

A Crítica glucksmanniana do poder

Author(s): Carlos Morais

Source: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 41, Fasc. 1 (Jan. - Mar., 1985), pp. 69-94

Published by: Revista Portuguesa de Filosofia

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40335830>

Accessed: 16-09-2021 10:51 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Revista Portuguesa de Filosofia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Portuguesa de Filosofia*

A crítica glucksmanniana do poder

1. A Nova Filosofia como referência

O grupo dos Novos Filósofos aparece na cena filosófica francesa a partir de 1976. Imprimindo ao seu discurso, desde início, um tom polémico, eles suscitam uma certa expectativa e curiosidade confirmadas pela variedade de comentários vindos um pouco de toda a parte.

A partilha de um idêntico percurso político e existencial, o horizonte complexo das interfluências ideológicas, a sintonia com o movimento da dissidência soviética, a mesma desenvoltura crítica perante o fenómeno do totalitarismo, enfim, o espaço de convergência temática no qual os seus discursos circulam, constituem as instâncias mais características que permitem encontrar a homogeneidade funcional ao agrupamento destes pensadores tão diferentes entre si¹.

É no interior do *locus* de referência da Nova Filosofia que Glucksmann tem sido comentado, mais em jeito de quem intenta codificar um juízo valorativo sobre aquele fenómeno, do que na tentativa de perscrutar o pensamento deste autor; salvo raras excepções, esta atitude analítica não tem esclarecido a genuidade do discurso filosófico de cada um dos autores circunscritos às imprecisas margens da Nova Filosofia.

Em todo o caso, André Glucksmann tem sido apontado como um recurso de identificação da Nova Filosofia², na medida em

¹ Sobre a inconveniência da caracterização destes intelectuais como corrente de pensamento ou escola, vejam-se os argumentos de V. Fagone, *Bernard-Henri Lévy. Dal pessimismo alla resistenza* in «La Civiltà Cattolica», Roma, 131 (1980) II, p. 234; G. Francovich, *El odio al pensamiento. Los Nuevos Filósofos Franceses*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1982, p. 125; G. Deleuze, «A propósito da Nova Filosofia e de um problema mais geral» in «AAVV», *Dissidência e Nova Filosofia* (Organização, introdução e notas de Manuel Maria Carrilho), Assírio e Alvim, Lisboa, 1979, pp. 68-69.

² Entre outros, Santi Lo Giudice fala de Glucksmann como «aquele que possui maior solidez conceptual e profundo conhecimento da tradição». *Breve documento sulla «Nuova Filosofia»*, Peloritana Editrice, Messina, 1978, p. 68.

que o seu roteiro tem marcado o ritmo e o itinerário dos Novos Filósofos: desde a militância no marxismo-leninismo e no maoísmo, à contestação de Maio de 1968, à crítica do marxismo, ao desespero contra o poder, até ao projecto de uma resistência ao totalitarismo. Sintomaticamente, esta evolução reflecte-se na bibliografia do autor, na qual distinguimos operativamente três fases:

- Obras do período marxista e maoísta:
Le Discours de la Guerre (1967);
Stratégie de la Révolution. Introduction (1968);
- Obras do período de ruptura com o marxismo e com o pensamento de sistema:
La Cuisinière et le Mangeur d'hommes, essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration (1975);
Les Maîtres Penseurs (1977);
- Obras cuja temática reflecte as novas implicações da existência da sociedade internacional:
Cynisme et Passion (1981);
La Force du Vertige (1984).

Mas ainda que Glucksmann tenha sido considerado, aos olhos da crítica, como a figura proeminente do grupo dos Novos Filósofos, permanece contudo a questão de se saber qual o grau do seu comprometimento com a Nova Filosofia enquanto projecto de pensamento. Ora Glucksmann é suficientemente categórico para se concluir que, apesar de tudo os seus laços com a Nova Filosofia são apenas acidentais.

Glucksmann nunca se reconheceu formalmente na Nova Filosofia como local de fixação do seu pensar. Considera mesmo essa expressão algo artificial³; o que mais o repugnou foi o facto de o debate genérico acerca da Nova Filosofia se ter sobreposto ao debate sobre os conteúdos enunciados em certas obras dos jovens autores⁴.

Mais do que a pomposidade do título *Novo Filósofo*, Glucksmann prefere ser apenas considerado como filósofo, como alguém que pensa, que abre os olhos e medita a partir de si. É na motivação

³ Cf. Gaspare Mura, «Intervista con I'Nouvi Filosofi» in AAVV, I «Nuovi Filosofi». *La coscienza infelice del nostro tempo*, Città Nuova, Roma, 1978, p. 242.

⁴ «O importante não é a Nova Filosofia na mente de uma pequena elite... O importante são os novos sentimentos, os novos pensamentos que nascem...» *Ib.*, pp. 243-244.

da descoberta da originalidade do pensamento deste autor, que nós intencionamos o nosso olhar sobre o discurso glucksmanniano, indagando o dizer de novo da filosofia no dito deste pensador.

É sobretudo como intelectual que reflecte acerca do fenómeno da política, que Glucksmann ocupa um lugar à parte não só entre os Novos Filósofos⁵, como no âmbito do pensamento actual⁶.

2. A revolta contra o marxismo

2.1 Desperto pela obra e pelo testemunho de A. Soljenitsine, André Glucksmann toma em *C. M. H.* o campo de concentração — o Gulag — como o critério mais importante para a compreensão da história do séc. XX.

Na esteira de Foucault, o autor faz da questão do campo uma questão em si, inevitavelmente situada diante do marxismo e que metodicamente se vai alargando a um espaço de compreensão do fenómeno do poder⁷. Através da simbologia do Gulag, Glucksmann põe em questão não apenas o marxismo nas suas consequências, mas fundamentalmente na sua arquitectura teórica.

Com iniludível clareza o autor opta pela caracterização radical da realidade do campo; não existem Gulags bons e Gulags maus, e é ridículo pensar que se pode construir algo de positivo através deles. Glucksmann não está disposto a anuir com os que pensam que «um campo *já não é* um campo, que o trabalho forçado *já não é* exterminação, a partir do momento em que eles matam em nome do socia-

⁵ Cf. com as valorações críticas de Giovanni di Napoli, «Corpo e anima nella tematica dei Nouveaux Philosophes» in AAVV., *L'Anima*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1979, p. 474; P.-Ph. Druet, The «*New Philosophy*» in France, in «*International Philosophical Quarterly*», N. York, 18 (1978), p. 89 e n. 11.

⁶ Em ordem a este trabalho tomamos, na nossa análise, as obras que julgamos mais representativas do posicionamento crítico do autor face ao poder. As obras mais frequentemente citadas aparecem com as siglas seguintes:

— *C.M.H.* — *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes*, Seuil, Paris, 1975;
 — *M.P.* — *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, Paris, 1977;
 — *C.P.* — *Cynisme et Passion*, Grasset, Paris, 1981.

⁷ No mesmo sentido, já Eduardo Lourenço havia assinalado esta transposição de níveis de análise; segundo ele, o estudo da contradição entre a teoria e a práxis do socialismo tipificada no Gulag, sugere a Glucksmann uma reflexão sobre as condições, a dinâmica e as consequências de todo o poder. Cf. «Socialismo e 'Nova Filosofia'» in AAVV, *Dissidência e Nova Filosofia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1979, p. 125.

lismo»⁸. Não há qualquer distinção de natureza entre os campos soviéticos e os campos nazistas⁹.

Para Glucksmann, os campos de concentração são indissociáveis da ordem política e social que os gera — é este o pressuposto já indicado no subtítulo de *C.M.H.*, «essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration», onde se intui a umbilicalidade entre os campos e o seu suporte teórico — o marxismo. Ora, porque é que se há-de estar a ocultar pudicamente toda a amplitude da existência do campo, se de facto ele nos esclarece sobre a natureza dos princípios de mais de meio século de reinado socialista¹⁰?

Na realidade, Glucksmann considera os campos soviéticos como a manifestação autêntica de um sistema onde a política e o partido se entrecruzam como sustentáculos do poder do Estado¹¹. O Gulag já não pode ser rebatido ou justificado como um simples «desvio»; ele afronta a própria ideologia que o nutre, identificando-a como «a vontade de não querer ver»¹²; depois do Gulag, a ideologia marxista aparece não só como o gerador do universo concentracionário, mas sobretudo como o impecilho que impede de ver o crescimento desse universo.

A Kolyma é agora, para Glucksmann, «um ponto de vista sobre o marxismo», o Gulag é o critério de análise «daquilo que faz do marxismo a alma de um regime sem alma, que faz da sua razão uma razão de Estado, que faz da sua eficácia a arma de um império»¹³.

A questão fundamental que o Gulag coloca ao nosso autor, é a seguinte: que pensar de um Estado cujo poder fomenta o Arquipélago, trata a oposição como doença mental, e se purga daqueles que o contestam? É certamente por isso que Glucksmann retém o Gulag como chave interpretativa da intencionalidade marxista, que na União Soviética se cristaliza na coexistência com o poder, a hierarquia, a disciplina, a prisão, o exílio, enfim, o hospital psiquiátrico.

Os campos de concentração não são, pois, uma degeneração, uma realidade extrínseca, uma má leitura, um fenómeno marginal, ou apenas uma especificidade asiática dos regimes que se iniciam

⁸ *C.M.H.*, p. 38.

⁹ Cf. *Ib.*, pp. 69-70.

¹⁰ Cf. *Ib.*, p. 72.

¹¹ Cf. *Ib.*, pp. 181-182.

¹² *Ib.*, p. 41.

¹³ *Ib.*

nas sendas do socialismo; quer do ponto de vista económico, quer como instrumento político, o Gulag é imprescindível à sustentação do edifício marxista; por consequência é esta mesma teoria que fica posta em causa de modo radical¹⁴.

2.2 O socialismo está, para Glucksmann, desprovido de qualquer virtualidade simbólica que implique os ideais de autêntica justiça social, de progresso, de liberdade e de democracia¹⁵. E se insistirmos na sua aplicabilidade, então — ironiza Glucksmann — «deveremos explicar que os campos, as deportações contribuem, ‘apesar de tudo’, para o reconhecimento do homem pelo homem, para a edificação da sociedade sem classes»¹⁶.

A natureza do socialismo — praxis da ideologia marxista — é visível nas suas consequências bárbaras; o seu arrimo é o poder autoritário que se procura justificar pelo saber, permitindo-lhe assim dissimular-se, apresentando um rosto mais humano¹⁷.

O socialismo aparece a Glucksmann como a maior panacéia do século, quer se considere o socialismo realizado na URSS, quer seja o socialismo posto em marcha noutros Estados, pois que estas outras modalidades nada mais são do que variantes de uma mesma intencionalidade¹⁸. O paradigma de análise glucksmanniano considera os elementos constitutivos da mundividência do socialismo,

¹⁴ Cf. os comentários de Michele Schiavone, *I nuovi filosofi e la crisi del marxismo*, Patron editore, Bologna, 1979, p. 6; Santi Lo Giudice, *op. cit.*, p. 69; Guillermo Francovich, *op. cit.*, p. 48; Michel Richard, *As grandes correntes do pensamento contemporâneo* (trad. do francês por J. Saramago), Moraes ed., Lisboa, 1978, p. 233; Pierre Colin, *Chronique de Philosophie: Les «Nouveaux Philosophes», leur rapport au marxisme et au structuralisme*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», Paris, 63 (1979), p. 113.

¹⁵ Cf. *C.M.H.*, p. 79.

¹⁶ *Ib.* p. 38.

¹⁷ Um dos aspectos mais vivos do confronto de Glucksmann com o marxismo, é a crítica da relação desta ideologia com a ciência. Glucksmann opõe-se à interpretação althusseriana de Marx e da cientificidade marxista. Para Glucksmann, ao marxismo não lhe interessa o saber enquanto tal; o que lhe interessa é a autoridade que advém do/pelo saber; a ciência só interessa quando tem uma utilidade prática e pedagógica de reforço do Estado racional.

¹⁸ O unitarismo do movimento socialista tem sido mais artificial do que real, «tem construído mil sistemas e respirado nos seus intervalos». *C.P.*, p. 81. Em *M.P.*, Glucksmann comenta: «Que cem escolas rivalizem, que cem flores de retórica desabrochem na condição que se admita que é sempre o mesmo jardim que se cultiva, o do Texto único, o modo de emprego do poder ao qual não pode deixar de se referir toda a elite dirigente», p. 56.

como instrumentos funcionais a um saber orientado para a «arte de adestrar os povos»¹⁹.

O socialismo é um misto de jacobinismo, de fé no progresso e de optimismo historicista; sendo assim, perguntar-se-á como é que ainda hoje se faz passar por socialismo, aquilo que não é mais do que a experiência do totalitarismo. As razões são de duas ordens²⁰. Em primeiro lugar, porque o socialismo vem geralmente identificado com a ideia de abolição da propriedade privada, supondo-se que, por princípio, fica impossibilitado todo o tipo de exploração a não ser que ela assuma uma finalidade pedagógica! Através deste argumento faz-se crer que a abolição da propriedade privada implica, necessariamente, a passagem para um regime de gestão democrática. Assim, não existiria rigorosamente uma opressão: «sabe-se — argumentar-se-ia — que não há *opressão fundamental*, que não há guerra entre o Estado socialista e o seu povo»²¹. Fica assim explicado que se algum poder ainda martiriza o povo, este poder não é exterior, mas sim «o poder-do-povo-com-alguns-erros»²².

Em segundo lugar, os sofismas que *ainda* justificam a permanência do socialismo explicam-se pela constatação do silêncio promovido pelos intelectuais, ainda que estes reconhecessem que o socialismo nada mais era do que a actividade de uma ideologia sobre a sociedade. O objectivo desta omissão seria para não fazer perder a esperança aos trabalhadores que ainda viam na Rússia a pátria da liberdade²³.

Ambas estas argumentações coincidem no seu ponto de partida: a submissão da moral à política, o primado axiológico da «revolução», da ideologia.

O socialismo, apoiado na ideologia que o sustenta, produz um Estado que, devido à herança racionalista e idealista do marxismo, coincide com o discurso do Mestre; devido à força da verdade *oficial* que ele assume, o Estado apresenta-se como o único espaço social possível, como a única possibilidade representativa da sociedade²⁴.

¹⁹ C.M.H., p. 42; cf. a análise do sistema económico soviético, a partir da ideia de rentabilidade do campo concentracionário, in *Ib.*, pp. 115-134.

²⁰ Cf. também Umberto Galeazzi, «Resistenza al potere totalitario» in AAVV., *I «Nuovi Filosofi». La coscienza infelice del nostro tempo*, Città Nuova, Roma, 1978, p. 81.

²¹ C.M.H., p. 140 (sublinhado nosso).

²² *Ib.*, p. 139. Ironicamente Glucksmann acrescenta: «estes erros que matam cinquenta milhões de pessoas... seriam então erros do povo». *Ib.*

²³ Cf. C.M.H., p. 208.

²⁴ O marxismo, arquétipo no horizonte do logos da certeza, promove na realidade o logos da prisão. Cf. C.P., pp. 114-115.

Glucksmann procura transmitir-nos a miséria do socialismo como modelo de referência, pois no seu seio ele transporta uma insofismável contradição entre o projecto e a realidade; constata-se que os socialistas amam e vivem para o poder, desejam o poder pelo poder²⁵.

2.3 Para Glucksmann não faz sentido que a história das atrocidades do poder repressivo do Estado socialista continue a ser expiada apenas por Estaline, associando-o aos erros e desvios em que, inevitavelmente, a teoria teria sido tomada. Há pelo contrário, uma lógica de cumplicidade interna ao próprio sistema da «ditadura do proletariado», que leva Glucksmann a conceber o leninismo tão jacobino, violento e autoritário como o estalinismo: «o leninismo tomba inteiramente para um só lado: não compreende o que se esboça diante dele»²⁶.

A ideologia que serve o socialismo tem já delineada a sua intenção totalitária em *Que Faire*, numa «fantástica apologia de um partido armado de uma doutrina infalível»²⁷; este culto do partido, transfere-se para a idolatria do Estado logo que o poder é conquistado. Compreende-se pois que os seus alicerces sejam incoativamente os mesmos que hoje sustentam os edifícios totalitários: o autoritarismo, o concentracionismo, o poder exterior²⁸.

Com Lenine ergue-se o terror do Estado contra a sociedade; nele, já está presente a ideia de que só a ciência revolucionária do marxismo pode orientar o partido, enquanto guia do povo. Esta tese dará origem à classe dos iluminados revolucionários pretensos intérpretes dos interesses dos indivíduos.

Com Lenine, a ditadura do proletariado é já uma ditadura *sobre* o proletariado; os métodos são os da ciência da revolução. Aliás, a própria cozinha que, segundo Lenine, teria de dirigir o Estado — asiática e atrasada — era já o prenúncio de uma longa educação

²⁵ Veja-se como Glucksmann define o socialismo francês — «encontra-se projectado acima da sua própria evolução... no exercício de um 'poder que sustenta a legalidade'». *Ib.*, p. 82. No socialismo, o Estado «assume o comportamento estratégico, ordenando de acordo com o espírito de partido». *Ib.*, p. 106.

²⁶ *C.M.H.*, p. 190; cf. também *Ib.*, p. 105 e n. 1.

²⁷ *Ib.*, p. 52.

²⁸ Cf. *Ib.*, pp. 210-212. Lenine recomendava «o alargamento da aplicação da pena de morte e que se legalizasse o Terror com a 'mais ampla formulação possível', isto é, 'no sentido político' e 'não somente num sentido jurídico estrito'» *Ib.*, p. 58.

a que teria de se submeter, antes de estar em condições de exercer as suas funções: «Era-lhe necessário tempo para ingurgitar a teoria 'vinda de fora'», comenta Glucksmann²⁹.

Glucksmann responsabiliza ainda Lenine, pela sua total ausência de desconfiança, de distância crítica perante o poder; foi a sua crença na ideia de que o poder pode ser bom, e que quanto mais poder melhor ele será, que levou Lenine a fomentar a ditadura³⁰.

Não basta pois recorrer a Estaline; já Lenine tinha levado essa «ciência da autoridade, dos métodos, das ideias, e dos comportamentos que permitem conquistar, conservar e consolidar o poder no séc. XX» até às últimas consequências³¹.

3. A impugnação da razão dos Mestres

Glucksmann trata também os temas do Estado e do poder no horizonte de um outro ponto de vista analítico: o do contributo do pensamento alemão para com a ideologia totalitária. Procura demonstrar como a realidade cultural da Europa tem estado informada, desde o séc. XIX, por um monstruoso sistema teórico que só recentemente manifestou as suas mais funestas consequências.

Os Mestres criticados são: Fichte, Hegel, Marx e Nietzsche; todos eles são portadores de uma Alemanha ideal, cabeça da Europa e das estratégias da dominação³². Todos eles fomentam a construção de uma ciência da dominação dissimulada sob a capa de uma proposta de liberdade e de felicidade para a sociedade³³.

3.1 A abadia de Thélème de Gargântua é o modelo tendencial que todos os Mestres procuram reconstruir nas suas respectivas

²⁹ *Ib.*, p. 207.

³⁰ Foi esta mesma ingenuidade que, segundo Glucksmann, conduziu ao holocausto nazi.

³¹ *C.M.H.*, p. 63.

³² O «Mestre» tem em Glucksmann a virtualidade de significar simultaneamente o «senhor» por oposição ao «escravo», e o «magister» por oposição ao «aluno». Assim caracteriza os Mestres que ao mesmo tempo que ensinam se tornam donos das mentes; designa, portanto, a dominação da docência e a docência da dominação.

³³ Veja-se a convivência de Maurice Clavel: «...eu concedo inteiramente a Glucksmann que as filosofias a que ele chama 'curto-circuito despotismo-liberdade', as pretensas filosofias libertadoras, tenham sido instrumentos de opressão, generalizando o despotismo». *M. Clavel: aujourd'hui la révolution culturelle*, in «Magazine Littéraire», Paris, nn. 127-128 (1977), p. 63.

teorias políticas. Desse lugar imaginado por Rabelais, onde todos os monges teriam por única regra — «faz o que quiseres», Glucksmann retoma-lhe o símbolo de uma liberdade outorgada pela regra da obediência, liberdade funcional ao poder — é livre aquele que obedece à lei que lhe ordena que seja livre! Este dizer do poder em relação à liberdade, não é senão a fixação do limite desta, a negação da liberdade potencial ou real.

Diante da racionalidade da abadia, Siegfried representa a subserviência, isto é, representa o indivíduo ingénuo, colonizado pelo Estado.

Ao reassumir a crítica do panopticismo, enquanto arquétipo dos dispositivos disciplinares das sociedades totalitárias³⁴, Glucksmann tem em vista o paralelismo entre aquele espaço de absoluta visibilidade/vigilância, e o Estado racional moderno/disciplinar que todos os Mestres procuram fundamentar³⁵.

A teoria política dos Mestres impõe a autodisciplina como condição da liberdade, instalando em cada consciência a racionalidade da instituição e da lei. Assim, todos serão livres e nenhum escravo, porque o olho do Mestre está na retina de cada um — «800 milhões de chineses fazem oitocentos milhões de Mao-Tsé-Toung»³⁶; por outros termos, o indivíduo só é livre, só se realiza quando se nega como sujeito, quando dá a sua vida à vida do Estado³⁷.

Glucksmann procura alertar para o facto de os indivíduos aceitarem pacificamente a obediência como ilusão de autêntica liberdade. Ora, o problema que se levanta nesta determinação da liberdade pela instância do poder é que, perante este, o indivíduo deixa de existir como sujeito de direitos; ao indivíduo é-lhe ordenado que renasça subordinadamente à totalidade que está para libertar: não é o eu que primordialmente deve ser considerado, mas um conjunto abstracto, uma colectividade genérica. Por isso, não há Mestre nenhum que não prometa a liberdade; dado o seu carácter funcional,

³⁴ Proposto por M. Foucault, caracterizado como modelo arquitetural a partir do *Panopticon* de Bentham. Cf. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard Paris, 1975, pp. 201 e ss.

³⁵ Cf. *M.P.*, p. 16.

³⁶ *Ib.*, p. 173.

³⁷ No mesmo sentido, Perez Quintana, *Mediación de la subjectividad y posibilidad real. André Glucksmann frente a Hegel* in «Aporía», Madrid, 3 (1981), p. 70.

«raros são os poderes que na nossa época se privam de afirmar — vós sois livres»³⁸.

3.2 É no pensamento alemão do séc. XIX que Glucksmann encontra tipificada a organicidade do pensar funcional ao poder. A mesmidade teórica que Glucksmann atribui aos Mestres alemães, permite-lhe assumir uma atitude de trato indiferenciado, pois todos eles manifestam a mesma seiva conceptual predisposta a racionalizar o Estado, uma análoga intenção de legitimar o poder central, uma mesma atitude de destruir a *diferença*, simbolizada no anti-semi-tismo que todos eles manifestam, enfim, todos eles demonstram uma vontade igual de produzir a teoria da dominação³⁹.

Vale a pena revisitar os assertos em que Glucksmann confirma aquelas valências do discurso dos Mestres:

[O] pensamento que circula entre a *Doutrina da Ciência* de Fichte, a *Lógica* hegeliana, a *Crítica* de Marx e as *Genealogias* de Nietzsche... [é] uma filosofia que se recusa a deixar-se caracterizar como tal entre as outras... [é] uma metafísica que proclama o fim da metafísica, uma teologia da morte de Deus, uma onto-logia que não admite que nenhum ser seja outro que não ela pois *que se concebe como a lógica que faz do mundo o nosso mundo*⁴⁰.

Eu critico[...] os mestres pensadores alemães por terem traçado um certo número de caminhos intelectuais: o culto da Revolução total e definitiva, do Estado que aterroriza para bem da colectividade, da Ciência que permite guiar as massas contra a vontade⁴¹.

O coração das suas doutrinas[...] foi universalmente admitido. O grande princípio da sua estratégia[...] tornou-se o de todo o estado-maior respeitável. O seu grande designio — a domesticação e a selecção das plebes do mundo — encontra-se geralmente na ordem do dia⁴².

³⁸ *M.P.*, p. 11. «Faz o que quiseres mas não te revoltas contra quem o ordena, senão chocarias com contradições intransponíveis» *Ib.*, p. 14.

³⁹ Cf. com a caracterização elaborada por António Marques, «Um anti-hegelianismo pré-hegeliano» in AAVV., *Dissidência e Nova Filosofia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1979, pp. 148-149.

⁴⁰ *M.P.*, p. 191.

⁴¹ A. Glucksmann, «Entrevista com Max Gallo» in AAVV., *Dissidência e Nova Filosofia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1979, p. 27.

⁴² *M.P.*, pp. 290-291.

Para Glucksmann, todas as teorias historicistas dos Mestres pensadores têm o seu ponto de partida na Revolução Francesa de 1789; o processo genético é o seguinte: de tal maneira os Mestres se fascinaram com o evento de 1789 que logo se preocuparam em codificar um saber absoluto desse acontecimento. Ora, essa teoria da compreensão da Revolução — ao elevar esta a nível do ideal — transforma-se num instrumento de dominação do real, um saber/poder capaz de orientar/dominar infalivelmente a humanidade; esta tarefa entregam-na os Mestres ao Estado. Partindo da análise dos acontecimentos que possibilitaram a Revolução, os Mestres enclausuraram o real nos limites de um saber teórico do devir — a ciência da Revolução —, coartando assim todas as hipóteses de autênticas transformações históricas.

Vê-se então a dimensão funcional da filosofia dos Mestres para com o poder, para com o Estado: a razão dos Mestres é um arrimo imprescindível na tarefa da dominação do universo ⁴³. Glucksmann opõe-se aos Mestres pensadores na medida em que estes produziram os elementos teóricos que levaram à extinção da contestação do poder, permitiram apagar a «centelha de Sócrates e de Panurgo» ⁴⁴, em suma, ofereceram as suas razões ao Estado. Eles são os responsáveis pela nova vinculação «platónica» entre o saber e o poder, a razão e o Estado: da certeza dos primeiros deduzem a existência dos segundos — penso, logo o Estado/poder existe ⁴⁵.

O discurso glucksmanniano é sobretudo crítico à postura estatolátrica de Hegel; este representa o exemplo mais acabado do comportamento comum a todos os Mestres pensadores ⁴⁶.

A metodologia seguida por Glucksmann na análise da concepção hegeliana do Estado e do poder, inicia-se por um plano de aprofundamento do sentido de negatividade que a figura de Sócrates e do Judeu assumem na obra de Hegel. Ambos são colocados numa posição de *exclusão* na medida em que eles simbolizam a desordem, a oposição face à totalidade orgânica do Estado.

⁴³ Os Mestres conferem «o título de nobreza filosófico-científica à moderna prática do poder» *Ib.*, pp. 148-149; Glucksmann estigmatiza o tema da crítica da cumplicidade do pensamento filosófico do Ocidente para com as manifestações opressivas do séc. XX. Cf. *Ib.*, pp. 100 e ss.

⁴⁴ *Ib.*, p. 70.

⁴⁵ Cf. *Ib.*, p. 118.

⁴⁶ Sobre a atmosfera anti-hegeliana que se respira em *MP.*, cf. António Marques, *op. cit.*, pp. 149 e ss.

Hegel arroja-se com uma força inusitada contra os símbolos de tudo aquilo que escapa à lógica da verdade do Estado; Sócrates e o Judeu, como arquétipos da negação dessa lógica, são postos no espaço de exclusão da razão hegeliana, ao lado do louco ⁴⁷. O estado é *O* racional, objectivação do absoluto no qual o indivíduo deve reconhecer a fonte da sua eticidade e do direito; perante ele, a liberdade do indivíduo deve adequar-se às necessidades do todo.

A teoria hegeliana do Estado/poder põe, assim, em cena a «dramática do terror jacobino» já que apenas permite o ponto de vista político coincidente com o do poder predominante ⁴⁸.

A crítica glucksmanniana a Hegel, tem por alvo o postulado da identidade do saber com o real, do conceber com o dominar; identidade que permite instaurar o aparelho mental da dominação/submissão. A concepção hegeliana do poder e do Estado implica segundo Glucksmann, que o indivíduo enquanto tal se submeta ao Estado; só este é o Uno-*Todo* no qual a parte adquire sentido; assim o *Todo* tem um poder absoluto e ilimitado sobre as partes, isto é, sobre os seus membros ⁴⁹. A vida do *Todo* implica a morte das partes.

Mas não é só Hegel o autor visado; na idolatria do Estado, Marx desempenhou também um papel de relevo.

Parece-nos que a determinação do grau de cumplicidade de Marx na genealogia do poder estatolátrico, sofre em Glucksmann uma evolução de clarificação.

Assim, numa fase mais recuada do seu pensamento, Glucksmann esboça, em escassas passagens, uma primeira atitude de salvaguardar Marx de uma identificação pejorativa com o marxismo estagnado dos seus leitores ⁵⁰. Apesar destes matizes, Glucksmann nunca ilibou completamente Marx de uma suspeita, que depois se confirma nas obras mais recentes.

⁴⁷ Cf. *M.P.*, pp. 100, 101 e 177; «É judaica toda a forma de comunidade extra-estatal, toda a vida colectiva fora do controlo da administração central, toda a possibilidade subversiva...» *Ib.*, p. 121.

⁴⁸ Cf. *Ib.*, p. 113.

⁴⁹ Veja-se como em sentido idêntico, J. Maritain já havia interpretado a estatolatria hegeliana, em *La Philosophie Morale*, Gallimard, Paris, 1960, p. 217.

⁵⁰ É o que se depreende de certas afirmações como em *C.M.H.*, p. 51 — cf. citação da «Carta de Engels ao Sozialdemokrat», Set. 1890, in *Ib.*; e também *C.M.H.*, p. 199. Neste sentido R. Chenavier afirma que a aproximação entre o marxismo e o totalitarismo não está presente em *C.M.H.*, mas que se deve exclusivamente à má leitura desta obra, por parte de Clavel e H.-Lévy, cf. *Les pense-menus*, in «*Les Temps Modernes*», Paris, n.º 405 (1980), pp. 1883-89.

Dentre os argumentos que Glucksmann utiliza para demonstrar a intenção estatolátrica do Marx-Mestre pensador, destaca-se a concepção da história que Glucksmann atribui a Marx, como sendo uma concepção dominadora do mundo e dos homens, história do absoluto, motivo pelo qual «Marx se torna o mais 'operacional' dos Mestres pensadores»⁵¹. Os procedimentos de Marx inscrevem-se na lógica da «Wissenschaft» dos seus predecessores — filosofia realizada como ciência⁵²; a sua «disciplina intelectual» permite-lhe «introduzir-se no 'laboratório secreto' da dominação e da posse do planeta ao mesmo tempo que forma novos senhores e novos donos»⁵³.

O *Capital* não é mais que o programa de uma vontade de realizar uma sociedade totalmente disciplinada, isto é, privada da existência de espaços de resistência. Marx reforçou a necessidade do Estado, e simultaneamente dotou-o de uma unidade universal de comando — o iluminado partido do proletariado. O Estado a que Marx dá o seu assentimento é o Estado — ditador do serviço público, apanágio dos funcionários⁵⁴.

Marx é também o precursor da estatolatria, pela simbologia que advém do seu repúdio activo do «judeu», elemento estranho ao futuro geral do homem⁵⁵. Este hegelianismo de Marx confirma a sua tendência para o esquecimento da subjectividade do homem.

3.3 Em toda a amplitude da abordagem do tema da razão, Glucksmann confirma esta instância como um dispositivo disciplinar, funcional às intenções propostas no discurso dos Mestres pensadores.

É no horizonte da razão que se organiza todo o sistema do poder; ela assume-se como critério e norma de exclusão dos espaços antagónicos ao poder: a razão impõe, desde a idade clássica, a delimitação dos elementos irracionais. Com evidentes influências foucaultianas, Glucksmann põe de manifesto a correspondência interna entre a delimitação das esferas do pensar e as esferas do social. Desde a idade clássica, a esfera da razão e a esfera do Estado excluem a loucura e

⁵¹ *M.P.*, p. 228.

⁵² Cf. *Ib.*, p. 231.

⁵³ *Ib.*, p. 248; cf. também p. 239.

⁵⁴ Cf. *Ib.*, p. 254. Sobre o rebatimento desta tese glucksmanniana, veja-se J. Rancière, «Sobre a Nova Filosofia» in AAVV., *Dissidência e Nova Filosofia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1979, p. 64.

⁵⁵ Cf. *M.P.*, pp. 107-108.

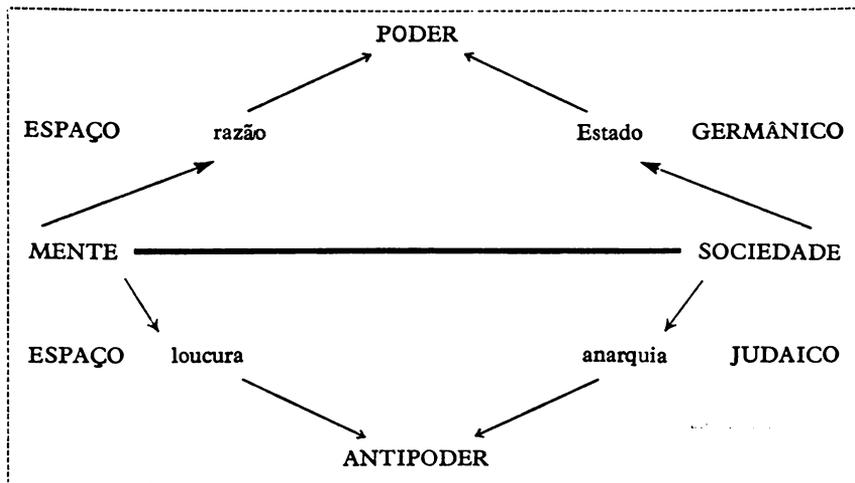
a anarquia⁵⁶. Glucksmann actualiza esta dualidade opositiva verificando que os novos espaços de exclusão recaem sintomaticamente sobre a figura do contestatário e do dissidente — elementos de que o Estado se procura livrar através da razão dos Mestres⁵⁷.

Desta implicação da racionalidade com o sistema social, Glucksmann conclui que o Estado totalitário é o modelo social racionalizado; por isso, a rejeição do totalitarismo passa pela tomada de posição contra o racionalismo e a sua pretensão de absoluto, de clareza, de certeza⁵⁸.

Aliás, juntamente com a razão, a linguagem e o texto constituem os meandros em que o poder se dissimula. Reconhecendo o princípio interpretativo francfortiano, Glucksmann não concebe já a linguagem como um depósito neutro que possa ser usado por qualquer um; segundo ele, os Mestres pensadores estabelecem uma relação intrínseca entre o poder e a estrutura lógica da linguagem.

É pela linguagem que os Mestres dotam o Estado da capacidade de fixar os limites do dizível⁵⁹. Pelos artificios da linguagem, procura-se fazer crer que a verdade se identifica sempre com o falar das instituições do poder, que fora desse círculo nenhum outro falar tem sen-

⁵⁶ Poder-se-á estabelecer a seguinte correspondência:



⁵⁷ Cf. *M.P.*, p. 119.

⁵⁸ Cf. *C.P.*, p. 115. Para a crítica desta culpabilização da racionalidade, veja-se o artigo de Alain Utudji, *Les nouveaux philosophes ont-ils raison contre la raison?* in «Raison Présente», Paris, n.º 45 (1978), pp. 7-29.

⁵⁹ Cf. *C.M.H.*, p. 158.

tido; no fundo procura-se eliminar totalmente o discurso interior de cada um ⁶⁰.

O poder circunscreve-se num poder-do-dizer, cuja mística se traduz na identidade do falar/impôr. Se as palavras são os meios operativos da dominação, então jamais se sairá fora de uma tautológica rede de comunicação: o diálogo será sempre uma captura da revolta, da contestação, da oposição ⁶¹.

Desde a tradição clássica até ao marxismo, todos os Mestres têm sido senhores exímios da linguagem; procuram manipulá-la matematicamente para que a autoridade que nela se arquiteta apareça mais científica ⁶².

Além do suporte que lhe advém da prerrogativa da força exterior ⁶³, o poder necessita de uma justificação racional, que lhe é dada pela estratégia do texto ⁶⁴. É no logos do texto que se determinam as vias do possível, o programa de todas as coisas, em suma, é pela escrita que o poder se perpetua.

Esta funcionalidade do texto acaba por identificar a própria natureza do acto de escrever como a essência do poder. A confirmá-lo está o facto de todos os ditadores — Hitler, Estaline... — se fazerem obedecer com o texto na mão ⁶⁵.

De tal maneira o texto colige as decisões, que a história decorre como que folheando as páginas de um livro previamente escrito. A univocidade do sentido da verdade aparece como corolário do culto do texto; culto sempre idêntico para com uma sempre idêntica intenção textual ⁶⁶, ainda que se assuma em determinações múltiplas: um determinismo económico, um historicismo idealista, um optimismo cienticista, etc.

3.4 «O homem em busca do saber descobre o homem do poder como seu alter-ego. 'Eu sou o mais sábio' vai acompanhado com o 'Eu sou o mais forte'» ⁶⁷. Depois da interpretação foucaultiana da relação poder-saber, Glucksmann não mais anui à ideia da neutralidade da ciência; e a sua desconfiança perante esta, redobra quando toma por tema conteúdos humanos.

⁶⁰ Cf. *Ib.*, p. 178.

⁶¹ Cf. *Ib.* e *M.P.*, p. 62.

⁶² Cf. *M.P.*, p. 275.

⁶³ Cf. *C.P.*, p. 63.

⁶⁴ Cf. *M.P.*, p. 55.

⁶⁵ Cf. *Ib.*, p. 39.

⁶⁶ Cf. *C.P.*, p. 243.

⁶⁷ *Ib.*, p. 146; cf. também *Ib.*, p. 218.

Para Glucksmann, a ciência exprime sempre uma vontade de organizar concentrando; toda a ciência é para o Estado, e são os Mestres pensadores os grandes intérpretes desta funcionalidade do saber ao partilharem da máxima — «todo o poder à ciência porque existe uma ciência do poder...»⁶⁸.

Os Mestres procuraram ficar «armados de um saber que domina o presente, construtores do programa que governa o futuro»⁶⁹. O ponto de partida para um saber tão absoluto, encontram-no eles na já anunciada Revolução Francesa de 1789. Eles esforçam-se por compreender e explicar cientificamente os acontecimentos de 89, e elevam essa teoria da Revolução a doutrina científica da explicação da história. Doravante o paradigma da transformação da história passará a ser essa Revolução enquanto pensada. Os Mestres são, pois, os obreiros de uma ciência absoluta do futuro: põem em marcha a sociedade desejada por esse saber-da-revolução⁷⁰.

Segundo Glucksmann, os Mestres pensam a Revolução, a fim de construir um modelo teórico capaz de matematizar as condições de reprodução daquela, isto é, elaboraram a ciência da revolução como modelo da história a realizar. Este isomorfismo entre a história da Revolução e a teoria da revolução é sintomático da intenção dos Mestres: se eles recorrem à história para programarem o futuro, isso equivale a dizer que programam o futuro lendo o livro da história⁷¹. Logo, torna-se assim possível dominar o futuro projectando nele uma repetição do passado. Ora, esta concepção do devir histórico, exclui a novidade, a originalidade, exclui uma autêntica possibilidade 'outra'.

A idealização da Revolução Francesa, levada a cabo pelos Mestres pensadores tem, portanto, duas consequências complementares: por um lado, o pensador arma-se de um movimento revolucionário para levar à prática as suas ideias; por outro, o revolucionário arma-se de uma teoria toda-poderosa porque verdadeira. Eis como Glucksmann estigmatiza estas vertentes: «a ciência da revolução implica a dupla pertença da revolução à ciência e da ciência à revolução»⁷².

Na sua radicalidade, o simbolismo desta idealização demonstra

⁶⁸ *M.P.*, p. 231.

⁶⁹ *Ib.*, p. 130.

⁷⁰ *Cf. Ib.*, p. 214.

⁷¹ Comenta Glucksmann: «A grande dramática que se desenrola entre 89 e 93 passa por resumir o passado e o futuro». *C.P.*, p. 12.

⁷² *M.P.*, p. 148.

que o pensamento alemão procura construir um *organon* capaz de garantir o funcionamento da sociedade de acordo com a intenção da razão: unificar o Estado mediante a ideia de revolução-perfeita.

Os Mestres pensam a Revolução como se esta fosse um evento totalizante, unitário, com um início absoluto; eles procuram fazer corresponder esta ideia de Revolução ao real, excluindo a diferença. Com este método, transforma-se em interioridade histórica a exterioridade do saber dos Mestres, transforma-se em fatalismo histórico aquilo que poderia ser condição da irrupção da subjectividade⁷³ A partir da ciência da revolução não existem mais rupturas na história, existe sim a história na sua plenitude.

Em conclusão, a Revolução de 89 — que originariamente se tomava como referência da liberdade — acabou por servir de modelo a uma teoria da dominação e do controlo do devir do homem, como justificação da insuperável mesmidade do poder, inviabilizando aquela diferença contestatária que a tornara possível⁷⁴.

Esta ciência transforma a história dos homens num espaço cerrado, ela termina numa apoteose do Estado porque já não existe outra história senão a do Estado.

Com o contributo dos Mestres pensadores, e uma vez formalizada a Revolução na «ciência da revolução», o revolucionário poderá assim estabelecer o itinerário da história, antevendo-se na meta final o mito da sociedade perfeita⁷⁵.

A leitura que os Mestres pensadores fazem da Revolução Francesa não é inofensiva nem inocente; ela está intencionada a coarctar a subjectividade propulsora de autênticas mutações sociais. Socorrendo-se da metodologia da ciência da revolução, os Mestres pensadores aprisionam a espontaneidade capaz de fazer das mutações sociais o índice de resistência ao poder estabelecido.

⁷³ Contra este historicismo, Glucksmann salienta o desfasamento interno a todas as transformações sociais: os movimentos da história são positivamente muito mais indefinidos do que aquilo que a ciência da revolução supõe. Cf. *C.P.*, p. 334 e *M.P.*, p. 307.

⁷⁴ Veja-se a interessante interpretação da idealização germânica da Revolução de 89, como se ela fosse a compensação mental de uma liberdade que os alemães não foram capazes de realizar no real. Cf. Raymond Vancourt, *Kant et la Révolution Française. A propos de l'ouvrage d'André Glucksmann: «Les Maîtres Penseurs»*, in «Mélanges de Science Religieuse», Lille, 35 (1978), p. 17.

⁷⁵ Quanto à caracterização das fases dessa progressão, cf. *M.P.*, pp. 139 e ss.

4. A crítica das Instituições

4.1 De certo modo, já ficou implícita a concepção glucksmaniana do Estado: este representa a apoteose do poder; é no Estado que o poder se encarna com uma força total.

Devorador do indivíduo e animado de uma surpreendente força de verdade oficial, o Estado tudo define e organiza.

O Estado aparece, pois, vinculado à imagem de um grande egoísta, cujo poder é a sua própria razão/objectivo: «o Estado nada mais tem que manter senão a si mesmo»⁷⁶; o seu princípio fundador é o sacrifício, a morte do indivíduo⁷⁷; face a ele nenhuma outra história se torna possível senão a história do Estado, e por isso mesmo «história desencantada»⁷⁸.

Incentivando nos indivíduos a ideia da sua inevitabilidade, o Estado provoca a submissão das vontades, concentrando-as pela promessa da segurança e da manutenção da vida; ele destrói todo o espaço social, captando todas as energias. Por seu lado, Glucksmann demonstra a inconciliabilidade da segurança — tal como a propõe o poder estatal — com a existência da liberdade⁷⁹.

O Estado que Glucksmann denuncia é o Estado-vigia que já se encontra prefigurado em Platão. É o Estado que só admite a clareza, a luz, que aspira a desvendar as intenções oblíquas, a olhar para os bastidores, que interroga a face oculta das cartas; é o espaço onde nada mais se comunica do que a inaniidade e a tautologia⁸⁰.

4.2 Ao longo de toda a sua obra, Glucksmann vai deixando transparecer uma clara repugnância pelas teorias do Estado que fundamentam a essência daquele na soberania. Ele critica esse modo de existência do poder totalmente autonomizado, superior e exterior aos sujeitos.

O exercício do poder soberano será sempre um exercício tirânico, pois não reconhece instâncias intermediárias. Mesmo nos Estados ocidentais, a soberania não perde a sua natureza totalitária pois os dirigentes dispõem sempre do poder final⁸¹.

⁷⁶ C.P., p. 72.

⁷⁷ Cf. *Ib.*, pp. 34 e 296.

⁷⁸ Cf. *Ib.*, p. 83.

⁷⁹ Cf. *Ib.*, p. 104.

⁸⁰ Cf. *Ib.*, p. 308.

⁸¹ Cf. *Ib.*, p. 43. As repúblicas modernas são monarquias dissimuladas; embora-se procurem justificar através de regimes democráticos, são governadas aristocraticamente.

Diante do poder soberano, o indivíduo fica relegado para um posicionamento secundário, meramente instrumental, alheio ao centro de decisão⁸². A natureza onnipotente do poder soberano não reconhece o carácter inviolável dos bens dos seus súbditos nem a substancial autonomia dos modelos de vida que se organizam restritamente; a estes impõe-se o modelo central⁸³.

O correlato da soberania será sempre a servidão do indivíduo; por isso, avisa Glucksmann, o drama surge quando «as exigências do soberano se tocam com as liberdades de comunicação»⁸⁴. Então, ou surge a espontaneidade e o corpo social se liberta, ou o poder reforça a sua autoridade. A primeira hipótese passa pela destruição da segunda.

4.3 Glucksmann desconfia radicalmente de que as instituições do poder possam, nalgum caso, promover uma autêntica liberdade ou participação do sujeito, do indivíduo: aquelas atarefam-se exclusivamente na prossecução de um único objectivo: a perpetuação do poder.

Neste horizonte de consideração sobre a natureza das instituições, Glucksmann enceta uma crítica da representatividade institucionalizada pelo método do sufrágio eleitoral. Nessa crítica, podemos encontrar a estigmatização da rejeição dos mecanismos formais da democracia estabelecida, pois eles não permitem uma total modificação das relações do poder, uma radical alteração das condições de existência dos sujeitos reais.

Parece-nos contudo, que Glucksmann não rejeita os princípios e valores que orientam o ideal democrático; simplesmente ele leva ao extremo a interpretação desse mesmo ideal, ao apontar para uma única possibilidade de o efectivar: aquela que salvaguardasse a oportunidade da intervenção directa e de um acesso real ao poder por parte de cada indivíduo.

Nesta perspectiva, A. Glucksmann opõe-se à burocratização mente. O aparato republicano permite afrontar as exigências dos tempos modernos, distinguindo entre a função administrativa/governo e a autoridade soberana, «renovando a forma de governo mas mantendo a fixidez do Estado...» *Ib.*, p. 77.

⁸² O soberano (Estado, Chefe, Presidente, Monarca) «manifesta a sua magestade[...] do mesmo modo que o primeiro motor de Aristóteles permanece estranho ao movimento que atrai». *Ib.*, p. 88.

⁸³ Para Glucksmann, o axioma bodiniano segundo o qual os grandes conjuntos sociais não podem tomar conjuntamente soluções conjuntas, obtém ainda hoje o consenso dos pensadores e políticos. Cf. *Ib.*, p. 75.

⁸⁴ *Ib.*, p. 109.

em que a democracia se assumiu, na qual o processo eleitoral é bem o exemplo mais elucidativo.

A eleição é não só um acto inofensivo, um floreio conjuntural ⁸⁵, como é, sobretudo, a aniquilação da vontade do eleitor pela máquina propagandista; o indivíduo opõe-se a si próprio, à sua subjectividade, porque a decisão lhe advém sempre do exterior, do mesmo poder que se põe como objecto de aprovação ⁸⁶.

Ao nível do desejo, a magia do acto eleitoral explica-se pelo fascínio do objecto que aparentemente se coloca à disposição dos súbditos; há uma tendência do eleitor para se identificar com aquilo em que o candidato se investe — a soberania. É nesta simulação de uma soberania que se oferece, que o poder sai reforçado. Na realidade o indivíduo não só não atinge esse poder, como acaba por se sacrificar em seu favor ⁸⁷.

O sacrifício individual eleva-se a condição de toda a sociedade, de todo o Estado.

A negatividade do acto eleitoral advém da negatividade que implica toda a delegação do poder. Ora, esta delegação é a metáfora da alienação da própria vida: «Eu escolho um presidente, confio-lhe a tarefa de decidir a hora em que todos morreremos por algo que, então, nos transcende» ⁸⁸. O eleitor depara-se de súbito com a paradoxalidade da situação: confia cegamente num processo que lhe escapa.

Um outro elemento a reter desta prospecção de sentido sobre o acto eleitoral, é a finura da análise psicológica do acto, em que o questionamento se vai paulatinamente centrando na problemática filosófica da incerteza primordial desse acto, na questão da validade da opção, retomando de novo a questão fulcral do sujeito da decisão no seu perguntar mais íntimo: «Quem somos nós, nós sujeitos que realizamos as prestações de sentido?» ⁸⁹.

O acto eleitoral adquire esta tonalidade positiva, quando o sujeito-eleitor assume a ocasião para se retro-interrogar numa «meditação original sobre si mesmo» ⁹⁰. Esse movimento socrático será o limiar que introduz à pergunta sobre o fundamento de toda a decisão; remete a consciência para a pergunta sobre si mesmo.

⁸⁵ Cf. *C.P.*, p. 13.

⁸⁶ Cf. *Ib.*, p. 16.

⁸⁷ Cf. *Ib.*, pp. 32-34.

⁸⁸ *CP.*, p. 45.

⁸⁹ *Ib.*, p. 27.

⁹⁰ *Ib.*

Ao desenvolver o seu discurso sobre a impessoalidade mecânica do sufrágio eleitoral, Glucksmann manifesta a intenção de pôr em evidência, que só a genuinidade fundada no horizonte da consciência do sujeito, se pode considerar como critério absoluto. Ora, os mecanismos formais das democracias — populares ou ocidentais — manifestam uma clara repugnância por este critério, pois não admitem pontos de vista plurais.

5. A resistência como projecto

Pensamos que, apesar da transparência pessimista e da negatividade que se pressente no discurso de Glucksmann, existe nele uma passagem para a afirmação, para o projecto.

O ritmo projectivista da reflexão glucksmanniana desencadeia-se com mais evidência, quando busca um princípio de alternativa ao poder despótico, à razão ideologizada, aos ardis das instituições. Esse princípio sintetiza-o na fórmula da «resistência»⁹¹: uma faculdade quase sempre desprezada, sinuosa, que fica à disposição de todos mas que ninguém possui como propriedade sua — a liberdade de interromper⁹².

A resistência é então uma atitude de oposição, espontânea mas consciente. Para tal, «basta que as pessoas estabeleçam relações, tradições, usos, costumes...»⁹³. O resistente ousa interromper o discurso do Mestre e a lógica do poder, ele é capaz de bloquear o funcionamento do sistema.

Mas o acto resistente não se pode identificar com a subversão revolucionária, porque esta é sempre recuperada numa nova ordem, enquanto aquele é um estado vivencial íntimo, caracterizado pela ausência de desejo de poder; além de que nenhuma organização se pode considerar como representante exclusiva da resistência. Glucksmann rejeita a organização sindical e partidária da resistência; esta é um atributo inalienável dos sujeitos e não das colectividades.

Não há, pois, profissionais da resistência, nem se é resistente de um modo permanente: é-se dissidente num dado momento quando se é capaz do melhor de nós mesmos. Ela é extra-organizacional e extra-ideológica.

⁹¹ É evidente a conotação com o exemplo de Soljenitsne. Cf. *C.M.H.*, p. 25.

⁹² Cf. *M.P.* p. 72.

⁹³ A. Glucksmann, «Entrevista com Max Gallo» in *op. cit.*, p. 30.

A resistência implica o desejo íntimo da liberdade, as condições de possibilidade para instaurar uma sociedade mais moral ⁹⁴. Como força desestruturante dos modelos instituídos, ela brota da intimidade da consciência.

Na sua versatilidade, a resistência adquire modalidades múltiplas, diversas formas em que se assume o seu dizer. Entre essas, encontramos tipificadas na obra de Glucksmann as seguintes:

— *Função dissidente*

Atribuída aos contestatários russos, é a atitude que bebe da imaginação criadora, capaz de abrir brechas no seio do poder totalitário. Pela sua simbologia, estas vozes são um exemplo de coragem ⁹⁵.

— *Função plebeia*

Glucksmann entende por 'plebeu' aquele dinamismo existente no interior dos indivíduos e difusa no corpo social, capaz de escapar às relações do poder instituído; é dotado de movimento centrífugo, dinamismo de inversão, próprio àquilo que foge ⁹⁶; é animado de uma radical desconfiança perante o «bom poder» ⁹⁷.

No discurso glucksmanniano, a plebe expressa-se como oposição ao Mestre; ela é o lugar do vivido, do confuso, da opinião, do silêncio ⁹⁸, ela diz-se dos que aspiram a viver fora das exigências restritas que o Estado impõe.

Como emergência da consciência, a plebe não se pode confundir com um basismo populista, como um novo proletariado ou como guia da história; ela é concreta mas não organizável. Ela define-se como o inverso do poder.

— *Função cínica*

A categoria do cinismo vem normalmente associada às ideias de desordem, negação, ironia e indefinição face ao nomos existente.

Tudo está aberto na atitude cínica; ela é o cogito da dúvida, da incerteza. Instala-se entre o autêntico e o inautêntico superando ambos ⁹⁹.

O cínico concentra-se no cultivo da ambiguidade, na exploração

⁹⁴ Cf. *C.M.H.*, p. 20.

⁹⁵ Cf. *lb.*, p. 203.

⁹⁶ Cf. *M.P.*, p. 321.

⁹⁷ Cf. A. Glucksmann, «Entrevista» in «Expresso-Revista», Lisboa, 15-10-83, p. 30.

⁹⁸ Cf. *C.M.H.*, pp. 82, 178-179.

⁹⁹ Cf. *C.P.*, pp. 122-123 e 189.

do não-saber¹⁰⁰; tem como objectivo «a exigência do máximo de consciência possível»¹⁰¹.

Diógenes aparece como símbolo de uma nova amplitude moral: desperta toda a loucura que medeia a doutrina e o poder¹⁰². Em suma, o cinismo é um plebeísmo de ordem teórica; o plebeísmo é, por complemento, um cinismo de ordem prática.

Glucksmann procura reatar o Ocidente a uma tradição cínica ignorada pela razão.

— *Função estética*

É estética a experiência perceptiva do universo através dos símbolos, das metáforas. A criação e a linguagem estéticas são o anúncio de outras dimensões; são a exploração do sonho, o refúgio da utopia, a possibilidade da libertação do homem.

A criação estética não se aliena das condições situacionais limitadas em que o criador se encontra. Por isso, ela é o mais verdadeiro testemunho de uma época. Pela sua força interior, a obra de arte representa a oportunidade de se ler a verdade na história; como tal, ela é uma natural aliada da resistência.

Glucksmann retoma de Soljenitsine o carácter irreductível da comunicação estética. Contrariamente a outras formas de comunicação, a arte não pode ser simultaneamente atraente e enganadora; quando falsa, ela deixa de produzir beleza e expressividade. O imaginário em que a comunicação estética se dá, permite a consciencialização e a ruptura dos horizontes. Ela é a festa da mensagem que nenhum raciocínio poderia fazer nascer¹⁰³.

6. Da emergência da subjectividade na crítica de Glucksmann

Constatamos na obra de Glucksmann uma intenção profundamente antropológica, que quanto a nós é o *continuum* que acaba por dar alguma coesão e sentido à sua crítica demolidora. Essa crítica resume-se, no fundo, numa contestação dos sistemas onde o indivíduo é negado ou suprimido, cujos direitos são esquecidos ou desprezados. Por oposição, Glucksmann toma a defesa, algo febril e radi-

¹⁰⁰ Cf. *Ib.* p. 213.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 126.

¹⁰² «Ele rompe ao mesmo tempo que a democracia, quando o poder se desintegra nos poderes» *Ib.*, pp. 201-202.

¹⁰³ Cf. *M.P.*, pp. 185-186; e também *C.M.H.*, pp. 194-195.

cal, do indivíduo como único agente transformador e portador do futuro, como ser irredutível na expressividade do seu agir e pensar, indefinível por natureza ¹⁰⁴, isto é, singular e incaracterizável na sua especificidade.

Associadas a estas reivindicações, estão as ideias de liberdade absoluta e pluralismo total, simbolizadas na revalorização glucksmanniana do «judeu» — símbolo da autonomia, da organização para além do Organismo, dos poderes para além do Poder, do direito para além da Lei, da independência absoluta.

Contra os sistemas de colectivação da vida do homem, Glucksmann reclama o direito do sujeito em manter as suas zonas irredutíveis à razão, o direito ao silêncio, à criatividade; é neste sentido que se enquadra a crítica ao Estado.

No seu pensamento, Glucksmann procura — através do método da oposição — repor a questão do primado da subjectividade sobre o poder; insinua-se assim os contornos de um incipiente humanismo de ruptura, que em certos pontos se abeira de caminhos já percorridos por outros. Pena é que o discurso deste pensador seja apenas sintomático de uma concepção negativa do homem: este concebe-se mais por aquilo que não deve ser, do que por aquilo que deve passar a ser. Em todo o caso, percebe-se a intenção.

A reflexão de Glucksmann é uma constatação da ausência de verdadeiras mediações entre os homens, para além de ficar também evidente que as mediações institucionalizadas pelo poder são do poder e orientam-se para o poder; não criam, portanto, verdadeiros espaços plurais na sociedade.

Ao longo da obra de Glucksmann, vai tomando corpo essa ideia de que nenhum mínimo de organicidade se pode sobrepor à iniciativa individual; só a experiência radical de cada indivíduo pode ser considerada como verdadeira possibilidade, levando o autor a privilegiar as formas espontâneas da existência, libertas de todo o centralismo burocratizado na organização estatal, partidária, basista ou sindical. O sujeito da história só pode ser, então, a paixão cínica ou o cinismo apaixonado da liberdade mais radical.

Mas este voluntarismo exacerbado, este subjectivismo espontaneísta, poderá ser tomado como autêntica possibilidade da mediação e do pluralismo?

¹⁰⁴ Veja-se por exemplo, *C.P.*, pp. 134-154.

Se é verdade que — segundo Glucksmann — o axioma dos Mestres se traduzia na máxima de um Estado contra os indivíduos, também é verdade que Glucksmann nada mais faz do que lançar os indivíduos contra o Estado. Ora, neste horizonte, o pensamento fica truncado.

Que tipo de possibilidade social e real se poderá esperar a partir do impulso glucksmanniano?

Pensamos que, apesar das legítimas e profícuas ideias que pontualmente se revelam, não existe na obra de Glucksmann, rigorosamente, uma reflexão sobre as condições de concretização da sociabilidade humana ¹⁰⁵. É que, resistir desgarradamente só por resistir, deixa de ter sentido; a própria subjectividade desestruturada ao nível da intersubjectividade fica ausente de todo o sentido de eficácia.

Pensamos que, tal como para Glucksmann, é imprescindível referenciar o indivíduo como sujeito de toda a possibilidade real/política que se procura fundar. Mas a aceitação desta premissa não implica que o único pluralismo possível seja exactamente o pluralismo anárquico, isolacionista, atomizado e dispersivo, em vez de um pluralismo estruturado.

O mesmo se diga da negação glucksmanniana de toda a autoridade e de toda a norma, negação que aparece como única condição da plena liberdade.

Sintomaticamente, também a liberdade vem definida negativamente: ela aparece apenas como a capacidade de negar, de contestar, de interromper. Ora, a liberdade encarnada supõe como sua condição autêntica um plano afirmativo; a absolutização da liberdade e o esquecimento do conteúdo positivo da autoridade e da obediência, conduzem inevitavelmente a um utopismo, ou simplesmente a uma fuga, e não a um compromisso com o real.

É legítima a crítica às formas totalitárias do exercício do poder, mas de modo nenhum se justifica a negação indiscriminada de todo o poder, porque a essência do poder não é o poder absoluto. A estratégia glucksmanniana de jogar o indivíduo contra o poder, a plebe contra o Mestre, a anarquia contra o Estado, a loucura contra a disciplina, acaba por produzir um discurso tão dogmático e inviável como o que ele criticava aos Mestres pensadores.

Pensamos que existe uma diferença de nível entre o discurso enquanto denúncia e protesto, e o discurso enquanto construção e

¹⁰⁵ Em ordem a estas, veja-se, António da Silva, *Filosofia Social*, Instituto de Estudos Superiores de Évora, Évora, 1966, pp. 100 e ss.

proposta; é esta diferença que não está explicitada na obra de Glucksmann. Isto é, para além da função de testemunha do poder totalitário, Glucksmann não chega a expor os instrumentos teóricos — ontológicos e éticos — de uma sociabilidade verdadeiramente alternativa.

Concretamente, a questão do poder não se resolve em termos de dicotomia — *ou* uma sociedade para o Estado *ou* uma sociedade contra o Estado. Há que equacionar as condições pelas quais a existência social se harmoniza com a presença de um Estado justo e promotor do bem comum que lhe é próprio. A superação daquele dualismo passa pelo equacionamento da solidariedade e da subsidiariedade sociais, pela mediação das inteligências e das vontades particulares em ordem ao bem social.

Não se pode estender a todas as formas de poder aquilo que Glucksmann individualiza nos Estados totalitários; caso contrário omitir-se-iam diferenças fundamentais, porque evidentemente a essência da autoridade não é o despotismo.

Por fim, somos de opinião de que o discurso de Glucksmann é motivado por preocupações éticas.

Depois de uma geração eivada de um cienticismo que descurava a ideia da eticidade da consciência, Glucksmann fomenta um novo olhar sobre o homem, ao mesmo tempo que procura reconduzir o universo da política à instância que incoativamente o deve acompanhar — a dimensão moral.

Mas também aqui nos parece que o discurso de Glucksmann é mais intencional do que demonstrativo: há nele uma clara consciência da necessidade da instância moral mais do que a explicitação do sentido e das consequências desta instância.

Em todas as grandes questões que se afluam na obra de Glucksmann, intui-se a irrupção da consciência, da interioridade, como espaço vivencial, como *locus* mítico, que de tão arquetípico lhe escapa a determinação.

Talvez esta impressão de imediatismo que nos fica da leitura de Glucksmann seja superado com o aparecimento de novas publicações deste autor, que vive agora o momento da sua *acme* intelectual. Será gratificante podermos constatar que este incipiente humanismo que agora aflora se irá, então, assumir na mesma medida da condição do homem, no horizonte da totalidade em que este está implicado.

CARLOS MORAIS

[26]