Liberdade*. p. 71.
- (44) ARON. *Ensaio sobre as Liberdades*. p. 210.
- (45) BARROS. Op. Cit., p. 288.
- (46) ARON. *Ensaio sobre as Liberdades*. p. 232.
- (47) BARROS. Op. Cit., p. 291.
- (48) BARROS. *Estudos Liberais*. p. 85.
- (49) BARROS. Op. Cit., p. 88.
- (50) BARROS, Op. Cit., p. 88.
- (51) CAMERINO, *Karl Popper: A Epistemologia de Sísifo*. p. 64.
- (52) SANTOS. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. p. 88.
- (53) CAMERINO, *Karl Popper: A Epistemologia de Sísifo*. p. 65.
- (54) BARROS. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. p. 65.
- (55) BARROS. Op. Cit., p. 81.
- (56) BARROS. Op. Cit., p. 84.
- (57) BARROS. Op. Cit., p. 93.
- (58) BARROS. Op. Cit., p. 101.
- (59) BARROS. Op. Cit., p. 105.
- (60) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 335.
- (61) BARROS. Op. Cit., p. 336.
- (62) BARROS. Op. Cit., p. 346.
- (63) BARROS. Op. Cit., p. 349.
- (64) BARROS. *O Fenômeno Totalitário*. p. 134.
- (65) BARROS. Op. Cit., p. 538.
- (66) BARROS. Op. Cit., p. 351.
- (67) BARROS. Op. Cit., p. 353.
- (68) BARROS. *O Fenômeno Totalitário*. p. 355.

- (69) BARROS. Op. Cit., p. 356.
- (70) BARROS. Op. Cit., p. 358.
- (71) BARROS. *Introdução à Filosofia Liberal*. p. 339.
- (72) BARROS. Op. Cit., p. 340.
- (73) BARROS. Op. Cit., p. 368.
- (74) CAMERINO. *O Conceito do Absurdo no Pensamento de Alberto Camus*. p. 154.
- (75) VERNANT e NAQUET. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. p. 24.
- (76) CAMERINO. *O Conceito do Absurdo no Pensamento de Alberto Camus*. p. 154.
- (77) CAMERINO. Op. Cit., p. 29.
- (78) VERNANT. *As Origens do Pensamento Grego*. p. 83.
- (79) LESKY, *A Tragédia Grega*. p. 21.
- (80) BRUN. *Os Pré-Socráticos*. p. 44.
- (81) CIVITA. *Os Pré-Socráticos*. p. 110.
- (82) LLOYD-JONES. *O Mundo Grego*. p. 96.
- (83) JAEGGER. *Paidéia*. p. 286.
- (84) CAMERINO. *O Conceito do Absurdo no Pensamento de Alberto Camus*. p. 175.
- (85) PLATÃO. *Êutifron*. p. 34.
- (86) PLATÃO. *República*. p. 61.
- (87) CAMERINO. *O Conceito do Absurdo no Pensamento de Alberto Camus*. p. 29.
- (88) PLATÃO. *República*. p. 61.
- (89) BARROS. *Texto Nota sobre o Rei Édipo e a Tragédia Grega*.
- (90) BARROS. *O Fenômeno Totalitário*. p. 704.
- (91) BARROS. Op. Cit., p. 705.
- (92) BARROS. Op. Cit., p. 707.
- (93) BARROS. Op. Cit., p. 712.
- (94) BARROS. Op. Cit., p. 719.

- (95) BARROS. Op. Cit., p. 720.
(96) BARROS. Op. Cit., p. 722.
(97) BARROS. Op. Cit., p. 729.

VII. BIBLIOGRAFIA

ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB/Martins Fontes, 1967.

_____. *Dezoito lições sobre a Sociedade Industrial*. Tradução de Sérgio Bath, Brasília, UNB / Martins Fontes, 1987.

_____. *Estudos Políticos*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB / Martins Fontes, 1980.

_____. *Ensaio sobre as Liberdades*. Tradução de Sérgio Bath. 2ª edição, Brasília, UNB, 1972.

BARRETO, Vicente de Paula. *Camus. Vida e Obra*. Rio de Janeiro, José Alvaro Editor / INL, s.d.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Estudos Liberais*. São Paulo, T. A. Queiroz Editora, 1992.

_____. *A Evolução do Pensamento de Pereira Barreto e o seu significado pedagógico*. São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., 1967.

_____. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. São Paulo, Editora Convívio / Editora da USP, 1986.

_____. *Introdução à filosofia Liberal*. São Paulo, Editora da USP / Editorial Grijalbo Ltda., 1971.

_____. *O Fenômeno Totalitário*. Belo Horizonte – Itatiaia; São Paulo – Editora da USP, (Biblioteca de Cultura Humanística, V. 6), 1990.

_____. *A Significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo, Grijalbo – Editora da USP, 1973.

_____. *Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. (Organização e colaboração). São Paulo, Pioneira, 1960.

_____. *Ensaio sobre a Educação*. Grijalbo – EDUSP, São Paulo, 1970.

_____. *Gorbachevismo – Hipótese e Conjecturas*. São Paulo, Convívio, 1988.

BOBBIO, Norberto. *Qual Socialismo?* 2ª edição. Tradução de Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília, UNB, 1984.

- BORNHEIM, Gerd. *O sentido e a Máscara*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1975.
- _____. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 3ª edição, São Paulo, Editora Cultrix, 1977.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego. Tragédia e Comédia*. 3ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1985.
- BRUN, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa. Edições 70, s.d.
- CHATÊLET, François. *História da Filosofia – Idéias, doutrinas*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar Editores, volume 4, 1974.
- _____. *As Concepções Políticas do Século XX*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CHEVALLIER, Jean-Jaques. *História do Pensamento Político*. Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar Editores, Tomo 2, 1983.
- CIVITA, Victor (Ed.). *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Wilson Régis. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- CRESPIGNY, Anthony de e MINOGUE, R. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília, EUNB, 2ª edição, 1982.

- CRIPPA, Adolpho. *As Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1978.
- CROCE, Benedetto. *A Concepção Liberal como Concepção de Vida*. Tradução de Oberdan Calletti. 5ª edição, Buenos Aires, Editora Imám, 1942.
- DAHRENDORF, Ralf. *A Nova Liberdade*. Tradução Vamireh Chacou. Brasília, UNB, 1979.
- _____. *Sociedade e Liberdade*. Tradução Vamireh Chacou. Brasília, UNB, 1979.
- GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As Dimensões do Homem*. Rio de Janeiro / Brasília, Editora Paz e Terra, INL, 1971.
- HAYEK, *Os Fundamentos da Liberdade*. Brasília, UNB, 1981.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint, s.d.
- JAEGGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
- KITTO, H. D. F. *A Tragédia Grega*. Tradução de José Manoel Coutinho e Castro. Coimbra, Armênio Amado Editor, 2 volumes, 1972.
- LEBRUN, Gérard. *O que é Poder*. 9ª edição. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984. (Coleção Primeiros Passos).

- LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. Tradução de Alberto Guzik. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.
- LLOYD, Jones, Hugu. *O Mundo Grego*. Tradução de Waltencir Dutra. 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. 5ª edição. São Paulo, Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores; 9).
- MACPHERSON, C. B. *A Democracia Liberal; origens e evolução*. Tradução Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MILL, J. Stuart. *Considerações sobre o Governo Representativo*. Tradução de Manoel Santos Jr. Brasília, UNB, 1980.
- MONDOLFO, Rondolfo. *O Homem na Cultura Antiga*. Tradução de Luís Aparecido Caruso – Revisão de Selda V. da Costa. 1ª edição, São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas – Seleção de textos*. Tradução e notas de Rubens R. Torres Filho. 5ª edição, 2 volumes, São Paulo, Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

- _____. *Para a genealogia da Moral*. 2ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- PAIM, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. 3ª edição. São Paulo, Convívio, Brasília, INL, 1984.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Eduardo Menezes. São Paulo, Editora Hemus, s.d.
- _____. *Êutifron*. Tradução de M. Oliveira Pulquério. Lisboa, Editorial Verbo, s.d.
- POPPER, Karl. A História do nosso tempo: uma visão otimista. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.
- _____. A Opinião Pública e os Princípios Liberais. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.
- _____. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 2 volumes, 1987.
- _____. *Lógica das Ciências Sociais*. Tradução de Estevão R. Martins, Apio Cláudio M. Acquarone e Vilma D. Moraes e Silva. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/UNB, 1978.
- _____. *O Racionalismo Crítico na Política*. Brasília, UNB, 1981.
- _____. Previsão e Profecia nas Ciências Sociais. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.

_____. Razão e Revolução. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.

_____. Utopia e Violência. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.

_____. A Opinião Pública e os Princípios Liberais. in: *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, UNB, s.d.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo, Editora Duas Cidades, 1978.

SCHILLER, Friedrich. *Teoria da Tragédia*. Tradução de Flávio Meurer. São Paulo, Herder, 1964.

SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução de Geir Campos. 2ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena – Y. H. Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977.

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. 4ª edição, Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo, Difel, 1984.

VON MISES, Ludwig. *Liberalismo*. Tradução de Haydan Coutinho Pimenta. Rio de Janeiro, José Olympio, 1987.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltencir Dutra.
3ª edição, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.

Periódico:

ANAIS – 2ª Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira – VI Coordenador Leonardo Prota – Centro de Estudos Filosóficos de Londrina (CEFIL) – Universidade Estadual de Londrina (UEL) – Londrina – PR, 1991.

Textos Inéditos:

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Nota sobre a Filotetes de Sófocles e a Experiência Moral*.

_____. *Nota sobre o Rei Édipo e a Tragédia Grega*.

_____. *Recordação de Heráclito*.

Teses:

CAMERINO, Luciano Caldas. *O Conceito de Absurdo no Pensamento de Albert Camus*. Tese de Mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, 1987. 176 p.

_____. *Karl Popper: A Epistemologia de Sísifo*. Tese de Doutorado. Universidade Gama Filho, 1991. p. 96.