

ISAAR SOARES DE CARVALHO

Linguagens e Ação Política

*Um estudo do slogan, da ideologia e do mito
como integrantes da estratégia da ação política*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Fausto Castilho.

Este exemplar corresponde à
Redação final da Dissertação

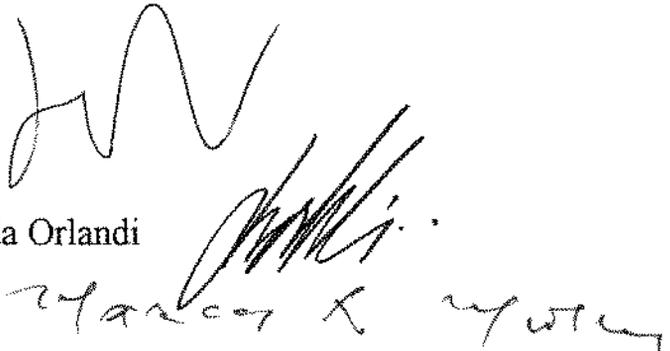
Defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
----- / ----- / -----.

Banca:

Prof. Dr. Fausto Castilho

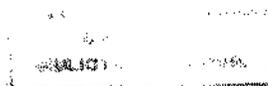
Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller



C253L

37204/BC



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	Ex.
TOMADO	BC/34204
PROC.	229/99
	C
	X
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	07/04/99
N.º CPD	

CM-00121880-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Carvalho, Isaar Soares de
C 253 L **Linguagens e ação política : um estudo do slogan, da ideologia e do mito como integrantes da estratégia da ação política / Isaar Soares de Carvalho. - - Campinas, SP: [s.n.], 1998.**

Orientador: Fausto Castilho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Discurso político. 2. Cultura -Filosofia. 3. Slogans. 4. Ideologia. 5. Mito. 6. Ação social. 7. Ato (Filosofia). I. Castilho, Fausto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

“Qualquer elite se impõe e se defende
em nome de certos símbolos comuns”.

(Harold Lasswell)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao Prof. Dr. Michel Maurice Debrun (*in memoriam*) que, sempre me desafiando a examinar as relações entre o fenômeno político e a linguagem, foi meu primeiro orientador, preparando-me para o Exame de Qualificação. A ele minha gratidão e homenagem.

Ao Prof. Dr. Fausto Castilho, pela cordialidade e competência na seqüência de minha orientação e pelos novos desafios e horizontes.

Ao Prof. Dr. Marcos Lutz Müller, pelo apoio acadêmico e pessoal.

Ao Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi, que me demonstrou que “a vida é anterior à linguagem”.

Aos meus pais, Epaminondas e Rosa que, mesmo impedidos pela produção social da existência de prosseguir nos estudos, fizeram o máximo pelo estudo de seus filhos.

Aos meus irmãos, especialmente à Dina Maria, com quem posso pensar em voz alta.

À minha querida e dedicada esposa Néia, pelo apoio e incentivo constantes.

Ao nossos lindos filhos, Arthur e seu irmãozinho ou irmãzinha que está chegando.

Ao Dr. Zenon Lotufo Jr., pela sabedoria e paz de espírito a qualquer hora.

À música de Mozart e Beethoven.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às instituições de apoio à pesquisa, CAPES e CNPq, que financiaram o período de cumprimento dos créditos do Curso.

Ao serviço de Diaconia da Igreja Reformada da Holanda, na pessoa do Dr. Wytze Hoekstra, Secretário para a América Latina, e ao Presbitério São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, pelas Bolsas complementares.

Às Sras. Maria de Lourdes M. Serra e Marli de Fátima Rodrigues, da Secretaria de Pós-Graduação do IFCH, e ao Sr. Marcos Munhoz, do CLE, pela boa vontade e cordialidade.

Aos amigos que me incentivaram: Antonio Gouvêa Mendonça, Leonildo Silveira Campos, Leontino Farias dos Santos, Sérgio Carlos Barbosa e tantos outros.

Aos amigos Clifford E. Charles e Otoniel M. de Oliveira Jr., pela prontidão em ajudar .

Ao Marcos Baldini, pela solidariedade.

Ao Olavo, Heloísa, Fernanda e Ricardo N. Arantes, pelo apoio em Informática.

Ao Dr. Paulo Cintra Damião, pela revisão e orientação de estilo.

Ao amigo “mais certo das horas incertas”, Paulo Sérgio de Proença.

A Deus, por mais esta bênção.

Sumário

<i>Prefácio</i>	1
 <i>Cap. I: A Ação</i>	
1 - <i>A ação e os valores idealistas</i>	4
2 - <i>A ação política real</i>	19
3 - <i>A ação ponto de vista sócio-cultural</i>	28
4 - <i>A linguagem como fator da cultura e da ação política</i>	39
<i>Bibliografia</i>	46
 <i>Cap. II: O Papel do “Slogan” na Ação Política</i>	
1 - <i>Quando o produto é o candidato: a propaganda e a decisão política</i>	48
2 - <i>O Slogan: “por favor, pensem em meu lugar que eu ajo”</i>	54
<i>Bibliografia</i>	65
 <i>Cap. III: Ideologia, Linguagem e Ação Política</i>	
1 - <i>Ideologia e ação social: integração, dominação e dissimulação</i>	66
2 - <i>Evidências da integração entre o discurso ideológico e a ação política</i>	82
<i>Bibliografia</i>	98
 <i>Cap. IV: O Mito como elemento da Ação Política</i>	
 <i>Parte I: linguagem mítica: mentalidade e coesão social</i>	
1 - <i>Mito e cultura</i>	99
2 - <i>A fala mítica: unidade na diversidade</i>	115
 <i>Parte II: O Mito Político</i>	
1 - <i>A Narração e a produção da História</i>	123
2 - <i>Mito cultural e político: semelhanças e distinções</i>	137
<i>Bibliografia</i>	150
 <i>Conclusão</i>	 152
<i>Bibliografia</i>	169
 <i>Bibliografia Geral</i>	 170

RESUMO

A partir de uma análise que integra a Ética, a Filosofia Política, a Sociologia, a Antropologia Filosófica e a História, este trabalho tem por objetivo examinar a integração entre a ação política e a linguagem, procurando demonstrar que a linguagem é utilizada como arma pelos atores da macropolítica. Três são os fenômenos linguísticos escolhidos para a exposição de nossa hipótese de que existe uma parte da ação humana, e especificamente da ação política, que é determinada parcialmente pela linguagem: o slogan, a ideologia e o mito.

Os significados da existência nascem do cotidiano e a ação política é avaliada pelo povo através do real vivido. Porém, é inegável que o sentido da existência social e a ação política são integrados pela linguagem que, ao lado das inúmeras experiências cotidianas, também determina a existência.

Nossa análise integra aspectos teóricos da ação política e da linguagem e recorre a exemplos da História da Ação Política para concluir que, de recurso natural das lides humanas, a linguagem passa a ser utilizada de forma técnica pelos atores políticos, sempre visando o poder. Quer estejam em sua busca, quer objetivem preservá-lo ou ampliá-lo, quer estejam em guerra, os atores políticos sempre procurarão dissimular a realidade, integrar a sociedade e dominá-la, tanto através da ação real, que em si mesma é coberta de linguagem e de imaginação, quanto da própria linguagem como um dos recursos para atingir o imaginário, manter as massas tranquilas e as elites seguras. Assim, de elemento comum da cultura, a linguagem passa a ser utilizada como um dos instrumentos de uma cultura específica – na qual os significados e a ação são planejados por “artesãos hábeis e matreiros”- a cultura política.

ABSTRACT

Beginning with an analysis that integrates Ethics, Political Philosophy, Sociology, Philosophical Anthropology and History, the purpose of this work is to examine the relationship among political action and language, demonstrating that language is used by players in Politics as a weapon. We have the linguistic phenomena selected for the exposition of our hypothesis that are partially human action, particularly of the political action, that is determined also partially by the language: the slogan, the ideology and the myth.

The meanings of existence evolves daily and the political action is judged through real existence by people. Nevertheless, its undeniable that the meaning of the social existence and the political action are linked by the language, that which, as other innumerable day-to-day experiences, also determines this very experience.

Our analysis integrates theoretical aspects of political action and language and covers examples of History of Political Action to conclude the language – a simple instrument of human culture – is studied in order to be used technically by political actors which, always with a view of power grip, seeking to dissimilate reality, control and integrate the society. This being realized through real action, which in itself is covered by language and imagination, as much of language as a means of reaching the imaginary, tranquilizing the masses and assuring the elites. This way, as common cultural element, the language becomes an instrument of usage of a specific culture in which the meanings and action are planned by “able and traitors craftsmen” – the cultural politics.

“De vossa gente é esta a contumaz mania
Querem que na cegueira o mundo todo exista...
Devotos falsos há, tal como há falsos bravos.
Como então, não fareis nenhuma distinção
Entre o que é hipocrisia e o que é real devoção?
Por vós, num molde só uma a outra se equipara,
E a máscara admirais como se fosse a cara?
Pondes no mesmo plano arte e sinceridade,
E a aparência falaz fundindo com a verdade,
O fantasma estimais tanto quanto a pessoa.
E a moeda falsa a par considerais da boa?”.

(Molière, *O Tartufo*, Cena VI)

PREFÁCIO

Nosso propósito é o estudo da ação política de forma múltipla. Por isto, a pergunta geral que fazemos é esta: em que medida a ação humana, e especificamente a ação política, é determinada pela linguagem, e quais as principais formas dessa determinação? Não presumimos esgotar o assunto, por isso estabelecemos o limite de nos determos apenas na ação pela linguagem na macropolítica, especificamente em três fenômenos que são integrados pela linguagem e determinam a ação: o slogan, a ideologia e o mito.

A hipótese que norteia nosso trabalho é a de que existe uma parte da ação humana em geral, e especificamente da ação política, que é determinada pela linguagem. Procuraremos examinar em que medida a linguagem – seja sob a forma do slogan, da ideologia ou do mito, partindo de atores políticos, sejam eles candidatos a cargos públicos, membros do poder estabelecido ou da oposição - determina a crença e a ação dos grupos sociais de forma a preservar os interesses de quem enuncia o discurso. Nosso interesse é saber como grupos sociais, nações inteiras, ou a maioria de seus integrantes, podem ter sua ação e sua participação política dirigidas não só pelas circunstâncias materiais, mas também pelo discurso.

Para realizar tal tarefa procuraremos, inicialmente, definir a ação, o que faremos com o recurso à História da Filosofia e às análises da Antropologia e da Sociologia, procurando observar a sua relação com os valores, com a linguagem e com a consciência. O tema específico de nossa investigação - a relação entre ação política e linguagem - será examinado no decorrer de todo o trabalho, mas especialmente nos capítulos sobre o slogan, a ideologia e o mito.

condutor de nossa pesquisa: qual é o papel da linguagem na ação política, especificamente na ação das massas, quando a elas é dirigido um discurso pelas elites, ou por aqueles que pretendem participar delas? Como se relacionam as condições materiais da sociedade e o discurso político? Como a consciência das pessoas é afetada não só por suas condições materiais de existência, pelo real vivido, mas também pela linguagem da política?

Nosso tema poderia ser abordado com o recurso a um estudo de caso. Preferimos, no entanto, laborar partindo de uma hipótese geral - a linguagem determina parte da ação humana em geral e, especificamente, da ação política - e procurar demonstrá-la com base em autores que tratam dessa questão não só do ponto de vista teórico, mas também com amplas referências aos fatos. Dessa forma, as fontes consultadas servem tanto como referência teórica quanto como corroboração histórica, pelo conteúdo fático que trazem.

Na parte conclusiva tra taremos da política brasileira, intentando demonstrar que, de fato, a linguagem não é o determinante principal da ação política, mas que não existe tal ação sem ela. Foi o caso do período Vargas no Brasil, no qual se utilizaram armas, alianças, leis, benefícios aos trabalhadores, repressão e linguagem para construir o mito do "apóstolo nacional, reformador, pacifista e... pai dos pobres".

No intento de caminhar do mais simples ao mais complexo, nossa maior atenção é dada ao mito como fenômeno político, pois ele permanece como um amálgama cultural nas mais diferentes realidades políticas, demonstrando, assim, que a Política se reveste de Linguagem, a qual é integrante de sua efetivação, isto é, da ação, seja dos atores entre si, seja quando se dirigem ao povo, seja do povo que consome e continua a circulação dos ídolos no mercado.

condutor de nossa pesquisa: qual é o papel da linguagem na ação política, especificamente na ação das massas, quando a elas é dirigido um discurso pelas elites, ou por aqueles que pretendem participar delas? Como se relacionam as condições materiais da sociedade e o discurso político? Como a consciência das pessoas é afetada não só por suas condições materiais de existência, pelo real vivido, mas também pela linguagem da política?

Nosso tema poderia ser abordado com o recurso a um estudo de caso. Preferimos, no entanto, laborar partindo de uma hipótese geral - a linguagem determina parte da ação humana em geral e, especificamente, da ação política - e procurar demonstrá-la com base em autores que tratam dessa questão não só do ponto de vista teórico, mas também com amplas referências aos fatos. Dessa forma, as fontes consultadas servem tanto como referência teórica quanto como corroboração histórica, pelo conteúdo fático que trazem.

Na parte conclusiva voltaremos a tratar da política brasileira, intentando demonstrar que, de fato, a linguagem não é o determinante principal da ação política, mas que não existe tal ação sem ela. Foi o caso do período Vargas no Brasil, no qual se utilizaram armas, alianças, leis, benefícios aos trabalhadores, repressão e linguagem para construir o mito do "apóstolo nacional, reformador, pacifista e... pai dos pobres".

No intento de caminhar do mais simples ao mais complexo, nossa maior atenção é dada ao mito como fenômeno político, pois ele permanece como um amálgama cultural nas mais diferentes realidades políticas, demonstrando, assim, que a Política se reveste de Linguagem, a qual é integrante de sua efetivação, isto é, da ação, seja dos atores entre si, seja quando se dirigem ao povo, seja do povo que consome e continua a circulação dos ídolos no mercado.

CAP. I: A AÇÃO

I - A AÇÃO E OS VALORES IDEALISTAS

Em Filosofia, quando se fala em ação, inicialmente associa-se tal conceito à Ética e à Política, isto é, à existência social do ser humano.

Os problemas e os conceitos da Ética e da Política não se dissociavam, por exemplo, no pensamento de Sócrates e Platão. Para eles, era impossível que alguém conhecesse a verdade e não praticasse a justiça. A tarefa de governar deveria ser reservada a quem se exercitasse na Dialética e, por isso, tivesse tais virtudes, ou seja, os filósofos. A ação política, em seu pensamento, é antecipada por estes requisitos.

Para Aristóteles a Ética também é um pré-requisito da ação política. Do ponto de vista teórico, a extensa obra que trata da Ética serve de preâmbulo à obra dedicada à Política, visto que a ação política deve sempre ser determinada pela virtude.

No decorrer da História da Filosofia e da Cultura Ocidental outras reflexões trouxeram exigências diferentes para quem quisesse se exercitar na arte do governo. Não faremos uma exposição de tais teorias e suas peculiaridades no decorrer do tempo. Mas a História demonstra que a ação, em qualquer forma de governo, sempre esteve associada a alguma doutrina ou teoria. Ao mesmo tempo, a História registra a redação de várias utopias e teorias revolucionárias, numa demonstração da insatisfação com a situação política e social vigente em muitos períodos.

Não só a ação política dos governantes, magistrados e outras autoridades, porém, está vinculada a uma teoria da ação ou a uma ideologia. Da mesma forma, a ação desempenhada em níveis políticos mais restritos também se associa a uma forma de interpretação e de inserção no conjunto das relações sociais. A ação política, de acordo com Michel Foucault, se desenvolve em dois níveis, o macropolítico e o micropolítico. Neste último situam-se as relações de poder secundárias, quer na sociedade como um todo, quer nas instituições. As próprias relações de nível macropolítico são integradas por pequenas relações de poder. As autoridades não se relacionam apenas com o povo e com a comunidade política internacional, mas estabelecem entre si contatos e compromissos de poder, acordos e estratégias, numa espécie de micropolítica.

A ação política não se efetua apenas partindo das elites ou das instituições em direção ao povo ou aos indivíduos, mas também parte do povo e dos indivíduos em direção a elas. Aparentemente se poderia reduzir a ação política às elites, mas é forçoso reconhecer que a sociedade age tanto em relação a elas quanto apesar e independente delas. Um exemplo disso pode ser visto nas reações da sociedade diante de “pacotes econômicos” e outras medidas governamentais que atingem as relações sociais. A sociedade não reage de forma automática, mas estabelece suas próprias estratégias de ação. Por isso, afirmar que o discurso é determinante exclusivo da ação do grupo social é incorreto. Apesar disso, a linguagem utilizada para comunicar medidas econômicas, novas leis, notícias oficiais, interesses das elites, imagens de candidatos e de membros do macropoder pode adquirir um caráter determinante da ação social, devido ao seu conteúdo dissimulador.

Antes, porém, de entrar definitivamente na questão das relações entre poder e linguagem, gostaríamos de arriscar a afirmação de que toda a Filosofia está voltada para

alguma forma de ação. O exercício do pensamento, da capacidade de demonstrar, seja formal ou materialmente, não poderia estar divorciado de alguma influência sobre a realidade. A própria ciência, mesmo com seu ideal contemplativo, acaba tendo resultados ativos, seja na natureza, na vida em sociedade, na saúde, nos transportes, na produção em geral, nos princípios morais e nos costumes. O ideal antigo de uma “teoria” era mais adequado a um discurso teológico que filosófico. No entanto, mesmo as explicações idealistas da realidade têm implicações práticas. É por isso que na História da Filosofia houve discordâncias das teorias vigentes e elaboração de novas. Isto se deu também em relação a outras áreas da atividade humana: novos paradigmas surgiram com a intenção de modificar a ação.

Embora haja obras que sejam classificadas, corretamente, como integrantes da Filosofia da Ação, na História do Pensamento pode-se verificar, contudo, a preocupação recorrente de vários pensadores com questões práticas.

Na Filosofia Antiga, mesmo entre os pré-socráticos, já se encontram reflexões éticas. Demócrito, por exemplo, legou-nos diversas reflexões sobre a ação. Citemos alguns de seus princípios.

Ele ensina: “Evita os maus *atos*, não por temor, mas por dever” (frag. 41).¹ O filósofo procura educar as pessoas para a justiça e o bem-estar interior, quando afirma: “Arrepende-se de seus *atos* vergonhosos é salvar a sua vida”, e também ao dizer: “Aquele que *age* vergonhosamente deve envergonhar-se primeiramente diante de si mesmo”(frag. 84).

¹ G. A. Bornheim (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 1977. Os fragmentos citados situam-se nas p. 108-122. Trad. de Bornheim, da 8. ed. de Diels e Kranz, Berlim, 1956.

Temas comuns, como a diferença entre o que se fala e o que se faz, aparecem também em seu pensamento: “Muitos que *cometem* as mais vergonhosas *ações*, falam honestamente” (frag. 53^a), ou: “Deve-se aspirar a vigorosas *obras* e *ações* e não a palavras” (frag. 55). Ele coloca a ação como padrão da palavra, quando afirma: “A palavra, sombra da *ação*” (frag. 145). A antítese entre palavra e ação é resolvida em máximas como: “Nem a nobre palavra encobre a má *ação*, nem é a boa *ação* prejudicada pela má palavra” (frag. 177) ou ainda: “Sobre as más *ações* deve-se evitar mesmo a conversa” (frag. 190).

Como princípio ou força propulsora da ação, Demócrito coloca a coragem: “A coragem é o princípio da *ação*, mas a fortuna é soberana do resultado” (frag. 269), a qual também é afirmada quando ele critica a hesitação na hora de agir: “A eterna hesitação não deixa as *ações* atingirem a sua perfeição” (frag. 81).

Associa a ação moral à vontade, ao dizer: “Bom não é apenas não ser injusto, mas também não querer sê-lo” (frag. 62), ou “Mau é imitar os maus e nem querer imitar os bons” (frag. 79), ou ainda: “Não é inimigo quem *comete* injustiça, mas quem a deseja” (frag. 89).

Naturalmente, associa a virtude da ação ao pensamento e à sabedoria: “Melhor é pensar antes de *agir* do que arrepender-se depois” (frag. 66), “A ignorância do melhor é causa dos nossos erros” (frag. 83). E nesse aspecto aconselha o cuidado para que não se façam benefícios para quem não os retribua com o mal: “Quando *praticas* um benefício, acautela-te de que o beneficiado não seja um pérfido e *retribua* o bem com o mal” (frag. 93).

Enfim, a ação moral é associada à justiça, quando o filósofo diz: “Justiça quer dizer: *fazer* o que é necessário; injustiça: *não fazer* o que é necessário, esquivando-se” (frag. 256).

Se observarmos acima, veremos a frequência das palavras relativas à *ação* no pensamento de Demócrito.² Isto é próprio de um período em que a Filosofia era vista como Sabedoria, isto é, era voltada para a educação e para a virtude, para a ação moral baseada no pensamento. A virtude era objetivada tanto em relação ao interior da pessoa quanto ao seu convívio no grupo social.

Os sofistas também apresentam uma reflexão voltada para a ação. Nesse caso, a ação política é determinante da reflexão, a qual não apresenta as mesmas características idealistas vistas em Demócrito. A reflexão atende ao que é prático e imediato. A argumentação é organizada tendo em vista as discussões públicas, a capacidade de demagogia. A palavra está a serviço da ação na vida pública. Princípios religiosos e morais são ignorados. Vale o poder da palavra, vale a palavra que age, não a virtude e o conceito.

Dois diálogos de Platão são dedicados à crítica dos sofistas, *Protágoras* e *Górgias*, e no Livro I da *República* é dedicado um amplo espaço ao sofista Trasímaco, que afirmava que a justiça é o direito do mais forte.

O pensamento de Sócrates e Platão também pode ser visto como um pensamento voltado para a ação, principalmente para a vida pública. O próprio Platão tentara colocar em prática sua teoria dos reis filósofos, no que não foi bem sucedido, tendo conseqüências pessoais desagradáveis.

Gostaríamos de expor algumas características de seu pensamento político a partir de uma leitura dos diálogos *Protágoras* e *Górgias*, aproveitando para fazer o confronto com o

² Cf. os termos em itálico.

pensamento dos sofistas e para verificar em que medida suas teses se revestem de um caráter atuacional.³

A Sofística se mostra como um fenômeno pedagógico, distinto da Retórica, a qual dirigia-se sobretudo à esfera política. Platão procura caracterizar a Sofística no diálogo que leva o nome de Protágoras. Nessa obra, o diálogo de Sócrates com o protagonista trata da possibilidade de haver alguém capaz de ensinar os homens a serem virtuosos. Não acedendo à tese afirmativa de Protágoras, Sócrates termina a conversa admitindo que poderia ter entrado em contradição, pois sua tese de que a virtude só é possível com a aquisição da ciência implica no aprendizado desta, o que se daria, de acordo com ele, com a adoção da dialética como método.

No início da obra, Platão apresenta uma crítica sobre o fato de Protágoras cobrar pelo ensino. Chega mesmo a apresentá-lo como interessado em alunos abastados, como o jovem Hipócrates, a quem Sócrates adverte que um sofista é um mercador e que os compradores não podem sequer examinar a mercadoria antes de adquiri-la, correndo o risco de darem às suas almas um ensino mau.

Apresentando Hipócrates a Protágoras, Sócrates inicia um diálogo sobre o ensino da virtude. Ao começar a falar, Protágoras admite sua identidade de mestre, de educador, criticando os poetas, educadores que não assumiam sua verdadeira atividade com o nome respectivo, isto é, sofistas (315e, 316e). A seguir, afirma que seus alunos terão progresso a cada dia que passarem com ele.

³ O termo "atuacional" é utilizado sem referência conceitual à Lingüística. Denota apenas o conteúdo do pensamento de Platão e dos sofistas que pode ser considerado como voltado para a ação.

Indagado por Sócrates sobre em que consistiria o progresso de seus alunos, Protágoras explica sua “arte” como o ensino da “prudência” para os “negócios domésticos e públicos”, visando a formação de bons cidadãos (318e). Contraposto por Sócrates, Protágoras insiste em afirmar que a virtude pode ser ensinada, pois não é um dom da natureza, mas precisa ser aprendida (322d, 323d). Observe-se nestas afirmações o caráter atuacional: estamos falando de virtude, negócios domésticos e públicos, bons cidadãos, conduta.

Sócrates discordava de Protágoras porque era comum em sua época os cidadãos atenienses deliberarem sobre os assuntos políticos, e a própria experiência os ensinava. Protágoras argumenta, no entanto, que há alguns homens que se sobressaem no conhecimento da virtude, a qual tem na “prudência” sua principal expressão. Como ele se aperfeiçoou no conhecimento da virtude, pode ensinar os homens como adquirir e desenvolver a arte política. Nesta argumentação, mostra a justificativa para os seus salários (317b, 328c).⁴

A discussão adquire nova forma quando Protágoras afirma que a educação teria como objetivo a análise do que disseram os poetas. Sócrates vê isto com desdém e ironia. O que o incomoda é que não é possível perguntar pelo que os poetas pretendiam dizer. Ele considera ridículas tais indagações, pois as interpretações da Poesia são variadas e não há como chegar a um conhecimento metódico, baseado na medida, critério que ele adota para saber o que é justo e o que é injusto, o que é bom e o que, dando apenas prazer, não é, realmente, um bem. O ensino proposto por Sócrates caminha pelas definições necessárias

⁴ Também nos *Memoráveis*, de Xenofonte, Sócrates aparece demonstrando ceticismo em relação à possibilidade de se ensinar a justiça. Naquela obra apresenta-se como seu opositor o sofista Hípias.

entre o que é bom e o que é simplesmente agradável. A justiça consistirá em fazer o bem antes de buscar o que é agradável.

Como se observa no diálogo, tanto Sócrates quanto os sofistas têm uma preocupação com a ação. Enquanto, porém, ele vincula a ação ao conhecimento dialético, que depura as opiniões em busca da verdade, Protágoras procura ensinar a virtude a partir de interpretações da Poesia, área da produção humana não propícia para o conhecimento da verdade. Conforme afirmamos, ele busca o ensino da “prudência” para os “negócios domésticos e públicos”, visando a formação de bons cidadãos, mas difere de Sócrates no método, no conteúdo e nos valores.

Para caracterizar a Retórica, Platão descreve um diálogo entre Sócrates e Górgias, que foi assessorado por Polo e Cálicles. A intenção do escritor é refutar a Retórica, afirmando sua incapacidade de tornar os homens bons por não proporcionar a ciência da justiça. Ao fim do diálogo de Sócrates com Cálicles, este se recusa a responder às suas indagações, demonstrando a falibilidade de sua prática não científica.

Górgias se apresentava como mestre de retórica competente e concorrido, cobrando altos salários por suas aulas.⁵ Indagado sobre o que é a oratória, diz que ela trata de palavras e seu fim é proporcionar aos homens os maiores bens, os quais consistem em “liberdade individual e governo sobre os demais na própria cidade” (453d). A persuasão é o fim visado pela argumentação do orador.⁶

⁵ O “retor” era o estadista ou “candidato” que necessitava, num Estado democrático, da habilidade da oratória (Cf. W. Jaeger, *Paidéia*, p. 605).

⁶ Sobre os conceitos de *persuasão* e *manipulação*, cf. o verbete “Manipulação”, de Mário Stoppino, no *Dicionário de Política*, editado por N. Bobbio et alii, 1986, p. 727-34.

Após as primeiras conclusões, Sócrates indaga se a oratória produz em seus ouvintes a crença ou a ciência. Ao apresentar o aparente e não o verdadeiro, o orador poderá mostrar que é mau. Diante disso, Górgias defende os mestres, que não têm culpa se seus discípulos utilizam mal o que aprendem. No entanto, admite que a oratória “versa sobre o justo e o injusto” (454b).

A discussão é assumida por Polo, que conclui que a oratória não é uma arte, mas uma prática adquirida (462c). Sócrates apresenta a arte como a ação que conhece o próprio objeto e que procura aperfeiçoar-se no conhecimento e no atendimento do objetivo a que se propõe ao lidar com ele. A oratória não é arte, não é ciência, é uma falsificação da atividade política justa. Não possuindo a ciência da justiça, a oratória não pode tornar perfeitos ou melhores os homens.

O diálogo com Cálicles apresenta a posição dos sofistas em relação às leis, consideradas como convenções contrárias à própria natureza, a qual concorda com a superioridade do mais forte. De acordo com Cálicles, as leis são feitas pelos mais fracos, que invejam os mais fortes e também desejam a supremacia.

Nessa discussão aparece a conceituação socrática de que o bem não se identifica com o prazer, sendo-lhe superior. Da mesma forma, o mais forte não se identifica com o melhor se não buscar o bem. Para ele, o melhor é necessariamente o mais sábio, virtuoso, sadio de alma, que pode tornar melhores os outros homens, resultado que os retores não alcançam. A Política, e não a oratória, é apresentada como “tekhné”, isto é, como arte, pois exercita suas ações com conhecimento e não lida com aparências que causam crenças, mas com verdades que causam o saber.

No início do diálogo com Cálicles, Sócrates fora criticado em relação ao seu apego à Filosofia. Cálicles adverte que o homem deve ater-se à Filosofia até certa idade, após o que é necessário que lide com a vida prática.⁷ Cálicles ironiza Sócrates ao ponto de afirmar que se as noções de justo e injusto fossem idênticas ao que ele pretendia, a realidade estaria pelo avesso ou de ponta-cabeça (481c).⁸ A refutação disso aparece no fim do diálogo, onde Sócrates mostra, através de exemplos tirados da experiência, que os bons homens que ocupassem o poder não seriam tirados, como o foram Temístocles, Milcíades e o próprio Péricles (516e). Sua argumentação, portanto, não lidava com abstrações sem vínculo com fatos do dia a dia, como pretendia dizer o sofista.

Sócrates insiste em falar as mesmas palavras sobre as mesmas coisas,⁹ e afirma que sofrer uma injustiça é melhor que praticá-la¹⁰. Em relação aos injustos, afirma que a lei os corrige e torna melhores os cidadãos, dando-lhes virtude à alma.

Os ensinamentos de Sócrates procuram atuar num contexto de mudança de valores postulada pelos sofistas. O personagem de Platão aparece nos diálogos como restaurador de princípios morais prescindidos pelos sofistas, que ele não diferencia dos retóricos (519e, 520^a).

A postura ética é ilustrada com o mito que Platão narra no final do diálogo. Afirma que as almas, após a morte, passam por uma avaliação do exercício da justiça e da virtude quando estavam na terra. As almas dos poderosos dificilmente alcançam expiação. Outras a

⁷ Cálicles referia-se à Filosofia como prática educativa, isto é, à Sofística. Cf. Jaeger, op. cit., p. 619.

⁸ No Livro I da República, Trasímaco observa a Sócrates que a realidade é diferente de seus conceitos de belo, bom e justo. Afirma que os injustos são louvados, mesmo por aqueles que sabem dos meios que utilizam para ampliar seu poder. De acordo com Cálicles, tal louvor seria uma forma de manifestar o mesmo desejo de poder.

⁹ Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, 4, IV, 6.

conseguem, e voltam a praticar a justiça devido ao exemplo punitivo que vêem naqueles que são mandados para o calabouço. Há também umas poucas que são recompensadas por terem praticado a justiça e conduzido suas ações de acordo com o bem: são as almas dos filósofos. Cálicles é convidado a aceitar este ensino, pois representa o oposto daqueles que baseiam sua conduta no conhecimento da justiça (523^a-527e).

Para concluir esta exposição, é relevante que se façam algumas observações sobre o pensamento sofista em relação à “*physis*”. De acordo com Jaeger, os sofistas do século V a. C. são os iniciadores da antropologia racional. Suas afirmações e atitudes baseiam-se em sua concepção da “*physis*” e “toda a educação é um produto da *physis*”.¹¹

Os sofistas se interessam pelas atitudes naturais do indivíduo, procurando localizá-las nas leis gerais da natureza humana. O próprio exercício da atividade política pressupõe o conhecimento das condições naturais da vida em sociedade.

Protágoras procurara estudar as primeiras sociedades e descobrir suas causas intrínsecas. Em seu mito sobre a origem da sociedade, a religião é considerada como uma prática integrante da cultura humana. O homem participa do divino e é a única das criaturas que tem fé e eleva altares para celebrações litúrgicas. No entanto, a máxima “o homem é a medida de todas as coisas” também é aplicada à questão da existência dos deuses. Ele aplica o padrão da dúvida diante de questões até então respondidas de forma absoluta. Sua crítica demonstra a humanidade da religião.¹²

¹⁰ Talvez este princípio fosse comum na Filosofia Grega. Já em Demócrito encontra-se a mesma idéia, na afirmação: “Aquele que comete injustiça é mais desgraçado do que quem a sofre” (Cf. frag. 45, Diels).

¹¹ W. Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, 1952, p. 175s.

¹² Esta afirmação demonstra sua concepção da religião: “Quando se trata dos deuses, sou incapaz de descobrir se existem ou não, e inclusive com que se parecem pela forma. Pois há muitas coisas que fecham o caminho deste conhecimento, a obscuridade do problema e a brevidade da vida humana”. (Diógenes Laércio, *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Trad. J. Ortiz y Sanz, 1947.IX, 51).

Isto teria implicações em relação à interpretação das leis divinas, as quais passam a ser vistas como leis da natureza humana. O fundamento das leis gerais deixa de ser um oráculo divino e passa a ser a própria natureza humana. A religião teve um lugar importante nas origens da vida em sociedade, mas com a centralização no sujeito humano houve uma mudança nas concepções políticas. A crítica de Protágoras à religião provavelmente era bem vista por aqueles que suspeitavam da prática de alguns governantes que inventavam deuses, como Crítias, que censurava tais políticos.

Os conceitos morais, políticos e religiosos dos sofistas podem ser vistos em relação à sua noção de “*physis*” também no texto dedicado a Górgias. Na discussão que teve com Sócrates, Cálicles procura explicar o comportamento do homem em sociedade a partir da Natureza. Sua argumentação parte de um fundamento natural para a vontade de poder do homem. A natureza é a matriz dessa vontade. Analisando a questão, Jaeger afirma que, para o pensamento grego, “a natureza é a fonte de todas as normas que regem a conduta humana”.¹³ Como fonte de normas, ela passa a substituir a divindade.

De acordo com Cálicles, o critério para dizer se um indivíduo é justo é a conformidade de suas atitudes com as convenções. Se, agindo sem ser visto, o indivíduo fugir às normas sociais, ele não estará incorrendo em injustiça. Apenas a sua inclusão em uma convenção é que o tornará injusto, e as próprias convenções podem estar em desacordo com as leis de natureza. A esse propósito, Hípias afirma, no Protágoras: “Considero todos os presentes como parentes, aliados, concidadãos, não segundo a Lei, mas segundo a Natureza, porque o semelhante é naturalmente parente do semelhante, mas a Lei, tirano

¹³ Jaeger, W. *Paidéia*, op. cit., p. 621.

dos homens, é muitas vezes contrária à Natureza".¹⁴ Apesar disso, Cálicles admite que há ações perniciosas por natureza.

Em relação à subordinação dos homens às injustiças sofridas, Cálicles diz que tal atitude é demonstração de pouca virilidade, e que ela não convém a homens corajosos. Defender-se é próprio do homem e caracteriza a tendência ao poder, a qual, assim, é justificada do ponto de vista moral.

Quanto às vantagens do mais forte, Cálicles reconhece que ele é, necessariamente, mais livre, já que pode defender-se de inimigos e ampliar o próprio poder. As leis são criadas pelos mais fracos, que procuram limitar o poder dos mais fortes. Os padrões de comportamento e as censuras são convencionais. Nesse terreno, injustiça é uma conveniência dos mais fracos e a igualdade não passa de um ideal do homem que inveja e louva aqueles que têm poder.

A lei de natureza se evidencia na supremacia do mais forte. De acordo com Trasímaco, o que vale é o direito do mais forte, o qual torna-se o padrão da justiça. A lei dos homens constitui-se num impedimento à realização da natureza humana.

Cálicles critica os padrões transmitidos pela educação e pela cultura. Para ele, a educação, no Estado em que prevalece o mais forte, é desaconselhável. O homem adulto, obedecendo à natureza moral, deverá libertar-se da educação recebida porque ela é contra a natureza humana.

A postura de Sócrates diante dos conceitos de Cálicles é a de que o melhor não deve ser simplesmente o mais forte, porém o mais sábio, aquele que tem uma ciência capaz de tornar melhores os homens. Enquanto os sofistas incentivam a realização contínua dos

¹⁴ Platão. *Protágoras*, 337a-338b. Trad. A. Lobo Vilela. 2. ed. Lisboa: Inquérito, s/d.

desejos naturais, prescindindo de valores morais, Sócrates afirma a ciência e a virtude como meios para se alcançar a “eudaimonia”.

Sócrates só concorda com a realização dos desejos naturais se isto for um meio de se alcançar o bem. Se tais desejos tendem para o mal, que sejam corrigidos com a ciência e a virtude, e que se use a lei como corretivo para evitar erros futuros. A busca de uma definição de justiça e dos meios para consegui-la leva Sócrates a afirmar que “é justo o que é legal”.¹⁵ Negando a tese sofista de que “a lei é o tirano dos homens”, apresenta o modelo de uma “pólis” onde o melhor é o mais sábio, o mais justo, um homem que cuida da saúde da alma de seus súditos. Ao findar o diálogo com Cálicles, utiliza o recurso da alegoria mítica para convidar aqueles que incentivam a competição de todos contra todos a mudarem suas interpretações da conduta em sociedade. As leis, para Sócrates, são úteis para o aperfeiçoamento dos homens, necessárias para conseguir sua melhoria. Não sofrer a punição é pior do que sofrê-la, pois ela é uma forma de correção.

Gostaríamos de concluir esta exposição observando que tanto os sofistas quanto Sócrates interpretam a sociedade e a realidade política com a mesma acuidade, mas suas propostas de ação são diferentes. Enquanto o melhor, para os sofistas, é o predomínio das inclinações naturais e da força, para Sócrates o melhor é o predomínio da ciência e da virtude. Se para os sofistas a lei vai contra as inclinações naturais, tornando os homens escravos, para Sócrates o homem só pode realizar a virtude com o auxílio da lei. Enquanto os sofistas submetem a razão à vontade, Sócrates procura tornar a vontade racional, através do exercício da dialética e da prática da virtude.

¹⁵ Xenofonte, *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, Col. *Os Pensadores*, 1972, 4, IV.

Conforme podemos observar, a ação pode ser definida em relação à noção de valor, que depende do predomínio de uma visão metafísica ou material, conservadora ou transformadora da existência social real e de toda a produção do espírito humano.

Conforme já observamos, Platão procura definir a ação humana na dependência de valores morais: a boa ação é aquela que, orientando-se pela verdade, é justa.¹⁶

Aristóteles, por seu turno, procura definir a ação própria ao homem a partir da definição de sua essência e de seu lugar na natureza. O bem consiste na realização do ser que lhe é próprio. Como ser racional, o homem é determinado a exercer uma função racional, sendo bom se realizá-la bem. Nas palavras do próprio Aristóteles: “A função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem. Afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas”.¹⁷ Dessa forma, o bem consiste na plena realização do ser.

Finalidade, potência e ato aplicam-se também à vida moral, e assemelham-se à noção moderna de valor. A plenitude da natureza humana é realizada pela vontade refletida do indivíduo. Enquanto não realiza sua natureza, a “virtude” permanece para o homem apenas uma potência.

¹⁶ O pensamento de Platão apresenta-se como uma possibilidade de restauração de valores teológicos e morais colocados em cheque pela antropologia racional dos sofistas.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 7. Col. *Os Pensadores*, 1973.

2 - A AÇÃO POLÍTICA REAL

Do ponto de vista da ação especificamente política, a oposição entre a orientação da ação por uma filosofia idealista e uma filosofia voltada para a ação real aparece no pensamento político de Maquiavel (1469-1527).

Seu pensamento situa-se no contexto do Humanismo, marcado pela substituição do sistema cosmológico de Aristóteles pelo de Copérnico (1473-1543), a qual teve conseqüências do ponto de vista científico, cultural e político, pondo fim à distinção entre o mundo mais alto e o mundo mais baixo. Todos os movimentos, da Terra e dos outros corpos celestes, seguem as mesmas leis universais. O mundo é um todo infinito, não há neles lugares privilegiados, não existe céu, nem algo supra ou sublunar.¹⁸

O Humanismo pode ser comparado à História da Cultura Grega em dois aspectos: 1) em relação às indagações antropológicas, à educação e à materialidade das instituições políticas; 2) em relação à indagação da natureza, sem o recurso ao mito. Ele caracteriza-se, assim, por um amplo questionamento da cultura da época, adotando a racionalidade em lugar dos dogmas, fossem filosóficos, científicos, artísticos, políticos ou religiosos. Os pensadores humanistas valorizavam o homem como alma mas também como corpo, como possuidor da virtude cívica, como capaz de conhecer a natureza e servir-se dela, como

¹⁸ De acordo com Giordano Bruno, "o mundo é um todo infinito, atravessado e animado pelo mesmo espírito divino". Apud E. Cassirer, *O Mito do Estado*, 1973, p. 151.

formador de si mesmo, enfim, como uma consciência humana de fato, aberta em todas as direções.

O contexto foi propício também para mudanças em relação à tradição cultural e política da Igreja, que pretendia controlar o mundo. A Igreja passou lentamente do carisma à instituição, e na Idade Média arrogava-se o direito do domínio cultural e político. No domínio cultural, tomava a Física de Aristóteles como modelo dogmatizado. Fazia uma interpretação estritamente religiosa do homem, não baseada necessariamente em textos das Escrituras, mas na Hermenêutica da religião institucionalizada. Ainda que pensadores como Tomás de Aquino defendessem a dignidade do homem enquanto ser moral, a Igreja era uma instituição política justificadora da desigualdade social e da própria escravidão.¹⁹ Assim poderia ser resumido seu papel social e político:

“A Igreja, que no final da Antigüidade estivera sempre integrada à máquina do Estado imperial, e a ela subordinada, agora se tornava uma instituição eminentemente autônoma dentro da forma de governo feudal. Única fonte de autoridade religiosa, *seu domínio sobre as crenças e valores da massa era imenso*, mas sua organização eclesiástica era diferente da de qualquer nobreza ou monarquia secular. Devido à dispersão da coerção inerente ao feudalismo ocidental que surgia, a Igreja podia defender seus próprios interesses particulares, se necessário, a partir de um reduto territorial, e pela força armada. Os conflitos entre um senhorio leigo e o religioso eram então endêmicos no período medieval: seu resultado foi uma cisão na estrutura da legitimidade feudal, cujas conseqüências culturais para o desenvolvimento intelectual posterior seriam consideráveis”.²⁰

Apesar das diferentes escolas na Idade Média (dialéticos e místicos, realistas e nominalistas), “havia um centro comum que permaneceu firme e idêntico por muitos

¹⁹ “As formações sociais concretas da Europa medieval eram sempre sistemas complexos, nos quais sobreviviam outros modos de produção entrelaçados com o feudalismo propriamente dito: os escravos, por exemplo, existiram por toda a Idade Média, e os camponeses livres nunca foram totalmente eliminados em lugar algum durante este período”. (Cf. P.Anderson, *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*, 1987, p. 150).

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 148 (grifos nossos).

séculos”.²¹ Na obra *Da Hierarquia Celeste e da Hierarquia Eclesiástica* há uma síntese da Cosmologia e da ordem social de acordo com a Igreja que demonstra esse centro comum.²²

Na Cosmologia a Igreja adotava o modelo aristotélico: Deus é o motor imóvel e o primeiro impulso dado às coisas. Há dois mundos, o superior e o sublunar. No primeiro o movimento dos corpos é eterno, no sublunar o movimento é passageiro e tudo é perecível.

A estrutura social é interpretada com a adoção do mesmo princípio: “o sistema feudal é uma imagem e uma réplica exata do sistema hierárquico geral”.²³ A nobreza e o clero eram considerados como pertencentes ao mundo superior, enquanto o povo era visto como parte do mundo sublunar. São relevantes as observações de Paul Tillich a este propósito, as quais podem ser sintetizadas em sua afirmação a respeito das pretensões da Igreja: “A hierarquia eclesiástica queria controlar o mundo”.²⁴

Se houve uma libertação paulatina do homem dos séculos XV e XVI em relação à Física, à Política e à visão de si mesmo, houve também uma libertação teológica, e esse foi um importante papel da Reforma em relação ao contexto do Humanismo e das origens da sociedade moderna.

Em relação a Martinho Lutero, apesar de constarem de seus ideais de reforma “a secularização dos bens da Igreja, o fim da remessa de dinheiro a Roma e a constituição de um primado da Igreja alemã”, seu interesse pelas relações políticas não passou de um interesse nacional frente ao Papado, quer nas relações de caráter político, quer no trato da religião.

²¹ Cassirer, *O Mito do Estado*, p. 149.

²² Na Idade Média foi atribuída de forma lendária a Dionísio, o Aeropagita, discípulo de Paulo, mas certamente foi escrita por algum neoplatônico, discípulo de Proclo (Apud Cassirer, *idem*, p. 149).

²³ Cassirer, *idem*, p. 150.

²⁴ P. Tillich, *História do Pensamento Cristão*, 1988, p.142.

Lutero conserva a idéia de “direito divino” dos reis e considera qualquer sublevação contra a ordem estabelecida um pecado, quer seja praticada por cristãos ou não cristãos. Lutero limita-se a admitir a desobediência quando houver uma ordem contrária aos mandamentos de Deus ou para repudiar a fé, observando que o cristão deve sofrer as punições decorrentes da fé.

Na realidade, de acordo com Lutero os cristãos não precisam obedecer ao reino temporal porque, pertencendo ao Reino de Deus, conduzem-se de acordo com o espírito de cristandade e devem ser melhores que o ideal prescrito pelas leis.

Os governos foram instituídos por Deus para que, não exercendo os homens o bem por sua própria vontade, sejam forçados a fazê-lo pela espada. Assim, aqueles que agem malvadamente temerão a punição.

Para falar da origem divina da autoridade, Lutero baseia-se numa interpretação do texto da Epístola aos Romanos (13,1ss). Para o apóstolo Paulo toda autoridade provém de Deus, e não há exceção. As autoridades foram ordenadas para o bem do homem. A idéia de que a lei civil está abaixo do ideal ético cristão tem como base o texto da Epístola aos Gálatas (5,22s) em que Paulo afirma que “o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio” e que “contra estas cousas não há lei”. Pode servir como base, tanto a Paulo (provavelmente através da tradição oral, visto que o Quarto Evangelho data do ano 90) como a Lutero o relato do Evangelho de João, de acordo com o qual Cristo dissera a Pilatos: “nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada” (Cf. Jo 20, 11a).

Sem nos alongarmos mais na questão das fontes bíblicas da concepção de Lutero, permanece ainda a concepção negativa do Estado na Reforma, tanto em seu pensamento

quanto no de Calvino. Tal concepção é justamente a que prevê a punição, a espada, devido à má vontade do homem para praticar o bem ou, em outras palavras, devido ao pecado.²⁵

Isidoro de Sevilha (550-636) já adotava tal concepção, afirmando que o Estado não é dado para “assegurar aos que vivem em comum uma vida boa”, como pensava Aristóteles, mas para obrigar os súditos a uma vida reta: “Com efeito, se ninguém temesse, quem poderia impedir alguém de cometer o mal? Por isso são eleitos príncipes e reis, para que *com o terror* livrem seus súditos do mal, *obrigando-os, pelas leis, a viver retamente*”.²⁶

A concepção negativa do Estado data da própria Igreja primitiva. Uma concepção comum aos pensadores cristãos antigos era a de que o Estado era consequência do pecado original e da queda do ser humano.²⁷

Se fosse feita uma comparação com o ideal político de Platão, que indagava: “Poderá existir beleza maior do que a da ordem, da justiça, da exata proporção?”, concluindo que o Estado é a beleza real, apesar de não existir, a não ser no discurso, verificaria-se que a noção cristã de pecado tornava inaceitável a idéia do Estado como belo: “O Estado podia justificar-se em certa medida, mas nunca podia considerar-se belo... Isso marca a profunda diferença entre o pensamento clássico grego e o pensamento cristão primitivo”.²⁸

²⁵ No entanto, a Reforma contribuiu não só para romper a hegemonia teológica da Igreja, mas também para o desenvolvimento de idéias políticas que culminaram na moderna noção de representação. Os *monarcomaci*, por exemplo, foram escritores calvinistas que defenderam a “resistência contra o príncipe injusto ou ilegítimo (tirano), fundamentando este direito no conceito de que o poder do príncipe é limitado e deriva do consenso popular. São escritores nos quais encontram-se tanto a teoria dos direitos naturais quanto a de contratualismo”. (Cf. N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, 1984, p. 24-29. Bobbio estende-se sobre o tema abordando autores como Theodore de Bèze e Althusius, bem como Hubert Languet e Phillipe du Plessis Mornay, huguenotes que adotavam o pseudônimo de Irinius Brutus).

²⁶ Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, III, 47, apud N. Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, 1985, p. 78.

²⁷ E. Cassirer, *op.cit.*, p.126 .

²⁸ *Idem*, p. 127. Cassirer observa que Plotino, fundador do Neoplatonismo, criticava os cristãos por não reconhecerem a beleza do próprio mundo.

S. Agostinho considerava Platão filosoficamente verdadeiro em relação ao Estado. No entanto, não tendo o filósofo grego falado através da Revelação, estava sujeito a erros e à negligência do que é principal, pois há uma diferença entre Sabedoria e Revelação. Para S. Agostinho, “a verdadeira justiça ... só se encontra no Estado cujo fundador e dirigente é Cristo”.²⁹

O pensamento de Maquiavel vai contra tudo isso. Sua principal obra, *O Príncipe*, situa-se na cultura europeia como uma marca de seu tempo, e tem nela seu lugar e seu sentido. Na esfera política, a ordem feudal se desintegrava e começava a cair. Na Itália surgiam as tiranias de indivíduos ou de grandes famílias.

A Política deixava de gravitar em torno da tradição e da visão eclesiástica para ser tratada como um fenômeno real. Deixava a imaginação para ir ao encontro dos fatos. Sua obra tornava-se contextualizada devido aos pontos comuns que caracterizavam o desenvolvimento dos Estados nacionais, quais sejam: a) a dessacralização do político; b) a independência do poder temporal frente ao Vaticano; c) o primado do Estado frente à religião.

Para Maquiavel, o novo Estado teve sua estrutura modelada por César Bórgia. O escritor florentino viu o surgimento dessa nova estrutura e procurou compreendê-la: “tinha assistido à sua origem e previu os seus efeitos”.³⁰ Sua teoria, comparada a outras anteriores, pareceria estranha ao leitor. Ele falava com desdém e ironia dos Estados baseados “na

²⁹ Idem, p. 126. P. Tillich afirma que a crítica de Agostinho ao Estado terreno teve um uso ideológico pela Igreja durante mais de mil anos (Cf. op. cit., p. 120s).

³⁰ E. Cassirer, op.cit., p. 152.

simples tradição e no princípio da legitimidade”.³¹ Zombava claramente dos Estados eclesiásticos. Seu interesse estava nos corpos políticos criados e mantidos pela força.

Cassirer observa que, em relação à Filosofia, Maquiavel “não era um filósofo no sentido clássico ou medieval do termo. Não possuía um sistema especulativo, nem mesmo um sistema de política”. Mas, continua, sua obra teve importância decisiva na Filosofia “porque ele foi o primeiro que quebrou, decidida e inquestionavelmente, a tradição escolástica. Destruiu a pedra angular dessa tradição – o sistema hierárquico”.³²

Filósofos medievais citavam muitas vezes Rm 13,1 e “a origem divina do Estado era geralmente reconhecida”.³³ Mesmo no princípio da Idade Moderna esse conceito encontrava-se em pleno vigor. Mesmo autores e atores que defendiam a soberania do poder temporal não negavam tal conceito. Maquiavel o ignora, sequer o ataca, pois para ele “o poder, o poder político real e de fato, é tudo, menos divino”.³⁴

Seus argumentos não se baseiam em máximas, como se fazia nas disputas escolásticas, mas nos fatos da vida política, na “natureza das coisas”, mais que no “sistema hierárquico e teocrático”.³⁵

Maquiavel reconhecia que a Religião faz parte da vida social do homem, sendo um de seus elementos necessários, mas não a reconhecia como “dogmática, independente e

³¹ Idem, *ibidem*.

³² Cassirer, *op. cit.*, p. 153.

³³ Idem, *ibidem*.

³⁴ Idem, p. 153s.

³⁵ Idem, p. 154. Há uma conexão entre a nova Cosmologia e a nova Política. Maquiavel analisou os fatos políticos como mais tarde Galileu examinou os fenômenos naturais, isto é, observando sua estática e dinâmica.

absoluta”.³⁶ O processo de secularização do Estado teve em seu pensamento a legitimação teórica.

Para ele o uso pagão da Religião era o único racional. Roma, por exemplo, utilizou a Religião para o fortalecimento do Estado. Em seu modelo a Religião é necessária não como fim em si mesma, mas como “simples ferramenta na mão dos dirigentes políticos”.³⁷ Nesse aspecto, vê negativamente o Cristianismo, que segundo ele “torna os homens fracos e efeminados” e opõe-se à “virtù política real”.³⁸

A diferença entre Maquiavel e os pensadores anteriores evidencia-se também em relação à concepção da finalidade da política. Para ele estavam em primeiro lugar a utilidade pública, a segurança e o bem-estar.

O valor moral de um preceito político era considerado de um ponto de vista instrumental. Interessavam as conseqüências políticas dos valores, não a sua idealização moral. Tanto o emprego de meios considerados tradicionalmente imorais como a violação de princípios morais pessoais poderiam ser admitidos em nome da utilidade pública. No entanto, a violência, a crueldade e o engano nunca são fins em si mesmos, mas devem ser submetidos a um controle racional. Talvez as maiores críticas a Maquiavel decorram do fato de sua demonstração do Estado tal como ele é.

Para ele não importa a forma de governo, Principado ou República, não há um ideal. O que importa é que a ordem seja mantida pelo Estado. O bom governo deveria ser exercido por quem tivesse *saber politico*, conhecesse a *arte de bem governar* e soubesse lidar com a

³⁶ Idem, p. 156.

³⁷ Idem, ibidem.

³⁸ “Uma religião meramente passiva, uma religião que evita o contato com o mundo, em vez de organizá-lo, revelou-se ser a ruína de muitos reinos e Estados”. (Idem).

fortuna. O homem deve adiantar-se à fortuna, manter-se à frente dos acontecimentos. O homem de *virtù* é aquele que aproveita o momento criado pela *fortuna* e *age*, que inventa o possível numa situação concreta.

O que prevaleceu na prática política foi o pensamento de Maquiavel, e julgamos que o discurso integra tal visão da ação política. Nosso interesse agora é examinar as relações entre a ação política e o discurso, tendo como base o que acabamos de expor, isto é, que não foram poucos os Estados que, tendo se baseado em princípios morais idealizados, tradicionais ou teológicos, foram à decadência, enquanto outros, utilizando-se da técnica do poder, foram preservados e até se expandiram.

Um dos elementos da técnica política é a construção do imaginário, de uma linguagem que sirva de instrumento para despertar as crenças das massas, mobilizá-las, tranquilizá-las, enfim, manter as elites tranquilas. É esse o objeto principal de nosso estudo: em que medida a ação social e política é integrada pela linguagem. Antes, porém, de entrar diretamente nele, é necessário falar ainda da ação, agora em seu aspecto sócio-cultural.

3 - A AÇÃO DO PONTO DE VISTA SÓCIO-CULTURAL

“O *pensamento* é sempre o produto sutil da *atividade* de um povo. Para que o pensamento não seja mera fantasia sem proveito, é mister que não se perca contato com a *História*, com os *problemas reais da vida*. Que valor poderá ter uma cultura que não vise a *compreensão do que somos*, que se afaste das *condições da terra* e que não atenda às curiosas linhas do nosso destino?”. (João Cruz Costa)³⁹

Nesta parte gostaríamos de abordar o papel da linguagem na formação da consciência e sua influência sobre a ação humana. As conclusões aqui apresentadas complementam o exame da ação em relação aos valores, introduzem o tema da ação do ponto de vista sociológico e detêm-se na relação entre linguagem, consciência e ação.

O conceito de ação está presente na explicação da existência humana como um conceito chave. A vida humana poderia ser explicada em termos de ação. A própria sobrevivência humana depende dela, pois a ação biológica não basta para a preservação da vida. Por isso, em última análise, poderíamos afirmar que a principal ação do ser humano é o trabalho, necessário à sua sobrevivência, à sua saúde e ao seu deleite. Devido à sua fragilidade, ele precisa agir em obediência à Natureza na maior parte do tempo, outras vezes contra ela, para daí auferir lucros e manter seu bem-estar. Dessa forma, poderíamos afirmar que a própria vida humana é ação.

Do biológico ao ativo, do natural ao cultural, o homem se constrói, não é um ser pronto. A cultura é voltada para a ação, principalmente devido às necessidades econômicas.

³⁹ In: C. G. Mota (Org.), *Brasil em Perspectiva*, 1968, p. 7 (grifos nossos).

Ao nascer, o ser humano precisa de alguém que produza para que ele sobreviva. Sua sobrevivência e seu desenvolvimento biológico são acompanhados pela produção de outrem.

A produção humana não se limita, porém, ao econômico, estende-se ao intelectual e simbólico. Desde a infância esse tipo de produção é incentivado e esperado pelos adultos. As primeiras manifestações verbais são recebidas com bastante otimismo e entusiasmo pelos pais e educadores. Depois, nas primeiras fases da educação escolar, a atividade intelectual e simbólica, nas mais diversas áreas, também é acompanhada com expectativa e sinais de contentamento da parte dos adultos.

Valorizam-se em nossa cultura, no entanto, aquelas pessoas que têm pendor para as ciências matemáticas, contábeis, administrativas, jurídicas e da saúde, principalmente tendo em vista o retorno financeiro que poderão ter no futuro exercício profissional. Ainda hoje alguns pais sem saber repetem uma preocupação antiga, a mesma que tivera o progenitor de René Descartes: ele se indignava com a escolha do filho que, de acordo com seu ponto de vista, gostava de viver metido em pergaminhos (o pai queria que ele se dedicasse à carreira jurídica). Isto serve como indicador do valor da produção econômica na cultura ocidental.

Até hoje valoriza-se mais a produção voltada para o ganho financeiro e ainda opõem-se os valores espirituais e materiais. Parece que os produtores espirituais são procurados em situações de crise, e a própria cultura ocidental manifesta dificuldade em admitir que tais pessoas auferam lucros de suas atividades, seja pela tradição da filosofia platônica, seja por ideais religiosos.

Uma forma de interpretar a ação humana sem estabelecer a dicotomia entre material e espiritual consiste em ver toda a produção humana em termos de cultura. Assim, a própria

relação entre espiritual e material pode ser revista, procurando-se, em lugar da oposição aparentemente real, restaurar a devida relação entre ambos. Da mesma forma, pensamento e ação, palavra e ação, comumente vistos como separados, também podem ser reinterpretados como integrantes do ser humano como um todo. A separação entre estes elementos é histórica e se impregnou em nossa cultura, haja visto que mesmo na própria linguagem não acadêmica se fala da distinção entre teoria e prática, ou, poderíamos afirmar, entre teoria e ação.

Grande contribuição para o estudo da ação vem da Sociologia. Gostaríamos de introduzir algumas de suas principais teses, detendo-nos depois disso especificamente na relação entre a linguagem, a consciência e a ação.

A idéia de ação social é central para o pensamento sociológico e as diferentes teorias da ação social estão ligadas a uma abordagem particular da Sociologia. De acordo com Alan Dawe, “toda idéia de ação social é um arquétipo de uma abordagem particular da Sociologia”.⁴⁰

A conduta humana em geral e a ação social em particular são centrais para a definição da própria Sociologia e de seu objeto de estudo. A ação social é uma preocupação não só teórica, mas também ética no estudo da sociedade.

A Sociologia surgiu num contexto em que eram necessárias reformas sociais, em que se admitia de vez que a pobreza, nas sociedades industriais, “já não era um fenômeno

⁴⁰ A. Dawe, “Teorias de Ação Social”, in: T. Bottomore e R. Nisbet, *História da Análise Sociológica*, 1980, p.476.

natural, um castigo da natureza ou da providência, mas o resultado da ignorância e da exploração humanas”.⁴¹

A aplicação dos métodos das Ciências Naturais à análise dos fatos sociais estava ligada à “convicção de que o conhecimento exato poderia ser aplicado à reforma social... e que, como o homem estabeleceu um controle cada vez mais completo sobre seu meio físico, também poderia controlar seu meio social”.⁴² A Biologia deixou seu legado tanto no método quanto na linguagem da Sociologia: a sociedade era concebida como um “organismo” e procuravam-se “formular leis gerais de evolução social”.⁴³

Surgindo no contexto dos “problemas sociais provenientes das revoluções econômicas e políticas do século XVIII, era, acima de tudo, *uma ciência da nova sociedade industrial*”.⁴⁴ Apesar de seu caráter científico, devido ao ideal reformador trazia as marcas do conservadorismo e da normatização da conduta social: “idéias conservadoras e radicais entraram em sua formação, dando origem a teorias conflitantes, e provocando controvérsias que continuam até hoje”.⁴⁵

A importância da análise da ação social para a Sociologia pode ser verificada nas palavras de Max Weber, que afirma:

“O termo ‘sociologia’ está aberto a muitas interpretações diferentes. No contexto usado aqui significará aquela ciência que tem como meta a compreensão interpretativa da ação social de maneira a obter uma explicação de suas causas, de seu curso e dos seus efeitos”.⁴⁶

⁴¹ T. B. Bottomore, *Introdução à Sociologia*, 1975, p.18.

⁴² *Idem*, p. 19.

⁴³ *Idem*, p. 21.

⁴⁴ *Idem*, *ibidem* (grifos originais).

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Max Weber, *Conceitos Básicos de Sociologia*, 1987, p. 9.

“...a tarefa da Sociologia, que é a de interpretar a conduta humana inteligível”.⁴⁷

A ação social, apesar das diferentes interpretações, está sempre sujeita aos limites dos sistemas sociais dominadores e constrangedores. Para Max Weber, a burocracia é a instância que maiores limites lhe coloca:

“Esta paixão da burocracia é bastante para levar-nos ao desespero. É como se tivéssemos, deliberadamente, de nos transformar em homens que necessitam da ordem, e apenas da ordem, que se tornam nervosos e covardes se essa ordem desaparece por um momento, e impotentes se forem separadas de sua total incorporação nela. É como se o mundo só conhecesse esses homens; é nessa evolução que já nos encontramos envolvidos, e a grande questão não é, portanto, como podemos promovê-la e apressá-la, mas o que podemos opor a essa máquina para manter uma parte da humanidade livre desse parcelamento da alma, livre desse domínio supremo do modo de vida burocrático”.⁴⁸

Para ele, segundo Alan Dawe, a grande questão é a do controle. Por isso, o estudo da ação se desloca necessariamente para o estudo das instituições e associações que a influenciam e a controlam, participando do processo de interação social. Ao analisar a experiência moderna, ele enfatiza tanto os indivíduos quanto as entidades, como o Estado e as associações. Mas é evidente que ele opta pelo humano em lugar do institucional. As ações dos homens individuais são preferíveis ao “domínio supremo do modo de vida burocrático”.⁴⁹

A ação social é concebida do ponto de vista do significado subjetivo do agente e de sua relação com o comportamento dos outros. Nas palavras de Weber:

“Falaremos de ‘ação’ na medida que o indivíduo atuante atribua um significado subjetivo ao seu comportamento – seja ele claro ou disfarçado,

⁴⁷ Idem, p. 14.

⁴⁸ Apud A. Dawe, op. cit, p.512.

⁴⁹ Idem, p. 513.

omissão ou aquiescência. A ação é ‘social’ na medida que o seu significado subjetivo leva em conta o comportamento dos outros e é por ele orientado em seu curso...

...A expressão ‘ação social’ será usada para indicar o comportamento de uma pluralidade de atores na medida que, em seu conteúdo significativo, a ação de cada um deles leva em conta a ação de outros, e é orientada nesses termos”.⁵⁰

Weber analisa a ação social tendo em vista o sistema social moderno, em que a ação racional está distante da racionalidade instrumental, com o predomínio do modo de vida burocrático, em que os homens são transformados em “pequenos dentes da engrenagem”.⁵¹

Para Weber o sentido da ação social está sempre relacionado à conduta de outros e é orientado por ela em seu desenvolvimento. É neste aspecto que ele tem uma concepção subjetiva da ação social.

Durkheim concebe a ação social, por seu turno, de forma objetiva. Ainda que não se refira de modo explícito à “ação social”, mas ao “fato” social, se considerarmos a ação social um fato social poderemos afirmar, de acordo com a interpretação de Alfonso Trujillo Ferrari, que:

“a ação social consistirá em maneiras de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem”.⁵²

⁵⁰ Max Weber, *Economy and Society*, New York: 1968, p. 4 e 26, apud A. Dawe, op. cit., p.513.

⁵¹ A. Dawe, op. cit., p. 515. Em relação à ação do ponto de vista social, como vemos, as teses de Max Weber são básicas. Não faremos uma exposição exaustiva delas, mas remetemos o leitor a seu opúsculo *Conceitos básicos de Sociologia* e ao texto de Alan Dawe, “Teorias de Ação Social”, in: T. B. Bottomore e R. Nisbet, *História da Análise Sociológica*, p. 475-546, que apresenta um histórico da questão abordando Hobbes, Rousseau, Marx, Durkheim, Weber e Parsons, considerando estes dois últimos como os principais teóricos da ação social. Uma síntese do conceito weberiano de ação social é feita por Ricoeur, que afirma que na “análise weberiana do conceito de ação social e de relação social, há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento de outro” (P. Ricoeur, *Interpretação e Ideologias*, p. 67).

⁵² A. T. Ferrari, *Microssociologia*, 1980, p. 36. As maneiras de pensar, agir e sentir são objetivas em relação à sua exterioridade e à sua coerção sobre as pessoas.

A análise da ação social feita por Durkheim pode ser verificada em sua explicação da consciência coletiva e individual, a qual é feita tendo em vista as condições de possibilidade da coesão social ou “solidariedade”.

O indivíduo participa da sociedade com dois tipos de consciência, a sua e a coletiva, a qual é assim definida:

“O conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; pode-se chamá-lo de *consciência coletiva* ou *comum*... Ela independe das condições particulares em que se encontram os indivíduos; estes passam e ela permanece. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas pequenas cidades, nas mais diferentes profissões. Da mesma forma, não muda a cada geração mas, ao contrário, enlaça umas às outras as gerações sucessivas. Ela é portanto uma coisa inteiramente diferente das consciências particulares, ainda que não se realize senão nos indivíduos. Ela forma o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, tal como os tipos individuais, ainda que de outra maneira”.⁵³

Os grupos sociais mantêm a sua coesão, em parte, devido à consciência coletiva, como o afirma Durkheim:

“Todos sabem, com efeito, que existe uma coesão social cuja causa está numa certa conformidade de todas as consciências particulares a um tipo comum que não é outro senão o tipo psíquico da sociedade”.⁵⁴

Os membros dos grupos são atraídos entre si porque se assemelham, mas principalmente “pela condição de existência deste tipo coletivo, ou seja, a sociedade que eles formam mediante sua reunião”. Da mesma forma, os cidadãos se amam e se preferem entre si, e também amam a sua pátria, “eles querem-na como a si mesmos...” Ao mesmo

⁵³ E. Durkheim *Da Divisão do Trabalho Social*, L. I, cap. 2. Col. *Grandes Cientistas Sociais*, 1978, p. 74.

⁵⁴ *Idem*, p. 75.

tempo, a sociedade age para que os indivíduos “apresentem todas essas semelhanças fundamentais, porque isto é uma condição de sua coesão”.⁵⁵

Dessa forma, “existem em nós duas consciências: uma contém os estados que são pessoais a cada um de nós e que nos caracterizam, enquanto os estados que abrangem a outra são comuns a toda a sociedade”. Enquanto a primeira “representa nossa personalidade individual e a constitui”, a segunda “representa o tipo coletivo e, por conseguinte, a sociedade”.⁵⁶ Quando nossa conduta é determinada por algum elemento da consciência coletiva, agimos tendo em vista não o nosso interesse pessoal, mas algum fim coletivo.

Apesar de distintas, as duas consciências permanecem ligadas entre si. De acordo com Durkheim, “em suma, elas formam apenas uma, havendo para as duas um mesmo substrato orgânico”.⁵⁷ Disso resulta a noção de “solidariedade”. Vê-se, pois, que esta noção diz respeito, inicialmente, à própria consciência, que é individual e coletiva.

A solidariedade “nascida das semelhanças liga diretamente o indivíduo à sociedade”. Durkheim a chama de “solidariedade mecânica”. Nas palavras do próprio Durkheim, esse tipo de solidariedade “não consiste somente numa ligação geral e indeterminada do indivíduo ao grupo, mas torna também harmônicos os pormenores dessa conexão. De fato, como os objetos coletivos são sempre os mesmos, produzem sempre os mesmos efeitos. Conseqüentemente, cada vez que eles se desencadeiam, os desejos se movem espontânea e conjuntamente no mesmo sentido”.⁵⁸

⁵⁵ Idem, *ibidem*.

⁵⁶ Idem, p. 75s.

⁵⁷ Idem, p. 76.

⁵⁸ Idem, *ibid*.

Em síntese, em relação à noção de consciência, Durkheim afirma que “existe uma solidariedade social decorrente de um certo número de estados de consciência comuns a todos os membros da mesma sociedade”.⁵⁹ Essa consciência tem papel determinante na integração geral da sociedade, ligando os indivíduos ao grupo social.

A sociedade tem também nas regras repressivas outro fator de integração e coesão social. Tais regras são derivadas da própria consciência coletiva. Os crimes são punidos de acordo com os padrões presentes nas diversas sociedades, e a punição é um fator de fortalecimento desses padrões. A harmonia social depende tanto da consciência coletiva quanto das regras repressivas.

Nas sociedades mais simples a solidariedade social é chamada de “mecânica”. Nelas “os indivíduos diferem pouco entre si, partilhando dos mesmos valores e sentimentos. Essas sociedades têm coesão porque seus elementos individuais são similares. A horda e o clã são desse tipo primitivo de sociedade”.⁶⁰

A solidariedade social é chamada de “orgânica” nas sociedades complexas, resultantes da crescente divisão do trabalho, nas quais as atividades econômicas e produtivas são marcadas pela especialização, pela possibilidade de ascensão social, pela revolução nos modos de produção, pela divisão da sociedade em classes. Nessas sociedades, as tarefas especiais escapam à ação da consciência coletiva. À medida que aumentam as especializações das funções, menor é o número dos que têm consciência de cada uma delas. Por isso, a consciência comum pode ser sobrepujada, visto que “para que uma coisa seja objeto de sentimentos comuns, a primeira condição é que ela seja comum,

⁵⁹ Idem, p. 78.

⁶⁰ J. A. Giannotti (Consultor), *Durkheim. Os Pensadores*, 1978, p. VIII.

isto é, que esteja presente em todas as consciências e que todas possam representá-las de um único ponto de vista”.⁶¹

Enquanto nas sociedades simples a violação das regras afeta a “alma comum da sociedade”, nas complexas ela “só pode determinar uma reação muito moderada”. Se a regularidade das funções é perturbada, basta restabelecê-la. No entanto, Durkheim observa que as funções administrativas e governamentais apresentam determinadas relações que são reguladas pelo direito repressivo, “em razão do caráter particular de que se reveste o órgão da consciência comum e tudo que se refira a ela”. Noutras funções também é possível, excepcionalmente, que a ruptura dos laços de solidariedade social provoque repercussões gerais que levem a uma reação penal.⁶²

Relembremos as diferenças entre solidariedade mecânica e orgânica, nas palavras do próprio Durkheim:

1 - “A primeira liga diretamente o indivíduo à sociedade, sem nenhum intermediário. Na segunda, ela depende da sociedade, porque depende das partes que a compõem.

2 - A sociedade não é vista sob o mesmo aspecto nos dois casos. No primeiro caso, o que se chama por este nome é um conjunto mais ou menos organizado de crenças e de sentimentos comuns a todos os membros do grupo: é o tipo coletivo. Ao contrário, a sociedade com a qual somos solidários no segundo caso é um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas”.⁶³

Tanto nas sociedades mais simples quanto nas complexas pode ocorrer uma anulação do indivíduo. O hiato aparente entre o indivíduo e a sociedade pode ser superado pelo que Durkheim chama de “consciência moral”: “a consciência coletiva, embora sendo

⁶¹ E. Durkheim *Da Divisão do Trabalho Social*, L. I, cap. 2. *Grandes Cientistas Sociais*, 1978, p. 80.

⁶² *Idem*, p.81.

⁶³ *Idem*, p. 82. A dinâmica entre consciência coletiva e individual é exposta nas pp.82-84.

exterior às pessoas, está ao mesmo tempo em cada uma delas” e “a coerção é substituída pelo hábito e pela consciência moral desenvolvida em cada pessoa”.⁶⁴ Durkheim observa que “estas duas sociedades não passam de uma só. São duas faces de uma única realidade...”.⁶⁵

⁶⁴ E. Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, 1960, p. 38, apud A. T. Ferrari, op. cit., p. 36.

⁶⁵ E. Durkheim *Da Divisão do Trabalho Social*, L. I, cap. 2. *Grandes Cientistas Sociais*, 1978, p. 82.

4 - A LINGUAGEM COMO FATOR DA CULTURA E DA AÇÃO POLÍTICA

O papel da Linguagem na formação da consciência e na ação dos indivíduos e dos grupos sociais pode ser verificado em várias épocas da História, e em diferentes culturas. No antigo Israel, por exemplo, os pais deveriam inculcar em seus filhos a história da salvação da escravidão no Egito, bem como os mandamentos de Yahweh. Assim registra o Deuteronômio, livro do período pós-exílico: "... e os farás saber a teus filhos e aos filhos dos teus filhos" (4,9); "... tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te e ao levantar-te" (6,6-9; 11,18-20). Neste caso, vemos um uso da Linguagem através de dois meios. Por um lado, por ser escrita, ela atua como texto sagrado. Por outro lado, incentiva a tradição oral, a qual agia de forma até mais aceitável que muitos textos que circulavam entre o povo, tidos como não condizentes com tal tradição.

Num contexto histórico, geográfico, cultural e político bem distinto, vê-se Harold Lasswell registrar:

Qualquer estilo de vida bem construído modela o ser humano ao seu desenho. O individualismo da sociedade capitalista e o comunismo da sociedade socialista devem ser inculcados do berço ao túmulo.⁶⁶

⁶⁶ H. Lasswell, *Política: quem ganha o que, quando, como*, 1984. p.31s

O papel da Linguagem na formação da consciência e na determinação da ação de indivíduos e de grupos sociais pode ser constatado nos vínculos estabelecidos pelo homem entre discurso e crença. Uma das características do homem é orientar suas ações por aquilo em que acredita, e os discursos, condutores de conceitos sobre os mais variados assuntos, servirão de estímulo para a crença ou a rejeição de idéias, teorias, propostas e ações, formando uma visão de mundo. Essa visão de mundo aparece constantemente ligada a um conjunto de narrações. Ainda que as narrações decorram de um fato presenciado ou experimentado por alguém, é a ela – não aos fatos em si – que se ligarão as crenças do grupo, pois nela estará o *sentido* dado aos fatos. Muitas vezes as narrações não passam de criação da imaginação de alguém que pretende claramente exercer influência sobre outrem.

Tanto nas civilizações orientais quanto no Ocidente antigo deu-se grande valor às narrações como meio de desenvolver as convicções e orientar as ações humanas. Através da tradição oral, mitos cosmogônicos e políticos foram transmitidos e culturas foram formadas e preservadas. As narrativas eram também cantadas, outras vezes escritas. Neste aspecto, o texto pode muitas vezes ser uma seleção do autor ou ter a inserção de elementos não presentes nas narrativas orais, o que dificulta a precisão no estudo de culturas antigas. Decorre disso a utilidade das culturas que conservam o mito “vivo”, seja nos costumes, seja nos rituais, como objeto de estudo atualmente.

A cultura é preservada através das narrativas, dos costumes, das tradições, das instituições sociais, e os indivíduos são influenciados tanto pelas narrativas quanto pelos costumes, agindo movidos pela crença e pelo condicionamento.

Em relação à Política, a mobilização através das narrações é feita com altos investimentos em propaganda. Constrói-se u’a mitologia altamente sofisticada, com o

recurso à tecnologia dos meios de comunicação. A influência da imagem é tamanha que, nalguns países, dependendo da situação social e da consciência política, basta ter poder monetário para comprar o serviço de profissionais da ilusão para transmitir a imagem falsa de um messias e provocar a crença e a adesão ao discurso, por mais mascarador da realidade que ele seja.

Para a elaboração desses mitos são de utilidade indispensável as informações da Psicologia das Massas. Os discursos e a influência de Hitler deixaram um exemplo de que o conhecimento dos anseios do povo, em seus diferentes segmentos, e do discurso a eles correspondente, é fundamental para o sucesso do mito político. Por outro lado, podem-se utilizar as informações sobre o comportamento para forjar condições para o surgimento de um discurso supostamente salvador, pois há alguns características do comportamento que podem servir de orientação para a manipulação do indivíduo e das massas.

As crenças são determinadas, em parte, pelo discurso. Da mesma forma, a consciência histórica é fortemente determinada pela linguagem, que está presente na cultura não só como fenômeno social - seja na forma verbal, nos costumes, nos gestos, nas atitudes-exemplo - mas também na cultura como fenômeno político, isto é, a política procura influenciar a consciência dos indivíduos com crenças que alcancem a todo o grupo social e assegurem as elites.⁶⁷

⁶⁷ A questão da influência da linguagem sobre a consciência e a ação pode ser elucidada com a contribuição de pesquisas específicas da Linguística. Saussure, por exemplo, afirma que o objeto concreto de seu estudo é "o produto social depositado no cérebro de cada um, isto é, a língua" (cf. *Curso de Linguística Geral*, 1971, p. 33). Também afirma que "na vida dos indivíduos e das sociedades, a linguagem constitui fator mais importante que qualquer outro" (p. 14). Por estas afirmações verifica-se que há uma determinação da consciência não só pelo real vivido, mas também pela linguagem. Sobre outros temas da Linguística, como a "natureza multiforme e heteróclita da Linguagem", a relação entre língua e fala, a atividade e a passividade do sujeito falante, as relações entre Linguística e Semiologia e o papel de ambas na demitologização, ver a obra citada de Saussure (p. 14, 16-18, 21s, 24, 27s, 33-35) e de Barthes, *Elementos de Semiologia*, 1971, p.

A ação humana é determinada por três fatores que consideramos básicos: o real vivido, os valores e a consciência da realidade, a qual é consequência tanto das inúmeras experiências vividas quanto da linguagem adotada para a comunicação dos significados, dos valores e das crenças do grupo social.

Em relação ao papel da linguagem na ação em geral, não especificamente em relação à política, estudos lingüísticos têm demonstrado que o sujeito falante age na linguagem e pela linguagem.⁶⁸ Quanto à ação política, ela não se esgota no discurso, mas este a integra de forma indispensável

Se, por um lado, a faculdade simbólica ou significativa do homem é aquilo que possibilita a formação da cultura e lhe dá um caráter de distinção em relação a todas as criaturas animais, sendo motivo de regozijo e de prazer, por outro lado tal faculdade, dependendo do uso que dela se faz, é fonte de engano, de manipulação e de violência. Ela serve tanto como instrumento de demonstração e persuasão quanto de manipulação.⁶⁹

7, 17s, 34s). Em relação à “faculdade de comandar os signos, própria do homem”, ou à sua natureza simbólica, ver, respectivamente, a obra citada de Saussure (p. 18) e, de Cassirer, *Antropologia Filosófica; um ensaio sobre o homem*, 1977, p. 62, 65-67, 116, 120, 348, 357).

⁶⁸ De acordo com Haquira Osakabe, as concepções da linguagem que procuram estabelecer uma relação entre a significação e o conhecimento são incompletas se não reservarem um lugar para a análise do significado em sua relação com a ação. Para Halliday, o próprio sujeito atua no processo significativo e cognitivo, pois o conhecimento é estabelecido num mundo concreto de relações. Do ponto de vista da teoria lingüística, a recuperação da ação na e pela linguagem, com a introdução da Retórica (como pensada por Aristóteles e Perelman), poderia solucionar questões até então discutidas no âmbito da Lingüística da Enunciação de forma incompleta. A recuperação da Retórica na análise do discurso possibilitaria um modelo no qual o discurso “não é uma somatória livre de frases, mas um todo, semanticamente organizável, ao nível da ação que o caracteriza e dos efeitos que provoca”. Sendo assim, “inscreve-se numa perspectiva que, embora considerando a função cognitiva e a função informativa da linguagem, condiciona-as à sua função ativa dentro da qual elas se articulam e pela qual é possível entender o sujeito como falante e atuante, ao mesmo tempo” (cf. Haquira Osakabe, *Argumentação e Discurso Político*, 1979, p. 190-2).

⁶⁹ Consideramos *demonstração e persuasão* conceitos próximos: a pessoa que demonstra um conceito pode persuadir seu interlocutor. Este pode conscientemente aceder aos argumentos da demonstração. Consideramos a *manipulação* o resultado de uma *pseudo-argumentação* com fins e valores escusos, tanto nos negócios em geral como nas ciências e na ação política. (Conforme já afirmamos, para uma exposição dos conceitos de *persuasão e manipulação*, ver o verbete “Manipulação”, de Mário Stoppino, no *Dicionário de Política*, editado por N. Bobbio et alii, 1986, p. 727-34).

A linguagem é integrante do mundo humano como um todo. A cultura manifesta-se nas diferentes formas do fazer humano, incluindo a linguagem verbal, escrita, táctil, ou qualquer outra forma de representação que possibilite a simbolização, a significação e a ação no mundo.

Este perpassar da linguagem na cultura humana pode ser caracterizado pela confusão entre o que é simbólico e o que é real. Tal confusão é, até certo ponto, decorrente da própria associação de coisas a nomes numa fase que podemos chamar de “dogmática” na relação do homem com a linguagem e com as coisas. Por outro lado, ela pode ser incitada com finalidades explicitamente “lucrativas”. Dentre tais atividades destaca-se a política, que jamais poderá ser concebida sem a presença da linguagem.

A cultura humana só desenvolveu-se porque o homem tem a “faculdade lingüística por excelência”, no dizer de Saussure. Isto é, o homem necessita de significados para viver; ele os tem na faculdade lingüística ou simbólica, através da qual constrói a cultura. A política, assim, é apenas uma das diversas atividades humanas que, necessitando do significado, reveste-se de linguagem.

Os símbolos lingüísticos podem ser vistos como dotados de características atuacionais, independentemente de uma relação com as lides especificamente políticas.⁷⁰

⁷⁰ De acordo com Austin, “o sujeito falante procede a três atos fundamentais no momento em que fala: *locução, ilocução, perlocução*” (Osakabe, op. cit., p. 50). Os próprios enunciados constativos, tal como os performativos, “têm uma base ilocucionária, à medida que, dizendo alguma coisa, faz-se alguma coisa além de dizer” (Idem, p. 51). Tais enunciados, que na lógica clássica eram vistos em relação à sua verdade ou falsidade, condicionadas ao sentido das palavras, “não constituem senão uma abstração falseada daquilo que caracteriza a linguagem”, visto que a própria enunciação depende das condições em que é feita, e a sua verdade ou falsidade “depende do momento e da conveniência muito mais do que do próprio sentido das palavras” (Idem, p. 52).

O discurso é uma das modalidades da ação política e, tendo a seu serviço, historicamente, desde magos e pajés até porta-vozes e ideólogos oficiais, as elites políticas se servem dele em suas mais variadas formas, visando sempre “persuadir”, “convencer”, “conduzir a fazer” de acordo com seus interesses.

O discurso político tem como finalidades principais a motivação da crença e a direção da ação da sociedade. O conteúdo desse discurso é variável, bem como a sua forma. Não se muda, contudo, o seu objetivo: provocar a crença das massas, controlar a sua ação e, conseqüentemente, assegurar as elites.

As condições de produção do discurso tiveram em Austin uma inovação teórica com a introdução da visão da linguagem “segundo um quadro hipotético de atos de linguagem”, pensados “dentro não do enunciado virtual ou da frase isolada, mas fundamentalmente dentro de um quadro empírico mais amplo e mais concreto”, conforme ele próprio afirma: “O ato de discurso integral, na situação integral de discurso, é, no final das contas, o *único* fenômeno que procuramos elucidar *de fato* (*Quand dire c'est faire*, p. 151, apud Osakabe, *idem*, p. 50).

Sua obra apresenta uma análise dos atos ilocucionários mais exaustiva que dos atos perlocucionários. De acordo com Osakabe, provavelmente não porque considerasse estes últimos de menor importância para sua teoria, mas porque basta para seu trabalho inovador a discussão dos primeiros, isto é, dos atos ilocucionários (*idem*, p. 52).

Em relação à teoria dos atos de fala, Searle centraliza a linguagem sobre a comunicação mais que sobre a significação. A questão da comunicação foi colocada anteriormente por Benveniste, que vê a língua como instrumento de comunicação. Para ele a unidade de comunicação estaria na frase. Searle é de parecer, porém, que a “unidade mínima de comunicação está situada não na frase, mas na sua *produção*, isto é, no ato de linguagem - literalmente, ato de discurso” (cf. Paul Gochet, *Dictionnaire des Philosophes*, 1984). O próprio falar de uma Língua é uma execução de atos de linguagem de acordo com as regras internas dessa Língua, as regras “constitutivas”. (Oswald Ducrot, por seu turno, diria que todo enunciado tem força ilocutória).

O trabalho de Searle seguiu “praticamente a mesma trilha aberta por Austin” e, em relação ao ato perlocucionário, “não vai muito além” de seu precursor. Ele “simplesmente se refere à existência de tal ato (ao lado de outros, tais como os atos de enunciação, os proposicionais e os ilocucionários), como consequência dos atos ilocucionários” (Osakabe, *op. cit.*, p. 52). Isso fica claro em suas afirmações: “Se considerarmos a noção de ato ilocucionário, é preciso também considerar as consequências, os efeitos que tais atos têm sobre as ações, os pensamentos ou as crenças, etc., dos ouvintes... Por exemplo, se eu sustento um argumento, posso *persuadir*, ou *convencer* meu interlocutor; se lhe peço alguma coisa, posso *conduzi-lo a fazer* o que lhe peço; se lhe forneço uma informação, posso *convencê-lo* (*esclarecê-lo, edificá-lo, inspirá-lo, fazê-lo tomar consciência*) [cf. *Les Actes de Langage*, p. 62, apud Osakabe, *op. cit.*, p. 52]. De acordo com Osakabe, os atos perlocucionários são de capital importância para uma teoria das condições de produção e de ação do discurso (*idem*, p. 50 e 52). Em relação à Política, interessa-nos relacionar estas constatações da teoria dos atos de linguagem com a ação, a qual é integrada de forma incondicional pelo discurso.

Tal discurso pode aparecer de diversas formas, das quais selecionamos o *slogan*, a *ideologia* e o *mito* para uma verificação de seu impacto na ação social e de sua utilidade como ferramentas das lides políticas.

O discurso não aparece, sempre, de forma separada, em slogan, ideologia ou mito, mas pode integrar dois destes elementos, ou mesmos os três. Podem-se identificar, dependendo da função que exercem, a ideologia e o mito. Por exemplo, como fator de integração social, de dominação e de dissimulação, conforme a explicações de Ricoeur do fenômeno ideológico.⁷¹ Quanto ao slogan, sendo muito eficaz o seu poder de dissimulação, ele é um instrumento para a condução do mito e da ideologia.⁷²

⁷¹ Ricoeur, P. *Interpretação e Ideologias*, 1988, p. 67-75. A exposição das teses de Ricoeur encontram-se no Cap. sobre Ideologia..

⁷² O slogan pode ser considerado tanto um tipo de discurso como parte de um discurso mais amplo que se serve dele, de ideologias e de mitos, seja em sua forma ideal, seja em exemplos particulares.

Cap. I - Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd A. Bornheim, da versão inglesa de W. D. Rosá. Col. *Os Pensadores*. S. Paulo: Abril, 1973.
- BARTHES, R. *Elementos de Semiologia*. (Éléments de Semio logie). Trad. I. Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1971
- BARTHES, R. *Mitologias*. (Mythologies). Trad. R. Buongiorno e P. Souza. 7. ed. S. Paulo: Bertrand-Brasil: Difel, 1987
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Th. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. F. S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOBBIO, N. et alii. *Dicionário de Política* (Dizionario di Política). Trad. J. Ferreira et alii. 2. ed. Brasília: UnB, 1986.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. (Diritto e Stato nel Pensiero di Emanuele Kant). Trad. A. Fait. Brasília: UnB, 1984.
- BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*. (La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico: ano accademico 1975-76). 4. ed. Trad. S. Bath. Brasília, UnB, 1985.
- BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. (Sociology, a guide to problems and Literature). Trad. W. Dutra. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica; um ensaio sobre o homem*. (An Essay on Man). 2. ed. Trad. V. F. Queiroz. S. Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. (Sprache und Mythos; Ein Beitrag zum Problem der Goetternamen). Trad. J. Guinsburg e N. Schnaiderman. 2. ed. S. Paulo: Perspectiva, 1985.
- CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. (The Myth of the State). Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- DAWE, Alan, "Teorias de Ação Social", in: BOTTOMORE, T. B. e NISBET, R. (org), *História da Análise Sociológica*. (A History of sociological analysis). Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Trad. J. Ortiz y Sanz. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1947.
- DURKHEIM, E. *Da Divisão do Trabalho Social*. (De la division du travail social). Trad. Carlos A. R. Moura. Col. *Grandes Cientistas Sociais*. S. Paulo: Ática, 1978.
- FERRARI, A. T. *Microsociologia*. Campinas: s.e., 1980.
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. Trad. J. P. Porto-Carrero. Rio de Janeiro: Delta, s/d.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. (Sociologie de Max Weber). Trad. L. C. C. Costa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GIANNOTTI, J. A. *Durkheim. Vida e Obra*. (Os Pensadores). S. Paulo: Abril, 1978.
- HASTINGS, J. (ed.) *Enciclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. IX. Edinburgh: T&T Clark, 1917.

- JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. S. Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JAEGER, W. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. (The Theology of the early greek philosophers). Trad. J. Gaos. México: Buenos Aires: FCE, 1952.
- JARDE, A. *A Grecia Antiga e a Vida Grega*. (La Grèce Antique et la Vie Grecque). Trad. Gilda M. R. Starzynski. S. Paulo: EPU:EDUSP, 1977.
- LASSWELL, H. *Politica: quem ganha o que, quando, como*. (Politics, Who Gets What, When, How). Trad. Marco A. S. Chaudon. Brasília: UnB, 1984.
- LOCKE, J. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. (An Essay Concerning Human Understanding). Trad. A. Aiex. Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983
- MALINOWSKI, E. *Argonautas do Pacífico Ocidental...* (Argonauts of the Western Pacific...) Trad. A. P. Carr e L. A. C. Mendonça. Col. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MARTINS, C. L. *Maquiavel. Vida e Obra*. (Os Pensadores). 2. ed. S. Paulo: Abril, 1979.
- OSAKABE, A. *Argumentação e Discurso Político*. S. Paulo: Kairós, 1979.
- PEÑUELAS, M. C. *Mito, Literatura y Realidad*. Madrid, Gredos, 1965.
- PLATÃO. *Górgias ou A Oratória*. Trad. J. Bruna. S. Paulo: DIFEL, 1970.
- PLATÃO. *Protágoras ou Os Sofistas; gênero demonstrativo*. Trad. A. Lobo Vilela. 2. ed. Lisboa: Inquérito, s/d.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. 8. Ed. S. Paulo: Cultrix, 1977.
- TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. (The History of Christian Thought). Trad. J. Maraschin. S. Paulo: Aste, 1988.
- XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Trad. L. Rangel de Andrade (da versão francesa de E. Talbot). Os Pensadores. S. Paulo: Abril, 1972.
- WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. (In: *Wirtschaft und Gesellschaft*). Trad. G. G. Delaunay e R. E. F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987
- ZELLER, E. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. do original alemão: J. R. Armengol. Buenos Aires: Nova, 1955.

Obras de Referência:

- HUISMAN, D. (ed.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris, PUF, 1984.
- Encyclopaedia Britannica*. Vol. XIX. 1963.

CAP. II: O PAPEL DO "SLOGAN" NA AÇÃO POLÍTICA

I – QUANDO O PRODUTO É O CANDIDATO: A PROPAGANDA E A DECISÃO POLÍTICA

*A Propaganda apresenta a antinomia da "reflexão profunda" e da "ilimitada fantasia". Uma em busca da outra. Ambas em busca do homem.*⁷³

A força ilocucionária e perlocucionária dos enunciados - a ação pela Linguagem - pode ser pesquisada e posta a serviço tanto da manipulação das massas quanto da desalienação política.

Em relação aos atores políticos, é natural que se indague por que algumas afirmações lingüísticas produzem mais efeito que outras. Tal indagação não será facilmente respondida pelos próprios atores, os quais terão de recorrer às informações da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia, da Economia, da Semiótica, da Lingüística e da Retórica.

Os resultados das pesquisas dessas áreas da Ciência em relação ao efeito dos enunciados sobre a ação humana podem ser utilizados em geral, e previamente, pela Propaganda, a qual se constitui na "manipulação, relativamente deliberada, através de símbolos (palavras, gestos, bandeiras, imagens, monumentos, música etc.), dos pensamentos ou das ações de outras pessoas em relação a crenças, valores e comportamentos considerados, por tais pessoas (reatores), como indefinidos".⁷⁴

⁷³ Inspirado em Jorge Amado, *Tenda dos Milagres*, 1983, p.123.

⁷⁴ *The International Encyclopaedia of Social Sciences*, 1968, v. 12, p. 579.

Tal definição da Propaganda merece ser complementada com a observação de que a manipulação dos pensamentos ou das ações ocorre, também, em relação a temas a respeito dos quais as pessoas têm alguma definição prévia. A repetição, por exemplo, da qualidade de determinado produto, de sua exclusividade, originalidade, de suas vantagens, pode criar uma realidade imaginária nos consumidores e levá-los não só a prová-lo, mas também a substituir um produto usado anteriormente. Tal substituição ocorre, em grande número de casos, sem necessidade real, mas apenas pela necessidade imaginária, criada pela Linguagem, através da Propaganda.

A questão da ação pela linguagem talvez não tenha sido expressa de forma tão cristalina quanto por Carlos Vogt:

“O problema todo parece girar em torno das relações entre o indivíduo que dirige a palavra e aquele a quem ele se dirige, dirigindo-o”⁷⁵.

Tal enunciado pode ser aplicado às relações entre os técnicos da Propaganda e aqueles a quem ela se dirige. Tais relações, como o demonstra o enunciado, são incompatíveis: se um dirige o outro ao dirigir-se a ele, então a relação deixa de ser de comunicação, passando a ser de influência, não, porém, decorrente da persuasão, mas da manipulação.

⁷⁵ Vogt, C. *Linguagem, Pragmática e Ideologia*, 1980, p. 41.

A Propaganda é utilizada para influenciar e manipular os padrões de vida dos homens, quer enquanto consumidores, quer enquanto cidadãos. Ela busca seu objetivo através do conhecimento de nossas motivações inconscientes. Especialistas da área de Psiquiatria, Psicologia e Ciências Sociais estão à procura dos “porquês do nosso comportamento para que possam, com mais eficiência, manipular em seu favor nossos hábitos e escolhas”.⁷⁶ Tal manipulação é usada pelos políticos profissionais de forma contundente, os quais, através da reiteração de símbolos, tratam o eleitor, cada vez mais, “como o cão condicionado de Pavlov”.⁷⁷

As técnicas de manipulação extrapolam qualquer padrão ético. Como o demonstra Vance Packard, “na pesquisa e manipulação nada é imune ou sagrado”.⁷⁸ Quer no setor comercial, industrial ou político, procura-se trabalhar sobre as motivações inconscientes dos indivíduos e das massas. Nas relações políticas, trabalha-se a imagem do candidato como a de um produto a ser colocado no mercado. Nos Estados Unidos, na década de 50, conforme afirma Packard, o *The New York World Telegram*, jornal de tendências republicanas, trazia a seguinte manchete sobre as campanhas com vistas ao Congresso: “Os mascates tomam conta da campanha do partido republicano”, e explicava:

“... Os políticos estão começando a aplicar todas as astuciosas técnicas de publicidade empregadas pela América da produção em massa para vender automóveis, sais de banho e cortadores de grama”.⁷⁹

⁷⁶ Packard, V. *Nova Técnica de Convencer*, 1972, p. 2.

⁷⁷ Idem, *ibid*.

⁷⁸ Idem, p. 3.

⁷⁹ Idem, p. 170. Nessa época, o presidente do partido e o diretor de publicidade supervisionaram produções de TV, cinema, programas radiofônicos, técnicas de divulgação impressa e de entrevistas de rua.

Na campanha presidencial de 1952, o Partido Republicano, menos por suas ideologias e programas que pela atuação de profissionais de propaganda, levou grande vantagem sobre o Partido Democrata, o qual se dispôs, a partir da campanha de 1956, a usar, em larga escala, os mesmos recursos. Chegou-se a declarar que a eleição de 1956 seria encarada “como uma questão de venda” e que os candidatos seriam vistos como “produtos a vender”.⁸⁰

Como nas campanhas ao consumidor, as campanhas dirigidas ao eleitor procuram agir sobre o irracional. Em diversos estudos sobre o que levaria as pessoas a escolher um ou outro produto, os auto-intitulados “analistas de motivação” concluíram que “as preferências são em geral determinadas por fatores de que o indivíduo não tem consciência... Efetivamente, na situação de compra, o consumidor em geral age emocionalmente e compulsivamente, reagindo inconscientemente às imagens e desenhos que, no subconsciente, estão associados ao produto”.⁸¹

Para os “manipuladores de símbolos”, isto é, os técnicos da Propaganda, os consumidores são vistos “como feixes de sonhos de olhos abertos, anseios ocultos por nevoeiros, complexos de culpa, obstruções emocionais irracionais”. São “admiradores de imagens, dados a atos impulsivos e compulsivos” e reagem com acentuada obediência à manipulação.⁸²

Ao comprar, o consumidor estará influenciado por promessas que tornam o produto, aparentemente, superior. A ação da Propaganda sobre o irracional se evidencia, por

⁸⁰ Idem, p. 3.

⁸¹ Idem, p. 5.

⁸² Idem, p. 4s.

exemplo, no fato de uma consumidora pagar mais por um sabonete que promete deixá-la “bela”, enquanto não pagaria metade do preço se ele promettesse apenas “limpeza”. Além do produto, ela está comprando uma “promessa”. As promessas acompanham quase todos os produtos:

“Os fabricantes de cosméticos não estão vendendo lanolina, estão vendendo esperança... Não compramos mais laranjas, compramos vitalidade. Não compramos simplesmente um automóvel, compramos prestígio”.⁸³

Dessa forma, tem-se, ao lado do produto, um discurso que impelirá o consumidor à ação. Prometer é um ato ilocucionário: quando se promete, atua-se. A promessa porta consigo, também, o ato perlocucionário: ao se prometer, provoca-se no outro uma expectativa, uma esperança, e mesmo uma ação material. No caso da Propaganda, a ação da compra, a qual não é, de fato, uma ação simplesmente material ou mercantil, como vimos, mas está eivada de fatores emocionais.

Em relação à ação política, os países supostamente democráticos permitem tal uso da Propaganda que, na realidade, os eleitores não votam em pessoas, mas sim em imagens laboriosamente construídas, em “promessas”. Assim, votam simplesmente nas palavras e imagens que os manipularam. O eleitor, nas urnas, é como o consumidor nos super e hipermercados: escolhe promessas que se adaptam melhor à sua motivação inconsciente. Por isso, vale afirmar, como K.Boulding: “Um mundo de ditadura oculta é concebível, ainda com o emprego das formas de governo democrático”.⁸⁴

⁸³ Idem, p. 6.

⁸⁴ Idem, p. 169.

Tal “ditadura oculta” encontra-se na manipulação através de pesquisas e de técnicas de persuasão que recebem investimentos bilionários, cuja finalidade é vencer a resistência dos ouvintes, espectadores e interlocutores dos candidatos. O tempo de duração de um anúncio, ou de um discurso; a hora em que se deve colocá-lo no ar, através do Rádio ou da TV; a voz; os gestos; as cores do cenário; a iluminação; os óculos do candidato etc., tudo é cuidadosamente organizado, com a finalidade única de que, ao fim, através de um ato lingüístico - o ato do voto - o eleitor imagine que está participando dos destinos de seu país e escolha um de seus concorrentes, que, ao fim, festejará sua estratégia de vendas ou, derrotado, procurará melhorá-la noutra eleição.

As palavras de Rosse Reeves, diretor de publicidade do Partido Republicano, nos EUA, em 1956, dão a suma das relações entre técnicas de venda e manipulação política:

“Penso em um homem diante de uma cabina de votação, hesitando entre duas alavancas, como em uma pessoa que estivesse diante dos tubos concorrentes de pastas dentífricas numa farmácia. A marca que fizer maior penetração em seu cérebro terá a sua preferência”.⁸⁵

No processo de manipulação através da Propaganda, há um papel importante atribuído ao *slogan*, tanto em relação aos consumidores comuns quanto aos consumidores-cidadãos. É isto que procuraremos elucidar a partir de agora, tendo como finalidade demonstrar a ação pela linguagem, na Política, através do *slogan*.

⁸⁵ Idem, p. 180. É evidente que não há “preferência” para um homem assim agredido por sugestões que vencem sua vontade e suas defesas.

2 – O SLOGAN: “POR FAVOR, PENSEM EM MEU
LUGAR QUE EU AJO”

O slogan é uma imagem convincente transformada em palavras.

Presente em muitos lugares, o *slogan* poderia ser definido, em relação ao seu efeito sobre a audiência, como a linguagem que leva as pessoas a “agir sem que possam discernir a força que as impele”.⁸⁶ Espalhando-se através de oradores, locutores, vendedores, presente no Rádio, no Cinema, na TV, em paredes, muros, casas, em *outdoors*, brindes, roupas oficiais e civis, ou nas páginas dos jornais, revistas, livros e panfletos, o *slogan* acabou fazendo parte do ambiente do homem do século XX e assediando-o. Sua presença maciça tornou-o quase natural ao comportamento humano: ele se instala “em nossa memória, em nossa linguagem, talvez até mesmo no centro de nosso pensamento”.⁸⁷

Uma análise do *slogan* deve ter como objetivo libertar o pensamento de seu assédio. Adotando a própria forma de comunicação do *slogan*, Reboul esclarece que o objetivo de tal análise é “pensar o *slogan* para não pensar por *slogans*”.⁸⁸

De acordo com Reboul, o *slogan* não se limita à Publicidade e à Propaganda modernas, mas existiu antes delas. Para ele, o lema de Constantino (*In hoc signo vinces*) era um autêntico *slogan*, cuja finalidade era “vincular Roma ao Cristianismo e os cristãos a

⁸⁶ O. Reboul, *O Slogan*, S. Paulo: Cultrix, s/d, p.2.

⁸⁷ Idem, p.3

⁸⁸ Idem, p.5

Roma, e com um trunfo que falta aos nossos modernos propagandistas: Constantino tinha visto o *slogan* no céu”.⁸⁹

Da mesma forma, a inscrição nas fronteiras da França da Revolução que dizia: “Aqui começa o País da Liberdade” era um dos mais eficazes *slogans*, já que alegava que a Liberdade “acabava do outro lado”.⁹⁰

O propósito de Reboul, ao afirmar isto, é alertar para o fato de que, tendo o *slogan* existência anterior à Propaganda e à Publicidade modernas, seu efeito pode ocorrer mesmo fora delas. Nessa ocorrência se manifesta, de forma ainda mais evidente, o caráter incógnito do *slogan* e, assim, seu maior poder de ação: “Os mais virulentos são os que não se notam como tais”.⁹¹ Na realidade, existem mais *slogans* do que aqueles que se percebem, e o papel do crítico será o de “mostrar a abundância, o poder e o domínio do *slogan*”, questionando, posteriormente, se é possível um bom uso dele.⁹²

Na realidade, é em seu ocultamento, em sua autodissimulação, que reside seu poder. Um anúncio que apresente determinado produto como o único que tem a qualidade “x” será *slogan* “não pelo que diz, mas pelo que não diz e que, no entanto, constitui o seu alcance real, o seu poder de incitação”.⁹³ Por exemplo: (1) “A pilha insuperada”; (2) “O partido da honestidade”.⁹⁴ Nesses dois casos, os artigos “a” e “o” dizem que o produto, ou o partido, é o único. A unicidade, porém, é apenas entrevista, pois a frase, em si, não inclui a palavra “única” ou “único”. É neste dizer ambíguo e sutil que reside o poder do *slogan*.

⁸⁹Idem, p.3

⁹⁰Idem, *ibid.*

⁹¹Idem.

⁹²Idem, p.3

⁹³Idem, p.2

⁹⁴Idem, p.1s

A ação pela linguagem através do *slogan* pode ser verificada no fato de breves fórmulas, independente de seu estilo (“vulgar ou fina, figurada ou demonstrativa, emotiva ou racional”), conseguirem:

- “1 - provocar esta ou aquela reação de massa;
- 2 - vender um produto (ou uma idéia-produto) de que ninguém tem verdadeira necessidade;
- 3 - mudar o resultado de uma eleição;
- 4 - atrair multidões para alguma causa que não seja a sua;
- 5 - levar povos inteiros à revolta ou à guerra”⁹⁵.

Em síntese, tais fórmulas são capazes de impelir as pessoas à ação, de bloquear sua vontade e sua capacidade de escolha de forma violenta, arrastando-as “para onde, e por si mesmas, não teriam ido”⁹⁶.

O poder de ação do *slogan* está relacionado com o fascínio que ele exerce sobre o público. Alguns *slogans* são verdadeiros achados lingüísticos. Não bastasse isso, a parcela de verdade que eles veiculam, bem como o profundo alcance que suas mensagens exercem sobre os motivos inconscientes do público, também os tornam atraentes... e letais, porque tiram do homem a sua capacidade crítica.

Sendo assim, o *slogan* não é um pensamento para fazer pensar, mas para fazer agir. “é um ‘pensamento’ que para o pensamento, adormece-lhe a vigilância, suspende-lhe a responsabilidade”⁹⁷. Nessa suspensão da responsabilidade é que está presente seu maior fascínio: ele é um ato verbal que incentiva a crença nas soluções mágicas, redescobrando nos indivíduos o desejo de soluções existenciais que só adviriam, doutra forma, com a

⁹⁵Idem, p.3

⁹⁶Idem.

⁹⁷Idem, p.95

maturidade. Mantendo-os no infantilismo, molda suas ações. Assim, o indivíduo age com uma justificativa verbal que o isenta de reflexões de nível axiológico. As atrocidades a se cometer numa guerra, por exemplo, poderiam ser justificadas com o slogan: “A la guèrre comme à la guèrre”, ainda mais veemente em alemão: “Das ist Krieg”⁹⁸.

Da mesma forma, o slogan serve como justificção para a realizaço de qualquer desejo não razoável, “é uma justificção infantil que nos reconduz ao estado em que outros pensavam por nós”⁹⁹.

Das quatro funçoões do *slogan* elencadas por Reboul - a saber: 1) fazer aderir; 2) prender a atençaõ; 3) resumir; 4) justificar - a principal é esta última. Ao oferecer ao indivíduo o conforto, o prazer de pensar em seu lugar, o *slogan* o leva a agir sem escolher, sem discernir, sem pensar. É uma forma violenta de condicionamento e de manipulaço, através da Palavra.

Dentre as diversas e ricas informaçoões e análises do caráter do *slogan* presentes em sua obra, Reboul assim o define:

“Chamo de slogan uma fórmula concisa e marcante, facilmente repetível, polêmica e frequentemente anônima, destinada a fazer agir as massas tanto pelo seu estilo quanto pelo elemento de autojustificação, passional ou racional que ela comporta; como o poder de incitação do slogan excede sempre seu sentido explícito, o termo é mais ou menos pejorativo”¹⁰⁰.

O caráter pejorativo do termo é decorrente, por um lado, de sua força ilocucionária e perlocucionária: ele é uma fórmula “destinada a fazer agir as massas”. Ele tem um “poder de

⁹⁸“Isto é a Guerra”. Idem, *ibid.*

⁹⁹Idem, *ibid.*

¹⁰⁰ Idem, p.39

incitação”. Por outro lado, o termo se torna pejorativo pelo fato de tal fórmula ser traiçoeira: sua capacidade de ação “excede sempre seu sentido explícito”. Ele age mais pelo que não diz. Por isso, sua análise tem uma dupla finalidade: 1) demonstrar o pensamento incrustado nele; 2) preservar o pensamento de sua ação prejudicial (tanto no sentido conceitual quanto, genericamente, no sentido econômico).

O uso do termo *slogan*, porém, não se relacionava com algo indigno ou pejorativo em sua origem. De acordo com o *Oxford English Dictionary*, o termo é de origem gaélico-escocesa, e já era usado no século XVI. É formado por dois substantivos: “Sluagh”: host e “Ghairm”: cry, shout. Sua forma original era, assim, “Sluagh-ghairm”. Nas palavras do *Oxford English Dictionary*:

“A war-cry or battle cry; spec. one of those formerly employed by Scottish Highlanders or Borderers, or by the native Irish, usually consisting of a personal surname or the name of a gathering place”.

“The distinctive note, phrase, cry etc. of any person or body of persons”.¹⁰¹

No século XVIII, já se usava o termo em relação às lides políticas, referindo-se a um partido: “party cry”. Também se preservava o uso como distintivo de outros grupos de pessoas.

Informações ratificadoras e complementares, em relação à Política, são dadas pelo *Le Robert*. Em 1842, de acordo com esta obra, ainda se conservava o sentido de grito de guerra: “Cri de guerre d'un clan écossais”. Em 1850, afirma que em Inglês se usava a forma

¹⁰¹*Oxford English Dictionary*, 1989, vol.XV, p.729.

slogan. E numa definição genérica mais voltada para o nosso século, afirma: “Formule concise e frappante, utilisée par la publicité, la propagande politique, etc.”¹⁰²

O sentido pejorativo do termo *slogan* vem deste seu uso na Publicidade em geral e na Propaganda Política. Tanto para Reboul quanto para Le Robert, o sentido negativo em Francês está relacionado com o uso de *slogans* na publicidade comercial norte-americana e na propaganda política, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, a partir da década de 30.

Em relação à América, A. Maurois afirma:

“Nous devons à l’Amérique et, de façon plus générale, à la grande presse, le goût dangereux du *slogan*, de la phrase à effet, dont un ministre croit se faire à la fois un programme et une plate-forme et dont il se fait plutôt un maître”¹⁰³

Quanto à Europa em geral e, especificamente, ao uso da palavra em Francês, M.

Galliot declara que:

“... En Français le mot a subi une évolution inverse de celle qu’il a connue en Anglais: il a désigné d’abord (...) la ‘devise’ commerciale, avant de s’appliquer, vers 1933, par une extension toute naturelle, aux formules de propagande politique, valeur qu’il a conservée, comme il est normal à une époque où les ‘mots d’ordre’ politiques s’inspirent de plus en plus dans leur forme comme dans leur emploi, des procédés de la reclame”¹⁰⁴

¹⁰²Le Robert, 1989, vol.8, p.801

¹⁰³In: *Le côté de Chelsea*, p.94. Apud *Le Robert*, op. e loc. cit.

¹⁰⁴In: *Essai sur la langue de la reclame contemporaine*, p.521. Idem, ibid.

Em geral, a eficácia do *slogan* está numa relação inversa com sua extensão, como tão bem o enuncia G. Elgozy: “À mon sens, l'efficacité d'un slogan est inversement proportionnelle à sa longueur (...)”.¹⁰⁵

Uma linguagem em busca da ação: eis o que define o *slogan*. Uma linguagem sem compromisso com a demonstração e, pasme-se, com uma das funções primárias da Fala humana, a comunicação. Tal linguagem foi a ferramenta básica do atroz Ministro da Propaganda de Hitler, Joseph Goebbels, que afirmou sarcasticamente: “Não falamos para dizer alguma coisa, mas para obter um determinado efeito”.¹⁰⁶

Este falar sem dizer, isto é, sem comunicar ou significar, este agir pela Palavra e em consequência de seu uso, pode ser verificado em diversas épocas e em vários países específicos, e mesmo em nível internacional. Com a finalidade de elucidar o efeito do *slogan* e, ao mesmo tempo, o seu significado, recorreremos à análise de Lasswell sobre os *slogans* de Primeiro de Maio na União Soviética, no período de 1918 a 1943.¹⁰⁷

A análise empreendida por Lasswell lida com o teor e o estilo dos *slogans*, concentrando-se nos “símbolos-chave e, particularmente, na função que tais símbolos desempenham como elos entre as sutilezas dos teóricos, a linguagem dos agentes decisórios e a fala quotidiana do cidadão comum”.¹⁰⁸ Observe-se a seqüência da fala, em busca da ação: ela estabelecerá um elo entre: 1) as sutilezas dos teóricos; 2) a linguagem dos agentes decisórios e 3) a fala quotidiana do cidadão comum, onde terá seu maior efeito. Fica evidente que o vínculo entre os “teóricos do partido, os agentes decisórios, os quadros

¹⁰⁵In: *La vérité sur mon corps franc d'Afrique*, p.116. Idem, *ibid.*

¹⁰⁶Apud Reboul, *op.cit.*, p. III

¹⁰⁷Lasswell, H. (org.). *A linguagem da política*, 1979, cap. X.

¹⁰⁸Idem, p.243

partidários e a comunidade como um todo” é estabelecido pelos *slogans*, os quais, além de serem portadores de muitos símbolos políticos, têm caráter “oficial”.¹⁰⁹

Tal vínculo, no entanto, é apenas formal, isto é, caracteriza-se como uma realidade mental, a partir da qual será dirigida a comunidade, dado que esta é a finalidade dos *slogans*: são “destinados a orientar o público na interpretação dos acontecimentos políticos” e, conseqüentemente, na ação a tomar diante deles (ou de sua versão ou invenção).¹¹⁰

Por ser esta a sua finalidade, são eles “amplamente difundidos”, chegando a situar-se “entre os mais significativos fluxos regulares de comunicação na política moderna”.¹¹¹

Lasswell observa que os *slogans* tiveram largo uso e alcance também antes da deposição do governo czarista. Em 1894, as palavras de Liebknecht (“Studieren, propagandieren, organisieren”) foram usadas como *slogan* por Lênin, tanto nas atividades teóricas como nas práticas dos socialistas em sua luta contra os “inimigos de classe”.¹¹² Quando das manifestações em prol dos trabalhadores na última década do século passado, os *slogans* apresentavam dois conteúdos principais. Por um lado, até 1895, “eram de natureza puramente econômica”. Por outro lado, posteriormente incluíram “reivindicações políticas bem definidas”.¹¹³ Esta mudança de conteúdo, bem como outras, ocorridas após a revolução de 1917, está relacionada com as diretrizes do partido em face das mudanças da realidade econômica e política. Após 1917, verificou-se que uma Revolução internacional se mostrava impossível. Sua pregação deixou de ocupar as palavras de ordem dos *slogans*, os quais deram lugar aos símbolos nacionais.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

¹¹² Idem.

¹¹³ Idem, p. 244.

Em geral, os slogans dependem da realidade que pretendem modificar. Seu conteúdo e seu estilo são ocasionais. Uma asserção poderá ser arranjada de um ou outro modo, importando mais o seu efeito que a sua forma. Assim, podem-se apresentar algumas categorias de slogans a partir de seu estilo, levando-se sempre em conta que “os slogans são pronunciamentos concisos apresentados ao público com o fim de orientá-lo”.¹¹⁴ Visando sempre um aumento do impacto sobre a audiência, os slogans podem ser incluídos nas seguintes categorias:

- a - Expectativa (descrições): “O Primeiro de Maio é uma festa do Trabalho”.
- b - Endosso: “Viva o Partido Comunista Russo”.
- c - Denúncia: “Abaixo os Exércitos do Imperialismo”.
- d - Advertência: “Muito cuidado com as tramas de nossos inimigos”.
- e - Endereçamento: “Trabalhadores, camponeses, soldados do Exército Vermelho”.
- f - Auto-identificação: “... o Partido Comunista Russo - o Partido da classe trabalhadora, o partido de Lênin”.¹¹⁵

Seu caráter ocasional é verificável, também, conforme afirmamos acima, em relação ao conteúdo, especificamente ao uso seletivo de alguns símbolos que, dependendo da ocasião, podem ser considerados como integrantes da ideologia “liberal tradicional”, tais como: “solidariedade, disciplina, heróico/heróis, honra, oportunismo, lealdade, honestidade, modelo/exemplar, alegria/contentamento, responsabilidade, irreconciliabilidade/incompatibilidade, vigilância, dever, moral, justiça”. Apesar de serem considerados de tal ideologia, fazem parte dos slogans comunistas, não, porém, com notoriedade.¹¹⁶

¹¹⁴ Idem, *ibid.* (Cf de H. Lasswell e D. Blumenstock, *World Revolutionary Propaganda: a Chicago Study*, New York, Knopf, 1939, p. 107).

¹¹⁵ Idem, p. 252.

¹¹⁶ Idem, p. 251.

Alguns termos são usados em pronunciamentos com a finalidade de integrar a audiência, e de concitá-la à ação. São os chamados símbolos de ação, entre os quais Lasswell destaca:

- “- luta, combate, combatentes; atividade, iniciativa; criativo, entusiasmo etc.
- vitória, vitorioso;
- viva ...
- abaixo...”¹¹⁷

Dividindo o período estudado em seis subperíodos, Lasswell demonstra a oscilação de conteúdo e forma dos slogans, chegando a afirmar que, num Estado Totalitário como a União Soviética, “a história poderia ser facilmente escrita em termos das modificações introduzidas nessas mensagens”.¹¹⁸

Numa síntese conceptual da ocasião e do planejamento do slogan, afirma que:

“Nada ocorre por acaso - seja na seleção e ordenação dos ‘slogans’ ou na escolha das palavras, nas adições e omissões; seja no tom emocional ou na gama de atenção. Leva-se em conta a audiência, a ocasião, a situação geral e os objetivos conjunturais”.¹¹⁹

A população é atingida constantemente por meios artificiais, assim como os soldados que estão num campo de batalha. Esta artificialidade, no entanto, alcança os resultados almejados:

“É fascinante pensar quantos seres humanos estão vinculados por laços tão tênues quanto a ressonância de um nome ou o eco de um slogan... os símbolos-chave penetram diretamente no foco de atenção de todos os homens e propiciam um elemento de experiência comum”.¹²⁰

¹¹⁷ Idem, *ibidem*.

¹¹⁸ Idem, p. 291.

¹¹⁹ Idem, *ibid*.

¹²⁰ Idem, p. 60.

Tal “experiência comum” é o que assegura o “Regimen”, que tem a seu dispor exímios artistas da palavra. Pessoas que, com o passar do tempo, deram um padrão à elaboração dos slogans de Primeiro de Maio: as mensagens continuavam as mesmas, sendo apenas “cuidadosamente reformuladas, reescritas e rearranjadas. Esse procedimento constitui uma verdadeira forma de arte, na qual o senso de equilíbrio e proporção influi sobre o êxito ou fracasso da empreitada”.¹²¹

Toda a arte de lidar com as palavras, e influenciar nas ações do homem, a serviço do Poder, não só na União Soviética, mas em qualquer país. A sobrevivência do grupo de elite é o “leitmotif” da busca da palavra exata para produzir efeitos notáveis.

¹²¹ *Idem*, p. 292.

Cap. II - Bibliografia

- LASSWELL, H. *A Linguagem da Política*. (The Language of Politics: studies in quantitative semantics). Trad. Lucia D. V. Silva, Sônia C. Neves. Brasília: UnB, 1979.
- LASSWELL, H. *Política: quem ganha o que, quando, como*. (Politics, Who Gets What, When, How). Trad. Marco A. S. Chaudon. Brasília: UnB, 1984.
- REBOUL, Olivier. *O Slogan*. (Le Slogan). Trad. Ignácio A. Silva. S. Paulo: Cultrix, s/d.
- PACKARD, V. *Nova Técnica de Convencer*. (The Ideen Persuaders). Trad. A. Arruda. 4. ed. S. Paulo: Ibrasa, 1972.
- VOGT, C. *Linguagem, Pragmática e Ideologia*. S. Paulo: Campinas: Hucitec: Funcamp, 1980.

Obras de Referência:

- Le Robert*. Paris, 1989.
- Oxford English Dictionary*. Oxford Clarendon Press, 1989.
- The International Encyclopaedia Of Social Sciences*. New York: Crowell Collier & Macmillan Inc., 1968.

CAP. III: IDEOLOGIA, LINGUAGEM E AÇÃO POLÍTICA

“A história do pensamento não está confinada apenas aos livros, mas obtém seu significado principal das experiências da vida cotidiana, e mesmo as principais mudanças nas avaliações de esferas diferentes da realidade, tais como aparecem na Filosofia, podem ser eventualmente referidas aos valores cambiantes do mundo cotidiano”. (K. Mannheim)¹²²

1 – IDEOLOGIA E AÇÃO SOCIAL: INTEGRAÇÃO, DOMINAÇÃO E DISSIMULAÇÃO

A propósito das relações entre linguagens e ação política, gostaríamos agora de abordar a ideologia. Para isto, nos basearemos na leitura da exposição do tema da ideologia feita por Paul Ricoeur na observação dos elementos lingüísticos da obra *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de K. Marx.¹²³

Talvez poucos sejam os temas de pesquisa que resistam tanto à objetividade quanto este. De acordo com Mc Lellan, “a história do conceito de ideologia é a história de várias tentativas para encontrar um ponto firme fora da esfera do discurso ideológico, um local fixo de onde possamos observar os mecanismos da ideologia em ação”.¹²⁴

Mc Lellan considera Francis Bacon um dos precursores mais diretos dos estudiosos da Ideologia. No *Novum Organum* (1620), Bacon esboça um estudo da sociedade baseado

¹²² *Ideologia e Utopia*, 1972, p. 97.

¹²³ A leitura de Marx é feita visando destacar os elementos que permitam corroborar a nossa hipótese de que existe uma parte da ação especificamente política que é determinada ou integrada pela linguagem. Por isso, o exame da luta de classes em sua obra é deixado de lado, mas não o ignoramos, antes, ele torna-se explícito nas próprias questões relativas à linguagem.

¹²⁴ David Mc Lellan, *A Ideologia*, 1987, p. 13.

na observação. Procurava atingir o verdadeiro saber e, para tanto, elaborou uma teoria do conhecimento que demonstrava os erros intrínsecos ao saber de sua época. As concepções erradas e irracionais, que são obstáculos ao advento da ciência, foram por ele chamadas de “ídolos” e divididos em quatro espécies: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori* e *idola theatri*. Pelos primeiros (*idola tribus*) referia-se aos erros causados pela natureza humana, pelo “antropocentrismo ingênuo” que submete todas as coisas à medida do homem.¹²⁵ Pelos segundos (*idola specus*) referia-se aos erros causados pela centralização do indivíduo em si mesmo. São erros decorrentes de uma idiossincrasia ou de um solipsismo epistemológico: a marca do indivíduo é colocada no processo e no resultado do conhecimento. Pelos terceiros (*idola fori*) entendia aqueles erros decorrentes das falsas impressões causadas pelas palavras, da linguagem que se perde em equívocos e expressões inadequadas, produzindo discursos obscuros e sem rigor.¹²⁶ Enfim, através dos *idola theatri* Bacon referia-se aos aparentes sistemas filosóficos ou do saber que não passavam de peças fabricadas que adquiriam renome simplesmente pela fascinação que provocavam, como as personagens construídas num jogo literário e artístico que atuam sobre a platéia como se fossem reais.

Bacon afirma que muitos foram os que, pelo desejo de criar sistemas filosóficos, impediram a chegada da verdadeira ciência. De acordo com sua análise, “o entendimento humano é, dessa forma, um espelho falso, desfigurando as coisas pelas formas irregulares de sua própria natureza”.¹²⁷ Seu objetivo foi o de reformar a razão natural através do método.

¹²⁵ Jean-Pierre Chretien-Goni, in: D. Huisman (ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, 1984, p. 198.

¹²⁶ De acordo com Cassirer, são estes os que possibilitam os mitos políticos.

¹²⁷ Jean-Pierre Chretien-Goni, Op. e loc.cit.

Apesar de sua análise do entendimento humano servir de precursora dos conceitos de “ideologia”, tal palavra foi utilizada pela primeira vez apenas em 1801, por Destutt de Tracy, na obra *Projeto de Elementos de Ideologia*, cujo objetivo definido era “o estudo das idéias – no sentido geral dos fatos da consciência – das suas características, das suas leis, da sua relação com os signos que as representam e sobretudo da sua origem”.¹²⁸

Paul Ricoeur considera positiva a aceção da palavra “ideologia” em relação a De Tracy, ao afirmar:

“Mencionaré sólo de paso una acepción anterior y más positiva de la palabra ‘ideología’, puesto que dicha acepción há desaparecido del escenario filosófico. Este sentido del término derivaba de una escuela de pensamiento de la filosofía francesa del siglo XVIII, de unos hombres que se llamaban ellos mismos *idéologues*, abogados de una teoría de las ideas. La suya era una especie de filosofía semántica que declaraba que la filosofía tiene de ver no con las cosas, no con la realidad, sino con las ideas”.¹²⁹

Ele observa que o interesse por essa escola, se ainda existir, talvez se deva ao sentido depreciativo que a ela foi dado:

“Como opositores del imperio francés napoleónico, los miembros de esta escuela fueron tratados de *idéologues*. Por eso, la connotación negativa del término puede rastrearse a la época de Napoleón cuando por primera vez fue aplicado a este grupo de filósofos”.¹³⁰

E indicando as características controvertidas da nomeação de alguém como ideólogo, acrescenta:

“Esto tal vez nos advierte que siempre hay en nosotros algún Napoleón que designa a los demás como *idéologues*. Posiblemente

¹²⁸ *Projeto de Elementos de Ideologia* (1801), apud Lallande, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Porto, Rés, s.d., p. 601.

¹²⁹ Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, 1989, p. 47.

¹³⁰ *Idem*.

haya siempre alguna pretensión al poder en la acusación de ideología”.

¹³¹

Partindo da tese aristotélica, exposta no prólogo da *Ética a Nicômaco*, a respeito da “pluralidade dos níveis de cientificidade”, Ricoeur pretende mostrar que “o fenômeno da ideologia é susceptível de receber uma apreciação relativamente positiva”. O texto de Aristóteles ao qual se refere “tem valor de advertência” no início de sua exposição.¹³²

Ricoeur procura evitar o que chama de “múltiplas armadilhas” quando se trata do tema da ideologia. Tais armadilhas são de dois tipos. Na definição inicial do fenômeno já se coloca a primeira delas, que “consiste em aceitarmos como evidente uma análise em termos de classes sociais”.¹³³ Devido à marca do marxismo em relação ao problema da ideologia, parece natural que ela seja vista nesses termos, “embora tenha sido Napoleão quem, pela primeira vez, fez desse termo uma arma de combate (o que ... talvez não deva ser

¹³¹ Idem. Ricoeur não vê transição alguma direta entre este conceito francês de ideologia e a acepção depreciativa do termo nos hegelianos de esquerda. Na obra *Ideologia y Utopía* Ricoeur trata da ideologia desde o jovem Marx até os seus escritos da maturidade. Depois, analisa o pensamento de Althusser, Mannheim, Weber, Habermas e Geertz relativo ao tema. Finalmente, examina a utopia em Mannheim, Saint-Simon e Fourier. Outra obra em que trata da Ideologia é *Interpretação e Ideologias*. Estas duas obras são uma excelente base para a explicação das funções da ideologia na sociedade em geral e de suas conceituações desde o pensamento de Marx e Engels. Devido à extensão da análise da primeira delas, nos deteremos na segunda para abordar o fenômeno ideológico.

¹³² Eis o texto citado por Ricoeur, da *Ética a Nicômaco*, I, 3: “Teremos desempenhado satisfatoriamente nossa tarefa de fornecermos os esclarecimentos sobre a natureza do assunto que tratamos. Porque, na realidade, não devemos procurar o mesmo rigor em todas as discussões indiferentemente, como também não podemos exigir isso nas produções das artes. As coisas belas e as coisas justas que constituem o objeto da política dão margem a tais divergências, a tais incertezas, a ponto de termos acreditado que elas existiam somente por convenção, e não por natureza... Portanto, devemos nos contentar, ao tratar de assuntos semelhantes e ao partir de princípios semelhantes, em mostrar a verdade de um modo grosseiro e aproximado... Por conseguinte, é no mesmo espírito que deverão ser acolhidas as diversas visões que emitimos, pois é próprio do homem culto não procurar o rigor para cada tipo de coisa senão na medida em que o permite a natureza do assunto... Desta forma, num domínio determinado, julga bem aquele que recebeu uma educação apropriada; ao passo que, numa matéria excluindo toda, p. especialização, o bom juiz é aquele que recebeu uma cultura geral” (*Interpretação e Ideologias*, p. 63.).

¹³³ Idem, p. 64.

definitivamente esquecido)”.¹³⁴ Ricoeur rejeita a análise em termos de classes sociais porque considera que isto consiste em “fechar-se ao mesmo tempo numa polêmica estéril pró ou contra o marxismo”. Sua proposta é a de um “pensamento a-marxista”, de um *cruzamento* de Marx, sem segui-lo ou combatê-lo, e sem sofrer intimidação de quem quer que seja.¹³⁵

Para evitar esta primeira armadilha é preciso evitar uma segunda, “que consiste em definir, inicialmente, a ideologia por sua função de justificação, não somente dos interesses de uma classe, mas de uma classe *dominante*”. Deve-se evitar o fascínio que o problema da dominação exerce e considerar o problema mais amplo da integração social, “de que a dominação é uma dimensão, e não a condição única e essencial”.¹³⁶ Se a ideologia for interpretada simplesmente como uma função da dominação, então se admitirá também, “sem crítica”, que ela é “um fenômeno essencialmente negativo, primo do erro e da mentira, irmão da ilusão”. Ricoeur critica o fato de na literatura contemporânea sobre o tema nem se submeter ao exame “a idéia que já se tornou natural de que a ideologia é uma representação falsa cuja função é dissimular a pertença dos indivíduos, professada por um indivíduo ou por um grupo, e de que estes têm interesse em não reconhecer o fato”.¹³⁷

Estes primeiros questionamentos de Ricoeur são complementados pela pergunta a respeito do “estatuto epistemológico da própria teoria das ideologias”. E aqui também há armadilhas, por exemplo a admissão freqüente de que “o homem da suspeita está isento da tara que ele denuncia: a ideologia é o pensamento de meu adversário; é o pensamento do *outro*. *Ele* não sabe, *eu*, porém, sei”.¹³⁸ Esse tipo de afirmação é próprio de quem pretende

¹³⁴ Idem

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Idem, p. 65.

¹³⁷ Idem, *ibidem*.

¹³⁸ Idem.

sustentar “um ponto de vista sobre a ação que seja capaz de escapar à condição ideológica do conhecimento engajado na práxis. A essa pretensão acrescenta-se uma outra: não somente há um lugar não-ideológico, mas este lugar é o de uma ciência, semelhante à de Euclides... Galileu e Newton...”¹³⁹

Tal pretensão, no entanto “particularmente viva nos mais eleatas dos marxistas, é exatamente a que Aristóteles condenava entre os platônicos de seu tempo, em matéria de ética e de política, à qual opunha o pluralismo dos métodos e o dos graus de rigor e de verdade”.¹⁴⁰ Esse pluralismo pode ser justificado também com razões novas, “razões que se devem a toda reflexão moderna sobre a condição propriamente histórica da compreensão da história”. Isto implica que “a natureza da relação entre ciência e ideologia depende tanto do sentido que possamos dar à noção de ciência nas matérias práticas e políticas quanto do que possamos dar à própria ideologia”.¹⁴¹

A verdade é que “não há ciência capaz de arrebatarse à condição ideológica do saber prático”.¹⁴² No entanto, não se deve renunciar pura e simplesmente à oposição entre ciência e ideologia. Ricoeur procura reformular esta questão de forma a situar a crítica das ideologias “no contexto de uma interpretação tendo consciência de ser historicamente situada, mas que se esforça por introduzir, tanto quanto pode, um fator de distanciamento no trabalho que não cessamos de retomar para reinterpretar nossas heranças culturais”.¹⁴³ A análise de ciência e ideologia terá como horizonte, assim, “somente a procura de uma

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Idem, p.65s.

¹⁴¹ Idem, p. 66.

¹⁴² Idem, ibidem.

¹⁴³ Idem.

relação intimamente dialética” entre ambas, o que é “compatível com o grau de verdade ao qual ... é possível aspirar, como dizia Aristóteles, nas coisas práticas e políticas”.¹⁴⁴

Dessa forma, Ricoeur procurará adotar uma descrição do fenômeno ideológico que “não será, de início, o de uma análise em termos de classes sociais e de classe dominante”. Sua intenção é “chegar ao conceito de ideologia que corresponda a essa análise, mais do que partir dela”. Este é seu modo de “*cruzar* o marxismo”.¹⁴⁵

A ideologia é explicada em relação às suas funções, a saber: 1) *função geral*; 2) *função de dominação*; 3) *função de deformação*.

1) A *função geral* da ideologia é a da *integração*, e está ligada à necessidade que um grupo social tem de “conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar”.¹⁴⁶ O ponto de partida de Ricoeur para a definição dessa função geral encontra-se na “análise weberiana do conceito de ação social e de relação social”, de acordo com a qual “há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento de outro.

A idéia de relação social acrescenta a esse duplo fenômeno de significação e de orientação mútua a idéia de uma estabilidade e de uma previsibilidade de um sistema de significações. Pois bem, é nesse nível do caráter significativo, mutuamente orientado e socialmente integrado da ação, que o fenômeno ideológico aparece em toda a sua originalidade”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Idem, p. 66.

¹⁴⁵ Idem, p. 67.

¹⁴⁶ Idem, p. 68.

¹⁴⁷ Idem, p. 67.

O primeiro traço característico da ideologia, assim, é a representação. A relação que uma comunidade histórica mantém com o ato fundador que a instaurou é considerada “primitiva” por Jacques Ellul: “a ideologia é função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir”.¹⁴⁸ Ela desempenha não só o papel de “difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo o povo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência”. Nessa distância “intervêm as imagens e as representações”. As interpretações são integrantes do processo ideológico, é “sempre numa interpretação que o modela retroativamente, mediante uma representação de si mesmo, que um ato de fundação pode ser retomado e atualizado. Talvez não haja grupo social sem essa relação indireta com seu próprio advento”.

Dessa forma, é inevitável que o fenômeno ideológico comece demasiadamente cedo, “porque, com a domesticação, pela lembrança, começa o consenso, mas também se iniciam a convenção e a racionalização”. Isto leva a ideologia a deixar de desempenhar o papel de mobilizadora para tornar-se justificadora, isto é, ela “só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora”.¹⁴⁹

Pode-se com facilidade perceber o papel da linguagem e do credo no processo ideológico assim descrito. O credo é uma consequência da domesticação, que vem pela repetição da narrativa dos atos fundadores e pela adoção de determinadas práticas nas relações sociais.

¹⁴⁸ “Le rôle mediateur de l’idéologie”, in: *Demythisation et Idéologie*, Paris, Aubier, 1973 (Ricoeur, p. 68).

¹⁴⁹ P. Ricoeur, op. cit., p. 68.

Na definição da *função geral*, Ricoeur expõe ainda mais quatro traços da ideologia. O segundo traço é seu dinamismo: de justificadora ela passa a ser mobilizadora, e “só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora”. A ideologia, assim, “depende daquilo que poderíamos chamar de uma teoria da motivação social”. Comparada aos projetos individuais, ela é, para a práxis social, “um projeto, um motivo” e como tal “justifica e compromete”. Na ideologia argumenta-se que “o grupo que a professa tem razão de ser o que é”.¹⁵⁰ Apesar disso, Ricoeur afirma que “não se deve tirar daí, de modo apressado, um argumento contra a ideologia: seu papel mediador permanece insubstituível”. A ideologia, por ser “*justificação e projeto*, é sempre mais que um *reflexo*”. Dessa forma, tanto a origem das comunidades históricas quanto as ações instituídas em relação aos empreendimentos e instituições recebem dela justificação e motivação.¹⁵¹

O terceiro traço da ideologia relaciona-se com seu dinamismo. É para preservá-lo que “toda ideologia é simplificadora e esquemática”. E isto se constitui em seu terceiro traço. A ideologia “é ... um código para se dar uma visão de conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo”. Este seu caráter codificado “é inerente à sua função justificadora”.¹⁵²

A ideologia mantém sua capacidade de transformação – e nisto reside seu dinamismo – “com a condição de que as idéias que veicula tornem-se opiniões, de que o pensamento perca rigor para aumentar sua eficácia”. A ideologia é apresentada como se apenas ela “pudesse mediatizar não somente a memória dos atos fundadores, mas os próprios sistemas

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem, p. 69. Verifica-se nesta parte de sua exposição uma realização do propósito inicial de ver a ideologia de forma positiva.

¹⁵² Idem. *ibidem*.

de pensamento. É dessa forma que “tudo pode tornar-se ideológico: ética, religião, filosofia”. É justamente nessa “mutação de um sistema de pensamento em sistema de crença” que reside o fenômeno ideológico.¹⁵³

A presença da linguagem na ideologia assim definida pode ser verificada nos vocabulários, nos rituais, nos estereótipos, nas “denominações corretas”. Esta presença negativa da linguagem faz da ideologia o “reino dos *ismos*”.¹⁵⁴

Neste terceiro traço da ideologia observa-se seu nível epistemológico. Ela situa-se no reino da opinião, na *dóxa*. Se for adotada a terminologia freudiana, a ideologia corresponderá ao momento da racionalização. Suas formas de expressão preferidas serão, por isso, as máximas, os slogans e as fórmulas lapidares. Devido a isso, “nada é mais próximo da fórmula retórica – arte do provável e do persuasivo – que a ideologia”. Tal aproximação “sugere que a coesão social não pode ser assegurada a não ser que seja ultrapassado o *optimum* dóxico que corresponde ao nível cultural médio do grupo em questão”. No entanto, Ricoeur observa que mesmo este traço da ideologia não nos deve levar a denunciá-la como fraudulenta ou patológica: “esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias”.¹⁵⁵

O quarto traço da ideologia consiste no predomínio da operacionalidade mais que da tematização, isto é, “ela opera atrás de nós, mais do que a possuímos como um tema diante de nossos olhos”. Nossa capacidade de interpretação da ideologia é reduzida: seu “código interpretativo ... é mais algo *em que* os homens habitam e pensam do *que* uma concepção

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ricoeur observa que mesmo no pensamento especulativo é possível que só se encontrem ismos, “por assimilação a esse nível de discurso: espiritualismo, materialismo, etc.”. cf. p. 69.

¹⁵⁵ Idem, p. 69s.

que possam expressar”. Pensamos a partir dela “mais do que podemos pensar sobre ela”. É dela que procede a “possibilidade de dissimulação, de distorção, que se vincula, desde Marx, à idéia de imagem invertida de nossa própria posição na sociedade”.¹⁵⁶

A impossibilidade de um indivíduo e de um grupo “formular tudo, tematizar tudo e propor tudo como objeto de pensamento ... faz com que a idéia seja, por natureza, uma instância não crítica”. Apesar da periculosidade de tal situação, Ricoeur insiste em dizer que esse traço da ideologia “não é infamante”. Esta não-transparência de nossos códigos culturais é “uma condição da produção das mensagens sociais”.¹⁵⁷

Este “estatuto não-reflexivo e não-transparente da ideologia” é complicado e agravado pelo quinto traço apontado por Ricoeur, “o aspecto *temporal* específico da ideologia”. O fenômeno ideológico parece caracterizar-se pela “inércia”, pelo “retardo”, o novo é recebido apenas em função do típico, “também oriundo da sedimentação da experiência social”.¹⁵⁸

Aí já se inclui a função da dissimulação, que é exercida em relação a experiências efetivas do grupo que não são toleradas, mas são “inassimiláveis pelo esquema diretriz”. Essa intolerância, essa ortodoxia, é comum a todo grupo. Talvez não seja possível uma sociedade radicalmente pluralista e permissiva. A intolerância aparece em algum setor da vida em grupo, ela começa justamente “quando a novidade ameaça gravemente a possibilidade, para o grupo, de reconhecer-se, de reencontrar-se”, quando a representação que ele faz de si mesmo é ameaçada.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Idem, p. 70. (Grifos de Ricoeur).

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ Idem, p. 71.

Nessa função integradora e conservadora, a ideologia limita as possibilidades de interpretação: “é ao mesmo tempo interpretação do real e obturação do possível”. Ela “opera um estreitamento do campo com referência às possibilidades de interpretação que pertencem ao *élan* inicial do evento”. Nesse sentido, Ricoeur admite que se fale em “enclausuramento” e “cegueira” ideológicos. Ressalva, porém, que “mesmo que o fenômeno se converta em patologia, conserva algo de sua função social”. O código ideológico é indispensável para a “tomada de consciência”.¹⁶⁰

A ideologia está vinculada a uma “esquemática inelutável” e, sendo por esta afetada, “ela se sedimenta, enquanto mudam fatos e situações”. É este paradoxo que leva a discussão do fenômeno ideológico para o “limiar da função tão enfatizada de *dissimulação*”.¹⁶¹ Ricoeur afirma que o preço a pagar pela integração social é este.

2) A ideologia também apresenta outra função, a de *dominação*. Enquanto a integração é uma função geral, esta é de caráter particular, vinculando-se “aos aspectos hierárquicos da organização social”. Quando se procura estabelecer uma conjunção entre ambas, “a função de dissimulação é claramente predominante”.¹⁶²

Ricoeur preferiu partir da função de integração, que inclui a da dissimulação, para então tratar da função de *dominação*, pois para ele o entendimento da cristalização do fenômeno ideológico em relação ao problema da *autoridade* carece desse passo introdutório. A ideologia “interpreta e justifica, por excelência, a relação com as autoridades, o sistema de autoridade”.¹⁶³

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁶¹ Idem. A dissimulação é uma função complementada pela justificação, que leva à dominação e a integra.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Idem (os grifos são nossos).

Para tratar desta parte, ele baseia-se nas análises de Max Weber sobre a autoridade e a dominação, das quais apresenta sumariamente os conceitos relativos ao tema. Weber afirma que “toda autoridade procura legitimar-se, e os sistemas políticos se distinguem segundo seu tipo de legitimação”.¹⁶⁴

Ricoeur acrescenta a esta tese a observação de que há uma dissimetria essencial entre a pretensão à legitimidade e a crença dos indivíduos nela. Em suas próprias palavras: “Direi que há sempre mais na pretensão que vem da autoridade do que na crença que vai à autoridade”. A este fenômeno ele chama de mais-valia, devido ao “excesso da demanda de legitimação relativamente à oferta da crença”. Toda autoridade exige mais do que a crença dos indivíduos possa suportar. Para ele, é aí que “a ideologia se afirma como o substitutivo da mais-valia e, ao mesmo tempo, como o sistema substitutivo da dominação”.¹⁶⁵

Um grupo que se representa ideologicamente tem um ato fundador essencialmente político. A autoridade participa da constituição de um grupo. Ao tornar-se uma realidade política, a comunidade histórica instaura o fenômeno da dominação. Este é o motivo pelo qual a ideologia, enquanto dissimulação, interfere na ideologia-integração de forma completa, “especialmente no caráter de não-transparência que se vincula à função mediadora da ideologia”.¹⁶⁶ O caráter de inércia da ideologia é ratificado de forma completa pelo fenômeno da autoridade e da dominação, pois “não há legitimação inteiramente transparente”. O caráter de distorção e dissimulação da ideologia passa para o primeiro plano, em relação à sua função mediadora e integradora, quando ela se defronta com o

¹⁶⁴ Idem. p. 72.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁶ Idem.

fenômeno da dominação. Contudo, Ricoeur observa que, assim como a integração de um grupo não se reduz completamente à autoridade e à dominação, da mesma forma os traços da ideologia enquanto mediação não passam a desempenhar a função de dissimulação, como frequentemente se pretende definir e reduzir a ideologia.

3) É depois destas definições que Ricoeur trata da *função da deformação*, isto é, do conceito propriamente marxista de ideologia, caracterizado essencialmente pela “idéia de uma distorção, de uma deformação por *inversão*”. Para Ricoeur, “o fato decisivo é que a ideologia é definida por seu conteúdo”. Ela é um “menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original”.¹⁶⁷

Há uma produção humana que é inversão e que produz a inversão ideológica. Tal produção é a religião, “que não é um exemplo de ideologia, mas a ideologia por excelência. Com efeito, é ela que opera a inversão entre céu e terra, e que faz os homens andarem de cabeça para baixo”.¹⁶⁸

Aquilo que os homens fazem, “a atividade real, o processo de vida real”, deixa de constituir a base da existência social, e é “substituído por aquilo que eles dizem, se imaginam, se representam”.¹⁶⁹ Essas produções (dizer, imaginar, representar), apesar de procederem do real, caminham em direção ao imaginário. Marx procede a uma genealogia de tais representações e a uma “inversão da inversão”.¹⁷⁰ Para Ricoeur, “a contribuição de

¹⁶⁷ Idem, p. 73 (grifos originais).

¹⁶⁸ Idem, p. 72. Mas Ricoeur observa que “o fato de a religião poder prestar-se a essa função, enquanto inversão das relações do céu e da terra, significa que ela não é mais religião, vale dizer, inserção da Palavra no mundo, porém, *imagem invertida da vida*. Sendo assim, só pode ser a ideologia denunciada por Marx” (p. 75).

¹⁶⁹ Idem, p. 73.

¹⁷⁰ Todo o idealismo alemão e toda a filosofia tinham sido reduzidos, por Feuerbach, à religião, e esta a um “reflexo invertido”. O que Marx fez foi acrescentar a esta “redução em idéias, a redução na prática, “destinada a revolucionar a base da ideologia” (idem, p. 73s.)

Marx reside numa *especificação* do conceito de ideologia”, e os dois conceitos analisados anteriormente são supostos por ela.

O que possibilita a eficácia social das ilusões, crenças e fantasmagorias é o fato de a ideologia possuir um “papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica”.¹⁷¹

Ricoeur considera a relação entre dominação e ideologias anterior à análise em termos de classes sociais “e susceptível, eventualmente, de sobreviver-lhe”.¹⁷² E é isto que possibilita a compreensão da representação invertida da realidade e de seu serviço aos interesses da classe dominante.

Em síntese, “o que Marx fornece de novo destaca-se sobre esse fundo prévio de uma constituição simbólica do vínculo social em geral e da relação de autoridade em particular”. O que lhe é específico é a “função justificadora da ideologia”, que se aplica à “relação de dominação oriunda da divisão em classes sociais e da luta de classes”.¹⁷³

A tese marxista é aplicável também a qualquer outro sistema de pensamento, inclusive à ciência e à tecnologia, que “podem funcionar como ideologias, desde que mascarem, por detrás de sua pretensão à cientificidade, sua função de justificação relativamente ao sistema militar-industrial do capitalismo avançado”.¹⁷⁴

A tese fundamental de Ricoeur em relação ao que foi examinado até agora é que “a ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida que a realidade social sempre possuiu uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e

¹⁷¹ Idem, p. 74.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Idem, p. 75.

representações, do próprio vínculo social”.¹⁷⁵ Em sua busca de um cruzamento do marxismo, visa preservar as próprias contribuições de Marx da dissimulação: “... a conjunção do critério marxista com os outros critérios da ideologia pode liberar o potencial crítico desse critério mesmo e, eventualmente, lançá-lo contra os usos ideológicos do marxismo”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Idem.

2 – EVIDÊNCIAS DA INTEGRAÇÃO ENTRE O DISCURSO IDEOLÓGICO E A AÇÃO POLÍTICA

Agora gostaríamos de observar a relação específica entre a ideologia e a linguagem como integrantes da ação política. Para isso, tomaremos como base a obra *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, de Karl Marx.

A determinação da consciência social através da linguagem é um expediente adotado em todas as culturas. Sabemos que a linguagem é apenas um dos elementos da formação da consciência, a qual é integrada por vários fatores da existência real vivida. No entanto, devido à importância do papel da linguagem não só do ponto de vista cultural, mas também político, atuando mesmo no desenvolvimento de uma cultura política, julgamos relevante a observação da relação entre ideologia e linguagem.

Através do discurso determina-se parcialmente a consciência da realidade e, no discurso ideológico, essa determinação é feita, conforme verificamos em Paul Ricoeur, em relação à *integração social*, à *dominação* e à *deformação ou dissimulação*. É em relação a estas duas últimas funções da ideologia que observaremos o papel da linguagem conforme analisado por Marx no *18 Brumário*.

As palavras de Marx no Prefácio de *Para a crítica da Economia Política* deixam evidente que a consciência dos fatos sociais é determinada por fatores externos ao homem, independentes de sua vontade. A consciência é formada tanto a partir dessa base real, a estrutura, quanto de uma base ideológica, a superestrutura, como podemos verificar a seguir:

“O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais.

A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”¹⁷⁷.

Essa determinação da consciência pelas relações materiais é integrada e, ao mesmo tempo, falseada pela ideologia, que tem na dissimulação da realidade social e das relações de dominação uma de suas principais funções. A ideologia integra as próprias relações de produção, justificando-as e inocentando-as, desempenhando, assim, o mesmo papel do mito, isto é, o de apresentar “o histórico como natural, o contingente como eterno”¹⁷⁸.

A relação entre estrutura e superestrutura privilegia, no pensamento de Marx, a primeira. É evidente, no entanto, que na seqüência formal e material a superestrutura atua sobre a estrutura.¹⁷⁹ Isso evidencia-se no fato de que a classe dominante contrata

¹⁷⁷ *Para a Crítica da Economia Política*. Col. *Os Pensadores*, 1978, p.129s.

¹⁷⁸ Cf. R. Barthes, *Mitologias*, 1987, p.163.

¹⁷⁹ Estrutura e superestrutura, no pensamento de Antonio Gramsci, porém, são vistas com a primazia da segunda. Na análise feita por Norberto Bobbio demonstra-se que, para Marx, “o Estado - ainda que sempre entendido como força coercitiva - não ocupa todo o momento da superestrutura, já que dessa também fazem parte as ideologias; mas é também verdade que, na passagem citada (e conhecida por Gramsci) do ‘Prefácio’, as ideologias aparecem *sempre depois* das instituições, quase como um momento reflexo no âmbito do próprio momento reflexo, na medida que são consideradas em seu aspecto de justificações póstumas (sic) e mistificadas-mistificantes do domínio de classe”¹⁷⁹. Para Gramsci, continua Norberto Bobbio, “a relação entre instituições e ideologias, ainda que no esquema de uma ação recíproca, aparece invertida: as ideologias tornam-se o momento secundário”¹⁷⁹. Deve-se considerar que o tema das instituições e das ideologias é discutido no contexto teórico da relação entre Sociedade Civil e Estado, no qual estão presentes os conceitos de “necessidade” e de “liberdade”. Gramsci considera o momento da sociedade civil como aquele “através do

produtores do próprio modo de pensar, com a finalidade de “regular a produção e distribuição das idéias de seu tempo” e manter, por isto, suas idéias como dominantes na época¹⁸⁰. O domínio de uma classe sobre outra, assim planejado, é feito em toda a sua extensão, atingindo o próprio pensamento e, conseqüentemente, a consciência dos dominados. O objetivo é fortalecer as relações de dominação, já existentes materialmente, através da criação da falsa consciência. A superestrutura jurídica, moral, religiosa e filosófica - numa palavra, ideológica - é gerada no seio mesmo das relações de produção, não só como justificação ulterior de tais relações, mas também como integrante do próprio processo de dominação.¹⁸¹

Nossa exposição sobre ideologia e linguagem procurará relacionar o discurso à ação comparando-o com a situação histórica vivida, isto é, com a realidade social, política e econômica. A ideologia procurará, sempre, apresentar-se numa linguagem que seja aceita pelos indivíduos e que interfira na realidade vigente, justificando-a ou procurando modificá-la. No entanto, não será o discurso, por si só, que mudará “a face das nações”, mas sim a sua relação oportuna com as mudanças no modo de produção material.¹⁸² O discurso poderá adaptar-se aos valores morais vigentes, à situação política e econômica da sociedade em

qual se realiza a passagem da necessidade à liberdade”. É nela que está, de acordo com seu pensamento, a “sede histórica” das ideologias, mas estas “são vistas não mais como justificação póstuma de um poder cuja formação histórica depende das condições materiais, mas como forças formadoras e criadoras de nova história, colaboradoras na formação de um poder que se vai constituindo e não tanto como justificadoras de um poder já constituído”. (Cf. N. Bobbio. *O Conceito de Sociedade Civil*, 1982, p. 40).

¹⁸⁰ Cf. *A Ideologia Alemã*, 1989, p. 72.

¹⁸¹ Marx reconhece não só a relação entre a existência real e a consciência, mas também entre a linguagem e a consciência. Parte da consciência e, conseqüentemente, parte da ação, é determinada pela linguagem: “... a linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo” (*A Ideologia Alemã*, p.43, grifos nossos).

¹⁸² Na teoria da narração, de Jean-Pierre Faye, verifica-se que há uma relação entre mudança material e mudança formal, isto é, entre as circunstâncias históricas e o discurso (Cf. *Théorie du Récit*, passim).

questão. Por ser estratégico, seu conteúdo fará referências abundantes ao real, apesar de mascará-lo e, portanto, dissuadi-lo, procurando ora conservá-lo, ora modificá-lo.

Olhando a Ideologia como discurso, procuraremos verificar determinadas características básicas de sua forma, a partir de exemplos da História, principalmente da França analisada por Marx no *18 Brumário*. No período revolucionário e pós-revolucionário observa-se uma função importante atribuída à linguagem na tentativa de influenciar a consciência do povo e manter as ideologias, quer da revolução, quer do terror jacobino, quer dos golpes de Estado, sempre visando as funções descritas por Ricoeur: integração, dominação e deformação.

A seleção de significantes e significados, seu arranjo, a ocasião de sua enunciação, sua conservação ou sua substituição no discurso, a omissão dos próprios objetivos do grupo ou do indivíduo que os enuncia, são alguns dos principais elementos da Ideologia, que faz do estilo e do conteúdo algo cambiável, conforme as mudanças históricas imediatas exigirem.

Na abordagem histórica que nos propomos a fazer, um primeiro exemplo, que consideramos indispensável, é o da linguagem da Revolução Francesa e de suas seqüências imediatas. Procuraremos deter-nos em determinados aspectos que corroborem a nossa afirmação de que há uma relação necessária entre ideologia e linguagem.

Uma das características básicas do discurso ideológico é a sua capacidade de omissão. Karl Marx refere-se ao Golpe de Estado de Luís Bonaparte como a uma farsa e estabelece, no título da obra dedicada à sua análise, bem como das condições da sociedade francesa daquela época, a crítica desse Golpe e do próprio Golpe de seu tio, Napoleão Bonaparte. Ao chamar sua obra de "*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*", está denunciando

que ambos os imperadores foram caricatos, farsantes. A História registra que devido às semelhanças com o golpe de Napoleão em 1799, o golpe que fechou a Assembléia Nacional e estabeleceu a ditadura de Luís Bonaparte passou a ser chamado de *18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Através de um plebiscito, Bonaparte pode promulgar uma nova Constituição, pela qual tornou-se cônsul e recebeu poder ditatorial por dez anos.

O primeiro juízo da obra de Marx sobre essa ocorrência tornou-se célebre:

“Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira como tragédia, a segunda como *farsa*... O sobrinho pelo tio. E a mesma *caricatura* ocorre nas circunstâncias que acompanham a segunda edição do Dezoito Brumário”¹⁸³

O discurso dos atores políticos que torna a realidade significativa e que, ao fim, mostra-se como ideológico, “como uma bandeira que cobre ambições”, pode ser verificado em vários episódios da França revolucionária e pós-revolucionária¹⁸⁴. A análise de Marx no *18 Brumário* demonstra que houve uma união entre linguagem, ideologia e ação política, observável, inicialmente, no uso de termos relativos ao passado. Apesar do novo, do empenho em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os *nomes*, os *gritos de guerra* e as *roupagens*, a fim de *apresentar-se* nessa *linguagem emprestada*”¹⁸⁵.

¹⁸³ *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Col. *Os Pensadores*, 1978, p.329 (grifos nossos).

¹⁸⁴ “A bandeira da ideologia não cobre, em realidade, senão ambições. E acredito que assim se passa desde que o mundo nasceu”. Charles de Gaulle, apud Roberto Campos: “As coalizões obscurantistas”. *O Estado de S. Paulo*, 19/10/1994, p. 2.

¹⁸⁵ *Idem*, *ibidem* (grifos nossos).

Antes da Revolução Burguesa, vários foram os atores políticos que lidaram com a omissão. Em relação à Reforma Protestante e a suas conotações políticas, Marx afirma que “Lutero adotou a máscara do apóstolo Paulo”.¹⁸⁶ Quanto aos acontecimentos em que se detém especificamente, afirma:

“A Revolução de 1789-1814 *vestiu-se* alternadamente *como* a República Romana e *como* o Império Romano, e a Revolução de 1848 não soube fazer nada melhor do que *parodiar* ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793-95”.¹⁸⁷

O próprio título da obra deixa entrever a omissão dos atores da Revolução: “18 Brumário” corresponderia, no calendário anterior a 1793, a 9 de novembro. Com que finalidade política a Convenção Nacional mudou o Calendário do Antigo Regime? Naturalmente, para atuar na consciência do Povo, através da linguagem. De 1793 a 1806 vigorou o Calendário Republicano, cujo ano tinha doze meses de trinta dias cada, “acrescidos de cinco dias complementares, dedicados às festas republicanas, e começava no equinócio do outono do hemisfério norte (22 de setembro)”¹⁸⁸. As pessoas não mais falariam “9 de novembro”, mas sim “18 de Brumário”. Não mais se ensinaria a memorizar nomes como “janeiro, fevereiro” etc., mas sim “pluvioso, ventoso” etc.¹⁸⁹.

¹⁸⁶ *Idem.*, p. 329.

¹⁸⁷ *Idem.*, p. 329. Verifica-se, aqui, uma semelhança direta entre Ideologia, Mito e Slogan, em relação à oportunidade de seu conteúdo e de seu estilo (grifos nossos).

¹⁸⁸ “Calendário”. In: *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, 1975, p. 256. Apesar de ser decretado em 1793, o Calendário Republicano considerava 1792 como o ano I da República, pois nele a Convenção aboliu a Monarquia e proclamou a República, “una e indivisível”, em 25 de setembro, a qual duraria até 9 de novembro (ou 18 de Brumário) de 1799 (ou 8).

¹⁸⁹ Cada mês do Calendário da Revolução incluía nove dias de um mês do Calendário antigo mais 21 dias do mês subsequente. Assim, teríamos: de 22 de setembro a 21 de outubro, *Vendemiário*; de 22 de outubro a 21 de novembro, *Brumário*; de 22 de novembro a 21 de dezembro, *Primário*; de 22 de dezembro a 21 de janeiro, *Nivoso*; de 22 de janeiro a 21 de fevereiro, *Pluvioso*; de 22 de fevereiro a 21 de março, *Ventoso*; de 22 de março a 21 de abril, *Germinal*; de 22 de abril a 21 de maio, *Floreal*; de 22 de maio a 21 de junho, *Prairial*; de 22 de junho a 21 de julho, *Messidor*; de 22 de julho a 21 de agosto, *Termidor*; e de 22 de agosto a 21 de setembro, *Frutidor*.

Tamanha precisaria ser a mudança, que ela deveria atingir a linguagem diária, o mercado, os negócios, as atas, os diários... a consciência e, com isto, a crença no Novo Regime, e a ação em prol dele¹⁹⁰.

Na linguagem analítica de Marx demonstra-se a farsa, a omissão dos atores, em termos como: “nomes, gritos de guerra, roupagens, apresentar-se, linguagem emprestada, máscara, vestir-se, como” e “parodiar”.

A História da Revolução Francesa teve uma larga seqüência de farsas e mitos. O principal deles, denunciado por Marx, é o de que a Revolução tenha sido “proletária”. Longe disso, foi uma Revolução burguesa, uma forma de solidificar o domínio dessa classe, quer na França, quer nos países por ela invadidos em nome da instauração da República em lugar da Monarquia. O próprio Napoleão Bonaparte, visto inicialmente como o salvador da República na França jacobina, com o posterior poder do Império, foi um defensor dessa classe, dentro e fora do país da liberdade¹⁹¹.

É perfeitamente cabível, por outro lado, ao Golpe de Luís Bonaparte, a alcunha de “18 Brumário”. Talvez ele não tenha sido um farsante apenas na imitação de seu tio, que foi perfeita. Eleito Presidente em outubro de 1848, “prestou o juramento presidencial de ser fiel à República democrática e considerar como inimigo todo aquele que tentasse mudar a forma

¹⁹⁰ Fato semelhante ocorre no Brasil nas mudanças da Moeda. A ação pela linguagem é tão importante - e tão pouco percebida pela população - que não bastam as medidas na Economia. É preciso uma medida na Linguagem: muda-se o “nome” da Moeda. Quando as medidas na Economia se mostrarem inadequadas, a consciência da população ainda estará presa a uma Linguagem de esperança, de otimismo, de confiança, que a manterá entorpecida por um período mais longo. Isto se consegue com um farto discurso, em que o “nome” da moeda é de vital importância ilocutória e perlocutória. Assim é que tivemos, em poucos anos, uma seqüência de nomes mágicos: “Cruzado, Cruzado Novo, Cruzeiro, Cruzeiro Novo, Cruzeiro Real, Real”, acrescentando-se ao discurso sobre o Real um argumento visual de forte impacto: a cédula de R\$ 1,00 é verde (a cor do dólar norte-americano).

¹⁹¹ Como o próprio Marx afirma, a burguesia perde a coroa por um tempo, mas não perde a bolsa. Tanto fazia, naquela época, a forma de governo. O que importava era que a classe burguesa tivesse sua ascensão garantida.

de governo”¹⁹². No entanto, “dentro de quatro anos (1852), restaurava ele a Monarquia, proclamando-se a si mesmo imperador dos franceses”¹⁹³.

Observemos as contradições entre as palavras do juramento e a ação posterior: Luís Bonaparte fez um discurso declarando ser inimigo de qualquer pessoa que se opusesse à forma republicana de governo. Mais tarde, tornou-se ele próprio tal inimigo. Mas, como opor-se a si mesmo, estando no poder? Na realidade, ele opunha-se ao próprio discurso que, como ator, fizera na posse por simples formalidade.

A contradição entre o discurso - que, em si, já é um grande fator de ação política, principalmente por seu poder de iludir as massas em benefício das elites - e a ação, no entanto, já poderia ser vista na própria Assembléia Nacional que, apesar de ter abolido vários privilégios e abusos do Antigo Regime, como a servidão, o trabalho forçado, a isenção de impostos, os dizimos eclesiásticos, e também todos os títulos de nobreza, deixando permanecer apenas o de “cidadão”, teve uma administração fazendária ineficiente, provocando grande desvalorização da moeda, o que atingiu a maioria dos “cidadãos”.

Quanto a Bonaparte e sua farsa, verifica-se que, após o predomínio dos jacobinos e o Terror, a *figura* do líder único e ordeiro foi habilmente usada por ele que, a partir do Golpe de 18 Brumário, começou a governar como I Cônsul, vindo posteriormente a declarar-se Imperador. Sua ação política foi oportunista. A França era um solo adequado para suas ambições, e entregou-se (a um ex-jacobino).

A relação entre estrutura e superestrutura pode ser demonstrada em acontecimentos como o de sua ascensão e posterior domínio. A situação da França dá-nos uma noção clara

¹⁹²H. G. Wells, *História Universal*. 1956, vol. VI, p. 2.

¹⁹³ Idem, *ibidem*.

da “oportunidade” para o ator político, quer em relação ao discurso, quer se trate de outros tipos de ação:

“...O povo via-se nesse estado de fadiga moral em que se chama por um homem honesto, por algum salvador impossível, admirável, que faça tudo para cada um e para todos. E *o povo se convenceu* de que esse estranho jovem de rosto duro, tão providencialmente de volta do Egito, era o homem forte e honesto *exigido pela situação...*”¹⁹⁴

O governo usurpado por Napoleão era o do Diretório, organizado pela Convenção, após o Terror jacobino que levava à execução cerca de 4 mil pessoas. Composto por cinco pessoas, governou o país de 1795 a 1799, período em que a França manteve sua política de lutas no exterior, depondo reis e fundando repúblicas, e aproveitando o saque aos tesouros dos países vencidos, “em nome da República e da Liberdade”, para sanar sua economia interna deficitária. Frente às coalizões estrangeiras em favor do Antigo Regime, e diante de uma economia interna decadente, o Diretório entrou em profunda impopularidade. Seus membros, para se manterem no poder, não elaboraram uma Constituição que dispusesse a respeito da forma de substituí-los.

Com a impopularidade do Diretório, Napoleão teve sua ocasião: seus anseios imperialistas poderiam ser atendidos. Uma conspiração foi planejada para se conseguir a queda do Diretório, incluindo-se nela a dissolução da Câmara Baixa (ou Conselho dos Quinhentos). Apesar de um insucesso inicial, Napoleão foi apoiado por seu irmão, Luciano, que dissolveu o Conselho com o poder de soldados a seu serviço.

¹⁹⁴ H. G. Wells, *idem*, vol. V, p.212 (grifos nossos).

A 18 Brumário (9 de novembro de 1799) instaurou um governo de três cônsules, do qual Napoleão seria o primeiro. Dois comissários foram encarregados de refazer a Constituição. Após ter-se certificado, porém, do apoio do povo, que o recebera em Fréjus aos gritos de “Viva a República”, e estando seguro quanto à sua *imagem*, agiu de forma autoritária em relação aos outros dois cônsules e aos comissários: liderou uma Constituição que deixou como vestígio da democracia apenas o voto popular para as notabilidades da comuna. De acordo com seu arbítrio, como primeiro cônsul deveria ser reeleito ou substituído depois de decorridos dez anos. Ele seria assistido por um Conselho de Estado, nomeado a seu gosto, que daria início aos projetos legislativos, enviando-os ao Corpo Legislativo e ao Tribunato, cujos membros tinham o poder habilmente limitado: enquanto o Corpo Legislativo podia voltar, mas não discutir os projetos, o Tribunato discutia, mas não votava. Essas duas assembléias eram formadas por pessoas escolhidas pelo Senado, o qual era formado, por sua vez, de elementos das “notabilidades da França”, eleitas pelas notabilidades da comuna, estas, sim, eleitas pelo povo. Na pirâmide do poder, assim, estabelecida, o povo participava apenas do primeiro voto¹⁹⁵.

Apesar da concentração do poder exigida e conseguida por Napoleão, a Constituição por ele liderada, tendo a colaboração de Siéyès, quando submetida ao voto popular teve a aprovação de 3.011.007 eleitores, contra apenas 1.562 discordantes. Tal aprovação, certamente, decorria do estado de fadiga social e política em que se encontrava a França, que se entregou totalmente a Bonaparte, esperando tornar-se uma nação pacífica, feliz e gloriosa.

¹⁹⁵ H. G. Wells, *idem*, p. 213.

Verifica-se nessa situação a oportunidade para o mito político. Fato recorrente na História, o desejo de paz interna e externa, de segurança na economia, de progresso, de liberdade, levou o país a ser um instrumento nas mãos do ignóbil estadista, que desprezou e desconsiderou quantos nele depositaram sua confiança e esperança cívica, ou seu desespero messiânico. A estrutura econômica, social e política foi um solo fértil para a superestrutura que justificava a ação do contraditório déspota que fascinou a tantos. Essa justificativa deveria alcançar o sistema de crenças políticas e sociais, a mentalidade do povo, e agir sobre ela.

A própria estrutura é integrada por uma superestrutura, já que é impossível que o homem viva com a realidade sem emprestar-lhe um sentido. Dessa forma, a ação sobre a estrutura será, necessariamente, ação sobre a mentalidade. O ator político procurará interferir na realidade material e, ao fazê-lo, atingirá a realidade mental. No entanto, ele pretende interferir na realidade mental de forma profunda, e mesmo criar uma falsa consciência da realidade, para assegurar-se em sua ação material e em sua situação política. Quando, enfim, as tentativas de conversão da mentalidade não dão o resultado objetivado, ou se muda o estilo e/ou o conteúdo, ou se atua pela força, que é a última palavra do poder, e que passará a justificar a ideologia, inversamente.

Poderíamos mencionar inúmeros fatos da História da Ação Política que apresentam características semelhantes quanto à relação entre a ideologia e a estrutura, e entre o discurso e a ação. Julgamos, no entanto, que isto seja dispensável. Consideramos que a tese que propomos é aplicável à maior parte das sociedades civilizadas, e gostaríamos de acrescentar, ainda com a finalidade de elucidá-la, outras observações de Marx, no *18 Brumário*, sobre a linguagem e a ação política, visando demonstrar que a linguagem é

indispensável à ação política e que a cada estrutura é necessário que corresponda uma ideologia.

Conforme afirmamos acima, Marx denuncia a farsa, a burla, a cenografia, a omissão dos atores políticos. A instauração da sociedade burguesa deu-se com uma linguagem específica, ela vestiu-se com trajes e com frases romanas. Os atores, primeiro, “reduziram a pedaços a base feudal e deceparam as cabeças feudais que sobre ela haviam crescido”¹⁹⁶. A tarefa de Napoleão foi, depois, criar na França “as condições sem as quais não seria possível desenvolver a livre concorrência, explorar a propriedade territorial dividida e utilizar as forças produtivas industriais da nação que tinham sido libertadas”¹⁹⁷. Fora das fronteiras da França, “ele varreu por toda parte as instituições feudais, na medida que isto era necessário para dar à sociedade burguesa da França um ambiente adequado e atual no continente europeu”¹⁹⁸.

Com a nova formação social estabelecida, as referências a Roma desempenharam a função de iludir aqueles que precisavam esconder de si próprios as limitações burguesas quanto ao conteúdo de suas lutas. Na Inglaterra de Cromwell, no século anterior, tomaram-se emprestadas “a linguagem, as paixões e as ilusões do Velho Testamento para sua revolução burguesa”. No entanto, “uma vez alcançado o objetivo real, uma vez realizada a transformação burguesa da sociedade inglesa, Locke suplantou Habacuc”¹⁹⁹.

¹⁹⁶ K. Marx, *O 18 Brumário...* op. cit., p.329

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁸ Idem, p.329s

¹⁹⁹ Idem, p.330. Talvez a alusão a Locke seja uma crítica à ânsia burguesa de preservar a bolsa, ou o direito à propriedade, enquanto em Habacuc se lê a afirmação: “Ainda que a figueira não floresce, nem há fruto na vide; o produto da oliveira mente, e os campos não produzem mantimento; as ovelhas foram arrebatadas do aprisco e nos currais não há gado, todavia eu me alegro no Senhor, exulto no Deus da minha salvação” (cf. Hc 3,17s, versão atualizada, Almeida, 1969).

Em ambas as revoluções, “a ressurreição dos mortos tinha a finalidade de *glorificar* as novas lutas e não a de parodiar as passadas; de *engrandecer na imaginação* a tarefa a cumprir”²⁰⁰. E a partir de sua autoproclamação como Imperador da França, em 1852, Napoleão III, da mesma forma, evocou o passado em seu discurso de ocultação. A ele, assim se refere Marx: “O aventureiro de aspecto vulgar e repulsivo que se oculta sob a férrea máscara mortuária de Napoleão”²⁰¹. O retrocesso do povo francês, que em lugar da revolução, recebe um forte impulso para trás, sob um segundo regime bonapartista, e desta vez mais desastroso, é feito também através da linguagem: “Para que não possa haver sombra de dúvida quanto ao retrocesso, surgem novamente as velhas *datas*, o velho *calendário*, os velhos *nomes*, os velhos *éditos*, que já se haviam tornado assunto de erudição de antiquário, e os velhos esbirros da *lei* que há muito pareciam desfeitos na poeira dos tempos”²⁰².

Marx afirma que, em relação ao Golpe de Napoleão III, que renegou o último sufrágio, “não é suficiente dizer, como fazem os franceses, que a nação fora tomada de surpresa”. E acrescenta: “O enigma não é solucionado por tais *jogos de palavras*; é apenas formulado de maneira diferente”²⁰³. Parece-nos que esta *formulação de maneira diferente* perpassa toda a linguagem das elites, e da maioria que almeja participar dela.

A percepção, por Marx, da presença e do efeito da linguagem na ação política pode ser verificada, também, em sua análise do período de 24 de fevereiro a 4 de maio de 1848,

²⁰⁰ Idem, *ibidem* (grifos nossos)

²⁰¹ Idem, *ibidem*

²⁰² Idem (grifos nossos, nos elementos que indicam a *linguagem*). Por outro lado, a obra de Marx deixa claro que a revolução social também precisa de uma linguagem. Tal linguagem, comparada por ele à “poesia”, não deve venerar o passado de forma supersticiosa, nem recordá-lo para iludir seus atores. Ele deve tirar sua poesia do futuro, e deixar que os mortos enterrem seus próprios mortos.

²⁰³ Idem, p.333

no qual, por um lado, havia uma linguagem oficial do governo e, por outro, “uma mistura... confusa de *frases* altissonantes”, devido à profunda discordância interna da sociedade²⁰⁴. A linguagem oficial apresentava o governo que se instalou como provisório “e, assim como o governo, tudo o que era *proposto*, tentado ou *enunciado* durante esse período era apenas *provisório*”²⁰⁵.

A *república social*, pretendida pelo proletariado, que a conquistou “de armas na mão”²⁰⁶, foi sufocada pela Assembléia Nacional que, de 4 de maio de 1848 até fins de maio de 1849, reunindo-se com a finalidade de laborar na Constituição, “devia reduzir os resultados da revolução à escala burguesa”²⁰⁷. Nesse período, o partido proletário foi afastado da cena política, após tentar dissolver, pela força, a Assembléia que “representava a nação”, isto é, que foi eleita para isso. Dessa forma, a sucessão de u’*a monarquia burguesa* foi feita por uma *república burguesa*. Ao descrever tal sucessão, Marx apresenta o papel cênico da linguagem: “Enquanto um setor limitado da burguesia governou *em nome* do rei, toda a burguesia governará agora *em nome* do povo”²⁰⁸.

Um elemento presente na linguagem da classe burguesa é o exagero em relação a suas dificuldades e a seus atos “heróicos”. Enquanto a classe proletária sucumbe com verdadeiro heroísmo nas lutas de junho de 1848, sendo grande a sua perda material e política, “as sucessivas derrotas das classes mais altas custam tão pouco que só o *exagero descarado* do partido vitorioso *pode fazê-las passar por acontecimentos*”²⁰⁹.

²⁰⁴ Idem, p. 334.

²⁰⁵ Idem, p. 333.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Idem, p. 334.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Idem, p. 335 (grifos nossos).

Nas jornadas de junho a linguagem oficial estava na matriz dos acontecimentos políticos: as classes e partidos opostos ao proletariado congregaram-se no “*partido da ordem*”, considerando a classe proletária “como o *partido da anarquia*, do socialismo, do comunismo”. Consideravam-se como *salvadores* da sociedade, enquanto os membros da classe proletária davam o nome de “*inimigos da sociedade*”.²¹⁰ As *palavras de ordem* que serviam de senhas para seu exército eram restauradoras da velha sociedade - “propriedade, família, religião, ordem” - eram uma espécie de *distico verbal* mobilizante, lembrando o mito de Constantino: “Sob este signo vencerás”²¹¹.

Desse período (junho de 1848) até a instalação de Napoleão III nas Tulherias como o “*salvador da sociedade*”, qualquer oposição de um dos numerosos partidos que antes se uniram contra o proletariado, qualquer interesse exclusivo que se sobrepusesse aos outros, qualquer reivindicação de reforma financeira nos moldes liberais mais simples, qualquer vestígio de democracia, era simultaneamente castigado como um “atentado à sociedade” e estigmatizado como “socialismo”²¹². O signo “propriedade, família, religião, ordem”, serviu para depor, violentamente mesmo, os pontífices da religião e da ordem. Enunciá-lo era despertar paixões violentas contra os próprios burgueses, que se submeteram, nesse processo lingüístico-político, ao herói às avessas.

A vitória, em política, não é apenas da força, mas também do discurso, o qual pode, tantas vezes, aumentar a força dos contendores, preservá-la, ampliá-la. Por outro lado, a

²¹⁰ Idem (grifos originais).

²¹¹ Idem.

²¹² Idem, p. 336.

força de um partido, ou de uma elite, pode levar seu discurso a ser forte, e a retornar como aumento da própria força.

A classe proletária, por seu turno, ao utilizar-se do discurso, arma natural das lides políticas, terá também sua elite ideológica e terá de adotar estratégias de mobilização das massas. Salva-a, porém, o fato de ter como ideal a desalienação da consciência social e política.

O elemento mítico, porém, do ponto de vista da mobilização e da ação, está presente também nas lutas proletárias, chegando várias vezes a suplantar o ideal marxiano de um trabalho social e político que esteja em constante autocrítica, e a gerar uma subclasse de profissionais da mobilização, que chegam mesmo a agir como manipuladores da classe trabalhadora, à semelhança das próprias elites burguesas, tão criticadas formalmente, e tão imitadas realmente.

Cap. III - Bibliografia

- BOBBIO, N. *O Conceito de Sociedade Civil*. (Gramsci e la concezione de la societá civile). Trad. C. N. Coutinho. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. (The Myth of the State). Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973
- GREIMAS, A. J. *Semiótica e Ciências Sociais*. S. Paulo: Cultrix, 1981.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. (Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in einen verschiedenen Propheten). Trad. J. C. Bruni e M. A. Nogueira. 7. ed. S. Paulo: Hucitec, 1989).
- MARX, K. & ENGELS, F. *La Ideologia Alemana*. 4. ed. Trad. W. Roces. Barcelona: Grijalbo, Montevideo: Pueblos Unidos.
- MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. (The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte). Trad. Leandro Konder. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. (Zur Kritik der politischen Oekonomie). Trad. J. A. Giannotti e E. Malagodi. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MC LELLAN, David. *A Ideologia*. (Ideology). Trad. M. P. Gonçalves Azevedo. Lisboa: Estampa, 1987.
- RICOEUR, P. *Ideologia y Utopia* (Conferências proferidas na Universidade de Chicago, 1975). Barcelona: Gedisa, 1984.
- RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- WELLS, H.G. *História Universal*. (The Outline of History, being a plains of History of Life and Mankind). Trad. A. Teixeira. S. Paulo: Nacional, 1956

Obras de Referência:

- HUISMAN, D. (ed.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF, 1984.
- LALLANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Porto: Res, s/d.
- Novo Dicionário Aurélio Da Língua Portuguesa*. Rio: Nova Fronteira, 1975.

CAP. IV: O MITO COMO ELEMENTO DA AÇÃO POLÍTICA

PARTE I: LINGUAGEM MÍTICA: MENTALIDADE
E COESÃO SOCIAL

1 - MITO E CULTURA

“Historicamente, não encontramos nenhuma grande cultura que não tenha sido dominada e impregnada de elementos míticos”.²¹³

“The Philosophy of Symbolic Forms cannot and does not try to be a philosophical system ... All it attempted to furnish were the ‘prolegomena’ to a future philosophy of culture”.²¹⁴

Nossa análise do Mito e da Cultura baseia-se principalmente no pensamento de Cassirer, conforme exposto nas obras *O Mito do Estado* e *Antropologia Filosófica*.²¹⁵ Apesar de sua obra clássica sobre o tema ser *A Filosofia das Formas Simbólicas*, julgamos que nestas duas podemos apreender o substrato de seu pensamento em relação à questão.

A principal meta de Cassirer era, a partir da obra de Kant, desenvolver uma teoria geral da cultura. Quillet considera-o “a última figura do idealismo alemão”, conhecido pela “autenticidade e fidelidade de seu Neokantismo”.²¹⁶

Cassirer investigou os pressupostos das ciências naturais e contribuiu para a ampliação da aplicabilidade do retorno a Kant. Sua filiação à Escola de Marburgo liga-se ao

²¹³ Cassirer, *O Mito do Estado*, 1973, p. 21.

²¹⁴ Cassirer, *Theoria*, 1938, apud Charles W. Hendel, in: Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. II: Mythical Thought, Introductory Note*, 1955, p. viii.

²¹⁵ Título da primeira tradução brasileira de *An Essay on Man*, de 1972. Utilizamos a 2. ed., de 1977.

²¹⁶ Pierre Quillet, in: *Dictionnaire des Philosophes* (D. Huisman), 1984, p. 488, 490.

seu interesse pelos problemas epistemológicos, especialmente à sua análise do problema do conhecimento na época moderna. A Filosofia Transcendental é aplicada não só às Ciências Naturais, mas também às Ciências do Espírito, especialmente na análise das formas simbólicas e em estudos históricos.²¹⁷

Incluindo em sua obra a análise da ciência, da arte, do mito, da religião, da linguagem, da História, e preferindo definir o Homem como *animal simbólico* em lugar de *animal racional*, por considerar a razão uma das manifestações de seu espírito, amplia a crítica da razão para uma crítica da cultura. Demonstra que a Filosofia Transcendental inclui todas as formas simbólicas e valoriza toda manifestação do espírito humano em sua Antropologia Filosófica ou Filosofia da Cultura.

Procurou analisar também os mitos políticos e os estados totalitários, demonstrando suas falácias e procurando contribuir para a luta do *lógos* contra o mito na História do Pensamento Ocidental - não o mito como forma cultural, mas o mito planejado para dominar as consciências e manipular a sociedade em épocas de crise, como teremos oportunidade de examinar mais adiante.²¹⁸

Em nossa análise do Mito e da Cultura, destacamos de sua obra magna em relação às Ciências do Espírito as seguintes afirmações, que são relevantes para a localização da questão do Mito em relação à Ciência e à Epistemologia:

“... el verdadero punto de partida de todo devenir de la ciencia, su comienzo en lo inmediato, no se encuentra tanto en la esfera de lo sensible como en la esfera de la intuición mítica. Lo que se suele llamar conciencia sensible, la existencia de un ‘mundo de la

²¹⁷ Pensador mais fecundo da Escola de Marburgo, Cassirer “atenua seu rígido e abstrato logicismo e constrói, ainda que mantendo firmes alguns princípios (o transcendental como princípio metódico, uso regulador da idéia e estreitas relações com as ciências exatas da natureza), uma fenomenologia do conhecer que é uma filosofia da cultura” (M. F. Sciacca, *La Filosofia Hoy*, 1956, p. 100).

²¹⁸ Cf. Parte II deste Capítulo: O Mito Político.

percepción' que se divide en esferas de percepción claramente diferenciadas (los elementos sensibles de calor, tono, etc.), es ya producto de la abstracción, una elaboración teórica de lo 'dado'.²¹⁹

"...el conocimiento no llega a dominar el mito con sólo expulsarlo simplemente fuera de sus dominios. Por el contrario, el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente há captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia... El conocimiento vuelve a encontrar en su próprio seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente. La epistemología del 'positivismo' ofrece justamente una clara prueba de esta situación. Para él, el verdadero objetivo de la investigación consiste en separar lo puramente fáctico, lo fácticamente dado, de todos los ingredientes subjetivos del espíritu mítico o metafísico... No obstante, precisamente la evolución de la teoría de Comte muestra que justamente esos factores y motivos sobre los cuales creyó haber pasado ya desde el comienzo, siguen viviendo y operando en su seno".²²⁰

A importância do Mito na exposição de Cassirer aparece no próprio título do primeiro capítulo da obra *O Mito do Estado*: "A estrutura do pensamento mítico". Note-se que o uso do termo "pensamento" constitui-se numa reação diante de filósofos e filólogos que consideravam o Mito uma doença do intelecto, ou uma doença da Linguagem, algo, em suma, patológico. O Mito, ao contrário, tem uma forma peculiar de apresentar-se: é um modo de interpretação e de ação do homem na vida em comunidade e diante da natureza. Pretender entendê-lo sem admitir isto é vão.

Nesse primeiro capítulo, que é a primeira parte da primeira grande divisão de sua obra, Cassirer examina as teses de Frazer, Tylor e Lévy-Bruhl. Em relação a Frazer, Cassirer detém-se nos dois primeiros volumes da obra *The Golden Bough*, nos quais é apresentada uma análise da magia. De acordo com Frazer, "um homem que desempenha um rito mágico

²¹⁹ *Filosofía de las Formas Simbólicas. II: El Pensamiento Mítico*, 1972, p.13.

²²⁰ *Idem*, *ibidem*.

não se distingue, em princípio, de um cientista que realiza em seu laboratório um experimento físico ou químico. O feiticeiro, o curandeiro das tribos primitivas e o cientista moderno pensam e agem de acordo com os mesmos princípios²²¹. Essa semelhança de procedimentos de pensamento e de ação diz respeito a uma comparação da Ciência com o que Frazer chama de “magia compreensiva, em sua forma pura e não-adulterada”²²². Em tal tipo de magia, acreditava-se numa ordem dos eventos da natureza e na aplicação de rituais apropriados a determinados problemas: havia uma seqüência de eventos na natureza e uma seqüência de eventos a partir de certos rituais. A Magia falhava por ter uma compreensão errada da “natureza das leis particulares” que regem essas seqüências. Frazer argumentara que nos ritos mágicos estava presente a aplicação, ainda que equivocada, “de uma ou outra das duas grandes leis fundamentais do pensamento, a saber, a associação de idéias por semelhança e a associação de idéias por contigüidade no espaço e no tempo”²²³. Um cientista faria uso de tais leis de forma correta, enquanto que, num ritual mágico, seria feito um uso de forma errônea. Adotando-se esta tese de Frazer, admitir-se-á que a mente humana funcionava de forma “primitiva” e que o período que podemos chamar de “mítico” é caracterizado por erros e defasagens intelectuais em comparação com o período no qual o homem passaria a ser mais rigoroso no pensar.

Assim como Frazer, Tylor comparava a mente do homem primitivo com a do homem civilizado ou não-mítico. Sua tese não diz respeito à Magia ou à Ciência apenas, mas apresenta uma comparação geral entre o homem selvagem e o homem civilizado. No livro

²²¹ Frazer, *The Golden Bough, a study in Magic and Religion.*, apud Cassirer, *O Mito do Estado* (citado a seguir como ME) 1973, p.24

²²² ME, p.24

²²³ Idem, p.24-5

Primitive Culture, “a diferença entre a mente primitiva e a mente do homem civilizado é quase obliterada. O primitivo pensa e atua como um filósofo autêntico. Combina os dados que lhe são fornecidos por sua experiência sensorial e procura concatená-los numa ordem coerente e sistemática”²²⁴.

Entre o homem selvagem - um filósofo primitivo - e os sistemas teológicos e filosóficos do homem civilizado “existe apenas uma diferença de grau”. Tal é a conclusão necessária, se aceitarmos a tese de Tylor, afirma Cassirer²²⁵.

Ao contrário de Frazer e de Tylor, Lévy-Bruhl não considera ao menos viável uma comparação entre a mentalidade primitiva e a do homem civilizado que tenha por fim o estabelecimento de uma “medida comum” entre ambas. Tais mentalidades “não pertencem ao mesmo gênero, são radicalmente opostas entre si”²²⁶. Frazer e Tylor atribuíram à mente do selvagem uma capacidade de raciocínio e de dialética que lhe é estranha: ela é, no dizer de Lévy-Bruhl, “pré-lógica” ou “mística”²²⁷. O mundo no qual o selvagem vive é próprio dele e só dele, incomparável ao nosso e ao nosso modo de pensar.

Reportando a um princípio metodológico segundo o qual se deve encontrar um meio de conciliação entre interesses contraditórios da razão, como os demonstrados nas teses de Frazer e de Tylor, por um lado, e na de Lévy-Bruhl, por outro, Cassirer afirma que, “de fato, é impossível chegar a um discernimento claro do caráter do pensamento mítico sem combinar as duas tendências aparentemente opostas do pensamento” que aparecem em suas teses²²⁸. Em relação a Frazer e Tylor, observa que sua concepção do “filósofo selvagem”

²²⁴Tylor, *Primitive Culture*, Apud ME, p.26

²²⁵ME, p.26

²²⁶ME, p.27

²²⁷ME, p.27

²²⁸ME, p.28. Para uma explicação detalhada desse método, cf. pp. 22s e 27s.

intelectualiza o pensamento mítico, considerando-o como uma série de silogismos e desprovendo-o de seu “elemento irracional: o fundo emocional em que ele se origina e sobre o qual se sustenta ou desaparece”²²⁹.

Quanto à afirmação de Lévy-Bruhl de que a mentalidade mítica é incomparável à do homem civilizado, Cassirer observa inicialmente que, se ela fosse verdadeira, as próprias tentativas de compreensão do mito estariam fadadas ao fracasso: como seria possível compreendê-lo, se não houvesse conexão alguma entre nosso modo de pensar e o pensamento mítico?

Outro erro de Lévy-Bruhl repousaria em sua não ciência de que as linguagens primitivas apresentam “uma estrutura lógica definida e completa, quer em seu sistema de sons, quer em seu sistema morfológico”²³⁰. Ora, não havendo provas de que tenha existido uma linguagem pré-lógica, argumenta Cassirer, não houve, também, um estado pré-lógico da mente. Sua lógica não era, certamente, a mesma das categorias aristotélicas ou de nossos sistemas gramaticais, “mas isso não prova que tais línguas sejam ‘ilógicas’ ou até menos lógicas que as nossas”²³¹.

Ao comparar as linguagens primitivas com o pensamento primitivo, Cassirer pressupõe que aquilo que é válido para as primeiras, também o é para o segundo. Desta forma, conclui que, se as primeiras não são ilógicas, o segundo também não o é. O pensamento primitivo tem uma estrutura que pode parecer “estranha e paradoxal”, mas tal estrutura não é ilógica. Tendo necessidade de compreender o mundo para agir, o homem

²²⁹ME, p.28

²³⁰ME, p.29

²³¹ME, p.30

não civilizado “vê-se forçado a desenvolver e usar algumas formas ou categorias gerais de pensamento”²³². Ele não é um “filósofo selvagem” que estabelece inferências especulativas, mas nele encontra-se implícita a capacidade de análise e de síntese, de diferenciação e de unificação, características da arte dialética tal como a definiu Platão. A distinção e a divisão aparecem no pensamento mítico e religioso, tanto em relação às sociedades como em relação à natureza. Se o resultado de suas classificações não nos parece tão convincente, por aparentar ainda uma certa desordem, seus processos de classificação revelam, no entanto, o desejo do homem primitivo de entender a realidade e de “viver num universo ordenado”: uma ordenação do próprio entendimento diante do caos da realidade e de seu convívio com ela. No dizer de Max Müller, esta ordenação seria uma “segunda criação”²³³.

Esta segunda criação ocorreria pela Linguagem. De acordo com Max Müller, o melhor caminho para se chegar ao entendimento da cultura humana é o estudo da fala. Em relação ao Mito, adotava o “enfoque lingüístico” como “único critério científico”. Mas o Mito é ainda visto como um fenômeno patológico: “o mito ... é apenas um aspecto da linguagem; mas é um aspecto mais negativo que positivo. O mito não se origina em suas virtudes, mas em seus vícios”²³⁴. Müller apresenta como fator determinante da origem do mito na Linguagem a polionímia e a sinonímia. Os sinônimos, se usados constantemente, podem gerar numerosos homônimos”. O uso de homônimos poderia ocorrer pela atribuição do mesmo nome a objetos diferentes que apresentassem qualidades comuns, isto é, a cada qualidade de um objeto corresponderia um nome do objeto. De acordo com Müller, “esse é

²³²ME, *idem*.

²³³Cassirer, *Linguagem e Mito*, 1985, p.104.

²³⁴ME, p.34

o ponto vulnerável na Linguagem e, ao mesmo tempo, é a origem histórica do mito”²³⁵. A Linguagem, assim, apresenta uma debilidade que é racional: explicações fantasiosas, criações do pensamento humano, vitimado por uma característica negativa que lhe é própria, no dizer interpretativo de Cassirer: “A linguagem não é só uma escola de sabedoria, mas também uma escola de loucura. O mito revela-nos o último desses aspectos; nada mais é que a sombra escura projetada pela linguagem sobre o mundo do pensamento humano”²³⁶. Dessa forma, o mito é visto como um fenômeno patológico.

Herbert Spencer acata essa teoria a seu modo. De acordo com ele, chega-se a essa conclusão através da observação dos primeiros cultos primitivos. Tais cultos não eram prestados aos poderes naturais mas, antes, aos mortos. Depois do culto aos mortos, o homem primitivo teria passado à concepção de divindades pessoais. E esse passo teria sido dado através da linguagem, numa de suas características básicas: a metáfora.

Para Spencer, como o homem primitivo era incapaz de compreender as analogias que aparecem na linguagem, interpretando-as literalmente, teria passado do culto de seus ancestrais ao culto de plantas e animais e, “finalmente, das grandes forças da natureza”. Isto porque, interpretando literalmente os nomes de pessoas que também eram dados a plantas, animais e planetas, identificava, por exemplo, um homem que morreu com um “tigre”, com uma “estrela”, com a “lua”, e passava a adorar a estes da mesma forma que fazia aos seus antepassados. Em Spencer aparece, portanto, a concepção da origem do mito - neste caso, em relação à religião - também como uma doença, como um desvio da Linguagem.

²³⁵ME, p.34

²³⁶ME, p.35

Cassirer rejeita as teorias de Müller e Spencer porque, afirma, nelas não se considera o mito como integrante da própria cultura humana e inseparável, não só da linguagem, mas também da poesia, da arte e do modo de ser do homem primitivo como um todo. O mito é considerado como uma idade do homem: não uma idade patológica, mas sim um “ethos” necessário²³⁷.

As teorias de Tylor e Frazer, de Max Müller e Spencer, mesmo apresentando grandes diferenças, têm algo em comum: a concepção do mito como um conjunto de “idéias” - “representações, crenças e juízos teóricos” - não correspondentes à realidade e à nossa interpretação atual, marcada pela cientificidade. Assim, consideram o mito como “mera fantasmagoria”²³⁸. Uma indagação que se segue como uma necessidade é a seguinte: por que os homens se apegaram a tais fantasmagorias e prescindiram da vida consciente? Tal indagação faz parte da solução de Cassirer para o problema do mito e de seu significado na cultura humana.

Uma nova forma de entender o mito surgiu com o desenvolvimento da Antropologia e da Psicologia modernas. A Antropologia demonstrou que o entendimento do mito não deve ser limitado às narrativas, mas ampliar-se para a observação dos “ritos”. Tribos que não apresentam descrições dos mitos têm, no entanto, “todas as características de uma forma de vida profundamente impregnada e totalmente determinada por motivos míticos”²³⁹. Tais motivos aparecem nos ritos. O homem não vive os ritos com o pensamento, mas com

²³⁷Para uma visão da relação entre Mito, Poesia e Arte, consultar do mesmo autor: *Antropologia Filosófica: um ensaio sobre o homem* (citado a seguir como AF) 1977, p.125s.

²³⁸ME, p.39

²³⁹ME, p.40

as emoções. Não aparece como um “filósofo primitivo”, mas como alguém que encontra nos ritos o sentido para a comunidade humana e a natural.²⁴⁰

Mesmo em relação à religião grega, essa forma de entender o Mito foi adotada, procurando-se identificar o que os gregos *faziam* em relação a seus deuses, para se chegar a entender o que eles *pensavam* a seu respeito²⁴¹.

Na realidade, os estudiosos do Mito, até ao início do século XX, viram a Literatura sobre o Mito, as interpretações a seu respeito, mas deixaram de ver algo subjacente a elas: os rituais.

Um dos limites dessa inovação metodológica, no entanto, era o conceito de “emoção” do qual dispunha a Psicologia, até fins do século XIX. Até aquela época, prevaleceu uma noção “intelectualista” da emoção²⁴². Com a obra *La Psychologie des Sentiments*, publicada em 1896, Th. Ribot propôs a substituição dessa noção pela que chamou de “tese fisiológica”, na qual se procura “vincular todos os estados afetivos a condições biológicas e considerá-los a expressão direta da vida vegetativa”²⁴³.

Da mesma forma, pensadores e psicólogos, como W. James e C. Lange, substituíam a noção intelectualista pela interpretação fisiológica da emoção.

Em relação à compreensão do rito, esse desenvolvimento da Psicologia ajudou a entender que “os ritos são manifestações motoras da vida psíquica”²⁴⁴. Assim como a

²⁴⁰ A própria relação do homem com a natureza era como a de membro integrante dela, não de alguém estranho e exterior - o homem vivia em comum com a natureza, participando de uma grande “solidariedade da vida”. Cf. AF, pp.135-42, 163s e 177

²⁴¹ Jane E. Harrison, in *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, apud ME, p.40s. De acordo com E. A. Gardner: “The relations of mythology and ritual, or the various forms of religion, are ... very close”. Cf. “Encyclopaedia of Religion and Ethics”, James Hastings (ed.), vol. IX, p.118, *Mythology*.

²⁴² Para uma explicação detalhada dessa noção, ver ME, p. 41-44.

²⁴³ ME, p.42

²⁴⁴ ME, p.44

emoção não pode ser explicada em termos de idéias ou representações desvinculadas das reações fisiológicas, assim também o Mito não poderá ser explicado apenas com a leitura de *interpretações* ou seleções literárias. É necessário observar os ritos, que são o “elemento dramático e teatral” do mito: “O que eles revelam são algumas tendências fundamentais, apetites, necessidades, desejos; não meras ‘representações’ ou ‘idéias’. E essas tendências são traduzidas por movimentos - movimentos rítmicos e solenes ou danças frenéticas, atividades rituais ordenadas ou violentas explosões orgíacas”²⁴⁵.

O primeiro passo na compreensão do mito é a compreensão dos ritos. De acordo com Cassirer, a necessidade de iniciar o estudo pelo rito não significa que as narrativas míticas sejam desnecessárias. Elas constituem o segundo passo.

Outra mudança na interpretação do Mito ocorreu com a proposta de Freud de estabelecer uma comparação entre a vida psíquica dos neuróticos e do homem primitivo, especificamente para desvendar a origem da religião totêmica. Para ele, “a única pista para o mundo mítico devia ser procurada na vida *emocional* do homem”. Sua teoria das emoções vinha acrescida da noção de “inconsciente”, a qual deixou claro que o mecanismo das emoções, mesmo sendo psíquico, não deve ser reduzido aos fenômenos conscientes. A vida psíquica não é a vida consciente apenas: “A consciência não é o todo; é apenas um pequeno e esquivo fragmento da vida psíquica; não pode revelar, antes mascara e dissimula a sua essência”²⁴⁶.

Em relação ao sistema totêmico, essa teoria das emoções é básica para a afirmação de Freud de que sua “única origem foi o terror sentido pelo selvagem em relação ao

²⁴⁵ME, idem.

²⁴⁶ME, p.47

incesto²⁴⁷. Cassirer observa que Freud ignorara observações de antropólogos, inclusive de Frazer, que demonstraram que “o totemismo e a exogamia são instituições realmente distantes e independentes, embora se conjuguem amiúde”²⁴⁸. Cita como exemplo o costume dos Arunta: entre eles, a vida era “determinada pelo sistema totêmico, mas este não tinha qualquer efeito sobre o casamento...”²⁴⁹. Até Frazer, a origem da exogamia e da lei do incesto permanecia incerta. Freud deixara isso de lado e se ativera ao fato da coincidência entre os mandamentos de:

- 1) não matar o animal totêmico;
- 2) não manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem;

e:

- 1) os dois crimes de Édipo²⁵⁰;
- 2) “os dois desejos primários da criança”²⁵¹.

De acordo com Freud, os dois tabus remontam a uma horda primeva que era liderada por um forte e poderoso pai, absoluto sobre todos, e que reservava a si a posse de todas as mulheres, tanto das que já eram mães quanto das jovens. Conforme iam crescendo, os filhos eram expulsos da horda pelo pai. Tal tipo de associação, que para Freud teria sido o primeiro, foi abolido quando os irmãos que foram expulsos da horda uniram-se contra o pai e o mataram, comendo depois a sua carne. A exogamia seria uma consequência desta união,

²⁴⁷ME, p.49

²⁴⁸Idem.

²⁴⁹Idem.

²⁵⁰Para uma síntese das obras de Sófocles, *Édipo Rei*, *Édipo em Colono* e *Antígona*, – consultar, de A. Jardé: *A Grécia Antiga e a Vida Grega*, 1977, p.138s. Os dois crimes de Édipo teriam sido o assassinato de seu próprio pai e o casamento com a própria mãe.

²⁵¹Matar o pai e manter relações sexuais com a própria mãe.

e se daria da seguinte maneira: se, por um lado, eles se uniram para matar o pai, por outro, ao desposar as mulheres, eles se separaram. Nas palavras de Freud:

“A necessidade sexual, longe de unir os homens, separa-os. Se os irmãos se uniram para eliminar o pai, converteu-se cada um em rival do outro, em se tratando das mulheres”²⁵².

Devido à necessidade da organização da vida em grupo - em substituição à organização anterior, da horda primeva - instituíram a proibição do incesto.

Para Freud, o animal totêmico era visto, pelos primitivos, como substituto do pai, e o que os levava a estabelecer a proibição de matá-lo era o arrependimento por terem matado o pai. Mostra-se nisso o sentimento de afeto pelo pai, o qual existia ao mesmo tempo que o medo, e a vontade de matá-lo - e que se manifestara após o seu assassinato. Em relação a esta dualidade, Freud afirma que as refeições totêmicas poderiam ser uma rememoração do pai e de sua morte e que, com elas, tiveram início “as organizações sociais, as restrições morais e a religião”²⁵³.

A analogia com a psicologia do neurótico é proposta da seguinte forma:

- 1) ao desejo dos irmãos de matar o grande pai, corresponde o desejo recalçado do complexo de Édipo de matar o pai;
- 2) ao arrependimento posterior, manifesto na proibição de matar ao animal totêmico, correspondem os “sentimentos carinhosos” e de admiração do poderio do pai.

Tais sentimentos apareceriam como uma compensação pela morte do pai e corresponderiam, em última análise, ao que se conhece na Psicanálise como “obediência retrospectiva”²⁵⁴. Ao mesmo tempo, a proibição do incesto, que é vista como renúncia “aos

²⁵²Freud, *Totem e Tabu*. Trad. Dr. J. P. Porto-Carrero. Rio de Janeiro, Delta, s/d, p.218

²⁵³Freud, *op. cit.*, p.216

²⁵⁴Idem, p.217

frutos do ato” (de ter matado o pai), também está inserida nessa forma de obediência. A presença do pai é, desta maneira, mais intensa que na época em que ele se encontrava vivo.

O que Freud considera os “dois tabus fundamentais do totemismo” foi criado a partir da “consciência da culpa do filho” e, “por isso mesmo, tinha de coincidir com os dois desejos recalcados do complexo de Édipo”²⁵⁵.

Enquanto o tabu da proibição do incesto teria importantes conseqüências para a organização social, aquele da proibição do sacrifício do animal totêmico poderia ser considerado como uma aspiração do totemismo a ser a “primeira tentativa de religião”: uma religião que se caracterizaria pela demonstração de arrependimento e por um contrato com o grande pai: este “prometia tudo quanto a imaginação infantil pode esperar de um pai, ... enquanto os fiéis se obrigavam a respeitar-lhe a vida, isto é, a não repetir o ato pelo qual sucumbira o verdadeiro pai”²⁵⁶.

Numa espécie de progresso moral, os irmãos passam posteriormente a evitar entre si o mesmo fim que deram ao pai: “A proibição religiosa de matar o totem, acresce agora a proibição de matar o irmão”²⁵⁷.

Como observou Cassirer, Freud afirma que há uma “conexão e uma origem simultânea no totemismo e na exogamia”²⁵⁸. Para Freud, a sociedade, a moral e a religião têm no totemismo uma origem comum e a religião totêmica é análoga, em relação à sua motivação, a quem sabe todas as neuroses: tal motivação residiria nos “dois desejos

²⁵⁵Idem, p. 218

²⁵⁶Freud, op. cit., p.218s

²⁵⁷Idem, p.220

²⁵⁸Idem, p.221

primários da criança, cuja repressão insuficiente ou cuja reativação constitui o núcleo de talvez todas as neuroses”²⁵⁹.

A hipótese de Freud procurava alcançar não só a religião totêmica, mas lançava os olhos também em direção a outras religiões: “Os primeiros desejos da criança”, afirma, “aparecem, muitas vezes, sob os mais curiosos disfarces e inversões, na formação de quase todas as religiões”²⁶⁰.

De acordo com Cassirer, Freud incorre no mesmo erro de teóricos naturalistas do Mito, que procuravam reduzi-lo a um único motivo. Apesar de serem obsoletas em relação a modernos métodos psicanalíticos, as interpretações naturalistas “representam a mesma tendência geral de pensamento”: reduzir o fato do Mito a um “motivo especial e único”. Enquanto entre os naturalistas reduzia-se a imaginação mítica ao sol, à lua, às estrelas, ao vento e às nuvens, Freud reduziu-a à vida sexual do homem:

“Desde as idades pré-históricas até aos nossos dias o homem foi sempre dominado por dois desejos fundamentais. O desejo de matar o próprio pai e de copular com a própria mãe aparece no alvorecer da raça humana, sob os mais estranhos disfarces, na vida individual de cada criança”²⁶¹.

O que importa, ademais, não é conhecer a “mera substância do mito, mas, antes, a sua função na vida cultural e social do homem”²⁶².

²⁵⁹ME, p.49

²⁶⁰ME, p.50

²⁶¹Apud Cassirer, ME, p.52. Quanto às visões reducionistas em relação aos fenômenos da natureza, Malinowski afirma que os escritores dessas escolas não têm entre si um acordo em relação ao tipo de fenômeno que seria o núcleo dos mitos. Há visões que entre si se digladiam, devido ao extremismo dos autores (*Myth in Primitive Psychology*, NY, Norton, p.12s, apud Cassirer, *Antropologia Filosófica*, p.125).

²⁶²ME, p.51

De acordo com Émile Durkheim, “o verdadeiro modelo do mito não é a natureza, mas a sociedade. Todos os seus motivos fundamentais são projeções da vida social do homem, mediante as quais a natureza se torna a imagem do mundo social; reflete-lhe todos os traços fundamentais, a organização e a arquitetura, as divisões e as subdivisões”²⁶³. Cassirer afirma, da mesma forma, que “o caráter fundamentalmente social do mito é incontroverso”²⁶⁴.

Nas conclusões de Marcelino C. Peñuelas, as diferentes mitologias são, ao mesmo tempo, “a expressão e o agente da cultura”. Em relação à ação do mito, afirma que “talvez não tenha havido nenhuma transformação de importância, em qualquer cultura, sem uma mitologia prévia, sem mitos que tenham atuado como fatores motivantes e ativos, e ao mesmo tempo como expressão viva de tal transformação”²⁶⁵. Os mitos têm o poder de formar a consciência dos indivíduos ou de influenciá-los, tanto para a conservação quanto para a mudança da realidade social (a qual nunca é algo “em si”, mas sempre fundido a uma consciência interpretativa).

Do ponto de vista de sua função, apresentando-se como explicação (narração) de alguma realidade atual - remetendo-a ao passado ou projetando-a para o futuro - o mito pretende dar-lhe um sentido e orientar a ação daqueles que a vivenciam. Tais são, portanto, suas funções: primeiro, uma função significativa, depois, como decorrência desta, uma função orientadora (da ação).

²⁶³ Apud Cassirer, AF, p.131s.

²⁶⁴ Idem, p.132.

²⁶⁵ Marcelino C Peñuelas, *Mito, Literatura y Realidad*, 1965, p.170 e 180.

2 - A FALA MÍTICA: UNIDADE NA DIVERSIDADE

Quais seriam os objetos da fala mítica? De acordo com Cassirer, o mito é uma “forma simbólica”, assim como o são a poesia e a arte. Sendo comum a todas as formas simbólicas uma aplicabilidade ampla, isto é, a quaisquer objetos, “nada existe que lhes seja inacessível ou impermeável” e o “caráter de um objeto não afeta a sua atividade”²⁶⁶. Sendo assim, não se encontraria um limite para as coisas que virtualmente são objetos da fala, da representação artística ou, ainda, da pesquisa científica. Com o mito também é assim. Ele é uma fala que pode incluir qualquer objeto, qualquer realidade.²⁶⁷

Exemplos do uso social de que se reveste a matéria bruta podem ser verificados nas seguintes afirmações de Malinowski:

“O que antes era um simples rochedo, agora assume personalidade; o que era apenas um pontinho no horizonte, transforma-se num ponto de referência importante, consagrado pela associação romântica com os heróis; um acidente geográfico sem importância adquire um significado, sem dúvida obscuro, mas repleto de intensa emoção.

Ao navegar com os nativos, especialmente com os que ainda eram novatos no *Kula*, várias vezes pude perceber quão profundo era o seu interesse em trechos da paisagem impregnados de significado lendário, apontados e explicados pelos mais velhos, examinados e admirados pelos mais jovens, enquanto a conversa se tornava preta de nomes mitológicos. É a adição do interesse humano aos acidentes naturais, em si

²⁶⁶ ME, p.50

²⁶⁷ Isto é também reconhecido, noutro contexto, por Roland Barthes, que afirma: “Já que o mito é uma fala, tudo pode constituir um mito... Cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade ... Em suma ... um uso social ... se acrescenta à pura matéria”. (*Mitologias*, p. 131s).

mesmos menos atraentes para o nativo do que para nós, que tem importância para ele, ao olhar a paisagem. Uma pedra atirada ao mar por um dos heróis contra uma canoa que fugia; uma passagem criada entre duas ilhas por uma canoa mágica; aqui, duas pessoas transformadas em rocha; ali, uma *waga* petrificada - todas essas coisas fazem com que a paisagem represente uma história contínua ou então o incidente dramático culminante de uma lenda conhecida.

Esse poder de transformar a paisagem, o ambiente visível, é apenas uma das muitas influências que o mito exerce na visão geral dos nativos²⁶⁸.

A atitude mental do homem diante da realidade é determinante de sua ação. Isto se dá não só na esfera prática da vida, mas também na teórica. Falando da realidade simbólica do homem, Cassirer afirma que nem mesmo em relação à teoria “vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias”. E ao afirmar isto, cita Epicteto: “O que perturba e alarma o homem não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas²⁶⁹”.

O célebre estoíco Marco Aurélio afirma, em relação à virtude moral e ao conhecimento humano:

“Naquilo que meditates mais freqüentemente, estejam presentes estas duas verdades fundamentais: uma, que as coisas não afetam a alma, mas permanecem imóveis, fora dela, e as nossas perturbações resultam unicamente da opinião interior que a alma delas forma; outra, que tudo quanto contemplos mudará dentro de um instante e não mais existirá. Pensa sempre em quantas mudanças já assististe. O cosmos é mutação; a vida, opinião²⁷⁰”.

²⁶⁸ Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Col. *Os Pensadores*, 1978, p. 224s.

²⁶⁹ Cassirer, AF, p. 50. Epicteto também afirmou: “Não são seus problemas que o estão deixando louco, é a forma como olha para eles”, apud J. Powell e L. Brady, *Arrancar Máscaras, Abandonar Papéis*, 1985, p.157.

²⁷⁰ Apud Paes, J. P. (org.), *Pensamentos Sobre a Arte de Viver*, s/d, p.126s, citação de Marco Aurélio, *Meditações*, IV, 3.

Foi talvez numa redescoberta deste conceito que William James afirmou:

“A maior descoberta de minha geração é a de que os seres humanos, alterando suas atitudes mentais, podem alterar sua própria vida. Da maneira que pensarmos, assim seremos”²⁷¹.

Ao descrever algumas “adições humanas aos acidentes naturais”, Malinowski teve por objetivo “entender a *atitude mental* dos nativos em relação ao aspecto mitológico do *Kula*”. Afirma ele:

“No decorrer de todo este relato, nossa constante preocupação vem sendo a de compreender a *visão do mundo tal qual ela se acha refletida na mente dos nativos*. As freqüentes referências às paisagens não estão aqui somente para dar vida à narrativa nem mesmo para ajudar o leitor a visualizar o cenário dos costumes nativos. Tenho procurado mostrar *como o nativo realmente vê o cenário de suas ações*, descrever suas impressões e sensações relativas a esses lugares, da forma como as pode perceber em seu *folclore*, em suas *conversas* na aldeia e em seu *comportamento* ao atravessar esses locais”²⁷².

Isto pode ser verificado também em sua afirmação:

“O que me interessa realmente no estudo do nativo é sua visão das coisas, sua *Weltanschauung*, o sopro de vida e realidade que ele respira e pelo qual vive”²⁷³.

Nas palavras do próprio Malinowski, portanto, as fontes para sua compreensão da visão de mundo ou da atitude mental dos nativos foram: 1) o folclore; 2) as conversas; 3) o comportamento. No folclore pode-se ver um conjunto de narrações, relativas às peculiaridades da natureza e aos costumes e significados a ela associados na sociedade. As

²⁷¹ Apud Lotufo Jr., Zenon. *Crescer, caminhos para a realização pessoal*, 1985, p.9. (W. James: 1842-1910).

²⁷² Malinowski, op.cit., p. 224 (grifos nossos).

²⁷³ Idem, p. 370.

conversas, naturalmente, são portadoras de narrações significantes e orientadoras da ação, bem como o comportamento, que não só é uma expressão da cultura, mas também um de seus agentes.

Reportando-se a uma variedade incalculável de objetos ou de conteúdos, bem como de formas rituais, o mito apresenta, contudo, uma “unidade na diversidade”.

Enquanto a Arte apresenta uma unidade de Intuição e a Ciência uma unidade de Pensamento, o Mito apresenta uma unidade de Sentimento. Afirma Cassirer:

“A arte revela-nos um universo de ‘formas vivas’; a ciência desvenda-nos um universo de leis e princípios; a religião e o mito começam com a conscientização da universalidade e fundamental identidade de vida”²⁷⁴.

Essa unidade de sentimento pode ser abordada em dois aspectos: o epistemológico e o cultural. Em relação ao primeiro, referimo-nos à forma de interpretação do Mito. Basicamente, temos duas interpretações: aquela que considera o Mito como uma patologia da linguagem ou do intelecto, ou como uma fase do espírito humano, e aquela que procura considerá-lo de um ponto de vista fenomenológico, situando-o no seu campo legítimo e não estabelecendo uma comparação que o consideraria inferior em relação ao estágio científico-racional do homem.

Sendo visto desta perspectiva, o mito não apresenta concepções da natureza e da sociedade que sejam desprovidas de “significado racional”. As interpretações que, por seu turno, tentaram intelectualizar o mito, fracassaram por não terem considerado que “o

²⁷⁴Cassirer, ME, p.53

verdadeiro substrato do mito não é de pensamento, mas de sentimento”. Sua coerência não depende de regras lógicas, mas de uma “unidade de sentimento”²⁷⁵.

Enquanto a Ciência procura ver a realidade com a adoção de critérios de classificação e divisão, o pensamento mítico a vê como um todo, no qual as próprias diferenças são cambiáveis: “Qualquer coisa pode transformar-se em qualquer coisa”. Assim, “parece que se houver uma lei que governe o mundo mítico, esta lei é a da metamorfose”. Por outro lado, não se deve afirmar que o homem mítico não tem esta visão de mundo - científica - por ser incapaz de diferenciar as coisas empiricamente. O selvagem percebe inúmeras diferenças ao seu redor. No entanto, a sua mentalidade não deve ser julgada em relação a uma capacidade ou incapacidade de classificar as coisas, como se faz nalgumas comparações com o pensamento científico, tampouco em relação a uma aproximação da natureza com finalidades pragmáticas ou técnicas.

Em relação ao segundo aspecto da abordagem da unidade de sentimento característica do mito, referimo-nos à interpretação que o selvagem tem de si mesmo em relação à natureza, aos antepassados e aos descendentes, a qual pode ser sintetizada no conceito de “solidariedade de vida”, ou de “relação”.

No mito, a natureza não é um objeto de pesquisa ou um simples meio de satisfação de necessidades da vida prática. Enquanto no pensamento científico se postula uma divisão da vida em duas esferas de atividades, a prática e a teórica, na qual se manifesta uma relação de distância e de uso em relação à natureza, no pensamento mítico se postula uma outra visão, a qual se caracteriza não pela atividade teórica ou prática, mas *simpática*. No mito, há

²⁷⁵Cassirer, AF, p.134

uma “solidariedade da vida”: o homem faz parte da natureza, está ligado aos antepassados e aos descendentes.

Em relação à natureza, a convicção de uma solidariedade de vida supera as diferenças nela percebidas. O homem não se vê como dono de um lugar privilegiado na natureza, mas todas as formas de vida lhe são correlatas.

Uma das manifestações desse sentimento de unidade com a natureza pode ser verificada nas concepções totêmicas, nas quais o homem se considera não só como descendente de certa espécie animal, ligando sua vida física e social aos antepassados totêmicos, mas também como tendo uma identidade com os animais dos quais provém.

Dessa forma, há uma continuidade do homem não só em relação ao espaço - natureza - mas também em relação ao tempo: a visão de unidade e de continuidade da vida é tão profunda que se nega a própria morte. O homem primitivo não só se considera um com a natureza, mas também com seus ancestrais e descendentes. Professa a reencarnação de tal forma que afirma que a alma de um antepassado aparece num recém-nascido. A própria morte jamais é aceita como um fato natural, mas é atribuída a algum acidente: “Sua ocorrência não é necessária, mas acidental, sempre dependendo de causas individuais e fortuitas”²⁷⁶. Não é vista como algo que sempre existiu, mas considerada como consequência de alguma influência externa, de feitiçaria, de magia ou de algum inimigo, ou de uma falha (pecado) do homem.

No modo de pensar mítico e na religião primitiva não se procura provar a imortalidade da alma. Antes, se algo carece de explicação, é a própria morte, a qual é

²⁷⁶Cassirer, Idem, p.138

negada como possibilidade real. Com a afirmação da unidade e da continuidade da vida no espaço e no tempo, o mito procura afastar o fenômeno da morte. Deste ponto de vista, nele se apresenta uma forte afirmação da vida. Cassirer chega a afirmar que “em certo sentido, todo pensamento mítico pode ser interpretado como constante e obstinada negação do fenômeno da morte” e que “a religião primitiva é talvez a mais vigorosa e enérgica afirmação da vida que encontramos na cultura humana”²⁷⁷. Quase todas as raças do mundo parecem ter praticado o culto dos antepassados, que pode ser considerado “um dos motivos religiosos mais gerais”²⁷⁸.

O homem primitivo, pois, em seu sentimento individual e social, vive na certeza de que sua vida não tem limites no espaço e no tempo, mas “estende-se sobre todo o reino da natureza e sobre toda a história do homem”²⁷⁹. Dessa forma, o sentimento de solidariedade e de indestrutibilidade da vida liga o totemismo e o culto aos antepassados entre si, dando à religião primitiva um papel moral, e substituindo a noção de que ela é uma simples consequência do medo.

O Mito pode ser entendido atualmente não apenas através de textos de pesquisadores renomados e de compilações antigas sobre as crenças e os costumes, mas também através dos ritos. Para entender o pensamento mítico, na realidade, a principal fonte são os ritos. Se, por um lado, o homem primitivo conserva um profundo desejo de identificar-se com a vida da comunidade e com a natureza, por outro lado os ritos religiosos desempenham o papel de propiciar essa identificação. Neles os indivíduos “fundem-se num

²⁷⁷Idem, *ibid.*

²⁷⁸Idem, p.139

²⁷⁹Idem, *ibid.*

todo homogêneo²⁸⁰. O sentido da vida em geral é renovado e mantido nas celebrações cúllicas.

A renovação da vida é uma necessidade constante, mas não é feita em relação ao aspecto meramente biológico. Nos rituais de iniciação e naqueles relativos à renovação da natureza, pode-se verificar a crença na ação a partir do ritual.

O rito pode ser definido, em princípio e em nível introdutório, como “a rotina do culto”²⁸¹. Em relação à função do rito sobre a consciência e a ação dos indivíduos, podemos afirmar que:

“The chief of routine in religion is to organize the activities necessary to its stability and continuance as social institution. ...While ritual at last represents routine, it tends, historically speaking, to have a far deeper significance for the religious consciousness”²⁸².

O traço recorrente do ritual pode levá-lo a ter, em maior ou menor grau, uma ação própria e automática sobre os indivíduos e os grupos que dele participam. Por um lado, os rituais são uma manifestação de crenças e esperanças, e por outro, a sua conservação: são tanto uma expressão da cultura quanto um de seus fortes agentes.

²⁸⁰ Idem, ME, p. 54

²⁸¹ *Ritual*, in: “Encyclopaedia Britannica”, vol. XIX, 1963, 322B.

²⁸² Idem.

PARTE II: O MITO POLÍTICO

1 - A NARRAÇÃO E A PRODUÇÃO DA HISTÓRIA

Além da relação primária entre a linguagem, a ação e o mito, há também uma relação secundária entre estes mesmos elementos, na qual a linguagem é eleita, devido à sua característica atuacional, como um dos fatores da ação política, assumindo a forma do Mito Político.

A partir de agora, verificaremos a narração como fator da produção da história e da ação política a partir da obra de Jean-Pierre Faye.

Faye adverte, ao relacionar a narração com a produção da História, que “não se trata absolutamente de assegurar que a narração faz a história”.²⁸³ Da mesma forma, deve-se observar que a linguagem, enquanto instrumento de persuasão e de fortalecimento do poder, devido à crença das massas no discurso, é *um dos elementos* da ação política. Cabe-nos examinar, em relação ao mito político, em que medida se dá a sua ação, ou em que medida a Política tem uma “ação pela linguagem”.

Conforme afirmamos anteriormente, enquanto a Linguagem natural apresenta uma característica atuacional em si mesma, independente de uma manipulação objetiva de símbolos, na esfera Política será feito um uso dessa característica primária da Linguagem e, muito mais, procurar-se-á criar uma Linguagem cuja característica principal seja a

²⁸³ J.-P. Faye, *Langages Totalitaires* (citado a seguir como LT), 1972, p.7.

capacidade de provocar a ação. Tal linguagem lançará mão de quaisquer recursos para chegar a seus objetivos e, depois de alcançá-los, para perpetuá-los. Como exemplificação genérica, podemos adotar a mesma bipartição que aparece na obra de Osakabe em relação a Getúlio Vargas: 1) os Discursos de Tensão (que são os de campanha eleitoral); 2) os Discursos de Prestação de Contas (que “justificam a presença no poder do grupo político a que pertence o locutor”)²⁸⁴.

Pode-se relacionar o discurso de campanha, neste caso, com o que Cassirer afirma ser uma característica básica do Mito do ponto de vista cultural, isto é, sua unidade de sentimento. Essa relação é verificada quando se compara tal afirmação com as palavras de Osakabe: “... ao incluir discursos de confronto, isto é, pronunciados nos momentos em que o adversário é, mais que virtual, concreto, nos momentos, portanto, em que a tônica fundamental do texto é menos reflexiva, menos informativa e mais emotiva”²⁸⁵.

O Mito é evocado para causar impacto e despertar as emoções. É, propositadamente, irracional. Consegue os efeitos mais violentos através dos meios mais simples: no caso da Alemanha, isto foi evidente: emoções como “o ódio, a cólera, a altivez, o desprezo, a arrogância e o desdém” pelo “inimigo” foram despertadas pela Linguagem: “alcançaram o seu fim - a agitação das paixões políticas violentas - pelos meios mais simples”²⁸⁶.

Esta relação entre a Linguagem e o Mito Político pode ser verificada, também, em situações de revoluções consideradas, ao menos em seu início, como comunistas. Jean-

²⁸⁴Haqira Osakabe, *Argumentação e Discurso Político*, 1979, p. 43s.

²⁸⁵Idem, p. 44

²⁸⁶Cassirer, ME, p. 302

Pierre Faye dá três exemplos, a saber: 1) “razskaz” leninista; 2) “narrativa épica”, no início da Revolução Cubana; 3) “narrações viventes” na Revolução Cultural Chinesa - que tinham uma “produção e circulação incansável”, nos muros e na língua da Revolução²⁸⁷.

De acordo com Lasswell, o Mito Político é “composto por premissas fundamentais sobre os assuntos políticos e consiste dos símbolos evocados não apenas para explicar, mas para justificar práticas específicas de poder”. A palavra “Mito”, no entanto, não deve ser interpretada necessariamente como significando um conjunto de símbolos de “caráter fictício ou irracional”, continua Lasswell, apesar de tal interpretação ser, “muitas vezes, correta”²⁸⁸.

O Mito Político, em relação à Linguagem, mostra a presença de contradições e preconceitos racistas na própria História da Filosofia. O exemplo clássico pode ser visto na Política Alemã: a criação de novos termos, a adaptação ou a eliminação de outros serviram tanto para a incitação na crença nazista quanto para a própria defesa dessa Linguagem que, de acordo com Jean-Pierre Faye, “anuncia e leva consigo a morte”²⁸⁹.

Em relação a isto, Cassirer afirma que “parece que apenas algumas palavras sobreviveram à destruição geral”, e que o que caracteriza os termos nazistas “não é tanto o seu significado objetivo, mas a atmosfera emocional que os envolve”²⁹⁰. E Jean-Pierre Faye denuncia: “E isto, na língua alemã - a língua da filosofia”²⁹¹. O Mito Político, portanto, está para além da potencialidade de uma língua para o saber filosófico, e pode estar presente na própria Filosofia.

²⁸⁷Faye, LT, p. 7

²⁸⁸H. Lasswell, *A linguagem da política*, 1979, p. 19

²⁸⁹Faye, LT, p. 9

²⁹⁰Cassirer, ME, p.302

²⁹¹Faye, LT, p. 8

A Linguagem do Mito Político é, em geral, dissimuladora. Como exemplificação, vejamos as palavras do Führer:

“Sei muito bem que se conquistam adeptos menos pela palavra escrita do que pela palavra falada e que, neste mundo, as grandes causas devem seu desenvolvimento não aos grandes escritores, mas aos grandes oradores. Isso não obstante, os princípios de uma doutrina devem ser estabelecidos para sempre por necessidade de sua defesa regular e contínua”²⁹².

Ele demonstra, sob essa falsa modéstia de atribuir menos valor aos escritores que aos oradores na consecução de “grandes causas”, que: 1) conquistam-se adeptos pela *palavra*; 2) seu discurso, pretendendo passar-se por inofensivo, traz consigo a violência do sistema, nas expressões “para sempre” e “regular e contínua”. Em suma, é um discurso que, pretendendo revelar, acaba velando mais ainda, e conduzindo os leitores (e ouvintes) de forma traiçoeira, como a serpente que, na alegoria de Cassirer, antes de dar o bote mortal, seduz a vítima através dos olhos paralisantes.

Em relação à localização histórica do Mito Político, deve-se observar, conforme já indicamos acima, que “não se trata absolutamente de afirmar que a narração faz a história”²⁹³. Há uma relação entre mudança material e mudança formal, isto é, entre as circunstâncias históricas e o discurso. À célebre afirmação de Mably: “Les récits ... doivent changer la face des nations”²⁹⁴, Jean-Pierre Faye observa que não são as narrações

²⁹²Hitler, *Minha luta*, 1962, p. 9

²⁹³Faye, LT, p. 7.

²⁹⁴Mably, *Observations sur l'Histoire de France*, apud Faye, *Théorie du Récit* (ThR), p. 13.

simplesmente que mudam as faces das nações, mas há uma relação entre o modo de produção material e as narrações:

“Sur la rive - sur la base - des circonstances *changées*, des récits vont *changer* la face ou la forme des nations...”²⁹⁵

Os enunciados - as narrações - sobre a História provocam em sua realidade material (da História) uma transformação, modificam a sua face (ou a sua forma) enquanto circulam. Estabelecem, assim, uma Sintaxe da História, da mesma forma que a circulação da mercadoria e do dinheiro estabelece uma Sintaxe Econômica.²⁹⁶

À transformação da mercadoria em dinheiro, e à retransformação do dinheiro em mercadoria, corresponde um duplo processo da História: “L’histoire commence avec ce double procès: changement matériel et échange, ou change de forme”²⁹⁷.

²⁹⁵Faye, TR, p. 20

²⁹⁶ De acordo com Faye, isto se processa da mesma forma que na linguagem das mercadorias (*Warensprache*), analisada por Marx, no Livro Primeiro d’*O Capital*:

“Nous avons à considerer le procès entier du côté de la forme, c’est-à-dire seulement du *changement de forme* ou de la métamorphose des marchandises, qui médiatise le changement matériel dans la société”. (*O Capital*, Livro I, i, 3, 2, Dietz Verlag, Berlim, 1957, p. 109, apud ThR, p.20 - ed. brasileira: *Os Economistas, Marx*, Vol. I, 1984, p. 100).

De acordo com o próprio Faye, “dans la trame même des changements matériels se tissent ainsi ces changements de la ‘face’ (ou de la ‘forme’), produits par la forme narrative elle-même” (Cf. ThR, p. 20). A relação com a linguagem das mercadorias fica evidente, se procurarmos compreender o que Marx entende por “changement de forme”:

“ On sait que par changement de forme, Marx entend ici cette métamorphose à travers quoi l’objet marchand passe de sa forme naturelle de chose brute à sa forme monnaie: à travers le simple fait de changer de mains... Transformation de la marchandise en argent, et retransformation de l’argent en marchandise: dans deux sens la monnaie ne se meut e ne fonctionne qu’au titre de “forme valeur” des objets marchands, et cette perpétuelle transformation des objets utiles en valeur “est un produit social tout aussi bien que le langage” - so gut wie die Sprache. (ThR, p. 20s)

²⁹⁷J.-P. Faye, ThR, p. 21

Nessa trama está presente o poder ilocucionário e perlocucionário da linguagem, o qual, de característica natural e cultural do homem, passará a ser utilizado objetivamente na Economia e na Política: para a efetivação do poder e sua posterior defesa e justificativa.

De acordo com Jean-Pierre Faye, há dois tipos básicos de narrações a serem estudados numa Crítica da Razão e da Economia Narrativa: as narrações ideológicas e as narrações econômicas; isto, porque “a história real pode ser transformada pelo modo de narrar ('Conter') e de contar ('Compter’)²⁹⁸. Tanto a linguagem (os relatos, as narrações) sobre a realidade das mercadorias pode agir sobre sua realidade, como a linguagem que narra a realidade política pode exercer poder sobre ela.

Há tal poder ilocucionário e perlocucionário na narração, que basta enunciar para produzir: o próprio trabalho de um pesquisador da narração é um meio para que esse poder se exerça, pois “narrar a narração é dar a ela seu poder”, isto é, é causá-lo, provocá-lo²⁹⁹. A despeito disso, usa-se a narração. Agora, porém, de forma crítica: já que não há História sem narração, cabe ao pesquisador uma narração crítica, ou uma *crítica da narração*. É este o propósito do método que, de acordo com Elisabeth de Fontenay, foi inaugurado por Faye³⁰⁰.

O trabalho a que se propõe Jean-Pierre Faye é o de uma crítica da prática histórica ou historiadora, e do lugar que ocupa a Narração na História:

“Que la critique de la pratique historique ou historienne, et sa 'raison', passe par une critique de la narrative, et de sa possibilité même, voilà ce qui est maintenant mis en jeu”³⁰¹.

²⁹⁸ Idem, LT, p. 3

²⁹⁹ Idem, ibidem, p. 4

³⁰⁰ Hitler, in: F. Châtelet et alii, “Dictionnaire d'Oeuvres Politiques”, 1989, p. 415.

³⁰¹ Faye, ThR, p. 103

Devido à extensão da análise de Faye, que inclui informações históricas, lingüísticas, jornalísticas, e até detalhes presentes em correspondências, e considerando também o objetivo genérico de uma conceituação filosófica, procuramos expor sua contribuição à Crítica da Narração (de acordo com Fontenay, “uma sociologia das linguagens que seja uma semântica da história”³⁰²) em termos gerais, citando, eventualmente, alguns de seus próprios exemplos, tanto da História da França (narração das “origens troianas”), quanto dos países nos quais a fórmula do Estado Total foi utilizada (Itália, Alemanha e mesmo Espanha).

O autor observa que “o privilégio que a teoria da ciência se acordou com a história, desde a entrada em cena da dialética material, parece ter omitido provisoriamente uma evidência: que a história é narração, é linguagem narrativa” (no original: *rapporant*)³⁰³.

Outra observação, relacionada com alguma omissão teórica na História do Pensamento, é a seguinte:

“Também passou despercebido em parte que o subtítulo dado por Marx a *O Capital* seja a repetição, irônica e insistente, dos grandes títulos kantianos. Assim, o título verdadeiro da obra pela qual a concepção materialista da história efetivamente se constituiu, esse subtítulo que nos abre a chave da ironia marxista anuncia uma *crítica*: a crítica de toda concepção da história que funciona de forma racional ou como ‘razão’³⁰⁴.

Tal crítica da narrativa histórica está diretamente relacionada com a Teoria do Conhecimento. Aquele que narra é aquele que sabe. Nas palavras do próprio Faye, a proximidade entre teoria do conhecimento e narração ocorre desde a antiga gnoseologia (ou teoria do conhecimento):

³⁰²In: F. Châtelet et alii, op. cit., idem.

³⁰³Faye, LT, p. 3

³⁰⁴Faye, ThR, p. 103

“A antiga teoria do conhecimento (ou gnoseologia...) atravessa assim de forma necessária à problemática da história, quer dizer, a pergunta sobre a narração. Porque o *Narrador* é *Gnoscens* ou *Gnarus (Narus)*: o primeiro conhecedor. Quem, à medida que caminha, consome a *ignorância*”³⁰⁵.

“A antiga teoria do conhecimento tem como pré-condição uma crítica de *Narus*, o conhecedor, o narrador. A teoria do conhecimento pressupõe uma teoria da narração”³⁰⁶.

Não só a Teoria do Conhecimento, mas também a História, tem uma dependência, enquanto ciência, de uma narração lingüística:

“Il y a une évidence toute primitive à rapeller: c'est que 'l'histoire' est d'abord une narration”³⁰⁷.

Com a finalidade de demonstrar a ligação, por um lado, entre História e Narração e, por outro, entre Teoria do Conhecimento e Narração, o autor apresenta algumas séries significantes de palavras:

1) Em relação à História e à Narração:

“L'histoire: c'est ce mot d'Hérodote qui s'est prolongé. Elle es cela que raconte celui qui sait: *l'istor* (grec) n'est autre que le *gnarus* ou le *narus* (latin). *Idéa, eidon, oida, istor, istorie*, série de mots, signifiant la vue de la pensée voyant et sachant, ou l' 'idée”³⁰⁸.

2) Em relação à Teoria do Conhecimento e à Narração:

“*Gnosco, gnarus, narus, narrator, narratio*: autre série signifiante, désignant la tension 'cognitive' qui est connaissance et narration”³⁰⁹.

³⁰⁵Faye, LT, p. 3

³⁰⁶Faye, ThR, p. 30

³⁰⁷Idem, p. 15

³⁰⁸Idem, p. 103

³⁰⁹Faye, ThR, p. 103

Após estas observações de cunho exegético e material, torna-se claro que “a crítica da razão histórica ou historiadora se descobre - desde os primeiros passos do pensamento e da linguagem - como crítica da ‘razão’ narrativa, ou melhor: crítica da *economia* de narração”. E isto também parece ter passado, curiosamente, despercebido³¹⁰.

O trabalho de uma Crítica da Narração, portanto, será o de demonstrar que a Razão, “sistema de operações-limites dentro das regras do pensamento”, está “ligada à produção mesma da sem-razão na narração da história”³¹¹.

Tal trabalho é, claramente, uma luta contra o Mito e, no caso específico de Faye, “Mito” abrange: 1) as narrativas sobre a realidade mercantil e a realidade política; 2) a História da Filosofia e da Economia; 3) a própria História da Ciência³¹².

O método e o trabalho de Faye são chamados, por Elisabeth de Fontenay, de “genealogia conceptual do nazismo”, empreendimento que consiste em começar pela indagação: “Como puderam tornar-se aceitáveis tais proposições, tais fórmulas de poder?”³¹³. Tal indagação será seguida pela análise da transformação dos discursos e pelas mudanças entre as palavras de ordem e os signos, os quais podem passar da direita para a

³¹⁰ Idem, *ibidem*.

³¹¹ Faye, LT, p. 4

³¹² Sobre a História da Filosofia, há uma crítica do autor a toda concepção da razão que não se questione a si própria, como pode ser verificado também em Châtelet: “Do mito ao pensamento racional? Certamente. Mas aquele não é pura imaginação desordenada e este tende a se impor como um novo mito” (Cf. op. cit., p. 21). Quanto à História da Economia, a eficácia dos enunciados camuflados alcança, como no caso de Schacht, os próprios “cientistas da economia”. A camuflagem dos “Princípios de Economia Alemã” (que atacavam tanto o liberalismo econômico clássico quanto “uma solução política antiliberal”) serviu não só interna, mas também externamente aos objetivos nazistas: enquanto se falava em “Criação de Trabalho”, escondia-se o rearmamento. O alcance de tais enunciados se mostra em sua “ação à distância, que prosseguiu até à literatura científica de nossos dias” (ThR, p. 46). Em relação à História da Ciência, pode-se fazer a mesma observação, acima, sobre a possibilidade de novos mitos num discurso que se pretende racional.

³¹³ Nas palavras do próprio autor: “... comment se détermine la ‘credibilité’ de cette idéologie, l’acceptation - *die Annahme* - ou plutôt l’acceptabilité de cette langue politique?”. E também: “Ici et là (referência à Alemanha e à Itália), c’est ce procès de la mise en acceptabilité qui constitue l’objet d’analyse principal”. (LT, p. 6 e 7).

esquerda, podem jogar entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, inverter-se, constituindo uma trama de circulação de enunciados que torna possível sua própria eficácia³¹⁴.

A questão da trama dos enunciados é exemplificada, inicialmente, com a história das origens da França:

“L'histoire d'une certaine nation d'occident couramment désignée par le mot France, c'est d'abord un enchevêtrement de recits parmi lesquels domine celui qui fait de ses habitants les descendants des Troyens. Cette version, la plus générale alors, ne disparaît pas entièrement des “livres d'histoire” avant le milieu du siècle des cartésiens”³¹⁵.

O trabalho de uma semântica da história, como se vê, consiste numa crítica da economia narrativa. Os fatos narrados podem ser captados em sua trama com uma análise que é, ao mesmo tempo, lingüística e econômica: 1) lingüística, quando se relaciona com um *enunciado*; 2) econômica, quando se relaciona com a sua *circulação*³¹⁶.

Nos casos específicos do Fascismo e do Nazismo, a circulação de enunciados teve uma relação inversa com a situação de poder dos respectivos partidos totalitários:

1) *Do Centro para a Periferia - Itália*: a fórmula do “Stato Totalitario” é usada após a tomada do poder pelo partido fascista. O momento político era o do chamado “ano crucial”, quando se apoiavam sobre o regime fascista as forças do conservadorismo ativista e as forças aparentemente “revolucionárias” ou “nacionais”: “de um lado, a Política de Estado do Ministério do Interior, de outro, as esquadras armadas do partido”. Nesse momento histórico, coincidem o “lugar ideológico que emitirá os enunciados fundamentais do Estado Totalitário italiano, o poder central em si mesmo e aqueles que o detêm”³¹⁷.

2) *Da Periferia para o Centro - Alemanha*: a fórmula do “totale Staat” “é emitida, ao contrário, na periferia da língua política do ‘movimento nacional’

³¹⁴ “C'est le réseau de cette circulation qui rend possible leur efficacité”. (ThR, p.46).

³¹⁵ ThR, p. 15

³¹⁶ Idem, p. 41

³¹⁷ LT, p. 6

alemão. E é através de sua circulação de um ponto a outro de tal periferia que ela chega a ser emitida, de novo, no centro, pelo próprio poder”³¹⁸.

Tanto numa quanto noutra realidade geográfica, o principal objeto de análise é o processo de criação da aceitabilidade. Em relação à Itália, “o enunciado fundamental parece tornar retroativamente aceitável o que acaba de ocorrer (o assassinato de Matteotti)”. Quanto à Alemanha, a primeira colocação da fórmula “tende a fazer aceitável de antemão a chegada do poder total daqueles que o preconizam - e a prática, desde logo, de uma 'solução final' para a questão cujos temíveis enunciados esta língua construiu”³¹⁹.

Em relação ao Estado Totalitário enquanto tal, quer na Itália, quer na Alemanha, suas fórmulas servirão, para Faye, de “fio condutor para se verificar o traçado do desenho das línguas ideológicas sobre os continentes políticos italiano e alemão no entre-guerras”³²⁰.

Faye designa como “línguas totalitárias”:

- 1) “... as cadeias de discurso onde se introduzem o epíteto italiano 'totalitário' e o sintagma *Stato totalitário*”;
- 2) “De forma correlata, e por efeito de 'tradução', as (cadeias) que, em língua alemã, igualmente desenvolvem a 'fórmula' do *totale Staat*”.
- 3) Esta definição poderia ser estendida aos enunciados em língua espanhola que, naqueles mesmos anos, recorrem de forma apologética a uma *Estado totalitário*”.
- 4) Por extensão, “os discursos inteiros aos quais estes enunciados pertencem...”.
- 5) “... e aqueles que lhes opõem fórmulas de substituição”³²¹.

³¹⁸LT, p. 6

³¹⁹Idem, p. 7

³²⁰Idem, p. 6

³²¹LT, p. 5

Tais linguagens tornam-se aceitáveis devido ao fato de que “a própria história tende a ser produzida sucessivamente por sua própria narração - por seus efeitos de narração”. Sendo assim, a história “se descobre a nós como *grupo de narrações*, ou de versões narrativas”. Tal grupo de narrações constrói “as estruturas subjacentes, a partir das quais surge e se desenvolve o processo de aceitabilidade, ao termo do qual se tornou aceitável, por uma grande maioria, a língua da exterminação”³²².

De forma conclusiva, não em relação à extensão do tema, mas aos nossos objetivos, podemos afirmar, em relação à *Sociologia das Linguagens que seja uma Semântica da História*, ou à *Crítica da Economia Narrativa*, que o seu método consiste numa topologia dos enunciados ideológicos. No tocante à Direita “Nacional” Alemã, por exemplo, havia uma relação entre: 1) a Linguagem do Movimento de Juventude, 2) o “Bündische Jugend” (Juventude Ligada), 3) as Seitas Racistas ou “Völkische” e 4) a “Revolução Conservadora”. Pode-se ver, nesse “quadrângulo”, uma topografia da ideologia da Direita “Nacional” Alemã.

A topografia adotada pelos próprios atores e relatores no processo histórico submete-se a um jogo de transformações, as quais “tendem a constituir uma *topologia* de enunciados políticos ou, mais geralmente, de narrações ideológicas”³²³. Tal topografia é, “de antemão, *subjacente aos enunciados* daqueles que, narrando ou atuando no processo histórico, descrevem e narram ao vivo suas relações recíprocas”, as quais aparecem, explícita ou implicitamente, no discurso político³²⁴.

³²²Idem, p. 7

³²³LT, p. 5

³²⁴Idem.

A Semântica da História constitui-se no momento em que uma Sociologia das Linguagens obtém e restitui a topologia das narrações ideológicas: ela se propõe a ser uma “semântica *interpretativa* dessas estruturas ‘profundas’, desse processo subjacente”³²⁵.

Esta análise das transformações dentro de um espaço semântico relaciona-se não só com o fenômeno lingüístico em si, puro - se é que se poderia falar de uma Lingüística que não abordasse a Sociologia - mas também com a articulação das classes sociais. Tal como a linguagem, as lutas sociais têm um caráter produtivo a partir de “um sistema de elementos subjacentes”. No método de Faye, a Semântica está centralizada na linguagem das mercadorias e das narrações ideológicas - demonstrando o valor formal que a realidade mercantil e a realidade histórico-política adquirem sob o efeito da narração, incluindo, naturalmente, tal efeito sobre a “luta de classes inimigas e rivais”³²⁶.

Mais que o conteúdo da linguagem, importa a sua circulação para se definir a “economia dos enunciados”:

“Tomar a história pela palavra, não contando ‘o que dizem os homens’, mas estando atento às figuras que desenha sua circulação, às posições respectivas que ocupam, umas em relação às outras, suas cadeias sintáticas, e aos deslocamentos de suas posições, é entrar numa economia dos enunciados, na qual, de uma só vez (de um só golpe), se podem ver as relações que ela admite com o nível econômico propriamente dito, aquele da produção e circulação das coisas mercantis: da “língua das mercadorias”³²⁷.

³²⁵ Idem, p. 6

³²⁶ O termo entre aspas foi encontrado por Marx numa leitura do santimoniano Thierry, que comentava o sistema narrativo do Conde de Montlosier. Tal enunciado tornou-se crucial para Marx (cf. ThR, p.18).

³²⁷ Op.cit., p. 4

Tal trabalho, que tanto pode ser chamado de “narração sociológica” como de “crítica da economia narrativa”, implica a introdução, “para cada seqüência do processo histórico, do grupo de narrações imediatas, a constelação das versões ativas”. Dessa forma, é um trabalho totalmente diverso daquele da tradição clássica, “que procura demonstrar a variante verdadeira no estabelecimento do fato, eliminando as outras variantes”³²⁸.

O fato de a narração sociológica incluir as variantes consideradas falsas numa tradição clássica não invalida seu procedimento científico, já que são as narrações ativas, imediatas, que estão em relação direta com a ação. É delas que, como afirma Mallarmé em relação ao teatro, se pode dizer: “Enunciar significa produzir”³²⁹.

A narração crítica não pretende afirmar que não existam enunciados verdadeiros, ou que seu procedimento esteja distante de uma noção de falso e verdadeiro, como pretendiam os próprios locutores e atores do Estado Totalitário. Ela pretende, já que a História é, em primeiro lugar, narração, fazer uma narração crítica:

“La critique de la narration s'y fait par la narration critique, bien qu'elle l'enveloppe a chacun de ses moments”³³⁰.

³²⁸Idem, p. 7

³²⁹ThR, p. 24, citando as *Divagações* de Mallarmé.

³³⁰ThR, p. 11.

2 - MITO CULTURAL E POLÍTICO: SEMELHANÇAS E DISTINÇÕES

As semelhanças entre o Mito, do ponto de vista cultural e do ponto de vista político, podem ser verificadas a partir da abordagem de Cassirer na conclusão da obra *O Mito do Estado*.

De acordo com Cassirer, a primeira semelhança que pode ser vista consiste na adoção de recursos extremos em situações extremas, quer nas sociedades primevas, tal como as trobriandesas estudadas por Malinowski, quer nas modernas, como a Alemanha do pós-Primeira Guerra.

De acordo com Malinowski, mesmo os primitivos dispunham de técnicas e habilidades manuais, e eram também versados nos costumes passados pela tradição. Nas áreas em que o conhecimento de tais técnicas e costumes era suficiente, não se recorria à magia.

No entanto, quando necessário - diante de atividades que exigiam “esforços especiais e excepcionais” - lançavam mão de uma magia “altamente desenvolvida” e de uma “mitologia relacionada com ela”³³¹.

Foi o que ocorreu no século XX, cujos mitos políticos não têm nada de “inteiramente novo”³³². As teorias de Carlyle e Gobineau³³³, discutidas antes em ambientes

³³¹Cassirer, ME, p. 297

³³²Idem, p. 295

³³³Respectivamente, Carlyle: culto do herói; Gobineau: “tese sobre a moral fundamental e a diversidade intelectual das raças humanas”. De acordo com Cassirer, Carlyle “não considerava a sua teoria um

acadêmicos, encontravam solo fértil na decadente Alemanha, mas tinham de ser adaptadas a uma “audiência diferente”. Para tanto, era necessária uma nova técnica, que consistia de vários passos, mas que, em geral, pode ser comparada com os dois níveis próprios das sociedades primevas: 1) uma magia altamente desenvolvida; 2) uma mitologia relacionada com ela.

Na Alemanha, “os recursos normais pareciam exaustos”, viam-se os dirigentes da República de Weimar ameaçados por um “colapso completo”. A conclusão de Cassirer é a de que “era esse o solo natural para o desenvolvimento dos mitos políticos e onde podiam encontrar alimento abundante”³³⁴.

Os mitos políticos do século XX foram os recursos desesperados em situações desesperadas, assim como nas sociedades primevas a mitologia e a magia eram invocadas em situações de perigo e de incerteza.

Longe, porém, de fazer uma apologia do uso do mito e da magia, Cassirer demonstra, nesta comparação, uma crítica do Estado Totalitário e de suas técnicas de manipulação.

Apesar de parecer que o homem substituiu a organização mítica da sociedade pela organização racional, esta mantém-se apenas em tempos de relativa tranqüilidade e paz, de estabilidade e segurança. Nos períodos críticos, verifica-se que as forças racionais, que não venceram ou subjugaram totalmente o mito, não resistem à sua aparição como elemento unificador da vida social do homem³³⁵.

programa político definido. Ele tinha uma concepção romântica do heroísmo - muito diferente da dos nossos políticos 'realistas' modernos” (ME, p. 295, 299).

³³⁴Idem, p. 296

³³⁵ME, p. 298. É de se notar em Cassirer o uso da expressão “força demoníaca do mito”. O Mito, assumindo determinado estilo lingüístico, a saber, uma linguagem altamente emotiva e irracional, marcada, também,

O mito é definido por Doutté, aproximadamente em 1910, como “le désir collectif personifié”. Enunciada numa época em que não se conheciam nem se imaginavam os problemas políticos da época da Segunda Guerra Mundial, “essa fórmula de Doutté podia ser usada como a mais lacônica e cortante expressão da moderna idéia de liderança ou ditadura”³³⁶.

O desejo coletivo é personificado no chefe, o qual abolirá os antigos laços sociais presentes no direito, na constituição, e terá um poder derivado de sua própria pessoa mística, cuja vontade será a suprema lei.

Apesar de estar sujeito a paixões violentas e ceder aos “impulsos mais irracionais”, o homem civilizado, “a fim de poder crer, deve encontrar algumas 'razões' para o seu credo; deve formar uma teoria para justificar as suas crenças”. Tal teoria, longe de ser simplória, será, ao contrário, “altamente sofisticada”³³⁷.

Longe de crer num indivíduo que pudesse concentrar em si todos os “poderes humanos e naturais”, como o criam os selvagens, o homem moderno, no entanto, ainda acredita num tipo de magia, a “magia social”, atribuindo a um líder ou chefe os mesmos poderes que, entre os selvagens, poderiam ser atribuídos aos hábeis feiticeiros. Para tanto, basta que um desejo coletivo seja sentido intensamente, a partir do que se persuadirá facilmente o grupo a crer, simplesmente, que “tudo quanto necessita é de um homem providencial capaz de satisfazer” ao citado desejo³³⁸.

por supostas análises da realidade, exerce uma influência superior à de qualquer discurso lógico-científico (cf., a este respeito, as referências à Economia Alemã, acima, na parte sobre Jean-Pierre Faye, supra).

³³⁶ME, p. 298, citando E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*.

³³⁷Essa sofisticação pode ser vista na aparência de “racionalidade” das ideologias que, no caso dos Estados Totalitários, bem como noutras situações históricas, estão ligadas ao Mito (ME, p. 299).

³³⁸ME, p. 299

A técnica dos mitos políticos possibilita vínculos historicamente extravagantes, como o do *homo magus* e do *homo faber*. Nos mitos assim desenvolvidos, combinam-se essas duas atividades antagônicas, aparentemente excludentes, no chefe ou líder que personificará o desejo coletivo. Exercendo o papel de *homo magus*, ele será o “sacerdote de uma nova religião misteriosa e inteiramente irracional”. Enquanto desempenha o papel de *homo faber*, por outro lado, “utiliza processos metódicos para defender e propagar essa religião”. Sua técnica é desenvolvida a tal ponto, que “nada fica ao acaso; cada passo é bem preparado e premeditado”³³⁹.

Reside aqui uma diferença entre os mitos políticos e os mitos culturais: os mitos políticos “não crescem livremente”, não são “o resultado de uma atividade inconsciente e da livre imaginação”³⁴⁰. Ao contrário, são feitos, planejados: “São coisas artificiais fabricadas por artesãos hábeis e matreiros”³⁴¹.

Na era da tecnologia mais avançada - o século XX - surgiu uma nova técnica, não de produção de bens de consumo, ou de armas e veículos de guerra: foi, sim, a técnica da produção de mitos. Enquanto havia preocupações com o rearmamento da Alemanha, em 1933, passou despercebido que um outro rearmamento já estava em curso, o qual, de fato, se iniciara antes: o “rearmamento mental”, provocado pelos mitos políticos³⁴². Por onde começar esse “rearmamento”, senão pela Linguagem, que é onde está a maior parte do sentido que damos à realidade?³⁴³

³³⁹ME, p. 300. Lembre-se que um dos capítulos básicos de *Mein Kampf* intitula-se “A Propaganda e a Organização”.

³⁴⁰ME, Idem.

³⁴¹Idem, *ibidem*.

³⁴²Idem.

³⁴³ De acordo com R. Barthes, só há significação do que é nomeado. Locke afirma o maior apego do homem às palavras do que às coisas, mesmo nas pesquisas mais acuradas (Cf. *Ensaio acerca do*

Na história da civilização, a palavra desempenha duas funções distintas: a função semântica e a função mágica³⁴⁴. A primeira está presente nas línguas primitivas, já que, sem ela, “não se poderia conceber a fala humana”. Em tais sociedades, porém, há uma influência predominante da função mágica, pela qual não se descrevem as coisas, nem as suas semelhanças ou diferenças, mas procura-se agir sobre elas. Procura-se, pela palavra, modificar a lógica da natureza, o que exige do feiticeiro uma técnica apurada. Ele é capaz, assim, de agir sobre a natureza, e seu poder é visto pelos seus como incomparável, como no verso de Ovídio, citado por Cassirer: “Carmina vel coelo possunt deducere lunam”³⁴⁵.

Na Mitologia do Nazismo, a função mágica da palavra teve precedência sobre a função semântica. No mundo moderno, repete-se o uso mágico da Linguagem. Mesmo em textos de valor teórico, cunharam-se novas palavras e se atribuíram novos significados a palavras antigas. Tais mudanças de significado são devidas ao uso das palavras em busca de um determinado efeito sobre a audiência: “São agora palavras mágicas destinadas a produzir certos efeitos e a despertar certas emoções... essas palavras mascaradas de novo estão carregadas de padrões e sentimentos violentos”³⁴⁶.

O efeito sobre a audiência é alcançado com termos que estão envoltos por uma atmosfera emocional: “O que os caracteriza não é tanto o seu conteúdo e o seu significado objetivo, mas a atmosfera emocional que os rodeia e envolve”³⁴⁷. O fim a ser alcançado: “A

Entendimento Humano, Col. *Os Pensadores*, 1983, p. 225). Dessa forma, a linguagem é em si mesma uma possibilidade de alienação, tanto porque há várias outras formas de significação quanto pelo fato de o pensamento dirigir-se ao real pretendendo dar-lhe significado, quando o caminho inverso é que é o correto.

³⁴⁴ME, p. 300s

³⁴⁵Idem, p. 301. “Por meio de canções mágicas e de encantamentos pode-se baixar a Lua do céu”.

³⁴⁶Idem

³⁴⁷Idem, p. 302.

agitação das paixões políticas violentas”. Os meios para tal: “Uma palavra, mesmo a alteração de uma sílaba, chegou muitas vezes a lhes servir os propósitos”³⁴⁸.

A Linguagem mítica na política, assim, é uma linguagem emocional, isto é, apesar de planejada por mestres, de ser elaborada em escritórios de intelectuais e técnicos em propaganda, ela é apresentada numa roupagem emocional: visa despertar sentimentos e, a partir deles, ação.

Tais palavras são portadoras de força ilocutória (ação enquanto se fala) e de força perlocutória (ação posterior à fala).

Se o “rearmamento” mental tem na linguagem o seu primeiro passo, os novos ritos constituirão o segundo. A técnica dos mitos políticos modernos, nesse aspecto, foi “completa, metódica e eficiente”³⁴⁹.

Os ritos das sociedades primevas, longe de possibilitarem ao homem um estado idílico, como o descrito na teoria rousseauiana da vida selvagem livre, tiram toda a sua individualidade: “Negligenciar um dos ritos significa miséria e morte”³⁵⁰. Nas sociedades governadas por ritos, não existe liberdade individual, nem a responsabilidade a ela associada - o homem não se desenvolve enquanto indivíduo ético, está imerso nos costumes da tribo, da família ou do clã. Uma ação criminosa atinge todo o grupo, e a vingança é dirigida ao próprio grupo, e não ao indivíduo, quando se dá tal caso³⁵¹.

No Estado Totalitário, “cada ação política tem o seu ritual próprio”, e a sua negligência é vista como “um crime contra a majestade do chefe e do Estado”³⁵². O homem

³⁴⁸Idem, p. 302.

³⁴⁹Idem, *ibid.*

³⁵⁰ME, p. 302.

³⁵¹Para uma exposição detalhada, ver ME, p. 302s.

³⁵²Idem, p.302

moderno perdeu sua curiosidade e inquietação através da prática dos mesmos ritos, e chegou novamente às condições de imersão nos costumes e falta de individualidade do selvagem. Através da repetição dos mesmos ritos, passou a “sentir, a pensar e a falar da mesma forma”. Tem uma vida artificial, age movido pela força dos chefes políticos, que controlam não simplesmente sua ação, mas seus sentimentos, juízos e pensamentos³⁵³.

A violência dos mitos políticos modernos está em sua capacidade de paralisar os homens, de corroer, dissolver e desintegrar seus valores, levando-os a atuar como “fantoques num teatro de bonecos”, onde quem manobra as cordas são os chefes políticos.

Cassirer vê os mitos políticos modernos, usando a terminologia de Faye, que lhe é posterior, sempre “da periferia para o centro”: “Empreenderam mudar os homens a fim de poderem regular e controlar os seus atos”. Não se procurou justificar uma situação, como no caso da Itália, citado por Faye, mas primeiro se conduziram os homens a ela, através do “rearmamento mental”, pelo qual eles “foram vencidos e subjugados antes de compreenderem o que lhes estava acontecendo”³⁵⁴.

Um terceiro elemento dos mitos políticos modernos, também presente nas sociedades primevas, é o uso da arte da “adivinhação”. Nas sociedades primevas, o vidente do futuro tinha um papel de destaque, bem como na própria Roma antiga, que dispunha de sábios e magos, os quais eram consultados em situações de decisões duvidosas e de batalhas bélicas, para as quais iam os próprios áugures.

O Estado moderno não tem essa espécie de magos e adivinhos, enquanto portadores de uma tecnologia considerada esdrúxula, como a consulta a entranhas de animais ou a vôos

³⁵³Idem, p.304

³⁵⁴Idem, p.304s.

de aves. Tem, no entanto, a arte da adivinhação, praticada com métodos considerados científicos e filosóficos.

O moderno chefe político aprendeu que a força da imaginação é mais eficiente para a condução das massas que a força física. Usa disso de forma ampla, tornando-se numa espécie de adivinho e profeta: “Fazem-se as promessas mais improváveis e até as que são impossíveis; o milênio é prenunciado vezes e mais vezes”³⁵⁵.

Nessa prática da adivinhação e da auto-eleição redentora, os chefes políticos lançam mão de qualquer interpretação de pensadores da cultura ou da filosofia em geral, e justificam o totalitarismo como a “Solução Final”, uma espécie de “fatalidade”. O Fatalismo, assim, é um quarto elemento mítico no Estado totalitário³⁵⁶.

Pode-se verificar que o Mito Político é semelhante ao Mito Cultural, também, estabelecendo-se uma relação entre os objetos da Fala de ambos. Chegaremos, assim, a uma quinta característica que lhes é peculiar.

Conforme já afirmamos, o Mito é uma Fala que pode incluir qualquer objeto. Tais objetos, na perspectiva dessa Fala, podem transformar-se noutros, ou cambiar-se. A metamorfose parece ser a lei que governa o mundo mítico, isto porque, no Mito, não há uma unidade de medida, como na Ciência, ou de intuição, como na arte. Sua unidade está no “sentimento”. O Mito chega a ser inadequado para uma análise silogística, tal a sua peculiaridade.

³⁵⁵ME, p.307

³⁵⁶A doutrina do Fatalismo interpreta Spengler a seu modo e coloca o Totalitarismo como “solução” para a Reconstrução do Ocidente. Por outro lado, Cassirer observa que uma Filosofia como a de Heidegger, “que vê no ser-lançado (*Geworfenheit*) do homem uma de suas principais características, pode ser usada como um instrumento dócil nas mãos dos chefes políticos” (ME, p.310s).

Na Linguagem dos mitos políticos, essa inclusão de qualquer objeto no discurso, e de qualquer sentido a ele vinculado, podendo-se cambiá-lo, conforme a ocasião, já não ocorre como mera característica cultural, mas sim como estratégia, como meio: a linguagem é usada como arma. É aquilo que Lasswell tão bem chama de linguagem da política: a linguagem do poder³⁵⁷.

A unidade de sentimento do discurso político é o único objetivo de seus autores. O que importa: influenciar a audiência, mesmo através das maiores contradições lógicas e materiais. “O mito é o desejo coletivo personificado”, afirmara Douffé. De onde vem esse desejo, senão da associação de um discurso às condições históricas, ainda que tal discurso, ao juntar-se aos fatos, e ao narrá-los, os produza, acrescentando-lhes e tirando deles, metamorfoseando-os?

Além das observações sobre os efeitos da narração e da circulação de enunciados na História, bem como da troca entre os sentidos de “verdadeiro” e “não-verdadeiro” em tais enunciados, já demonstrados por nós neste trabalho, julgamos necessário acrescentar as características da fala mítica de acordo com Barthes e com um registro histórico de Marx sobre a ocasião e o sentido do discurso.

Observe-se, inicialmente, que Barthes refere-se à ideologia burguesa. Para ele, o que a define é a “inversão ideológica”, e o instrumento mais adequado para tal inversão é o mito³⁵⁸.

O mito é a fala - ou a linguagem - que apresenta o histórico como natural, o contingente como eterno. Sendo assim, ele atende ao objetivo político de revestir a realidade

³⁵⁷H. Lasswell, *A Linguagem da Política*, 1979, p.18

³⁵⁸R. Barthes, *Mitologias*, 1987, p.163

de um sentido que ela não apresenta em si mesma. Ele nega a historicidade, a materialidade dos fatos, inocentando-os: “Não nega as coisas; sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente, purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de constatação: se *constato* ... fico tranqüilo”³⁵⁹. Ele procura fazer que as coisas “pareçam significar sozinhas, por elas próprias”. Desta forma, na terminologia de Barthes, o mito é uma “fala despolitizada”, isto é, oculta os atos humanos que produzem, organizam, utilizam, submetem ou rejeitam as coisas³⁶⁰.

Apresentando-se, assim, despolitizado, inocente, o mito é uma fala que pode aplicar-se a qualquer objeto ou a qualquer assunto, com uma ação inversora: quanto mais político for o objeto de sua referência, tanto mais naturalizante ele será e, dessa forma, apresentando-se como fala despolitizada, é, na realidade, uma fala de ação, portadora de força ilocucionária e perlocucionária.

A ação decorrente do mito será, então, alienada, por ser provocada por uma fala que, longe de ser clara como parece, é portadora, ao contrário, de uma “clareza eufórica”³⁶¹. Podemos ver, sem esforço analítico, que os termos “clareza” e “euforia” são racionalmente opostos. No entanto, essa expressão de Barthes denota o papel exato do mito político: o de inversor e naturalizador da realidade, e de sedutor.

A metamorfose do mito pode ser vista em várias épocas da História, como no século XIX. Observaremos isto após uma breve incursão pela noção de relação entre o poder e os símbolos.

³⁵⁹Idem, *ibidem*

³⁶⁰Idem, p. 164

³⁶¹Idem, p. 164

De acordo com Lasswell, “qualquer elite se impõe e se defende em nome de certos símbolos comuns”³⁶². Em relação à ordem estabelecida, tais símbolos podem ser vistos como “ideologia”, e, em relação às contra-elites, como “utopia”. Lasswell se detém na relação das massas e das elites com os símbolos, e demonstra, nesta frase, a força ilocucionária e perlocucionária presentes em “simples” símbolos: “pelo uso de palavras e gestos sancionados, a elite extrai sangue, impostos e aplausos das massas”³⁶³. Dessa forma, as massas são o objeto da ação dos símbolos: movidas pela “crença” no discurso, veneram os símbolos de outra classe como se fossem os seus.

As elites têm uma relação de autoconfiança e de vigilância sobre seus próprios símbolos. Podem modificá-los, trocá-los por outros, mais adequados à preservação do poder, e mesmo usar símbolos que já consideraram como inimigos e perniciosos. Assim, não só as idéias da classe são dominantes, mas também os seus símbolos, estes, em última análise, como veículos daquelas, que são produzidas com planejamento e estratégia.

Em relação a tal produção de idéias pela classe dominante, Marx afirma:

“Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época”³⁶⁴.

Quanto ao domínio de determinadas idéias sobre outras, afirma ainda que:

³⁶²H. Lasswell, *Quem ganha o que, quando, como*, 1984, p.31.

³⁶³idem, *ibidem*

³⁶⁴Marx e Engels, *La ideología alemana*. Trad. W. Roces. Barcelona: Grijalbo, p.51.

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”³⁶⁵.

A metamorfose do mito, conforme dissemos, pode ser verificada em várias épocas da História: algo que, antes, fora visto como “utopia” (no uso pejorativo do termo), poderá, agora, ser propalado como ideologia oficial. Um exemplo disto é dado pelo próprio Marx:

“Quando Robert Owen, imediatamente após os dez primeiros anos do século XIX, ao defender a necessidade de uma limitação da jornada de trabalho não só em teoria, mas ainda na prática, instaurou a jornada de trabalho de dez horas na sua fábrica de New Lanark, troçaram desta inovação como de uma utopia comunista. Em seguida, troçou-se igualmente da sua “combinação” do trabalho produtivo com a educação das crianças e das cooperativas operárias de produção a que foi o primeiro a dar vida. Hoje, a primeira destas utopias é uma lei do Estado, a segunda figura como frase oficial em todas as legislações fabris e a terceira serve até de cobertura a operários reaccionários (sic)”³⁶⁶.

Citamos um exemplo, dentre tantos. O que importa, porém, é que se observe nesse exemplo que o conteúdo do mito político é um conteúdo de ocasião. A classe dominante não apenas inventa novos símbolos, e significados a ele associados, como também atribui novos usos ou significados a símbolos já existentes.

É necessário acrescentar, ainda, que tal “fala”, além de referir-se aos mais diferentes objetos, temas e interpretações da realidade, apresenta-se sob uma forma amplamente variada. A classe dominante necessita da propagação de sua interpretação da realidade. Isso

³⁶⁵ Idem, 50.

³⁶⁶ *O Capital*, I, “A jornada de trabalho”, apud Dangeville, R. *A Crítica da Educação e do Ensino*, 1978, p. 3.

será feito, em geral, através da palavra, a qual poderá assumir várias formas: será falada, escrita, encenada, pintada, construída, fotografada, transmitida pelo rádio, pela TV, pelos modos de falar, de se vestir, de andar, pelos hábitos alimentares e por qualquer forma existente e possível. O mito é planejado, pois, não apenas em relação ao seu conteúdo, mas também em relação à sua forma. Desde as campanhas até ao exercício do poder, a comunicação é feita com a finalidade de criar e sustentar imagens, perdendo, com isso, seu caráter de comunicação - que exige locutor e interlocutor ativos - e passando a ser, simplesmente, informação ilocutória e perlocutória, numa palavra: manipulação.

A variedade formal do mito político é mais evidente nos meios de transmissão da imagem do candidato em épocas de campanhas eleitorais. De acordo com um manual atual para campanhas, dentre os materiais promocionais, podem se destacar:

“... Bandeiras, botões com *slogans*, prospectos, decalques, cartazes, chapéus, bolas de gás, cartões postais, camisetas pintadas, carros de som, bonés, cataventos, faixas, flâmulas, volantes, braçadeiras, barracas, crachás, fitas para cabeça, painéis, placas, palanques, porta-documentos, bolsas, sacolas, agendas, lápis, pastas, cadernos, cinzeiros, guardanapos, isqueiros, troféus, caixas de fósforo, fotografias, chaveiros, canetas, réguas etc”³⁶⁷.

O Mito Político, assim planejado, terá na linguagem uma arma, a qual, contudo, não deve ser vista como a mais importante, mas como indispensável.

³⁶⁷ F.G. Torquato do Rego, *Marketing político e governamental; um roteiro para campanhas políticas e estratégias de comunicação*, 1985, p. 37.

Cap. IV - Bibliografia

- BARTHES, R. *Mitologias*. (Mythologies). Trad. R. Buongiorno e P. Souza. 7. ed. S. Paulo: Bertrand-Brasil: Difel, 1987.
- CASSIRER, E. *Filosofia de las Formas Simbólicas. II: El Pensamiento Mítico* (Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken). Trad. A. Morones. México: FCE, 1972.
- CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. (Sprache und Mythos; Ein Beitrag zum Problem der Goetternamen). Tr. J. Guinsburg e N. Schnaiderman. 2. ed. S. Paulo: Perspectiva, 1985.
- CASSIRER, E. *O Mito do Estado* (The Myth of the State). Tr. A. Cabral. Rio: Zahar, 1973.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. II: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press, 1955.
- CHÂTELET, F. (dir.) *História da Filosofia. Idéias, Doutrinas*. Vol. I: A Filosofia Pagã. (Histoire de la Philosophie, Idées, Doctrines. La Philosophie Païenne). Trad. Maria J. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- DANGEVILLE, R. *A Crítica da Educação e do Ensino*. (Critique de L'Education e de L'Enseignement). Trad. Ana M. Rabaça. Lisboa: Moraes, 1978.
- FAYE, Jean-Pierre. *Langages Totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- FAYE, Jean-Pierre. *Théorie du Récit. Introduction aux Langages Totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- HITLER, A. *Minha Luta*. (Mein Kampf). S. Paulo: Mestre Jou, 1962.
- JARDÉ, A. *A Grécia Antiga e a Vida Grega*. (La Grèce Antique et la Vie Grecque). Trad. Gilda M. R. Starzynski. S. Paulo: EPU:EDUSP, 1977.
- LASSWELL, H. *A Linguagem da Política*. (The Language of Politics: studies in quantitative semantics). Trad. Lucia D. V. Silva, Sônia C. Neves. Brasília: UnB, 1979.
- LASSWELL, H. *Política: quem ganha o que, quando, como*. (Politics, Who Gets What, When, How). Trad. Marco A. S. Chaudon. Brasília: UnB, 1984.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. (Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in einen verschiedenen Propheten). Trad. J. C. Bruni e M. A. Nogueira. 7. ed. S. Paulo: Hucitec, 1989).
- MARX, K. & ENGELS, F. *La Ideologia Alemana*. 4. ed. Trad. W. Roces. Barcelona: Grijalbo, Montevideo: Pueblos Unidos. OSAKABE, A. *Argumentação e Discurso Político*. S. Paulo: Kairós, 1979.
- REGO, Francisco G. T. *Marketing Político e Governamental; um roteiro para campanhas políticas e estratégias de comunicação*. 2. ed. S. Paulo: Summus, 1985.
- SCIACCA, M. F. *La Filosofia, Hoy*. (La Filosofia, Oggi). 2. ed. Barcelona, Luis Miracle, 1956.
- WEIL, P. *Relações Humanas na Família e no Trabalho*. 4. ed. S. Paulo: Nacional, 1958.
- Obras de Referência:*

- CHÂTELET, F. et alii. *Dictionnaire d'Oeuvres Politiques*. 2. ed. Paris: PUF, 1989.
- HASTINGS, J. (Ed.), *Encyclopaedia Of Religion And Ethics*. Vol. IX, Edinburgh, T & T Clark, 1917.
- Encyclopaedia Britannica*. Vol. XIX. 1963.

CONCLUSÃO

Partindo do princípio de que a Linguagem da Política é, por definição, metafórica, isto é, formula a realidade de forma diferente, procuramos demonstrar seu uso tanto na realidade política brasileira quanto em outros contextos e verificar sua relação com outros elementos da ação política.

Devido à extensão das informações a consultar no caso do Brasil, procuramos dete-nos especificamente em um período de nossa História: o Estado Novo. Intentamos observar aspectos do discurso de Getúlio Vargas que sejam relevantes para a demonstração de que a Linguagem é um dos elementos constitutivos da ação política.

No decorrer deste trabalho procuramos demonstrar o recurso à Linguagem nas lides políticas. Os capítulos 2, 3 e 4 trataram do tema de forma teórica, começando pela propaganda e pelo slogan, caminhando para a ação em relação à ideologia e chegando ao mito político, sempre juntando às definições várias corroborações históricas. Nosso objetivo final é demonstrar que além dos limites impostos pela cultura em geral, somos enquadrados em determinadas culturas políticas, tendo a Linguagem um papel determinante nisto. Ao concluir nossa reflexão, detemo-nos no exame da realidade política brasileira, retrocedendo um pouco no tempo, à época de Getúlio Vargas.

No Brasil a incidência do mito enquanto recurso para a crença e a mobilização das massas pode ser verificada em diversos períodos. Não negamos a importância de Vargas

para o modelo capitalista brasileiro, nem suas conquistas para os trabalhadores, mas devemos reconhecer que um dos períodos em que mais se adotou tal estratégia foi o do Estado Novo. Procuraremos observar aspectos do discurso de Vargas que possam ser considerados fundamentais para a crença das massas e o sucesso das elites, e que fazem parte, assim, do mito e da cultura política.

Nos períodos presidenciais de Vargas (1930-45/1951-54) houve significativas transformações econômicas, políticas e sociais, num processo que formava um sentido, o da consolidação do capitalismo no Brasil.³⁶⁸ Julgamos necessário, inicialmente, expor de forma sintética as mudanças na sociedade brasileira que antecederam sua chegada ao poder.

Até o Império, o Brasil era uma sociedade agrária, sendo o latifúndio e o trabalho escravo as bases da economia. Na República Velha (1889-1930) já se utilizava a mão de obra assalariada nas plantações de café e houve também uma expansão industrial, principalmente dos "bens de consumo de mais fácil produção, como têxteis e alimentares".³⁶⁹ Foi no Estado de São Paulo que se concentrou o crescimento da indústria têxtil algodoeira. A partir de 1930 o crescimento urbano e industrial acelerou-se ainda mais. Em apenas algumas décadas o Brasil passou por transformações significativas: "de sociedade agária para urbana, de agroexportadora para industrial, do trabalho escravo para o assalariado".³⁷⁰ Tais transformações tiveram largo alcance, abrangendo, a sociedade como um todo, quer na economia, na política, na tecnologia e nas ideologias. Iniciadas mesmo antes da República Velha, em torno de 1850, e tendo de 1889 a 1891 o "período essencial

³⁶⁸ Pedro C. D. Fonseca, *Vargas: O Capitalismo em Construção (1906-1954)*, 1989, p.15.

³⁶⁹ *Idem*, p. 24.

³⁷⁰ *Idem*, *ibidem*.

da formação do Estado burguês no Brasil", foi após 1930 que essas mudanças tiveram maior intensidade.³⁷¹

As mudanças não se processaram de forma brusca, mas foram preservados elementos da estrutura agrária, como as desigualdades em relação à propriedade fundiária, ao desenvolvimento regional, à democratização do poder. Foi nesta área, afirma Fonseca, que a continuidade mostrou-se mais evidente, com a concentração do poder nas mãos de uns poucos. A desigualdade econômica, com a concentração da renda e da riqueza de um lado, e a miséria e a exclusão de outro, também continuaram. Grande parte da população sequer participava do mercado, quer como consumidora, quer como vendedora da força de trabalho.³⁷² Houve, portanto, mudança e continuidade na República Velha, o que se repetiu nos períodos de governo de Vargas.

Buscando uma perspectiva metodológica para estudar esse período, Fonseca adota a noção de Revolução Burguesa, nos moldes de Florestan Fernandes, procurando ver "o período compreendido da República Velha ao final do segundo governo Vargas (1954), sem qualquer tentativa rígida de periodização, (...) como um momento de introdução, expansão e consolidação do capitalismo, ou seja, de efetivação do poder burguês".³⁷³

A Revolução Burguesa, de acordo com Florestan Fernandes, "denota um conjunto de transformações econômicas, tecnológicas, sociais, psicoculturais e políticas". No Brasil, isso não se processou de uma só vez, "ou num momento do tempo que sirva como marco de ruptura".³⁷⁴ Pode-se assinalar o ano de 1822, devido à autonomia política nacional, como

³⁷¹ Décio Saes, apud Fonseca, op. cit., p. 27, nota 24.

³⁷² Fonseca, op.cit., p. 25.

³⁷³ Idem, p. 26.

³⁷⁴ F. Fernandes, *A Revolução Burguesa no Brasil*, 1981, p. 203, apud Fonseca, op. cit., p.26.

marco inicial das mudanças para o desenvolvimento do capitalismo no Brasil. O poder deixava de ser imposto da metrópole, e as elites locais podiam organizar-se e participar dele. Tanto as rebeliões que antecederam a autonomia política quanto os movimentos em seu favor demonstravam o interesse das elites em organizar o poder "a partir de dentro". A Constituição de 1824 atendeu aos interesses dessas elites com a "centralização do poder, o voto censitário e a manutenção da escravidão", apesar de afirmar que "todos eram iguais perante a lei".³⁷⁵

Se, por um lado, a autonomia política foi um passo importante para o desenvolvimento do capitalismo, a escravidão continuava, e constituía-se numa barreira a esse modo de produção e a essa visão de mundo. O surgimento de um Estado nacional independente não foi acompanhado por mudanças na organização da produção. Apenas posteriormente, "com a crise do trabalho escravo, que se deu de forma mais visível na economia cafeeira paulista, verificam-se condições efetivas para o desenvolvimento capitalista".³⁷⁶ Dessa forma, a República Velha pode ser considerada como um período de "transição capitalista", em que o modo capitalista de produção era dominante, aparecendo em suas formas diferenciadas, como o comercial, o bancário, o de exportação e o industrial.³⁷⁷ Não era, no entanto, um capitalismo industrial. Era a atividade agroexportadora a principal fonte da renda interna, ficando a produção industrial "restrita aos bens de consumo".³⁷⁸ As formas de produção anteriores conviviam com as novas. Era uma "estrutura de transição, já que heterogênea: sob a dominação do capital mercantil, nela

³⁷⁵ Fonseca, *idem*, p. 26s.

³⁷⁶ *Idem*, p. 27.

³⁷⁷ F. Fernandes, *op. cit.*, p. 61, 103, *apud* Fonseca, *op. cit.*, p. 27.

³⁷⁸ Fonseca, *id.*, p. 28.

convivem as mais diversas formas de organização da produção, bem como distintas relações de produção".³⁷⁹

Foi apenas após 1930 que a forma e as relações de produção capitalista se aprofundaram. Houve mudanças no campo econômico, com o avanço quantitativo e qualitativo da industrialização; no campo político, com a alteração da correlação de forças dentro da classe dominante, e no campo social, com o surgimento dos conflitos de classe.

No Brasil, um país de passado e presente coloniais, o capitalismo surgiu de forma dependente. A burguesia não chegou ao poder pelas vias da revolução "nacional e democrática" e as formas anteriores de produção não foram extintas. De fato, nas palavras de Florestan Fernandes, é um capitalismo que "deixa poucas alternativas efetivas às burguesias que lhe servem".³⁸⁰

Aqui não se quebraram privilégios da nobreza, nem se ultrapassaram barreiras feudais, tampouco se procurou dar fim a uma classe social, mas "contestava-se o poder político dominante em nível nacional de uma fração da classe dominante, a burguesia cafeeicultora paulista, mas não a base econômica de sua dominação, como seria o caso da propriedade de terra".³⁸¹ Por isso, "sob certo ponto de vista, a própria Revolução Burguesa foi contra-revolução".³⁸² Nos planos da burguesia, tratava-se de opor-se ao regionalismo e ao domínio político das oligarquias anteriores a 1930. O interesse nacional não se concentraria numa "fração da classe dominante", mas na "totalidade da burguesia enquanto classe".³⁸³ A consolidação do capitalismo se daria com uma nova forma de lidar com a

³⁷⁹ Fernandes, F. op. cit., p. 214, apud Fonseca, op. cit., p. 28.

³⁸⁰ Apud Fonseca, op. cit., p. 29.

³⁸¹ Fonseca, op. cit., 29s.

³⁸² Idem, p. 28.

³⁸³ Idem, p. 28.

burguesia cafeeicultora paulista: "a palavra de ordem não foi eliminá-la, mas inclusive, se possível, inclui-la em novo pacto de poder; tratava-se de acabar com sua preponderância política e com a ideologia que a justificava: em uma palavra, com sua hegemonia".³⁸⁴

Em grande parte, a República Velha foi o resultado de uma aliança entre o Exército e as oligarquias agrícolas, estas baseadas principalmente na produção e na exportação de café, que se uniram temporariamente para substituir o Império. Logo após a Proclamação da República, houve predomínio do Exército no poder e, posteriormente, das oligarquias. Unidos para depor o Império, dividiram-se, porém, quando se tratou de administrar a República. De acordo com Bóris Fausto, "os militares não viam com bons olhos a autonomia estadual, pretendiam melhor pagamento e a ampliação dos efetivos das Forças Armadas, adotavam uma vaga postura nacionalista e de estrato protetor da República que haviam implantado". Por outro lado, ainda de acordo com Fausto, "para São Paulo e Minas Gerais tratava-se de assegurar a supremacia política da área agrário-exportadora e de estabelecer os mecanismos tributários e financeiros, capazes de garantir sua expansão".³⁸⁵ As oligarquias, além de seu predomínio na produção e na economia, tiveram também o predomínio político. A República Velha (1889-1930) é também conhecida, por isso, como República Oligárquica, República do Café ou República dos Coronéis.³⁸⁶

A hegemonia almejada pela classe burguesa como um todo teve na crise da sucessão de Washington Luís seu tempo oportuno. Na chamada "política do café com leite", a

³⁸⁴ Idem, p. 30.

³⁸⁵ Apud L. Koshiba & Denize M. F. Pereira, *História do Brasil*, 1987, p. 266.

³⁸⁶ As patentes de coronel e d'outros cargos militares eram vendidas por altos preços aos latifundiários desde o período das Regências, quando se criou a Guarda Nacional, na Regência do Pe. Feijó. As Regências duraram de 1831 a 1840, ano em que, com o Golpe de Maioridade, D. Pedro II, aos 15 anos, foi elevado ao posto de Imperador do Brasil, donde só sairia em 1889, com a Proclamação da República, feita pelos militares.

sucessão presidencial caberia a um mineiro, porém Washington Luís procurou impor, através da máquina por ele liderada, o nome de Júlio Prestes, ligado à oligarquia paulista. Lançada a candidatura de Júlio Prestes pelo PRP (Partido Republicano Paulista) em Minas Gerais, na Paraíba e no Rio Grande do Sul houve forte oposição à continuidade da oligarquia cafeeira paulista no poder. A Aliança Liberal, representando a parcela descontente e oposicionista dentro da própria burguesia nacional, lançou a candidatura de Getúlio Vargas, tendo João Pessoa, então presidente da Paraíba, como vice. A vitória da situação, nas eleições realizadas em 1. de março de 1930, por diferença de aproximadamente 200 mil votos, foi posta em dúvida pela oposição, que pegou em armas para lutar contra o resultado das urnas e o continuísmo. Apoiados por Minas Gerais e por Paraíba, que tiveram suas bancadas rejeitadas quase que totalmente no Congresso Nacional, os políticos gaúchos não aceitaram o resultado do pleito. Além disso, usaram do assassinato de João Pessoa como motivo para manipular a opinião pública e acirrar os ânimos em prol da chamada "Revolução de 30".³⁸⁷

Nos setores militares, alguns se posicionaram do lado do Governo, enquanto outros apoiaram os revolucionários. Nas capitais dos três Estados coligados, a 03 de outubro de 1930 tinha início a Revolução. Getúlio, comandante civil do movimento, saiu com as tropas do Sul em direção ao Rio de Janeiro e se deteve na divisa de Paraná e São Paulo onde, em lugar de travar um confronto com as tropas governistas, recebeu delas apoio. As forças de Minas Gerais, após terem vencido as tropas federais em seu território, chegaram a São

³⁸⁷ A morte de João Pessoa, na realidade, estava ligada a divergências políticas regionais, principalmente a tradicional rivalidade com a família Caldas, de onde era João Dantas, seu executor, que mais tarde foi morto no cárcere.

Paulo pelo Leste. Por outro lado, a partir da Paraíba, o nordeste da Bahia era submetido pelas tropas do major Juarez Távora.

Enquanto se dava o cerco a São Paulo, Washington Luís foi deposto pelos generais Tasso Fragoso, Mena Barreto e pelo contra-almirante Isaías de Noronha, a 24 de outubro. Seguiram-se fortes desentendimentos entre esses militares, que instauraram a Junta Pacificadora, e os demais revolucionários. Finalmente, diante de sua exigência, a 03 de novembro o poder foi entregue a Getúlio, que se autolegitimou como Presidente através do Decreto n. 19.398, de 11 de novembro, e iniciou o segundo Governo Provisório da República, passando a governar o País com punho de ferro, suspendendo as atividades do Congresso Nacional, dos Legislativos Estaduais e das Câmaras Municipais e nomeando interventores para os Estados (dos quais a maioria pertencia aos "tenentes") e considerando a Constituição de 1891 como derogada.³⁸⁸

O poder oligárquico não foi deposto pela classe operária, sequer pelos tenentes ou pela classe média. "Somente um desentendimento de maiores proporções entre os grupos dominantes nos Estados poderia dar novo impulso aos setores dispostos a reformular o sistema político e introduzir algumas reformas".³⁸⁹

Por outro lado, na política interna verifica-se que "o Estado instituído em 30 e 'aperfeiçoado' em 37 não representava, propriamente, um antagonismo entre a

³⁸⁸ Sobre o Tenentismo, cf., de Vavy P. Borges, *Tenentismo e Revolução Brasileira*, 1992.

³⁸⁹ Bóris Fausto, "Pequenos Ensaios de História da República", *Cadernos Cebrap*, n. 10, p. 23, apud Francisco Alencar et alii, *História da Sociedade Brasileira*, 1979, p. 246s. Para um exame da atuação da classe operária, do anarco-sindicalismo e da Legislação relativa aos Sindicatos no Governo Vargas, consultar: 1) *A liberdade sindical no Brasil*, de Vito Giannotti, 2. ed., 1987; 2) *Revolução de 1930: a dominação oculta*, de Italo Tronca, 1982 e 3) *O Estado Novo*, de Antonio Pedro Tota, 5. ed., 1994. Para um exame das classes médias na década de 20, inclusive de sua relação com o Tenentismo, consultar, de Bóris Fausto, *A Revolução de 1930*, p. 51-85.

industrialização e os setores da economia rural.³⁹⁰ Se as oligarquias viram-se na iminência de abdicar de seu poder público, “permaneceram intactas as bases sociais e econômicas de sua dominação”.³⁹¹

Para assegurar essa dominação foi necessário, além das alianças, das armas, das intervenções, da censura e da repressão, um discurso mitológico que mantivesse as massas crentes e orientadas, fosse para a euforia, fosse para o medo. Atendendo ao objetivo de nosso trabalho, que é a demonstração da linguagem como elemento da ação política, procuraremos verificar a presença do mito como estratégia na política de Vargas, atentando para a ideologia do trabalhismo.

Após a Primeira Guerra o mundo se reorganizou. Os países desenvolvidos tiveram uma nova distribuição de forças na política internacional. Essa reorganização teve reflexos também no Brasil: o domínio que os fazendeiros mantinham desde a Proclamação da República foi perdendo sua extensão. Em relação à política interna, a chegada de Vargas ao poder foi consequência de lutas das oligarquias entre si. Depois, o povo seria orientado em sua visão da realidade, sendo levado a ver no chefe político um messias, um redentor da nação: as representações coletivas tiveram largo curso e foram fartamente exploradas nesse contexto.

Conforme afirma Harold Lasswell, “qualquer elite se impõe e se defende em nome de certos símbolos comuns”.³⁹² Para os dominantes, tais símbolos são considerados como ideologia, enquanto os dominados os vêem como utopia. Vargas procurou forjar um

³⁹⁰ Antonio P. Tota, *O Estado Novo*, p. 27.

³⁹¹ Lourdes Sola, “O Golpe de 1937 e o Estado Novo”, in: *Brasil em Perspectiva*, apud Tota, op. cit., p. 27.

³⁹² H. Lasswell, *Política: quem ganha o que, quando, como*, 1984, p. 31.

conjunto de símbolos que atingisse os trabalhadores, tanto os da cidade quanto os do campo. Ao mesmo tempo, elaborou uma legislação sindical de base fascista, que tornava os sindicatos meros facilitadores da relação capital-trabalho. Os mitos dirigidos aos trabalhadores integravam um discurso autoritário.

Parece que a maior contradição do mito político em Vargas reside no fato de se ter levado para as massas um conjunto de crenças em favor não delas, mas sim das elites triunfantes. Após o desentendimento entre os membros das elites, chegando parte delas ao poder através de um golpe militar, passou a haver um "compromisso tácito entre as oligarquias rurais, o governo e a burguesia industrial, satisfeita com a expansão do mercado interno bruto".³⁹³ É a partir dessa situação que se pode pensar nas relações entre o Estado e as classes trabalhadoras - quer na cidade, quer no campo - nas leis trabalhistas e no sindicalismo corporativista, bem como dos valores transmitidos a essas classes.

O Estado getulista visava uma subordinação completa da sociedade, através do controle da própria vida associativa, procurando incluir trabalhadores e patrões no que era chamado de 'nação'. Nesse discurso, a idéia de 'ordem' era freqüentemente repetida "numa *nação* que conhece a propriedade privada, mas nega a diferença social por classe".³⁹⁴

O mito, assim representado, apropria-se da necessidade infantil que o homem tem de alguém que resolva a vida por ele. Da mesma forma que o slogan, o mito de "pai da nação", muito explorado por Getúlio, isenta a criança da responsabilidade. Mantendo os indivíduos

³⁹³ L. Sola, op. cit., apud Tota, op. e loc. cit.

³⁹⁴ Luís W. Vianna, apud Tota, op. cit., p. 28.

no infantilismo, entorpece-os, pensa em seu lugar, leva-os à crença na ação mágica, a qual não é senão ação em prol do outro.³⁹⁵

Getúlio foi um arauto das novas tecnologias, da urbanização, da modernização do país, em suma, um veículo do capitalismo no Brasil. Enquanto dava de mão com o sistema financeiro internacional, aproveitava elementos da mentalidade popular, como o fato de o Brasil nunca ter em sua História um personagem unificador das crenças políticas e sociais da população, ou o fato de ser um país dividido politicamente, tendo em São Paulo e Minas Gerais, até então, a maior parte de seus presidentes, e não tendo partidos políticos de alcance nacional.³⁹⁶

A industrialização do Brasil recebeu um forte estímulo na década de 30. De acordo com A. P. Tota, "a desvalorização de nossa moeda desestimulava a importação de certos bens, incentivando, em contrapartida, sua produção no país. A isso se acrescenta o crescimento do mercado interno".³⁹⁷ A rápida ascensão da produção industrial passou a ser "o fator dinâmico principal no processo de criação de renda". Algumas indústrias, antes ociosas, passaram a produzir mais para o mercado interno. Também já havia no Brasil "um pequeno núcleo de indústrias de bens de capital".³⁹⁸ A produção interna era acompanhada pela defesa da idéia de intervenção do Estado como "guardião dos interesses da

³⁹⁵ Neste sentido, pode-se lembrar da metáfora de Cassirer para ilustrar o poder do mito: o mito é como uma serpente que atrai, seduz, imobiliza suas vítimas antes de desferir-lhes o golpe fatal. Sobre a criança que vê o outro como alguém que resolve algo em seu lugar, cf. o capítulo específico sobre o slogan neste trabalho.

³⁹⁶ O próprio slogan "Rio Grande, de pé, pelo Brasil" é um exemplo da situação de descentralização política em que se encontrava o país. Do Rio Grande, pelo que oculta o slogan, se partiria para o Brasil, para a suposta unidade nacional, com todas as suas implicações mitológicas.

³⁹⁷ Op. cit., p. 13.

³⁹⁸ Celso Furtado, apud op. cit., p. 13.

industrialização", principalmente pelos altos escalões das forças armadas.³⁹⁹ De acordo com o ponto de vista oficial, "o processo de industrialização exigia a presença cada vez maior do Estado", isto é, o Estado usava a situação econômica como argumento para tornar-se cada vez mais forte.⁴⁰⁰

A Aliança Liberal lançara uma plataforma com algumas inovações, em relação à oligarquia tradicional, que atendiam em parte os anseios dos tenentes e do proletariado. Havia uma "insistência maior em reformas políticas ('regeneração política', 'representação' e 'justiça'), exigidas pelos tenentes, e medidas de regulamentação do trabalho, reclamadas pelo proletariado: instituição do voto secreto, da justiça eleitoral, do voto feminino, promessa de anistia (que beneficiaria os tenentes condenados), fixação da jornada de trabalho de 8 horas e regulamentação do trabalho das mulheres e crianças".⁴⁰¹ Não se distinguia, porém, das oligarquias que antes faziam oposição à hegemonia cafeeira paulista. Suas propostas de cunho liberal eram "familiares ao universo ideológico das classes dominantes".⁴⁰² De fato, seu programa atendia "às aspirações das classes dominantes regionais não associadas ao núcleo cafeeiro e tinha por objetivo sensibilizar a classe média. Defendia a necessidade de incentivar a produção nacional em geral e não apenas o café; combatia os esquemas de valorização do produto em nome da ortodoxia financeira e por isso mesmo não discordava, nesse ponto, da política de Washington Luís".⁴⁰³

³⁹⁹Tota, op. cit., p. 13.

⁴⁰⁰ Tota, op. cit., p. 14.

⁴⁰¹Francisco Alencar et alii, *Historia da Sociedade Brasileira*, 1979, p. 247.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ Fausto, Bóris "Pequenos Ensaios de História da República", *Cadernos Cebrap*, n. 10, apud Alencar, Francisco et alii, op. cit., p. 248. Para um exame mais detalhado da ideologia da Aliança Liberal, ver, do mesmo autor, *A Revolucao de 1930*, 1970, p. 44-50.

Os direitos do trabalhador foram explorados através da propaganda oficial tendo em vista a popularidade de Getúlio, enquanto as manifestações populares de origem anárquica eram sufocadas. "O mito da *doação* passou a ser um dos principais instrumentos de orientação ideológica do operariado brasileiro, principalmente depois da instauração do Estado Novo. As leis trabalhistas que começaram a ser implantadas tinham por objetivo controlar o passado combativo dos operários, calcado na herança anarco-sindicalista, e reprimir o movimento sindical. As massas tornavam-se mais vulneráveis, na medida que aumentava o contingente de trabalhadores migrantes sem nenhuma tradição de luta sindical".⁴⁰⁴

O mito do progresso, herança da Europa do século XVIII, também era explorado pela ideologia do trabalhismo, como afirma Lourdes Sola: "Industrialização em país semi-colonial é sinônimo de progresso: ela era um programa popular difundido entre as classes médias urbanas, reivindicado pelos grupos políticos mais progressistas. Na década de 30 ela deixa de ser uma categoria econômica, já não designava apenas um processo, mas se convertera numa ação ideológica: entrara para o domínio das representações coletivas".⁴⁰⁵

O Estado Novo teve no Rádio um dos mais importantes veículos para alcançar seus objetivos junto à população, além de utilizar outros veículos de comunicação. No entanto, "a apropriação 'de símbolos e festejos tradicionais da classe operária, como o 1º de maio (...), espécie de data magna do regime' ... também foi de grande relevância para o sistema. A propósito: tais comemorações eram sempre transmitidas pelo rádio para todo o país".⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Tota, op. cit., p. 12.

⁴⁰⁵ L. Sola, *O Golpe de 37 e o Estado Novo*, Apud Tota, op. cit., p. 14.

⁴⁰⁶ Tota, A. P., *idem.*, p. 39.

As representações míticas eram exploradas fartamente, com a personificação do desejo coletivo no chefe, conforme podemos verificar na descrição abaixo: "Todos os anos, no dia 1. de maio, o presidente comparecia a um estádio de futebol, para pronunciar eloqüentes e enaltecendo discursos sobre o papel histórico e patriótico desempenhado pelos trabalhadores". Nessas ocasiões, anunciava inovação nas leis trabalhistas, "no melhor estilo de pronunciamento: o impacto".⁴⁰⁷

Enquanto se colocava como guardião dos interesses da industrialização, o Estado conseguia a ordem social através do mito e da repressão das organizações sindicais operárias. Essa associação entre mito e força é típica de Estados totalitários. O culto da personalidade teve larga expansão no século XX, quer na Europa, na Ásia ou nas Américas. No Brasil, esse recurso político teve reflexos formais e materiais no estilo Vargas: um Estado totalitário, encoberto pelo manto sagrado do mito.

O Estado getulista foi marcado pelo exercício arbitrário do poder. Se, inicialmente, usou das armas para depor Washington Luís, se fechou o Congresso, os Legislativos Estaduais e Municipais, se nomeou interventores nos Estados, diante do movimento que defendia o retorno da autonomia ao Estado de São Paulo e o governo da nação baseado numa Constituição, depois de sufocar o levante armado naquele Estado, em 1932, convocou eleições para uma Assembléia que, reunida, promulgou a Constituição apenas em 1934, pela qual o próprio Getúlio pode ser eleito Presidente de forma indireta e permanecer no poder até 1945. O Governo Provisório, assim, era aparentemente substituído por um Estado de

⁴⁰⁷ *Idem, ibidem.*

direito. No entanto, a sociedade continuava à mercê do Estado autoritário e centralizador.

408

Getúlio procurava, em seu discurso, conduzir "o receptor a acompanhar o raciocínio do emissor".⁴⁰⁹ Isto é verificável na comunicação de diversas medidas adotadas pelo governo, como a proscrição dos sindicatos e a adoção da Lei do Salário Mínimo, das quais se afirmava que "a estabilidade e a ordem necessárias" só seriam possíveis assim. O mito, nessa situação, desempenha o papel de justificador do real, de tranqüilizador das massas, numa espécie de constatação alienante, como afirma Roland Barthes: "se constato, fico tranqüilo".⁴¹⁰

Observe-se que o projeto do Salário Mínimo constava do programa da Aliança Liberal em 1930, foi enfatizado em 1938, mas estabelecido apenas em maio de 1940. Esta é uma das evidências de que, "de modo geral, os discursos de Getúlio semantizavam elementos que ainda não haviam passado para o plano prático, com o claro objetivo de cooptar as massas operárias de frágil consciência de classes".⁴¹¹

O trabalhismo, de fato, foi uma ideologia utilizada para submeter as classes trabalhadoras urbanas e rurais ao Estado. Iniciada na própria plataforma da Aliança Liberal, acentuou-se no discurso que anunciou o Golpe de novembro de 1937. De uma ideologia que inovava o "sistema da ordem", desenvolveu-se em direção a algo mais abrangente: o trabalhismo.⁴¹² O trabalhador rural também era objeto de constantes referências nos

⁴⁰⁸ Sobre a Revolução de 32, cf., de M. H. Capelato, *O movimento de 1932, a causa paulista*, 1981.

⁴⁰⁹ Tota, A. P. op. cit., p. 42.

⁴¹⁰ R. Barthes, *Mitologias*, 1987, p. 163.

⁴¹¹ Tota, A. P. op. cit., p. 42. Observe-se, no entanto, que as manifestações de consciência e de insatisfação com o Regime poderiam ser duramente punidas.

⁴¹² Tota, op. cit., p. 28.

discursos oficiais. Em 1. de maio de 1938, por exemplo, Getúlio afirmava que o trabalhador em nosso país, principalmente o trabalhador rural, vivia "abandonado, percebendo uma remuneração inferior às suas necessidades".⁴¹³ No citado discurso, Getúlio procurava despertar a crença de que agia em prol dos trabalhadores, pois assim se refere à sua atuação até então:

"... pondo em prática um programa isento de perturbações e capaz de atender às justas reivindicações das classes trabalhadoras, de preferência as concernentes às garantias elementares de estabilidade e segurança econômica".⁴¹⁴

Getúlio procurava eliminar a presença de quaisquer intermediários entre o Chefe de Estado e os trabalhadores. O fechamento do Legislativo e a "debilidade da classe operária, no que se refere ao seu potencial reivindicatório e de luta sindical" foram fundamentais para a concretização de seu objetivo de ser visto como "apóstolo nacional, reformador, pacifista e... pai dos pobres".⁴¹⁵

Além do controle da mentalidade e da mobilização das massas através dos mitos relativos ao trabalho, Getúlio elaborou uma legislação trabalhista que mantinha a crença dos dominados na possibilidade de mudanças de acordo com suas demandas. A própria Legislação, no entanto, atendia aos interesses do Estado, as leis asseguravam as propostas ideológicas do regime.⁴¹⁶

Após este percurso julgamos ter demonstrado nossa hipótese de que a linguagem integra a ação humana em geral e a ação política de forma específica, sendo neste último

⁴¹³ Idem, p. 42s.

⁴¹⁴ Idem, p. 28s.

⁴¹⁵ Idem, p. 29. Cf. também Alencar, Francisco et alii, op. cit., p. 270.

⁴¹⁶ Cf. Ângela M. C. Gomes, "A Construção do Homem Novo: o trabalhador brasileiro", in: *Estado Novo: Ideologia e Poder*, 1982, p. 154.

caso utilizada de forma técnica, como instrumento, como arma, pelos que almejam o poder, pretendem preservá-lo ou ampliá-lo.

Ao longo de nosso percurso observamos que a ação em Política não se reduz à linguagem. Os atores lançam mão de outros recursos atuacionais, como o próprio real vivido pela sociedade, que pode ser utilizado estrategicamente no discurso, ou as alianças políticas e econômicas, os códigos legais que asseguram as ideologias oficiais, ou a própria violência literal.

Também demonstramos que as formas da linguagem política alternam-se ou ajuntam-se de acordo com a ocasião. Seja através de mitos, ideologias, slogans, discursos idílicos ou racionais, fórmulas mágicas ou artigos dos diversos códigos, linguagem verbal, cênica ou qualquer de suas formas, o objetivo dos atores é sempre o mesmo: o poder político real.

O uso da linguagem como instrumento da Política vai aos poucos se amalgamando na cultura dos povos, visando tornar sua visão do “natural como eterno”, do “contingente como necessário”, desenvolvendo uma outra forma de cultura, a cultura política.

Mas a linguagem pode também ser um instrumento de libertação do pensamento e da ação dos indivíduos e das sociedades, ainda que em pequena escala. Nosso objetivo prático é o mesmo de Olivier Reboul: “pensar o *slogan* para não pensar por *slogans*”.⁴¹⁷ Isto pode ser aplicado também às ideologias e aos mitos políticos, que fazem do slogan uma sub-ferramenta. A Filosofia deve orientar-nos para a análise dos slogans, das ideologias, dos mitos e de todo discurso que pretenda pensar em nosso lugar e determinar a nossa ação, quer na vida política, quer em outras esferas da existência.

⁴¹⁷ O. Reboul, *O Slogan*, s/d, p.5.

Conclusão – Bibliografia

- ALENCAR, Francisco et alii. *História da Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.
- BARTHES, R. *Mitologias*. (Mythologies). Trad. R. Buongiorno e P. Souza. 7. ed. S. Paulo: Bertrand-Brasil: Difel, 1987.
- BORGES, Vavy P. *Tenentismo e Revolução Brasileira*. S. Paulo: Brasiliense, 1992.
- CAPELATO, Maria H. *O movimento de 1932, a causa paulista*. S. Paulo: Brasiliense, 1981.
- FAUSTO, B. *A Revolução de 1930*. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- FONSECA, Pedro C. D. *Vargas: o capitalismo em construção, 1906-1954*. S. Paulo: Brasiliense, 1989.
- GIANNOTTI, Vito. *A liberdade sindical no Brasil*. S. Paulo: Brasiliense, 1987.
- GOMES, Ângela M. C. et alii. *Estado Novo: Ideologia e Poder*. Rio: Zahar, 1982.
- KOSHIBA, L. & PEREIRA, D.M. F. *História do Brasil*. S. Paulo, Atual, 1987.
- LASSWELL, H. *Política: quem ganha o que, quando, como*. (Politics, Who Gets What, When, How). Trad. Marco A. S. Chaudon. Brasília: UnB, 1984.
- MOTA, C. G. (org.). *Brasil em Perspectiva*. 5. ed. S. Paulo, Perspectiva, 1974.
- TOTA, A. P. *O Estado Novo*. 5. ed. S. Paulo, Brasiliense, 1994.
- TRONCA, I. *Revolução de 1930: a dominação oculta*. S. Paulo, Brasiliense, 1982.

Obra de Referência:

- HOLANDA, S.B. (Sup.) *Grandes Personagens da Nossa História*. S. Paulo, Abril, 1973.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Obras Principais:

- ANDERSON, P. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. (Passages from Antiquity to Feudalism) Trad. Beatriz Sidou. S. Paulo: Brasiliense, 1987.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd A. Bornheim, da versão inglesa de W. D. Rosá. Col. *Os Pensadores*. S. Paulo: Abril, 1973.
- BARTHES, R. *Elementos de Semiologia*. (Éléments de Semio logie). Trad. I. Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1971
- BARTHES, R. *Mitologias*. (Mythologies). Trad. R. Buongiorno e P. Souza. 7. ed. S. Paulo: Bertrand-Brasil: Difel, 1987
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Th. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. F. S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOBBIO, N. *O Conceito de Sociedade Civil*. (Gramsci e la concezione de la società civile). Trad. C. N. Coutinho. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. (Diritto e Stato nel Pensiero di Emanuele Kant). Trad. A. Fait. Brasília: UnB, 1984.
- BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*. (La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico: ano accademico 1975-76). 4. ed. Trad. S. Bath. Brasília, UnB, 1985.
- BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. (Sociology, a guide to problems and Literature). Trad. W. Dutra. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica; um ensaio sobre o homem*. (An Essay on Man). 2. ed. Trad. V. F. Queiroz. S. Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CASSIRER, E. *Filosofia de las Formas Simbólicas. II: El Pensamiento Mítico* (Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken). Trad. A. Morones. México: FCE, 1972.
- CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. (Sprache und Mythos; Ein Beitrag zum Problem der Goetternamen). Trad. J. Guinsburg e N. Schnaiderman. 2. ed. S. Paulo: Perspectiva, 1985.
- CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. (The Myth of the State). Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. II: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press, 1955.
- CHÂTELET, F. (dir.) *História da Filosofia. Idéias, Doutrinas. Vol. I: A Filosofia Pagã*. (Histoire de la Philosophie, Idées, Doctrines. La Philosophie Paienne). Trad. Maria J. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- DANGEVILLE, R. *A Crítica da Educação e do Ensino*. (Critique de L'Education e de L'Enseignement). Trad. Ana M. Rabaça. Lisboa: Moraes, 1978.
- DAWE, Alan, "Teorias de Ação Social", in: BOTTOMORE, T. B. e NISBET, R. (Oorg), *História da Análise Sociológica*. (A History of sociological analysis). Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Trad. J. Ortiz y Sanz. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1947.
- DURKHEIM, E. *Da Divisão do Trabalho Social*. (De la division du travail social). Trad. Carlos A. R. Moura. Col. *Grandes Cientistas Sociais*. S. Paulo: Ática, 1978.
- FAUSTO, B. *A Revolução de 1930*. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- FAYE, Jean-Pierre. *Langages Totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- FAYE, Jean-Pierre. *Théorie du Récit. Introduction aux Langages Totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- FERRARI, A. T. *Microsociologia*. Campinas: s.e., 1980.
- FONSECA, Pedro C. D. *Vargas: o capitalismo em construção, 1906-1954*. S. Paulo: Brasiliense, 1989.
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. Trad. J. P. Porto-Carrero. Rio de Janeiro: Delta, s/d.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. (Sociologie de Max Weber). Trad. L. C. C. Costa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GIANNOTTI, J. A. *Durkheim. Vida e Obra. (Os Pensadores)*. S. Paulo: Abril, 1978.
- GOMES, Ângela C. et alii. *Estado Novo: Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- HITLER, A. *Minha Luta*. (Mein Kampf). S. Paulo: Mestre Jou, 1962.
- JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. S. Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JAEGER, W. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. (The Theology of the early greek philosophers). Trad. J. Gaos. México: Buenos Aires: FCE, 1952.
- JARDE, A. *A Grecia Antiga e a Vida Grega*. (La Grèce Antique et la Vie Grecque). Trad. Gilda M. R. Starzynski. S. Paulo: EPU:EDUSP, 1977.
- LASSWELL, H. *A Linguagem da Política*. (The Language of Politics: studies in quantitative semantics). Trad. Lucia D. V. Silva, Sônia C. Neves. Brasília: UnB, 1979.
- LASSWELL, H. *Política: quem ganha o que, quando, como*. (Politics, Who Gets What, When, How). Trad. Marco A. S. Chaudon. Brasília: UnB, 1984.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Argonauts of the Western Pacific). Trad. A. P. Carr e L. A. C. Mendonça. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. (Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in einen verschiedenen Propheten). Trad. J. C. Bruni e M. A. Nogueira. 7. ed. S. Paulo: Hucitec, 1989).
- MARX, K. & ENGELS, F. *La Ideologia Alemana*. 4. ed. Trad. W. Roces. Barcelona: Grijalbo, Montevideo: Pueblos Unidos.
- MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. (The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte). Trad. Leandro Konder. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. (Zur Kritik der politischen Oekonomie). Trad. J. A. Giannotti e E. Malagodi. *Os Pensadores*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1978.
- MC LELLAN, D. *A Ideologia*. (Ideology). Trad. M. P. Gonçalves Azevedo. Lisboa: Estampa, 1987.
- OSAKABE, A. *Argumentação e Discurso Político*. S. Paulo: Kairós, 1979.
- PACKARD, V. *Nova Técnica de Convencer*. (The Ideen Persuaders). Trad. A. Arruda. 4. ed. S. Paulo: Ibrasa, 1972.

- PEÑUELAS, M. C. *Mito, Literatura y Realidad*. Madrid, Gredos, 1965.
- PLATÃO. *Górgias ou A Oratória*. Trad. J. Bruna. S. Paulo: DIFEL, 1970.
- PLATÃO. *Protágoras ou Os Sofistas; gênero demonstrativo*. Trad. A. Lobo Vilela. 2. ed. Lisboa: Inquérito, s/d.
- REBOUL, Olivier. *O Slogan. (Le Slogan)*. Trad. Ignácio A. Silva. S. Paulo: Cultrix, s/d.
- REGO, Francisco G. T. *Marketing Político e Governamental; um roteiro para campanhas políticas e estratégias de comunicação*. 2. ed. S. Paulo: Summus, 1985.
- RICOEUR, P. *Ideologia y Utopia* (Conferências proferidas na Universidade de Chicago, 1975). Barcelona: Gedisa, 1984.
- RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. 8. Ed. S. Paulo: Cultrix, 1977.
- SCIACCA, M. F. *La Filosofia, Hoy. (La Filosofia, Oggi)*. 2. ed. Barcelona, Luis Miracle, 1956
- TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão. (The History of Christian Thought)*. Trad. J. Maraschin. S. Paulo: Aste, 1988.
- TOTA, A. P. *O Estado Novo*. 5. ed. S. Paulo, Brasiliense, 1994.
- TRONCA, I. *Revolução de 1930: a dominação oculta*. S. Paulo, Brasiliense, 1982.
- VOGT, C. *Linguagem, Pragmática e Ideologia*. S. Paulo: Campinas: Hucitec: Funcamp, 1980.
- XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Trad. L. Rangel de Andrade (da versão francesa de E. Talbot). Os Pensadores. S. Paulo: Abril, 1972.
- WEBER, M. *Conceitos Básicos de Sociologia. (In: Wirtschaft und Gesellschaft)*. Trad. G. G. Delaunay e R. E. F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987
- WELLS, H.G. *História Universal. (The Outline of History; being a plains of History of Life and Mankind)*. Trad. A. Teixeira. S. Paulo: Nacional, 1956
- ZELLER, E. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. do original alemão: J. R. Armengol. Buenos Aires: Nova, 1955

Obras de Referência:

- BOBBIO, N. et alii. *Dicionário de Política (Dizionario di Política)*. Trad. J. Ferreira et alii. 2. ed. Brasília: UnB, 1986.
- CHÂTELET, F. et alii. *Dictionnaire d'Oeuvres Politiques*. 2. ed. Paris: PUF, 1989.
- HASTINGS, J. (Ed.) *Encyclopaedia Of Religion And Ethics*. Vol. IX, Edinburgh, T & T Clark, 1917.
- HOLANDA, S.B. (Sup.) *Grandes Personagens da Nossa História*. S. Paulo, Abril, 1973.
- HUISMAN, D. (ed.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris, PUF, 1984.
- LALLANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Porto: Res, s/d.
- Encyclopaedia Britannica*. Vol. XIX. 1963.
- Le Robert*. Paris, 1989
- Novo Dicionário Aurélio Da Língua Portuguesa*. Rio: Nova Fronteira, 1975.
- Oxford English Dictionary*. Oxford Clarendon Press, 1989
- The International Encyclopaedia Of Social Sciences*. New York: Crowell Collier & Macmillan Inc., 1968.

Obras Secundárias:

- ALENCAR, F. et alii. *História da Sociedade Brasileira*. Rio Janeiro: Livro Técnico, 1979.
- BORGES, Vavy P. *Tenentismo e Revolução Brasileira*. S. Paulo: Brasiliense, 1992.
- CAPELATO, M. H. *O movimento de 1932, a causa paulista*. S. Paulo: Brasiliense, 1981
- GIANNOTI, Vito. *A liberdade sindical no Brasil*. S. Paulo: Brasiliense, 1987
- GREIMAS, A. J. *Semiótica e Ciências Sociais*. S. Paulo: Cultrix, 1981.
- KOSHIBA, L. & PEREIRA, D.M. F. *História do Brasil*. S. Paulo, Atual, 1987.
- LOCKE, J. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. (An Essay Concerning Human Understanding). Trad. A. Aiex. Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983
- LOTUFO JR., Z. *Crescer, caminhos para a realização pessoal*. S. Paulo: Nascente, 1985
- MARTINS, C. L. *Maquiavel. Vida e Obra. (Os Pensadores)*. 2. ed. S. Paulo: Abril, 1979.
- MOTA, C. G. (org.). *Brasil em Perspectiva*. 5. ed. S. Paulo, Perspectiva, 1974.
- PAES, J. P. (Org.) *Pensamentos Sobre a Arte de Viver*. S. Paulo: Cultrix, s/d.
- POWELL J. e BRADY L. *Arrancar Máscaras, Abandonar Papéis*. S. Paulo: Loyola, 1985.
- WEIL, P. *Relações Humanas na Família e no Trabalho*. 4. ed. S. Paulo: Nacional, 1958.