

Poder e Ideologia

ARTHUR JOSÉ ALMEIDA DINIZ

Professor da Faculdade de Direito
da UFMG

O poder absolutista utilizou-se largamente do conceito de “sagrado”, compreendido sob o enfoque tratado por Freud em *Totem e Tabu*. Somente ao final do século XVIII tentou-se a “dessacralização” do poder por efeito da Revolução Francesa. Até então o sagrado, o temor reverencial era modo da coesão e da coerção social, justificando o poder do soberano. Bossuet (1627-1704) pode ser citado como sendo a epítome da teoria da submissão do poder temporal ao poder espiritual.

Durante a Revolução Francesa o poder do soberano é transferido para o poder leigo da Nação Francesa. Mas o sentimento do sagrado é transferido para a idéia da “Nação”, associa-se à idéia do solo nacional. As idéias de nacionalismo que assumiriam formas virulentas em nossos dias iniciam-se com a transferência do poder do monarca, do soberano para o seio da “nação”. Nada mais ambíguo e mais difuso do que o poder “do povo”.

Numa análise do poder arrebatado ao soberano, isto é, poder transferido da classe aristocrática, detectamos esse poder, que aqui pode ser acoplado ao vocábulo “legítimo”, confortavelmente instalado no seio da burguesia. Os objetivos da sociedade (classe) burguesa, ao final do século XVIII eram os de ser construída uma base sólida, *une ferme assise* para a atividade mercantil. Daí a importância do território colonial. Vemos, pois, que *território* e *soberania* (que é o poder legítimo do Estado) formam as duas províncias da estrutura

teórica do Direito Internacional Público. Convinha definir o *poder* no sentido em que o empregamos continuamente. Poder significa o meio de se conseguir um fim, um objetivo proposto. O poder, durante e após a Revolução Francesa teve como objetivo assentar as bases de um “contrato social”, já teorizado por Rousseau, pelos Enciclopedistas e já trabalhado duramente por Hobbes ao descrever a atmosfera de terror sob a qual “*The Covenant*”, o pacto, é firmado entre governantes e governados. Mas convém anotar o aparecimento da justificativa para a idéia do poder da nação, do poder nacional. Essa idéia é o conteúdo da *Ideologia*. Ideologia “é uma das raras palavras da língua francesa que é possível determinar com precisão o ato de nascimento. Foi proposto em 1796 num memorial sobre a faculdade de pensar dirigido ao Instituto de França por Destutt de Tracy cujo “Projeto de elementos de Ideologia (1801) causou grande repercussão.”¹ Napoleão, ao invadir os países europeus, paradoxalmente levou a ideologia da Revolução Francesa ao resto da Europa, em ímpeto de modernização, apesar de ser “imperador dos franceses”. Mas Napoleão não via com bons olhos os liberais de sua época: chamava-os desdenhosamente de “ideologues”.

Com algum exagero, poderíamos descrever ideologia como sendo “religião” laicizada. A ideologia que Maspétiol descreve como sendo uma filosofia “materialista” ocupou o espaço deixado pelo monarca e pelo sagrado, isto é, pelo direito “divino” dos reis. Assim como os conceitos de *Povo e Nação* ocupam o vazio criado pela eliminação do monarca, o vácuo criado pela recusa do sagrado, por seu afastamento do poder com que regia as relações entre o povo e o soberano será ocupado por um conceito de *Ideologia Nacional*. O poder se estabiliza pela ideologia de classe dominante. Esta possui um objetivo a ser conquistado: a acumulação permanente de bens, enriquecimento constante. Sob essa ideologia o soberano se tornara “dispensável” para os interesses da Nação,

1. MASPÉTIOL, Roland. L'État, le mythe et l'idéologie. *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, Recueil Sirey, v. 19, 1974: 339-335.

senão perigoso. Pois a aristocracia era cosmopolita, desligada do conceito de *nação*. As famílias reinantes formavam vasta rede de relações internacionais com interesses nem sempre acordes aos dos súditos. Basta que se pense no sistema dotal, quando pedaços do território "nacional" eram desmembrados e acompanhavam a noiva em sua mudança de nacionalidade. Nada mais ameaçador para um classe comerciante que necessita da estabilidade territorial como condição essencial da propriedade. A "ideologia" do Estado-Nação pode ser considerada como assentamento da burguesia. Marx na *Crítica da economia política* nos explica o porque desse encadeamento de fatos e mudanças: "Em certo grau de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em colisão com as relações de produção existentes, ou com as relações de propriedade no seio das quais se moviam até então e constituindo-se na expressão jurídica... A mudança nos alicerces econômicos é acompanhada por um abalo mais ou menos rápido em todo esse enorme edifício... Há a comoção material das condições de produção econômica. Deve ser constatada no espírito de rigor das ciências naturais. Mas há também as formas *jurídicas, políticas, religiosas, artísticas*, em suma, as *formas ideológicas*, das quais os homens tomam consciência deste conflito e as conduzem até o fim." ²

E Maspétiol, (op. cit., p. 352) transcreve trecho de Marx, *Contribuição à crítica da economia política* (1859) em que é realçada a importância do papel da "situação de classe e dos *interesses de classe no domínio do pensamento*... TODA IDEOLOGIA deve ser analisada historicamente como uma superestrutura. A estrutura e as superestruturas formam a todo momento um "bloco histórico". Este conjunto complexo, contraditório e discordante é o reflexo das relações que asseguram a reprodução dos meios de produção e da força de trabalho." (p. 352). Por filosofia materialista compreenda-se a colocação da idéia do homem como *autor de seu destino*

2. MARX, KARL. *Oeuvres* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard 2 v, v. 1, p. 273 (grifo nosso).

independentemente de sua subordinação a uma idéia de transcendência ou imortalidade da alma humana. Evidentemente, ao se eliminar o sagrado, este arquétipo passará a assombrar a vida política dos povos, como veremos mais adiante.

Será conveniente pensarmos a ideologia como um conceito que “reflete uma das descobertas emergentes do conflito político, que é a de que os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesses a uma situação, que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar o seu senso de dominação. Está implícita na palavra *ideologia* a noção de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de certos grupos obscureceu a condição real da sociedade, tanto para si como para os demais, estabilizando-a portanto.”³

David Shils, ao tratar do verbete *ideologia* na Enciclopédia Internacional de Ciências Sociais vai nos oferecer uma explicação também para a idéia de *sagrado*. E o adjetivo *sagrado* oferece uma boa liga com o substantivo *poder*. O domínio, através da ideologia, torna-se aceito de dentro para fora. Achamos “natural” que a “ordem das coisas” seja assim disposta. Será necessário o processo revolucionário para que seja descoberta toda uma estrutura ideológica disposta para o domínio de determinada classe. Para Shils “Ideologia, seja nominalmente religiosa ou anti-religiosa é concernente ao sagrado... Uma ideologia é o fruto da necessidade do homem de impor uma ordem intelectual ao mundo”⁴

Entretanto, como chegar a perceber a *condição real* da sociedade sem se utilizar dos “óculos” da ideologia? Como perceber nossa realidade sem que esta seja um “filme” ideológico em nossa tela mental? Marx descerra um pouco o véu da ideologia dominante, da burguesia, e sua análise significa um *alargamento* de nossa *consciência*.

3. MANHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

4. SHILS, David, ed. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, Macmillan, 1972, verbete ideology.

No *Manifesto Comunista* assim se expressa ao tratar de “burgueses e proletários”: “A História de toda sociedade até nossos dias, é a história da luta de classes... A sociedade burguesa moderna, que surgiu das ruínas da sociedade feudal, não superou os velhos antagonismos de classes. Dela surgem novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta.”⁵

Mas a percepção de Marx é muito mais profunda. Ele “vê” o presente que é o “nosso” presente. Entretanto, aqui, impõe-se um *caveat*. Citando trechos esparsos da obra de Marx, estamos cientes de que cada trecho de sua obra extraordinária mereceu tantos comentários de seus exegetas quanto as Sagradas Escrituras. Entretanto, sua clareza, como a clareza dos Evangelhos, nos permite uma abordagem direta: a água das fontes é mais saborosa...

Convém ter em mente, também, o que dele dizia Gramsci: “Marx inicia intelectualmente uma idade histórica que durará provavelmente séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da Sociedade regulada. Só então sua concepção do mundo será superada (concepção da necessidade, superada pela concepção da liberdade)”.⁶ Assim fica situada sua importância na história da filosofia contemporânea. Desse modo está explicada sua “visão” que abarca, perfeitamente, nosso presente conturbado: “Entretanto”, continua, “nossa época — a época da burguesia — se distingue das outras por um traço característico: ela simplifica os antagonismos de classes. Cada vez mais, a sociedade se divide em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que se afrontam diretamente: a burguesia e o proletariado” (*op. cit.*, p. 167). E Marx sintetiza os elementos que nos auxiliam a compreender a (des) ordem econômica internacional de nosso *fin-de-siècle*: “Desde vários decênios, a história da indústria e do comércio é a história da revolta das forças

5. MARX, Karl. *Le Manifeste Communiste. Oeuvres*, Paris Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, 1965, 2 v., v. 1, pág. 16 e ss.

6. GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. São Paulo, Martins Fontes, 1978, p. 67.

produtivas modernas contra as relações de produção modernas, contra o sistema de propriedade que é a condição de existência da burguesia e de seu regime. Basta lembrar as crises comerciais que, por seu retorno periódico, ameaçam cada vez mais a existência da sociedade burguesa. Nestas crises, grande parte, não somente dos produtos já criados, mas ainda forças produtivas existentes é destruída. Estoura uma epidemia social que pareceria absurda em qualquer outra época: a epidemia da superprodução.”

“Bruscamente, a sociedade se vê recair num estado de barbárie momentânea. Dir-se-ia que uma fome, uma guerra de destruição universal lhe cortou os víveres. E porquê? Porque a sociedade tem civilização em excesso, víveres em excesso, indústria excessiva, comércio excessivo. As forças produtivas de que dispõe não jogam mais a favor da propriedade burguesa. Pelo contrário, tornaram-se excessivamente poderosa para as instituições burguesas que lhes entravavam. Uma vez que superem tais entraves, elas precipitarão na desordem toda a sociedade burguesa colocando em risco a existência da propriedade burguesa. *As instituições burguesas se tornaram excessivamente estreitas para conter a riqueza que criaram* (grifo nosso). Como a burguesia supera estas crises? Por um lado, impondo a destruição das forças produtivas; por outro, apropriando-se de novos mercados e explorando melhor os antigos. O que se quer dizer? Ela prepara crises mais gerais e mais profundas ao mesmo tempo que reduz os meios de se prevenir tais crises.” (*op. cit.* p. 168). Melhor descrição da nossa crise econômica internacional seria difícil.

Porém, quando pensamos num modelo político que tenha suas fontes na filosofia de Marx, vem-nos à mente a diferença brutal que existe entre a visão profética de Marx e a realidade do comunismo russo, melhor diríamos, a irrealidade do comunismo russo. O regime de Stalin foi uma caricatura macabra, demente, de algo que poderia ter sido uma experiência historicamente menos traumatizante. Nicolai Berdiaeff é um pensador russo atormentado por este enigma: “A

revolução se efetivou na Rússia quando a democracia liberal já tinha dado provas de sua impotência e chegava a seu termo o humanismo da história moderna. Ora, com a revolução russa, realiza-se um socialismo absoluto, um socialismo anti-humanista. O povo russo, de acordo com as peculiaridades do seu espírito, se ofereceu em holocausto a uma experiência que a história desconhecia. Demonstrou os resultados-limites de certas idéias. Povo apocalíptico, não pode realizar um reino humanitário de termo médio; só pode realizar ou a fraternidade em Cristo, "ou a camaradagem no Anti-Cristo. Se não há fraternidade em Cristo, que reine, pois, a camaradagem no Anti-Cristo. O povo russo propôs este dilema, com uma energia extraordinária, em face do mundo inteiro." ⁷

David Rousset conseguiu dissecar os arcanos da sociedade russa. De sua análise surge uma "sociedade desintegrada" (*la société éclatée*), onde analisa o "fracasso da revolução bolchevista à esperança socialista de hoje." ⁸

Mas a pergunta subsiste: como se "vê" uma realidade, a nossa atual, sem estarmos influenciados por uma ideologia? Henri Lefebvre em seu estudo sobre Marx ⁹ vai nos oferecer uma perspectiva favorável a essa tentativa. Vai nos oferecer textos em que Marx "via" a situação real da miséria do proletariado. Este se tornava cada vez mais pobre quanto mais riqueza criava. E Lefebvre vai nos alertar para o fator *ideológico* da Economia Política Clássica que foi denunciada por Marx. Os economistas achavam a coisa mais natural do mundo a exploração brutal do homem pelo homem. O precioso conceito de dignidade da pessoa humana, restaurado por Kant nas grandes linhas da *philosophia perennis* era ignorado. Quando o economista aceita o fato eminentemente injusto da miséria "a ciência se mistura com um elemento ideo-

7. BERDIAEFF, N. *Uma nova Idade Média*. trad. Tasso da Silveira, Rio de Janeiro, José Olympio, 1936, p. 273.

8. LEFEBVRE, Henri. Marx. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Gallimard, 1974, 3 v., v. 3 p. 240 e ss.

9. LEFEBVRE, Henri. Marx. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Gallimard, 1974, 3 v., v. 3, p. 240 e ss.

lógico. A ideologia tende a suplantar o conceito. Desde que o economista aceite o princípio da propriedade privada, ele troca a ciência pela ideologia... Ela, a economia política se torna em ideologia da penúria, pregando aos oprimidos a aceitação de seu estado, justificando-o moralmente pela abstinência e pela provação" (LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 240).

Por propriedade privada deve ser entendido o desvairamento na posse de bens que pertencem, por direito natural, à sociedade, à comunidade. Nenhuma filosofia política do século XIX, mesmo uma filosofia política dos séculos anteriores toleraria um modelo jurídico de propriedade privada que significasse o extermínio do direito a vida daqueles prejudicados pelo seu exercício. Como uma síntese do pensamento dos filósofos do séc. XVIII, o Dicionário Filosófico de Voltaire nos oferece trecho sugestivo sobre sua idéia de propriedade: "A Inglaterra deu um grande exemplo no século XVI quando franqueou as terras da Igreja e dos monges. Era uma coisa odiosa, prejudicial a um Estado, ver homens votados por seus institutos a humildade e à pobreza tornando-se senhores das terras mais belas do reino, tratando os homens, seus irmãos, como bestas de carga. A grandeza dessa minoria de padres aviltava a natureza humana e essas riquezas particulares empobreciam o resto do reino. O abuso foi destruído e a Inglaterra tornou-se rica." ¹⁰

Em Locke podemos observar uma abordagem realista da idéia propriedade bastante válida: O Segundo Tratado sobre o Governo ¹¹ no capítulo 5 e § 27. "... cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. ... Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, ne-

10. VOLTAIRE, François Marie Arouet de, 1694-1778. *Cartas inglesas, Tratado de metafísica, Dicionário Filosófico, O Filósofo Ignorante*. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 271/2.

11. LOCKE, John, 1632-1704. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 45 e ss.

nhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros”.

§ 36. “A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho do homem e conveniência da vida.

§ 40. “Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes de dispensar-se a devida atenção, que a propriedade do trabalho seja capaz de contrabalançar na comunidade da terra; porquanto é, na realidade, o trabalho que provoca “a diferença de valor em tudo quanto existe. (grifo nosso).

§ 51. E assim, acho eu, torna-se mui fácil conceber como o trabalho pôde a princípio dar início ao direito de propriedade no que havia de comum na natureza, e como o limitava o gasto para o próprio uso. De sorte que não havia motivo para controvérsia quanto ao direito, nem qualquer dúvida quanto à extensão da posse que ele dava. Iam juntos o direito e a conveniência. Como o homem tinha direito a tudo em que fosse capaz de empregar o próprio trabalho, não sentia a tentação de trabalhar para obter mais do que pudesse utilizar. Estas circunstâncias não deixavam lugar a controvérsia com respeito ao direito, nem para usurpação do direito de terceiros; via-se facilmente a porção que qualquer homem separava para uso próprio, e era inútil, tão bem como desonesto, separar em demasia ou tomar mais do que o necessário.”

A percepção de um equilíbrio na posse, uma racionalidade no direito de propriedade é uma constante historicamente presente. Mas devemos levar em conta que um aprofundamento da consciência social é uma constante histórica. O fenômeno da “descolonização” é um dos frutos de uma consciência social que se liberta da *ideologia* do dominador. Ninguém melhor do que Paulo Freire para nos introduzir no intrincado processo de nos libertarmos de uma *ideologia* e conseguirmos enxergar o drama da condição humana:

“Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão.

... Inauguram o desamor, não os desamados, mas os que não amam, porque apenas se amam.

Os que inauguram o terror não são os débeis, que a eles são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se geram os “demitidos da vida”, os esfarrapados do mundo. Para os opressores, porém, na hipocrisia de sua “generosidade”, são sempre os oprimidos, que eles jamais obviamente chamam de oprimidos, mas, conforme se situem, interna ou externamente, de “essa gente” ou “de ‘essa massa cega e invejosa’, ou de ‘selvagens’, ou de ‘nativos’, ou de ‘subversivos’, são sempre os oprimidos os que desamam. São sempre eles os ‘violentos’, os ‘bárbaros’, os ‘malvados’, os ‘ferozes’, quando reagem à violência dos opressores.”¹²

Torna-se legítima a analogia dos países subdesenvolvidos da atualidade com a descrição feita por Marx de “classe proletária”. Em sua *Geografia do Subdesenvolvimento*¹³, porém, Yves Lacoste vai nos alertar para “a expressão Terceiro Mundo (que) é bem preferível à de “Nações Proletárias.” Esta expressão de A Toynbee, que evoca a existência de um “proletariado exterior do Ocidente”... está sujeita a uma forte caução: implica, com efeito, na existência entre os países de relações de produção que existem no seio de uma sociedade. Trata-se de uma falsificação do marxismo, pois conduz a considerar a população de cada Estado como um todo, e de fato como uma sociedade sem classes.

Ora, os países subdesenvolvidos não são povoados somente por explorados; *contam com exploradores poderosos.*” (LACOSTE, Y. *op. cit.* p. 18, grifo nosso). Negar as condições desumanas de trabalho nos países subdesenvolvidos e as diferenças colossais de níveis de vida seria falsear nossa realidade presente. Entretanto, a pergunta inicial subsiste. Como nos libertarmos de um enfoque ideológico ao denunciar as

12. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 46.

13. LACOSTE, Yves. *Geografia do Subdesenvolvimento*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1971.

condições de pobreza absoluta em que vive a maioria absoluta da população dos países do Terceiro Mundo, em virtude de uma ordem econômica internacional viciada, deformada? A ira do Cristo expulsando os vendilhões do Templo era sagrada. A ira de todos os pensadores de todos os tempos que denunciam os “vendilhões do Templo” é sagrada. A ira que moveu Marx a escrever sua obra monumental, *Das Kapital*, que é um diagnóstico da realidade histórica além de encerrar uma filosofia, é sagrada. Esta obra está livre da ideologia porque nos faz *ver* a ideologia do lucro.

Sua teoria crítica nos fez ver a economia do lucro que comprometeu a civilização européia a partir do século XV. É a ideologia do Mercantilismo, do Estado moderno, comerciante eficaz, porém cego. E o plano de realidade descrita por Marx pode ser legitimamente filiado à *Philosophia perennis*: “a busca do justo para além da lei e do costume tem sua origem em Sócrates, o descobridor da consciência moral”.¹⁴

Toda reflexão para se captar o real tem de se ancorar na História: “Conceber a história como processo de libertação do homem é perceber a liberdade como conquista histórica, é compreender que a passagem de uma liberdade abstrata a uma liberdade real não se realiza sem luta cheia de escolhos, de possibilidades de extravios e tentações de evasão — contra tudo o que oprime o homem. Este fato implica não apenas melhores condições de vida, radical mudança de estruturas, revolução social, mas muito mais: a criação contínua e sempre inacabada de nova maneira de ser do homem, uma permanente revolução cultural”¹⁵.

Hoje, podemos “ver” com clareza a desigualdade das trocas entre os países desenvolvidos, isto é, os antigos centros colonialistas, e os países subdesenvolvido, isto é, as antigas colônias. Há uma ideologia planetária do *lucro*: importar as

14. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, U.F.M.G., 1983, p. 59.

15. GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1976, p. 40.

matérias primas das colônias (ou, como se fala hoje, pudicamente, dos países em desenvolvimento), e exportar para os mesmos fornecedores de matéria prima produtos manufaturados. Ao importar as matérias primas das nações subdesenvolvidas, que são produtos penosamente trabalhados pela mão-de-obra paga a preço vil, os países ricos, as nações “burguesas” estão comprando o trabalho por preço ridiculamente barato. A *deterioração dos meios de troca* pode ser assim compreendida como o enriquecimento obsceno dos países do primeiro mundo a custa do empobrecimento crescente dos países pobres.

Ao devolverem aos países pobres os produtos já “manufaturados” (como se já não os tivessem recebido bastante trabalhados), o preço astronômico cobrado pelos países desenvolvidos revela o *lucro* obtido nessas transações iníquas. Que se pense no preço da saca de café, há alguns anos e seu valor, hoje, estimado em dólares. Daí a expressão certa de Pierre Jallée ao descrever a “pilhagem” do Terceiro Mundo. Jamais pagaremos nossa dívida “externa” pois essa constitui a fonte de renda dos países ricos, a nova mercadoria colonial: dinheiro. Evidentemente, este mecanismo delicado e fraudulento passa pela cumplicidade ativa e operosa dos banqueiros e políticos dos países pobres. São homens corruptos e comprados também a preço vil. Ironicamente, se esses bandoleiros dos tempos modernos possuissem um raciocínio menos demente, os lucros que obteriam em seus países por uma luta não mais contra seus compatriotas mas contra a pilhagem internacional seriam imensamente mais atraentes além de mais dignos: a mortandade seria menor em seus países.

Essa estrutura social internacional possui uma história relativamente recente e convém ser rastreada juridicamente desde o século XIX com sua fonte legal: o Código Civil Francês, Le Code Napoléon. Jacques Ellul nos desmonta a engrenagem jurídica delicada dessa *ideologia* igualitária que está contida na famosa lei Le Chapelier: “entre o Indivíduo e o Estado não deve existir nada” — era liquidar com o po-

der das corporações, das guildas poderosas, resquícios medievais numa economia nacional, burguesa. Para Ellul, “Napoleão, em toda sua legislação confirmará o fato de que a sociedade é uma sociedade sem “ordens”, dominada pela *idéia* (grifo nosso) da *igualdade civil*. O Código Civil vai sistematizar as conseqüências deste princípio de *igualdade civil*. Todos os cidadãos, todas as terras são iguais perante a lei. Os cidadãos são iguais perante o Estado, perante a justiça, perante as finanças, perante o exército: isto é, todos são tratados igualmente e do mesmo modo pelos órgãos públicos”. Convém notar aqui a semelhança preciosa com nossas instituições contemporâneas em seus anúncios idiotas na televisão: Saúde para todos — a terra é para todos, etc... Mas, Ellul consegue *desmascarar* esse discurso falsamente igualitário: “Mas o desaparecimento das ordens acentuou mais fortemente ainda a aparição das classes sociais. Estas, agora, assumem seu verdadeiro caráter. A *sociedade igualitária é na realidade uma sociedade de estrutura espontânea de classes*, divididas não mais conforme uma ordem jurídica, mas conforme uma *hierarquia econômica e psicológica*.”¹⁶

O discurso *universalista* de um *humanismo* nos interessa de perto. Somos, os povos do Terceiro Mundo, como que o *Tiers Etat* da Revolução Francesa. Antes de nos explicarmos sobre a conveniência e a origem da expressão “Terceiro Mundo”, um parágrafo sobre o “humanismo burguês” se impõe. Para Althusser este discurso *ideológico* da burguesia se explica “Quando a ‘classe em ascensão’ burguesa desenvolve, no curso do século XVIII, uma ideologia humanista da igualdade, da liberdade e da razão, dá a sua própria reivindicação a forma de universalidade, como se quizesse, assim, atrair para suas fileiras, formando-os para este fim, os próprios homens que *libertará apenas para explorar*. Na realidade, a burguesia deve acreditar em seu *mito* antes de convencer os outros, e não somente convencê-los, já o que ela vive em sua ideologia é **ESTA** relação imaginária com suas

16. ELLUL, Jacques. *Histoire des Institutions*. Paris, P.U.F., 1956, 3 v, v. 3, p. 727.

condições de existência... a fim de assumir, cumprir e desempenhar seu papel histórico de classe dominante.”¹⁷

Com referência à denominação *Terceiro Mundo* “... (esta) expressão... foi forjada por A. Sauvy, a imitação do ‘Terceiro Estado’ de 1789, que, maioria da nação, era formada de diversas classes e grupos sociais que reivindicavam os direitos até então confiscados pelos dois outros ‘Estados’, a nobreza e o clero...” (este conceito) “não postula erradamente a existência entre os países de relações “de produção precisas e deixa a porta aberta para explicações mais complexas... O termo Terceiro Mundo tem, além disso, uma outra significação profunda que dispensa referências à história da França: o Terceiro Mundo é um *terceiro* conjunto de países; o primeiro a se constituir historicamente foi o dos países desenvolvidos capitalistas; o segundo, o grupo dos países desenvolvidos socialistas.” (LACOSTE, Yves, *op. cit.* p. 18). Esta analogia interessa diretamente a uma teoria moderna de Relações Internacionais.

Os países do Terceiro Mundo, que são os povos colonizados a partir do século XV enfrentam um conjunto de problemas comuns oriundos de uma economia deformada, desviada de sua rota pela exploração colonial. Qualquer teoria política que desconheça essa diferença profunda entre os Estados do *primeiro mundo* e os do *terceiro mundo*, estaria limitando uma perspectiva complexa. Para Joseph Comblin os benefícios da Revolução francesa não atingiram a classe proletária. Beneficiaram a classe burguesa que se lançou na obra gigantesca de uma industrialização planetária. Mas os operários continuam numa escravidão que não difere tanto assim da servidão medieval.¹⁸

Ao conseguirmos “ver” além da ideologia vamos *decifrar* o discurso *humanista* europeu. Ao historiar a vida de Patrice

17. ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo veintiuno, 1973, p. 194 e ss.

18. COMBLIN, Joseph. *Théologie de la Révolution*. Paris, Ed. Universitaires, 1970.

Lumumba, o líder dos *rebeldes* congolezes, Jean Ziegler nos faz compreender a trama das relações internacionais em crise de proporções planetárias. Pois a queda de Lumumba se deve ao fato deste “não ter percebido a função dual do discurso humanista que é de celebrar o homem abstrato para mascarar a exploração, a humilhação do homem concreto... não compreendeu que o discurso humanista visa essencialmente mascarar a prática real da classe que o profere. Esta classe é a classe capitalista colonial cuja lei é não o bem-estar do homem mas a maximização do lucro, a acumulação acelerada da mais-valia, a super-exploração do trabalho dos oprimidos... Seu princípio unificador é o capital “hegemônico e a racionalidade comercial que este impõe.”¹⁹

Mas uma outra pergunta deve ser feita. Haveria a possibilidade de uma filosofia que fosse além do objetivo mesquinho do aviltamento do homem pelo homem? Haverá um humanismo que possua o seu norte verdadeiro na redenção humana? Esta pergunta somente pode ser respondida pelo nosso ato de viver, de estarmos atentos às direções do presente. Somente por uma busca ansiosa entre ideais contraditórios do nosso presente poderá ser esta pergunta respondida coerentemente. Kant sentiu perfeitamente a necessidade desta coerência de sua filosofia com a *didactica magna* da realidade política de seu tempo. Daí o seu entusiasmo com a Revolução francesa. Kant coloca no homem a redenção com base na liberdade. Daí o acerto desse trecho de Salgado. “Porque a liberdade não conhece limites, a idéia de uma república para e com base nela o bem supremo na sociedade humana (quanto à *espécie humana*) não é uma fantasia, mas factível, na medida em que a concebamos como uma ordem legal plenamente racional, ainda que, possivelmente, no plano dos indivíduos não se admita uma plena perfeição. Idéia significa então também fim (Zweck), meta. O objetivo ou tarefa do

19. ZIEGLER, Jena. *Main basse sur l'Afrique*. Paris, Seuil, 1978, p. 113.

Estado é realizar uma ordem plenamente justa, isto é, que possibilita ela mesma a plena realização da liberdade (ainda que a perfeição dos indivíduos como tais não seja alcançada), o que se consegue com o aproximar-se incessante de uma legislação fundada nos princípios de racionalidade. *A história é possível porque o homem é livre* (possui razão) e é evolutiva porque sendo livre procura realizar essa liberdade externamente na sociedade, de modo cada vez mais perfeito.”²⁰

Hoje, nosso presente histórico possui a dimensão trágica de uma sociedade que pode se auto-exterminar. A tecnologia possibilitou formas de destruição jamais imaginadas. Ao mesmo tempo, seu poderio, suas possibilidades quase infinitas da solução dos males que nos afligem ao longo da história, da fome, da peste, nunca estiveram tão a seu alcance... ao alcance dos cientistas de boa vontade. Mas estamos em meio à busca de soluções ou ainda assistimos ao esforço irracional de uma sociedade que teima em manter privilégios peremptos, loucura suicida de Estados que ignoram o aspecto vital para a sobrevivência física de seus povos: a noção da sua complementaridade, a certeza de que o Planeta oferece recursos para *todos* seus habitantes, que um ato de covardia contra o menor dos seres humanos significa um ato dirigido contra si próprio.

Para resposta a estas perguntas, viver em alerta é essencial. Mas o ato de nos libertarmos da ideologia é mais simples e bem mais próximo de nossa realidade. Significa perguntarmos para nós mesmos se aceitaríamos as condições de vida daqueles que julgamos ser os explorados, se sua miséria poderia ser a regra geral de um destino que deveria se cumprir na dignidade. Significará também respondermos se achamos “natural” os índices catastróficos de doenças, da mortalidade infantil, verdadeira hecatombe nos países subdesenvolvidos, se essa miséria assombrosa é “DEMOCRACIA”. O resto são baboseiras, tentativas de justificar o injustificável.

20. SALGADO, J. C. *A Idéia de Justiça em Kant seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, U.F.M.G., 1983, p. 455, (grifo meu).

RESUMO

O Autor realiza uma profunda análise dos conceitos predominantes nas diversas fases da civilização ocidental a começar do "sagrado" para a configuração da ideologia do poder. Aprofunda-se em considerações sobre a liberdade e a propriedade passando pelos mais destacados teóricos a seu respeito, estudando as formas de exploração do homem e das nações, considerando a realidade do Terceiro Mundo destacando a importância do discurso *universalista* à luz de um *humanismo* da maior importância nos dias atuais. Indaga, após meditações sobre a relação opressores-oprimidos, se haveria possibilidade de uma filosofia que ultrapasse o aviltamento do homem pelo homem, pois considera o presente histórico como possuidor de dimensão trágica de uma sociedade que pode se auto-exterminar e conclui que a resposta a estas questões resume-se na necessidade de se viver em permanente alerta tanto no sentido de nos libertarmos de determinadas ideologias que teimam em manter privilégios peremptos como em aproveitarmos a contribuição dos cientistas de boa vontade aplicados a desenvolver os recursos existentes no planeta para melhor condição de vida de todos os seus habitantes e assim conferir sentido respeitável a própria idéia de democracia.